



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras
Universidad de Buenos Aires

A

Sobre el poder temporal en la cultura occidental alrededor del año 1000

Autor:

Miguel de Ferdinandy

Revista

Anales de Historia Antigua y Medieval

1948 - 1, pag. 51 - 125



Artículo



FILO:UBA
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL
Repositorio Institucional de la Facultad
de Filosofía y Letras, UBA

SOBRE EL PODER TEMPORAL EN LA CULTURA OCCIDENTAL ALREDEDOR DEL AÑO 1000

POR MIGUEL DE FERDINANDY

Magistro dilecto Dr. Zoltáno Tóth

I

EL SÍMBOLO IMPERIAL DE OTÓN III, EN EL CÓDICE DE REICHENAU

Nostrum, nostrum est Romanum Imperium; dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Germania, nec Scythae nobis desunt fortissima regna. Noster es, Caesar..., qui summo Graecorum sanguine ortus..., Romanis hereditario iure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis.

Pp. Silvestre II.

El emperador Otón III es, indudablemente, uno de los personajes más discutidos de toda la Edad Media occidental. Él era, como se lo sabrá, nieto del emperador Otón el Grande, hijo del emperador Otón II y de Theophanu, una princesa bizantina¹. De este modo, él, Otón III era el único monarca en el trono de Occidente, que unió en su sangre las herencias del mundo latino-germánico del Oeste y las del mundo bizantino-griego del Este. A esta composición excepcional de sus dones hereditarios se asocia un destino personal y único. Vale la pena enumerar aquí, brevemente, los datos más importantes de su vida.

Cuando tenía tres años fué coronado rey de los alemanes; teniendo diez y once años de edad, participó de la gran guerra del Imperio Alemán contra los eslavos del Este germánico; cuando cumplió sus catorce años, empezaba su reinado personal; a los dieciséis se hizo coronar, en Roma, emperador de los romanos, desempeñando el gran papel de ser señor y protector de los papas. A los veinte años, iba realizando su concepción genial y excepcional, sobre el mundo y sobre el imperio universal. Su gran fin era la renovación del Imperio Romano en el sentido de una paz cristiana. Uno de los mayores desastres en la historia de los pueblos cristianos fué que, a este excepcional joven, le mató una misteriosa fiebre, antes de haber cumplido los veintidós años de edad. Sus contemporáneos le han llamado "el milagro del mundo"².

La miniatura del *Codex de Reichenau*³ era el "símbolo" contemporáneo del emperador, y, al mismo tiempo, el del mundo otónico.

Como se sabe, él mismo participaba⁴, dando sus consejos y directivas a los iluminadores de este Codex, del trabajo artístico de esta miniatura. Por eso, esta representación parece ser una expresión auténtica de sus ideas.

El modo, la naturaleza, el estilo de nuestra representación no están aislados en esta época carolingia-otónica. De casi todos los emperadores conocemos, en los Códices contemporáneos, representaciones que los muestran o sentados en el trono, rodeados de las figuras de su Estado, o de pie, recibiendo los símbolos de su realeza de los ángeles o del mismo Cristo.

El fin de semejantes representaciones era la representación del Emperador, como Señor del Mundo; la prueba simbólica del hecho de que el poder terreno de ellos, posee origen divino. En esta miniatura encontramos sentado al Emperador, un hombre muy joven, entre los grandes de su país.

¿Dónde está sentado? Ante una cortina ricamente decorada y ornamentada de un baldaquino de forma de casa. El techo de esta casa se yergue sobre unas columnas, cuyos capiteles tienen la característica cabeza de la cara doble de la antigua divinidad romana, *Ianus*. La almohada del trono de Otón, yace entre dos animales de cabeza de dragón, simbolizando el hecho de que aquél, que está entronizado sobre ellos, es también Señor y Emperador de las fuerzas terribles del mundo averno.

La figura juvenil, imberbe, de Otón, está representada, con relación a las otras figuras de la miniatura, en colosales medidas. Él se había sentado dando frente a nosotros; los ojos están desmesuradamente abiertos, como en las figuras del arte bizantino; el vestido es muy rico, decorado con perlas. Sobre éste tiene Otón un mantón imperial con una gran hebilla en el hombro derecho.

Como he dicho, la posición hierática, la mirada rígida y frontal de la figura y el estilo y formas de las vestimentas ejercen una impresión bizantinizante.

Fuera de eso podemos incorporar esta miniatura a las representaciones occidentales de los emperadores; sobre las que hemos hablado antes. Quien, empero, comparara precisamente el vestido de Otón con aquel que tiene su sucesor, Enrique II, en la representación de su propio Evangelario ⁵, descubrirá una diferencia bien característica.

Enrique, representado de pie y no sentado, está vestido como un guerrero principal de su época. Subrayan todavía más este carácter militar, el sable y la lanza, que tiene en las dos manos. En cambio el traje de Otón manifiesta un decisivo carácter sacerdotal. Su larga, blanca sotana y su dalmática, sólo a causa de sus mangas demasiado largas, no son trajes eclesiásticos.

Enrique, de pie, representado en el momento en que Cristo, apareciendo sobre él, lo corona emperador y recibe de los ángeles, que vuelan debajo, las insignias militares de su poder: la lanza y el sable.

Nada se nota de todo lo dicho en la representación otónica. Otón, el entronizado, es ya el poseedor natural de todos los poderes espirituales del mundo; él los tiene, y no debe sólo ahora luchar por ellos con lanza y sable. Aquella fase de su vida, en que él aún debía pelear para alcanzar su dignidad, y en que, durante su primer viaje a Roma, aun llevaba ante su ejército la lanza de Constantino, ya está atemperada como una fase vencida. Por eso se acentúa lo pacífico de su régimen universal; no se presentan aquí, ni sable ni lanza. En su mano derecha lleva Otón el "baculus", que no es lanza ni cetro, sino un palo largo, con el ave en su punta; el ave, el ser alado que era desde siempre el mediador simbólico entre el mundo terrenal y el mundo celeste. Y este "baculus" llega a ser, en cierto modo, una síntesis entre lanza y cetro por un lado y báculo por otro.

En su izquierda Otón lleva la esfera del mundo con la cruz, es decir, el símbolo de la realeza universal, el signo del cosmos, decorado por la cruz. Mas este signo es el símbolo de aquel cosmos cristiano del cual Otón se consideraba monarca. Se ha desistido de la representación de la propia corona, para que no aparezca nada belicoso en la figura de este rey-sacerdote. Porque alrededor del año 1000, se sabía muy bien que la corona, o sea la diadema, corona originaria, usada antiguamente por el *triumphator* romano —una palma de oro, un aro en la frente— en sí mismas no expresaban aún soberanía alguna; o bien ella es un casco y en este caso, su origen militar no merece ninguna explicación.

Otón tiene en la representación en cuestión una gorra purpúrea de forma de un tímpano, mas no una corona. Pero a su lado izquierdo, están de pie los grandes seculares de su imperio: uno con la espada, símbolo del ataque, otro con el escudo, símbolo de la defensa; al lado derecho, dos obispos con libros y pallium, representantes del clero. El más viejo entre ellos toma con su mano larga la almohada del trono imperial. Este ademán no carece posiblemente de significación en una representación en que todo tiene hondo significado, en un mundo todavía capaz de pensar en símbolos, que como se ve, se manifiesta fiel al sentido simbólico de las realidades cósmicas y humanas.

Lo que hemos analizado hasta ahora no es sino la mitad de la composición.

Al otro lado de la miniatura, aparecen cuatro figuras alegóricas de mujeres, para presentar su homenaje ante el monarca universal. Las cuatro mujeres aparecen delante de un fondo vacío, es decir, en el vacío cósmico del espacio. Todas vienen con los pies desnudos, vestidas de modo muy rico y a la antigua, en las cabezas con coronas fantásticas, inclinándose con veneración, precisamente en el momento de ponerse de rodillas. Según las inscripciones que vemos alrededor de sus cabezas, ellas son "Roma", "Gallia", "Germania" y "Sclavinia", es decir, todo el mundo occidental-cristiano de entonces. De este modo, poseemos, en esta gran representación de majestad de Otón III, una ilustración de las siguientes palabras himnicas de su amigo, consejero, maestro y papa, el gran Gerbert de Aurillac, Silvestre II: "Nostrum, nostrum est Romanum Imperium; dant vires ferax frugum Italia, ferax militum Gallia et Ger-

mania, nec Scythae nobis desunt fortissima regna. Noster es, Caesar . . . , qui summus Graecorum sanguine ortus . . . Romanis hereditario iure imperas, utrosque ingenio et eloquentia praevenis”⁶.

¿Cómo? Bien que Italia y Germania hayan pertenecido al Emperador, ¿pero quién pudiera decir lo mismo de Francia o los países orientales del mundo cristiano? La respuesta la dan el mismo texto y la misma representación que estamos analizando.

Lo que “nuestro es”, es el Imperio Romano y como consecuencia de este hecho, dan los demás países sus fuerzas al Emperador. Acerca de los “muy fuertes reinos escitas”, oímos un poco más pálidamente, que “ni ellos faltaban”. No es entonces difícil reconocer de qué modo corresponden las palabras hímnicas de Silvestre a la realidad.

¿No era quizás él mismo, Gerbert de Aurillac, una de las fuerzas gálicas que se dedicó a los fines supernacionales del imperio otónico? ¿No eran quizás precisamente los reyes orientales, Boleslo de Polonia y Esteban de Hungría⁷, los que comprendiendo los fines del emperador, no quisieron faltar a su sistema universal? Como se ve, Silvestre, a pesar de la agitación ditirámbica de sus palabras, está formulando sus frases de una manera seria y real.

También el pintor de Reichenau conocía muy bien lo que tenía que pintar. Las figuras alegóricas de la miniatura aparecen delante del Emperador universal trayéndole regalos simbólicos de la paz universal. Roma trae en un almohadón decorado con perlas, una piedra cuadrangular, cuya significación tal vez se entreverá más tarde en el conjunto de nuestro cuadro. Gallia lleva la rama de olivo, símbolo de la paz. La tercera, Germania, aparece ante su Señor con el “rhyton” de la Fortuna y, por último, Sclavinia, muchacha campesina, le trae una fruta, una manzana, quizá. Ella tiene una “corona muralis” en la cabeza; ella es el “antemurale” oriental del mundo occidental-otónico, el gran bastión con el cual el mundo occidental-cristiano termina.

La “corona muralis” representa en nuestro cuadro algo marcial; pero también ella no acentúa sino lo defensivo en esa República Cristiana. Ni los mismos “duces” romanos recibían, en su tiempo, la “corona muralis” del senado por el glorioso cerco, sino por la valiosa defensa de una fortaleza . . .

Continuando nuestro análisis de esta representación de majestad

de Otón, ¿no nos sorprenderá la presencia casi constante del número 4? Dos veces dos, es decir cuatro figuras forman el séquito de su Señor, como lo hemos visto en el otro aspecto del cuadro; cuatro figuras aparecen allí con los símbolos de su veneración. Y añadimos Roma, precisamente ella, centro del mundo, capital y símbolo del imperio universal, Roma, entrega al Emperador una piedra cuadrangular; y los dos capiteles con la cabeza de Ianus, dan un total de cuatro caras en el fondo de la figura imperial.

Y sabemos, como lo demostró tanto la investigación etnológica como la psicológica y la mitológica⁸, que en el simbolismo primitivo del Hombre, la presencia del 4 significaba siempre el espacio con las cuatro regiones del Mundo, el Universo, "el acabado movimiento circular" (L. Frobenius), la terminación de la tensión entre los polos opuestos —con una expresión, la consumación definitiva.

El 4 aparece también con el círculo en la ceremonia de fundación de la ciudad de Roma⁹, en las representaciones de "mándala"¹⁰ del Budismo, en la formación tradicional del ejército de los hunos¹¹. En todos esos casos, podemos definir con seguridad que este esquema o esta ceremonia, es una imitación simbólica del Universo, poseyendo, entonces, un secreto sentido cósmico.

Lo que hemos dicho se manifiesta, también, en esta representación. En la mano derecha del Emperador se halla la "sphaera mundi", el globo real con la cruz. Este símbolo tiene aquí una fuerza tan grande y se muestra tan decisivo, que uno debe considerarlo después de haber contemplado durante un tiempo a la representación, como el punto central de todo, el centro que da a los pormenores su sentido propio. Además —en el caso de un globo real que aparece aquí en forma de una esfera— no cabe duda alguna que lo que él quiere representar simbólicamente es el Universo.

Esferas reales más tardías tienen la cruz o la cruz doblada, siempre encima del globo, nunca en el globo. Pero aquí, lo han dibujado en la "sphaera mundi" y tan grande que alcanza a dividir al círculo en 4 partes. Estamos entonces ante una representación de un orden universal y de un estado de consumación, es decir, ante un cuadro que es, en el pleno sentido de este término, un símbolo cósmico.

El cuadro es, como cuadro cósmico, la representación del seño-

río universal otónico, y, al mismo tiempo, el "símbolo de majestad" de especie cósmico-humana.

Ya hemos mencionado el significado más profundo de las cabezas de dragón del trono y el de la cabeza de ave en el báculo imperial. Ahora la presencia de las cabezas de Ianus nos conduce a capas más misteriosas.

La presencia de la enigmática divinidad bicéfala de la antigua Italia, no puede ser en este ambiente, una pura casualidad. Repetimos: aquí todo posee un significado profundo para que se formen los capiteles de las columnas de baldaquino en una representación de majestad, de formas de cabezas iónicas, y no porque al artista se le ocurrió precisamente éste y no otro tema.

Ianus, según una tradición el primer rey de Italia ¹², parece haber poseído dos aspectos, representados por dos caras opuestas. Pero se podría expresar dichos dos aspectos también de modo diferente, por ejemplo por dos llaves que Ianus lleva en las manos. Una de éstas era de oro, la otra de plata. Las llaves permiten presumir que él, por la posesión de ellas, se halló en poder de ciertas puertas ¹³ que conducían a unos imperios, cuya entrada sin las llaves, es decir, sin la fuerza mágica de esta figura, debía ser bien difícil y peligrosa.

Es interesante notar el hecho de que la llave dorada tiene su correspondiente en la tradición, que es el cetro, el báculo dorado del rey; mientras a la llave de plata corresponde, en la mano izquierda del dios, la "sphaera mundi" de plata, el globo real. De este modo, él es el rey de la Tierra y al mismo tiempo, señor de las fuerzas ctónicas y de las uránicas; o por lo menos, el guardián de las entradas a sus respectivos imperios. Por consiguiente, este Ianus es la idea del rey, la del Señor de las "dos coronas", como se lee, por ejemplo, sobre el faraón egipcio. Él es, entonces, Aquel, cuyo reinado equivale al equilibrio cósmico del Universo ¹⁴, cuando "el Cielo se une con la Tierra". Así llegamos al resultado de que Ianus es, como todos los reyes verdaderos, un ser de naturaleza doble, y como tal pertenece a ambos mundos al mismo tiempo. Ianus es el señor del mundo entero.

Parece que en la representación de la más alta elevación de lo regio en el Hombre, es decir, en la representación del Emperador universal —cuya figura augusta en su trono aparece ante nuestros ojos teniendo en las manos el símbolo ctónico y el uránico, entre

la esfera del dragón y la del ave—, la presencia del elemento iánico significa la opción otónica por la posesión de la totalidad del Cosmos.

Pero el análisis de este baldaquino decorado con cabezas ianiformes nos conducirá también a otro secreto del cuadro. Este baldaquino detrás de los hombros de Otón y no encima de su cabeza, no es un "uraniskos" (un cielo simbólico), como lo era por ejemplo el baldaquino pintado encima de la figura del emperador Carlos el Calvo en su representación del Codex aureus de St. Emmeram. Mas un portón decorado por cabezas iánicas¹⁵, atrás de un ser viviente, no es sino la entrada al imperio de los muertos, la entrada de las dos vías del más allá, de las cuales Ianus poseía las llaves. Está tapado, es decir, cerrado; y pensemos en la tradición. El antiguo templo de Ianus sólo estaba cerrado cuando *no* había guerra. Y Otón, que aquí está delante del portón cerrado del "templo de Ianus", se imaginaba a sí mismo como el Emperador de la Paz. El simbolismo de la representación de su Evangelario lo muestra, en realidad, como señor de las cuatro regiones del mundo y de las tres esferas cósmicas, es decir, verdadero "imperator mundi".

NOTAS

¹ El origen de Theophanu es un problema discutido. Liudprando en oportunidad de su notable embajada al emperador bizantino Nicéforo Foca (*G. Schlumberger: Un empereur byzantin au dixième siècle: Nicéphore Phocas. París: 1890, pp. 626-27*) pidió para el hijo de su señor, Otón I, una de las hijas del difunto emperador Romano II. Él nunca nombra a la princesa pedida. Después del fracaso de la misión de Liudprando, Otón esperaba hasta la muerte de Nicéforo, pero atacó, a la Italia bizantina, en seguida, al subir al trono, el sucesor de éste, Iohannes Tzimiskes. Tzimiskes, en su situación peligrosa, prometió la princesa al hijo de Otón. Este mandó a fines del año 971 una embajada a Bizancio, para traerla. La novia bizantina costó mucho a la familia sajona: Otón debió renunciar a sus derechos en la Italia meridional. La princesa llegó a Italia, pero —según el testimonio del casi contemporáneo *Thietmar* († 1018) (*M. G. H. SS., III*), Tzimiskes había mandado "non virginem desideratam, sed neptem, suam, Theophanu vocatam". Según dicha fuente, el viejo emperador descubrió el engaño, pero aceptó el *fait accompli*.

Sobre Theophanu reina un silencio total en las fuentes bizantinas. Pero ellas se callan también acerca del casamiento de Otón II y Theophanu, hecho éste, que es sin duda alguna, verdad histórica. Ni mencionan a la embajada alemana, que llevó la princesa, aunque esto también es un indiscutible hecho. "Certainement ce silence est voulu", dice SCHLUMBERGER (*L'Épopée byzantine*

à la fin du dixième siècle, París, 1905, págs. 171-174) con razón. (Véase aún: UHLIRZ, en *Byzantinische Zeitschrift*, año 1895.)

A pesar de que THIETMAR es una de las fuentes más importantes de la época, tenemos que leerlo con cuidado y crítica, porque él trataba los hechos del contacto griegosajonio con bastante antipatía, y manifestó también ante la gran empresa de Otón III insuficiente comprensión. Además, sus informaciones sobre la dinastía bizantina están llenas de contradicciones y errores. Hablando, por ejemplo, más adelante, sobre el matrimonio de San Wladimir de Rusia y Ana de Bizancio, dice lo siguiente: "Hic (sc. Wladimir) a Graecia ducens uxorem, *Helenam* nomine, tercio Ottoni desponsatam, sed ei fraudulenta calliditate subtractam...", etc. (THIETMAR: *Chron.*, Lib. VII, c. 52. *M. G. H. SS.*, III, pág. 859.)

¡Cuántas informaciones, tantos errores! La esposa de Wladimir no era Helena, sino Ana, hija de Romano II (nasc. 963), que nunca era *desponsata* de Otón III (nasc. 980). Helena era, empero, la mujer del hermano de Ana, Constantino IX, cuya hija Zöe o Theodora, era prometida a Otón; más aún: ella llegó en el año 1002 a Bari, en donde le esperaba la noticia de la muerte de su novio. La expresión *fraudulenta calliditas*, que en este caso no tiene sentido alguno, revoca el caso Theophanu-Otón II. Mas en esto nuestro autor se contradice a sí mismo. Es el propio Thietmar, según el cual Otón II dijo al protokarabos, cuando la hazaña de Rossano, que los dos emperadores bizantinos, entonces reinantes, Basilio II y Constantino IX, eran sus cuñados (SCHLUMBERGER: *o. c.*, pág. 460, nota 2), que sólo sería posible si Theophanu había sido hermana de ellos, es decir, hija de Romano II.

² *M. G. H. SS.*, III, pág. 219.

³ Evangelio de Otón III. Taller de Reichenau. Alrededor del año 998. Munich, Biblioteca Nacional.

⁴ MATHILDE VON UHLIRZ: *Die deutsche Gefolge Otos III in Italien* ("Gesamtdeutsche Vergangenheit", Festgabe), págs. 27-28.

⁵ Evangelario de Enrique II. Munich. Biblioteca Nacional.

⁶ Lettres de Gerbert. Publ. par Havet. París, 1889.

⁷ Véase el capítulo II de este trabajo.

⁸ LEO FROBENIUS: *Schicksalskunde im Sinne des Kulturwandels*. Weimar, 1938, págs. 119-125. C. G. JUNG-RICHARD WILHELM: *Des Geheimnis der goldenen Blüte. Ein chinesisches Lebensbuch*. Zürich y Leipzig, 1939, págs. 22-29, y K. KERÉNYI: *Mythologie und Gnosis*. Sonderdruck, "Eranos Jahrbuch", 1940-1941. Zürich, 1942, págs. 187-188 y 191.

⁹ KERÉNYI: *o. c.*, págs. 173-175.

¹⁰ Véase la representación de una Vajra-Mándala, en la citada obra de Jung-Wilhelm.

¹¹ J. DEÉR: *Heidnisches und Christliches in der altungarischen Monarchie*. Szeged, 1934, pág. 86, y A. ALFÖLDI: *A kettöskirályság a nomádoknál*. ("El reino bicéfalo de los nómades.") Károlyi Emlékkönyv. Budapest, 1933, pág. 28.

¹² J. EVOLA en su *Rivolta contro il mondo moderno*, Milano, 1934, ve el significado de los dos aspectos de esta divinidad bifacial en sus afines con la puerta y en el simbolismo de sus diversos atributos en la tradición y hasta en la correspondencia de este simbolismo con el del soberano egipcio, págs. 82-83; para ALTHEIM, en su *Italien und Rom*, Amsterdam-Leipzig, s. d., Ianus es solamente la divinidad del "andar" y del "comenzar temporal" (tomo I, pág. 146). Este último, basándose en resultados de la lingüística, no considera importante el contacto de Ianus con la puerta (Ianus-ianua) (tomo II, pág. 48). Tampoco menciona Altheim el carácter

bifacial de Ianus, ni su "realeza" divina. El autor se permite seguir sencillamente la dirección de la madura tradición romana, que sí conoce lo bifacial y la duplicidad, los afines con la puerta y con el cerrar y abrir de esta divinidad; presumiendo que precisamente esa tradición, ya relativamente tardía, había podido influenciar a la imaginación medioeval y no la más arcaica. (Véase la alusión sobre el templo de Ianus en el primero, y la narración sobre el abrir de las puertas iánicas en el séptimo libro de la *Eneida*, de VIRGILIO.) No deja de ser interesante anotar aquí el dato, según el cual, entre las diez coronas del emperador de los romanos de tiempos otonios, la quinta era la *mitra de Ianus*. (*Graphia*, cca. 1030; F. GREGOROVIVUS: *Storia della città di Roma nel Medio Evo*, Roma, 1900, tomo II, pág. 122.)

¹³ VIRGILIO: *Aeneis*. Liber VII.

¹⁴ J. DEÉR: *Heidnisches und Christliches in der altungarischen Monarchie*. Szeged, 1934, pág. 92.

¹⁵ Se considera, en general, la construcción de atrás de Otón por su palacio en el Aventino. No es imposible que *también* lo sea. La presencia, al mismo tiempo y en la misma representación, de varios sentidos, es una característica del pensar simbólico y ante todo del pensar primitivo. Aquí, en esta representación, el contenido subrayadamente simbólico de toda la composición, nos obliga a buscar el significado esencialmente importante y real, por detrás de los racionales sentidos casualmente posibles.

II

LA FUNDACIÓN DEL REINO POLACO Y LA CRISTIANIZACIÓN DEL REINO MAGIAR

Roma autem cum caput mundi et urbium domina
sit et vocetur, sola reges imperare facit...

Iohannes Canaparius, M. G. H. SS., IV, 590.

Pocos años antes de la aparición de Otón III en el gran teatro de la historia europea, el Cristianismo occidental terminaba con las fronteras orientales del imperio otónico. Una verdadera conversión de los eslavos orientales era todavía más que problemática y los magiares, relativamente recién llegados de Oriente, se hallaban en el paganismo o en una, para orientales bastante característica, indiferencia en relación a los asuntos religiosos¹. Eso significaba que en el Este, Alemania era el último país cristiano, o con otras palabras, que el propio imperio debía encargarse de la defensa de la Cristiandad. Es sabido que los Otones han cumplido con este menester, siguiendo la tradición de Carlos Magno, destructor del imperio de los ávaros, pueblo turco-tártaro asentado en la tierra de la actual Hungría. Así fué que Enrique I y Otón el Grande derrotaron a los húngaros paganos; el mismo Otón estableció, con la fundación del arzobispado de Magdeburgo, un centro para la misión alemana entre los eslavos, y, ante todo, los polacos; mientras que Otón II y III aseguraron la frontera oriental del Imperio, venciendo repetidamente a los eslavos revoltosos.

Entre los pueblos de lengua eslava de entonces, tuvieron un puesto especial los checos, los más occidentales entre todos, gracias a su situación geográfica y su incorporación al sistema religioso y político del Imperio de los Otones.

Esta incorporación no quería decir, en sí misma, la completa conversión de los checos. Reminiscencias de las costumbres paganas se han manifestado a menudo, y hasta lo prueba —primero en sentido positivo y después, negativo del término— la vida de la figura más notable de esta nación, San Adalberto de Praga.

Adalberto², originariamente Woytech, perteneció a la dinastía de los croatas-blancos, familia ésta la más poderosa de toda Bohemia, al lado de los Přemyslidas, reinantes en Praga. Los antepasados de Adalberto eran desde mucho tiempo, representantes de la dirección saxófila en el joven país de los checos; y así fué que el abuelo de Woytech, uno de los príncipes de los croatas-blancos, se casó con una princesa sajona, hija del rey Enrique I. De este casamiento nació Slavník, padre de Woytech. Slavník estaba en amistad con Adalberto, el arzobispo de Magdeburgo, el más notable exponente de la política oriental de los Otones. Mandó, pues, a él, su hijo Woytech para que se educara a su lado. En su corte llegó a ser Woytech un convencido partidario de la reforma clunyense y de las ideas otónicas. El significado de esta influencia lo puede señalar, casi simbólicamente, el cambio de nombre de Woytech. Sin embargo, estando otra vez en Praga y en la corte de Thietmar, el piadoso obispo de Praga en nada se distingue del resto de la juventud aristocrática checa. Sólo Thietmar prevé en él al elegido; el mismo Adalberto apenas lo siente en sí. El viejo obispo, al morir, se dirige, en un intento, a Adalberto, quejándose en voz alta que por su culpa existe aún el paganismo en Bohemia. Profundamente conmovido está el adolescente ante el lecho de muerte de su maestro, y a su fallecimiento ocupa el sillón del obispo de Praga, a los 26 años de edad. Adalberto se transforma repentinamente en el gran ascético jefe de Iglesia.

Lejos de ser comprendido por sus prójimos, se hace bien antipático. Su rigor y su tendencia de purificación están haciendo crecer el número de sus enemigos cada día más. Todo eso conviene al Přemyslida reinante, Boleslo II, que desde mucho tiempo le ofendía con el poder, la riqueza y el influjo de la dinastía croata blanca. Ahora se pone manifiestamente al lado de aquellos que se oponían a las palabras de Adalberto. Imágenes sangrientas de una guerra civil hicieron temer al joven reformador. Sabía que en tal lucha ni se respetaría su propia vida.

Mas él no quiso sangre ni pelea, deseaba tranquilidad, contemplación, acercamiento a Dios. Entonces huyó, abandonando el círculo de su destino. Dejó al cruel norte tras de sí y fué, por el famoso camino de sus antepasados maternos, hacia el sur. A los 30 años de edad pisó por vez primera el sagrado suelo de la ciudad eterna. El círculo espiritual de los monjes del convento SS. Bonifacio e Alessio le recibió con toda simpatía. Y allá, en la sociedad de León el Simple, Iohannes Canaparius, Juan el Inocente, Teodosio el Tácito y otros, tomó el obispo las vestimentas de monje³. Visitó también a Montecassino y Valleluce, pasó casi tres años enteros en el sur, en donde encontró su verdadera patria espiritual. Sólo cuando Boleslo, su señor, se quejó por su ausencia ante el arzobispo Willegis, volvió Adalberto contra su voluntad a su tierra natal. Empiezan a rodearle un grupo de fieles amigos y discípulos. Se hallaban en su séquito, su hermanastro Gaudencio, más tarde el primer arzobispo de Polonia, y un cierto Anastasio, que fué con el tiempo el primer arzobispo de Hungría.

En el transcurso de estos años su rigor de otrora ha desaparecido; pero ahora su actitud humanitaria será motivo de nuevas desgracias. Un día se refugió en la Iglesia de nuestro obispo una adúltera que temía la venganza de los parientes de su marido. Adalberto defendió a la desgraciada. Pero la masa agitada penetró en la Iglesia y destrozó a la mujer ante el propio altar. El obispo condenó a los asesinos; pero el duque, que esperaba nuevamente una oportunidad para atacar a la familia de Adalberto, puso a los condenados bajo su tutela. Esta vez la guerra civil estalló de veras.

El obispo, a la sazón de 39 años de edad, procuró encontrar solución, una vez más, con su exilio. En el año 995 apareció en Hungría, en donde la familia del rey Geyza, que ya en este tiempo se había convertido al Cristianismo, le recibió con mucha simpatía. Allí, en Hungría, le llegaron terribles noticias acerca de su patria abandonada. Los condenados declararon la guerra de venganza a la familia del obispo; ocuparon con el apoyo subrepticio del duque bohemio el castillo de la dinastía croata-blanca y exterminaron casi por completo a la familia de Adalberto. Cuatro de sus hermanos fueron asesinados. Los fieles a Adalberto huyeron a Hungría, donde Geyza empezaba a construir para ellos el que más tarde sería el famoso convento benedictino de Pannonhalma. Adalberto por

tercera vez escapa a su destino. Su peregrinación le conduce nuevamente al sur y en el convento de SS. Bonifacio e Alessio, consigue recuperar una vez más su perdido equilibrio.

El peregrino del norte encontró en el viejo convento a sus antiguos amigos; pero en Roma se encontraba un personaje desconocido para él.

Se hallaba en el Aventino, a pocos pasos del albergue del obispo fugitivo, Otón III, el nuevo emperador, primo de Adalberto por parte de su abuela materna.

Un día Otón III visitó el famoso convento, que por su influencia y la del obispo de Praga, sería con el tiempo su patria espiritual.

Los que en ese entonces rodeaban al emperador, estimaron cada uno de distinto modo la presencia de Otón III entre ellos; así los romanos, León el Simple y sus colaboradores, vieron en la presencia de Otón en su ambiente, como parece probarlo la "Vita Adalberti" de Iohannes Canaparius, un fomento de sus intenciones políticas pero en el sentido espiritual de este término.

En cambio, el pariente del norte le brindó al joven emperador la pura y noble amistad de un hombre maduro. Otón, entonces de 16 años de edad, la aceptó con el alma abierta. El influjo del obispo constituyó una poderosa fuerza formadora en el destino del joven emperador, influencia que no le abandonará ni aun después de la muerte de Adalberto.

Los primeros meses de la amistad entre obispo y emperador son importantísimos, no sólo para este último, sino también para el propio Adalberto, que llegará en ese tiempo a comprender el verdadero sentido de su propia existencia.

Se aclara ante los ojos de este eslavo septentrional, de este cristiano oriundo de las regiones fronterizas de la Cristiandad, que el sentido de su vida no está en la huída al mediodía, ni en la forma de vida contemplativa, sino en la aceptación varonil de su libre albedrío y en el cumplir con su propio destino. Es entonces cuando una visión le muestra la corona de espinas del martirio^o. En el alma de Adalberto una resignación varonil sigue a la visión. Conmovido y encantado a la vez, el joven amigo participa del gran secreto...

Y la comprensión de este secreto del obispo aclaró al emperador su responsabilidad, en relación a la propia dignidad y al propio papel que tenía que desempeñar.

Otón vuelve al norte, y lleva consigo a su amigo.

En Mainz, durante el invierno, compartieron fraternalmente sus ejercicios religiosos y contemplaciones⁷. En la primavera se dirigieron al este. El emperador tuvo que vencer allí una nueva rebelión de los eslavos. El obispo entonces se separó de él, peregrinando solo por desconocidas lejanías. Y en el pueblo de los prusianos, a quienes les anunció el verbo de Cristo, le asesinaron, cumpliéndose así el presagio de su visión en Roma.

Entonces el emperador se encontraba en Magdeburgo⁸, centro de irradiación de la política oriental otónica, en compañía de otro de sus grandes amigos, Gerbert de Aurillac, cuando le llegó la noticia del martirio de Adalberto. No se sabe cuál fué su reacción inmediata, pero sí se conoce que desde aquel momento y hasta el fin de sus días, todo lo que hizo en el oriente cristiano fué emprendido como perenne y verdadero recuerdo del santo y gran amigo.

Según notables investigadores de esta época, la corta y agitada vida de Otón III había dado el más importante resultado, precisamente en lo referente al oriente europeo⁹, cuando los dos países más grandes de aquella franja, Polonia y Hungría, se incorporaron durante su reino a la "República Cristiana" occidental; pues la influencia que Adalberto ejerció en Otón III merece la mayor atención respecto a nuestro tema.

Adalberto, el checo, que conocía muy bien a Hungría, vió la importancia de la conversión del oeste polaco y leto-eslavo y fué precisamente en esa empresa cuando lo alcanzó el martirio. Es de suponer que demostró al emperador, al alemán, la importancia positiva de los problemas del este. En sus comienzos, Otón vió solamente el problema de fortificación de las fronteras orientales contra los invasores; ahora tiene la visión del gran conjunto: la visión de las tres comunidades cristianas en germen, Bohemia, Polonia y Hungría.

Polonia era un Estado vasallo del Imperio; fué Otón, el propio emperador, que la "obedientia imperiali liberavit". Los húngaros, invasores orientales a tierras europeas, se hallaban en una situación más compleja y delicada; fué el mismo Otón quien les hizo posible asegurar sus antiguas libertades. Su consejero, en este aspecto, no pudo ser uno de los políticos alemanes de entonces; pues, en el sis-

tema político de Otón respecto al Oriente, se nota un consciente y decidido debilitamiento del poder alemán en esas regiones¹⁰. Tampoco lo fué un occidental, Gerbert, por ejemplo, porque la política de Otón manifiesta el mayor cuidado, interés, y el más profundo conocimiento de la situación oriental; características que un occidental desinteresado, naturalmente, no las podía poseer.

En cambio, todos los datos que se conocen sobre Adalberto, acerca de su amistad con Otón, indican la presencia constante del gran obispo checo en las empresas orientales del emperador, tanto durante su vida, como después de su muerte.

Parece que Otón esperaba el año 1000, término y comienzo simbólico en el curso del tiempo, primer milenio del natalicio de Cristo¹¹, para empezar su gran peregrinación al lejano norte, la ciudad de Gnesen, capital de Polonia, donde estaban sepultados los restos de su santo amigo, bajo custodia del duque polaco Boleslaw Chrobry, vasallo de Otón.

Durante ese viaje Otón utiliza un nuevo título, contra toda costumbre, que corresponde más a un papa que a un jefe secular de la Cristiandad. En calidad de "Servus Jesu Christi"¹², quiere pisar este emperador aquel umbral, detrás del cual le espera un último encuentro con el espíritu del amigo de su juventud. Le recibe en la frontera alemano-polaca, el duque polaco y acompañado por él entra en la capital polaca, más bien como un peregrino que como un emperador¹³. Pero una vez allí, el emperador se presenta como tal y es entonces cuando se realiza ante los ojos de los contemporáneos una escena sorprendente, que no tiene precedentes en toda la historia de Europa.

Para comprenderla en todo su significado hemos de hacer un breve análisis de la situación internacional del ducado polaco de aquellos tiempos¹⁴.

Los fundadores del Estado polaco descendieron de una estirpe normana. Como en Rusia, también en Polonia debe una población primitiva de eslavos su organización militar a guerreros, políticamente capaces. Pero ante la vorágine poderosa de la dinámica y expansiva política de Otón I, no se podían sostener. El jefe polaco, Micislo el Viejo, hijo de Ziemovit y descendiente del legendario Piast, fundador de la dinastía, se ve obligado a reconocer la supremacía alemana. Sin embargo, él no consigue establecer un contacto

inmediato entre Polonia y el señor imperial, tornándose, en realidad, en un vasallo del marqués alemán, Gero. Habiendo fallecido su primera esposa, una checa, él no pudo casarse sino con Oda, una hija del marqués Thiedrich. Oda, como parece, llega a ser, ya en los siguientes años, una sincera colaboradora de su marido. En el lustro de debilitamiento del poder imperial durante la minoría del tercer Otón, los dos están luchando juntos para salir de la situación humillante de su dependencia. Por eso se subordinan, posiblemente, en el año 992, al papado "regalándole" Polonia y obligándose a un tributo anual, ante la curia romana. El papa, Juan XV¹⁵, el mismo que dentro de poco tiempo va a suplicar el auxilio de Otón III, recibe la inesperada donación con una satisfacción sorprendida. En su época era bastante extraño poner un país bajo la supremacía temporal de la Iglesia, pero visto que la familia imperial no tenía nada en contra, aceptó el obsequio del duque polaco con profunda alegría¹⁶.

La situación, sin embargo, cambió completamente con la muerte de Micislo. Su hijo mayor, Boleslo, expulsó a su madrastra alemana con sus hijos pequeños; tomó el poder para sí y se dirigió a la corte imperial. Ésta se pronunció en favor de Boleslo, quien se hizo duque polaco y, de nuevo, vasallo del emperador.

Mientras tanto, la conversión del país daba grandes pasos. El joven arzobispado alemán de Magdeburgo trató, naturalmente, de subordinar esta nueva provincia eclesiástica. Si esta tentativa se realizaba, nunca se desenvolvería una Iglesia polaca, y por consiguiente, la dependencia política del Estado polaco se extendería también al dominio espiritual-religioso. Todo eso amenazaba el porvenir polaco y, más aún, hacía problemática la posibilidad de una cultura polaca y del progreso de un Estado autónomo polaco en general.

En este momento intervino Otón. En Gnesen, después de haber cumplido con el fin de su peregrinación hasta esa ciudad y de haber rendido el homenaje a los restos del santo amigo, Otón sacándose la diadema dorada de su propia cabeza, coronó con la misma al duque polaco, llamándole, no su vasallo, sino *frater et cooperador imperii*¹⁷. Y le dió al mismo tiempo el título de *populi Romani amicus et socius*¹⁸. Luego, y esta ceremonia parece haber sido la más importante, la esencial, invistió al príncipe polaco con

la más distinguida, notable y poderosa de las insignias reales de entonces, la lanza ¹⁹.

Como se puede verificar en todas las fuentes contemporáneas, el símbolo de la monarquía soberana en esos tiempos, no era la corona, sino la sagrada lanza ²⁰. En consecuencia, nos será fácil comprender por qué habla el cronista polaco Gallus sobre el acto de Gnesen como de una verdadera *consecratio regis* ²¹; y por qué denomina él precisamente a partir de este acto a todos los príncipes de Polonia, "reyes". En cambio, el cronista alemán, el obispo Thietmar de Magdeburgo, escribe indignado estas características palabras acerca del acto de Gnesen: allá el emperador "ab obedientia imperiali liberavit" al duque polaco ²²; y añade descontento y molesto: "Deus indulgeat imperatori, quod tributarium faciens dominum ad hoc umquam elevavit, ut oblita sui generatoris regula sempe sibi prepositos auderet in subiectionem paulatim detrahere" ²³.

Aun otras cosas sucedieron el mismo día. El emperador renunció, respecto a Polonia, todos sus privilegios eclesiásticos y creó, utilizando entonces el título "servus Apostolorum", el independiente arzobispado polaco ²⁴.

Con ello, el mismo rey alemán cerró las puertas ante las ambiciones de la Iglesia alemana, es decir, del arzobispado de Magdeburgo. Thietmar anota enojado: él creó, por allá, con toda urgencia, un arzobispado, "ut spero legitime" ²⁵. Y hablando, más adelante, de los acontecimientos del año 1002, habrá de añadir: "¿Dónde están aquellos tiempos, en los cuales aun el mismo Micislo no se atrevía a entrar, en manto, en la casa del marqués alemán y no se atrevía a quedarse sentado, si el marqués, durante la conversación, se había levantado..." ²⁶.

Son precisamente los comentarios de los contemporáneos que ponen el significado del acto de Gnesen en la verdadera luz. Realmente, algo sorprendente, fuera de costumbre, se ha realizado allí. "Dictu incredibile et ineffabile", dice nuestro Thietmar ²⁷. El Emperador de los Romanos, Señor del occidente, sin una obligación externa, sin una solicitud cualquiera, siguiendo completamente la propia iniciativa y convicción, despidió de su servicio, puso en libertad, eligió por colaborador de sí mismo y reconoció por rey independiente al más poderoso de sus vasallos. El rey de los alemanes, bien superior de la recia política de mando de sus antepa-

sados y de sus sucesores, libertó a un joven país de mayor porvenir de la presión demasiado grande de la propia Iglesia nacional de los alemanes.

El acto de Gnesen, lo podrá explicar e ilustrarnos, por otra parte, el progreso de Hungría, que debe, en un mismo grado, pero de otro modo, su definitiva forma política cristiana a los impulsos adalbertianos-otónicos.

La situación de Hungría era exteriormente bastante análoga a la de Polonia; pero en su esencia completamente distinta de aquélla.

También en Hungría se hallaba en trances de constituirse una nueva nación, siguiendo el progreso fatal y tan significativo, al conformarse con el sistema político, aún en formación, del occidente cristiano. Por otra parte, colindaba con las fronteras del gran dominio alemán, quizás más estrechamente con el elemento germánico meridional que el polaco con el septentrional; por cuanto este último entonces fué separado de los alemanes propiamente dichos por un grupo de estirpes eslavas y leto-eslavas. A su vez, la joven y principiante Iglesia magiar vió amenazada su independencia por las ambiciones eclesiástico-políticas de las diócesis germánicas del este. El papel de Magdeburgo lo tuvo ahí Passau; y para poder justificar sus pretensiones sobre Hungría, el obispo de Passau, el famoso Piligrín, no vaciló ante una serie de sistemática falsificación de documentos ²⁸.

Este obispo, por demás muy significativo, quería convencer al mundo, y sobre todo a la curia romana, de que su obispado era el heredero legítimo del arzobispado de Laureaco, el que antiguamente gobernaba "los siete obispados de Panonia oriental y Mesia en los tiempos de romanos y gépidos". Piligrín, con todo su fervor, tomó en sus manos la conversión de los húngaros, habitantes actuales de dichos países, e hizo grandes progresos. Opinaba entonces que era necesario la fundación de obispados en Hungría, los cuales debían ser subordinados por parte de la curia a su "arzobispado"; en consecuencia pide al papa le mande el "pallium" y la ínfula arzobispal . . . , etcétera ²⁹.

Pero el papa entendió los astutos y ambiciosos proyectos del obispo de Passau, no reconoció sus "derechos" ni para el "pallium" y menos aún para Panonia y lo dejó subordinado, como antes, al arzobispado de Salzburgo. De este modo, el peligro inmediato

sobre la joven Iglesia magiar fué alejado momentáneamente. Pero ni la muerte del ambicioso obispo, en el año 991, significaba la definitiva terminación de las amenazas políticas y eclesiásticas de la independencia húngara ³⁰.

A pesar de las similitudes en la situación exterior con la de Polonia, eran el Estado magiar y el mismo ser húngaro, según sus leyes más íntimas, un producto histórico absolutamente diferente.

El pueblo nómada —caballero de los Hétmagyar ³¹—, había llegado precisamente un siglo antes de la coronación imperial de Otón III, del valle del Don, a través del Cinco-Río-País de la Besarabia, a las llanuras panónicas, a crear allí, y para siempre, su patria. Era heredero espiritual de la gran tradición política huno-ávaro-bulgárica ³². Sus príncipes eran, con toda probabilidad, descendientes de los grandes jefes nómadas de dichos pueblos ³³.

Las siete estirpes de este curioso "estado migratorio" se unieron poco antes de la ocupación de su última patria, política y definitivamente, para no disolverse nunca más ³⁴. Culturalmente, ellos pertenecieron al complicado y diferenciado círculo cultural de los cásaros, el cual estuvo durante varios siglos bajo la influencia fructífera de las culturas bizantina, persa, árabe y hebrea ³⁵.

En su nueva patria llegaron a ser, por su pujante y juvenil fuerza, los "flagelos de Dios", para Occidente y sobre todo, para Alemania, hasta que Otón el Grande, con su gran victoria en el Lechfeld, dió término a sus incursiones ³⁵. Parecía entonces que les esperaba un destino como el de los ávaros; pero Otón no siguió el mismo camino de Carlos Magno. Así evitó a Hungría su catástrofe final, reorganizó sus fuerzas y empezó, siguiendo los pasos de la sabia política de su gran príncipe, de nombre Geyza, la conversión al Cristianismo.

Parecía tener gran éxito la nueva política de Geyza. Dieciocho años después de la batalla de Lechfeld sus embajadores eran amigablemente aceptados en Quedlimburg por el viejo Otón, antiguo vencedor de los húngaros.

Pero prestar el juramento de vasallo ante Otón, como lo hizo el duque polaco, no se lo exigieron en Quedlinburg a los enviados de Geyza, como tampoco a los del príncipe ruso Wladimiro, cuya embajada permanecía, precisamente al mismo tiempo, en la corte del viejo señor del Occidente ³⁶.

Por el año noventa, Geyza, ese prudente seminómada, se encontraba ya en las condiciones internacionales de poder incorporar su propia dinastía a la simbólica familia reinante de los "Carolingos"³⁷, es decir, buscar el camino de un parentesco con la casa imperial de Sajonia.

Dicha empresa tendrá éxito al mismo tiempo en que su vecino polaco debe contentarse con una hija de un conde alemán y el hijo de éste con una del propio Geyza. Sin embargo, Esteban, hijo de Geyza, se casará con Gisela, hija de Enrique II, duque bávaro, quien era hijo de Enrique I, hermano de Otón el Grande.

Así llega a ser el joven heredero de Hungría primo político del emperador Otón III y hermano político del emperador Enrique II; y sus hijos, bisnietos de los sajones y carolingios. Crear semejante relación no la logra la dinastía polaca sino una generación más tarde, cuando el hijo de Boleslo Chrobry pedirá en matrimonio a una nieta del emperador Otón II; pero también ella es, a su vez, hija de un conde palatino³⁸. Además, el casamiento tendrá lugar en un tiempo en que la línea directa de los sajones ya se ha extinguido, y en que la línea bávara de ellos también se aproxima a la extinción. En cambio, el casamiento húngaro-saxobávaro se cumple en el mismo año de la coronación imperial de Otón III³⁹.

Sobre la relación húngaro-alemana poseemos un comentario interesante del notable historiógrafo francés Ademar de Chabannes, que murió alrededor de 1035, contemporáneo de S. Esteban de Hungría, muerto en 1038.

(Bruno de Querfurt) "regem Ungrie baptizavit, qui vocabatur Gouz et mutatur nomine in baptismo Stephanum vocavit, quem Oto imperator in natali protomartiris Stephani a baptismate exceptit, et regnum ei liberrime habere permisit, dans ei licentiam ferre lanceam sacram ubique, sicut ipsi imperatoris mos est, et reliquias in clavis Domini et lancea Sancti Mauritii ei concessit in propria lancea. . . Et ipsi filio eius Stephano Oto imperator sororem Eerici, postea imperatoris, in coniugio dedit⁴⁰."

Esta información aclara extraordinariamente la situación de entonces. Ella demuestra que los contemporáneos consideraron de gran importancia la conversión de los magiares, atribuyendo la gloria de ella a los dos más notables santos de la época, cuyo martirio en oriente produjo profunda impresión en la imaginación occi-

dental. El papel de Bruno, como el que bautiza a Geyza, pertenece a los errores de los casi contemporáneos que, a veces, nos ayudan a reconocer más la verdadera situación histórica que un dato auténtico, pero sin específico interés.

La tradición europea quería ver en S. Adalberto y en S. Bruno de Querfurt la gloria de la obra misionera y de la muerte por Cristo. Por esta tradición, sólo ellos podían ser los que bautizaron a la familia de San Esteban, no considerando las dificultades cronológicas, que sobre todo, en el caso de Bruno, se manifestaron con bastante decisión. Sólo la crítica histórica del siglo pasado deshizo el mito de Adalberto, como el que bautizó a Esteban; pero el reconocimiento de la historiografía más moderna para con el gran papel del obispo de Praga en la conversión magiar se halla, otra vez y cada día más ⁴¹, en un continuo crecer.

Adémar relata acerca del nombre cristiano de Geyza (Gous). Es probable que se equivoca y pone el nombre del hijo de Geyza en vez del de su padre; y esto era la opinión de la crítica durante mucho tiempo ⁴². Por otro lado, considérese el hecho de que también Geyza obtuvo un nombre en el bautismo, aunque la tradición magiar no lo conoce; y este nombre podía ser "Esteban". En este caso hubiera sido Adémar quien nos conservó este dato.

Pero lo importante de su información no está en dichos datos, sino en aquel que se refiere a la lanza y al matrimonio de Esteban. Aquí señala el escritor la intervención de Otón II, y en la elección del nombre cristiano, del monarca magiar. Luego dice que le dejaba en sus manos "liberrime" a su reino, "regnum", dándole el privilegio de tener por símbolo de su soberanía la sagrada lanza, "según costumbre del propio emperador"; y concediéndole el derecho de llevar las reliquias cristianas, entonces portadoras simbólicas del poder temporal soberano e independiente, "in propria lancea".

Y sigue la frase: fué el mismo Otón quien eligió para Esteban, hijo de Geyza, la hermana de Enrique de Baviera.

Los datos conocidos acerca de la conversión magiar complementan bien el cuadro pintado por Adémar.

Sabemos que Adalberto estaba ya en 994 en contacto continuo con la dinastía húngara. Hemos visto que en el año siguiente, él mismo apareció en la corte de Geyza. Su influencia ejercida allí

contribuyó en el mayor grado a la formación espiritual y política del joven Esteban. Y él fué quien le llamó la atención por la princesa saxo-bávara. Poco más tarde, ya en Roma, fué otra vez Adalberto quien atrajo a este plan a su joven amigo el emperador. Mientras tanto, continuas legaciones van y vienen entre la dinastía magiar y Adalberto. Además, en 996 existió una correspondencia entre el gran santo y Sarolt, madre de San Esteban ^{42 a}. San Bruno, de stirpe sajona, que subordinaba toda su vida a la imitación del gran ejemplo adalbertiano, visitó al reino de Esteban en 1004, ocupándose de la conversión de los "húngaros negros" (los del este del país); en 1007 pasó de Hungría a Polonia y de allí al país de los pechenegues; y más tarde al de los prusianos, quienes le mataron en 1009, precisamente como a su gran maestro y modelo, San Adalberto ⁴³.

También en Pereo, en la comarca de Ravena, en el famoso convento del Santo ascético Romualdo, otro amigo de Otón se interesó constantemente por la misión húngara. Unos diez años después del casamiento de Esteban con Gisela, el propio santo, con veinticuatro discípulos, irá al nuevo país cristiano para dedicarse a la santa misión. Otón y su culto adalbertiano ejerció también en Pereo su profundísimo influjo en el alma de Romualdo y los suyos ⁴⁴. En aquellos tiempos un país que se abriera a la fe de Cristo causaba la más grande y la más grata impresión en los contemporáneos. Así fué que el joven emperador había seguido, por lo menos desde el año de su coronación romana, la situación húngara con la mayor atención. Sabía que su cuñado Esteban tuvo que vencer inmediatamente después de su subida al trono, es decir en el año 997, una rebelión sangrienta de su tío Koppány, a la cual quizá no le faltaba el carácter de una reacción pagana, pues él suministró al rey magiar todo el auxilio posible. El número de las tropas imperiales en el ejército de Esteban era tan grande que un documento poco posterior habla de una lucha "inter Theonicos et Ungaros" ⁴⁵.

Delante de las tropas del monarca magiar se llevaba la lanza, significativo regalo del pariente imperial ⁴⁶, similar a la que el emperador, tres años más tarde, habría de entregar al duque polaco. Ambas debían ser imitaciones de la "domínica hasta" de los emperadores de los romanos, sobre cuyo papel y potencia, respecto a

la consagración de los monarcas, se puede leer en el relato de la coronación de Enrique II ⁴⁷, hermano de la esposa de San Esteban. El significado internacional y de derecho público de esta lanza era alrededor del año 1000, aun tan íntegro, que la presencia de una "domínica hasta" en la citada empresa del rey magiar —y no se olvide que el propio Otón inició un año atrás su marcha sobre Roma con la "domínica hasta" (la lanza constantínea) puesta delante de sus tropas ⁴⁸— es la prueba indiscutible del reconocimiento imperial de la independencia del monarca húngaro.

La superioridad de la lanza sobre la corona tiene también una ilustración clara por parte del propio Esteban. Su manto real manufacturado por su esposa, la reina Gisela, el año 1031, representa al rey con manto, globo y *lanza*, pero sin la corona del Reino. Treinta y un años después de su coronación, lleva solamente una gorra, decorada por hilos de perla y tres cruces estilizadas, una gorra similar a aquella que hemos visto en la representación de su cuñado imperial ⁴⁹. Cuando los alemanes, después de la muerte de Esteban, vencen a Aba, el rey magiar en Ménfo (1044), mencionan la captura de la lanza real con estas características palabras: "*lanceam, insigne regis, recepit*" (sc. imperator Heinricus III) ⁵⁰. A esa derrota siguió entonces el corto período (1045-1046), en que el rey de Hungría, en realidad, se torna en un vasallo de los emperadores sálicos. Y en 1045 se realizó, naturalmente, lo contrario de la ceremonia de Gnesen: "*Petrus rex regnum Ungariae cum lancea deaurata tradidit caesari, domino suo*" ⁵¹. En esa oportunidad de la donación de la lanza por Otón, se manifiesta ante el investigador una fundamental matización del carácter otónico: este luminoso joven quiso en todo, luz y claridad; quiso en todo, lo perfecto.

Geyza, ese nómada circunspecto, nunca llegó a tocar, en realidad, el problema de su relación con el imperio; y a su vez el viejo Otón prescindió de imponer el juramento de vasallo al poderoso príncipe de ese enigmático y extraño pueblo, que era hasta hacía poco tiempo el pavor de sus súbditos y el peligroso enemigo de su imperio.

Otón, en su madurez, cuando se ocupaba de la creación de un poder universal, era realmente el vencedor de los húngaros; sin embargo, no se atrevió a invadir el país, ese país de infinitos páramos y peligrosos pantanos, ese paisaje de sabanas, extrañas y aterradoras.

Pero al anciano de Quedlinburg le era aún más imposible; y el fracaso total de las expediciones militares a Hungría del tan potente Enrique III, han probado que Otón I tenía razón. Contentarse con una solución a medias era para su nieto naturalmente imposible. Y así como mostró la falsedad de la llamada donación constantiniana ⁵² y venció a la rebelión romana, estableciendo con manos sangrientas su propia supremacía en la ciudad eterna, como dió solución, de modo tan genial y *sui generis* al problema polaco, entregó también al rey Geyza o a su hijo, probablemente en la oportunidad de haber llegado a ser este último un "Carolingio" y su pariente, la "domínica hasta". Con este acto él, "hegemon" del mundo cristiano, ha reconocido al rey húngaro, previniendo así toda duda posible, como monarca soberano de su propio país. De este modo la situación internacional de Hungría había sido asegurada; pero aun quedaba por resolver la de la Iglesia magiar.

Exactamente no se sabe cuándo, pero con mucha probabilidad durante el agitado año 1000, apareció el emperador en Estrigonio (Esztergom), sede de Esteban y centro de la Iglesia magiar ⁵³. Allí, del mismo modo que en Gnesen, Otón hizo frustrar para siempre toda posibilidad de las ambiciones de la Iglesia alemana. Esteban, de acuerdo con él, creó el arzobispado de Estrigonio, consagrado a la memoria del amigo de la juventud de ambos, Adalberto ⁵⁴. Así surgió la independiente Iglesia húngara. Entonces le tocó al nuevo arzobispo de Hungría coronar a su monarca y señor, rey cristiano de los magiares, según costumbres y tradición de occidente.

Hay razón para suponer que Esteban vacilaba en aceptar el título de rey ⁵⁵ a la manera occidental. Se comprenderá por qué. A pesar de su fe inquebrantable y de su buena voluntad para colaborar en los planes universales de su cuñado, debía saber muy bien que, ante su pueblo, toda la justificación y legitimidad de su reinado no se basaba en la "gratia imperatoris" ni en la unción de la Iglesia, sino únicamente en el hecho de que él descendía del primer rey de los húngaros, Árpád ⁵⁶. Él pertenece a la dinastía "carismática" ⁵⁷, cuyos miembros en la imaginación de los magiares, "clariores erant genere et potentiores in bello" ⁵⁸, pues sólo poseen la vocación de ser señor sobre ellos. La unción eclesiástica, la "gratia" imperial habría podido turbar esta clara visión; pero nunca fomentarla.

Pero una unción real al modo occidental preocupaba bastante al emperador. Insistió ante Esteban y al final consiguió convencerlo. Si tenemos presente la situación de entonces, no nos resultará difícil comprender por qué los argumentos de Otón consiguieron influenciar la actitud del rey húngaro.

Sobre Hungría del este y del sur gobernaban dos parientes de Esteban, los que, naturalmente, poseían también el "charisma" de la casa real. Éstos se convirtieron, junto con sus súbditos, al cristianismo oriental (bizantino-búlgaro)⁵⁹. Era interesante para Esteban poder poseer, en contra de aquéllos, un título, una autoridad y un aliado, que a los del este y sur no les era posible. Según la interpretación caballero-nómada, *toda* la dinastía era sagrada y llamada a reinar ante los magiares⁶⁰. En consecuencia, Koppány, cuyo padre era probablemente un segundo primo del rey Geyza, poseía al menos en el mismo, si no un mayor grado, la "idoneitas" pagana para reinar como Esteban, siendo este último menor. (Debe pensarse en la posibilidad de un sistema del "seniorato" en la sucesión⁶¹.) Y Esteban, el reformador y misionero de un pueblo, debía tomar en cuenta que la gran rebelión de los representantes de un punto de vista tradicional, hubiera terminado, sin el auxilio imperial, probablemente con su propia derrota final. De este modo, él no podía prescindir de la amistad y la ayuda de Otón y, más aún, necesitaba su alianza política para solucionar la situación oriental y meridional de su país. Por consiguiente no le era posible contestar al emperador negativamente. Y por otra parte, no le era nada indiferente, en su situación no muy fácil, sentirse respaldado por la asistencia del poder imperial —la que, en el tiempo de un emperador, que pensara menos humana y magnánimamente que Otón, quizás podría cambiarse para Esteban en bastante desagradable y hasta peligrosa— y también por la autoridad de la Iglesia, un "hinterland" supernacional, en el caso de reacciones "nacionales". El otorgamiento de la lanza aclaró su situación política occidental, en un plano jurídico y temporal; ahora deberá conseguir lo mismo mediante una coronación y unción en el dominio religioso y eclesiástico. Tuvo que asegurarse también el derecho de una objeción legítima respecto a los asuntos político-eclesiásticos; tuvo que mantener en su poder los problemas de investidura y tener en sus manos la totalidad de nombramientos de obispos. Hasta que no

fuera rey, en el sentido occidental, y no poseyera la "idoneitas" según el concepto eclesiástico, la Iglesia y el emperador podrían disputarle estos privilegios tan importantes. En cambio, como rey cristiano, él habría de ser también el señor natural de la Iglesia magiar. "Nullus alicui alicui clerico episcopatum conferre potest, nisi rex", dijo el papa Juan X, ya en el año 921 ⁶². Y por fin, como "rex Dei gratia", conseguiría el estado de ser "carismático" e "idóneo" también, de un modo distinto ⁶³. Claro: llegar a lo mismo, a sus parientes no les ofrecía ninguna posibilidad.

Así fué que Esteban aceptó "por gracia y a insistencia" del emperador, aquel hermoso casco romano de oro, que se llama hoy la "corona sacra" y se hizo coronar "rey de toda la Hungría" ⁶⁴, por su nuevo arzobispo, durante la Misa de Natividad, precisamente doscientos años después de la coronación romana de Carlos Magno ⁶⁵. "Imperatoris autem praedicti gratia et hortatu gener Henrici, ducis Bawariorum, Waic (sc. Stephanus), in regno suimet episcopales cathedras faciens, coronam et benedictionem accepit" ⁶⁶. Entonces, el gran Silvestre llegó a tener el pleno derecho de formular la frase ya citada: "nec Sythae nobis desunt fortissima regna." En forma semejante pareció cumplirse lo que en el año 998 el iluminador de Reichenau pintó: el simbólico homenaje del mundo cristiano-occidental ante el "imperator pacis".

Para comprender más el ya mencionado concepto otónico de un emperador de la paz, analicemos aquí, muy brevemente, aquellos títulos que Otón utilizaba al ejecutar las más grandes empresas de su corta vida. Pienso en los títulos eclesiástico-imperiales, los que él solo usó en la larga serie de todos los emperadores de los romanos.

Esos títulos, *servus Iesu Christi, servus Apostolorum, sanctarum Ecclesiarum devotissimus et fidelissimus Dilator* ⁶⁷, parecen presentarnos a este emperador más como representante del poder eclesiástico que del temporal. La semejanza de las dos primeras denominaciones con el título de papa, ya se la mencionaba a menudo. Y precisamente esos eran los títulos que Otón utilizó fundando arzobispados y creando Iglesias nacionales ⁶⁸. Él rehuyó, en esas creaciones, de todas las denominaciones temporales para evitar toda ambición posible por parte del Imperio, respecto a la independencia política y eclesiástica de los nuevos países interesados.

Fuera de Polonia, Otón se sirvió de esos títulos cuando estaba

repartiendo las reliquias del amigo de su juventud, entre Gnesen y Aquisgrán, su capital en el norte, por donde llegó de Polonia, después del acto de Gnesen ⁶⁹. De Aquisgrán volvió a Roma, su capital en el sur, y convocó un sínodo en Todi, el cual él debería presidir el año próximo, secundado por su papa, Silvestre ⁷⁰. Todo eso parece ofrecer un contacto de profundo sentido con los caracteres arriba explicados de su imagen de emperador pacífico. Otra vez, y por diferente camino, hemos llegado al carácter sublime y espiritualmente religioso del régimen universal de Otón, o, dicho con más precisión, de paz universal de este emperador. De este modo, nuestro análisis parece conducirnos a un satisfactorio resultado con respecto al sistema otónico.

Lo que Otón quiso, no fué de ningún modo una política de mando en el sentido sobrenacional-imperial, ni en el nacional —alemán— sajón. Pero sí tuvo la pretensión de una "autoridad universal" ("Weltgeltung", dice P. E. Schramm) ⁷¹, por el Imperium Romanum sobre toda la Republica Christiana. Y si pensamos en el estado de occidente y el verdadero contenido del poderío y de la dignidad imperial de sus tiempos, parece que Otón pudo ponerse a la altura de su pretensión con la seria esperanza de una realización de su proyecto político, el más noble, sin duda alguna, en la Historia del Hombre occidental.

NOTAS

¹ Carta del obispo Piligrín al papa Benedicto VI (ENDLICHER: *Monumenta Arpadiana*, págs. 129-133; BRUNO: *Vita S. Adalberti*. M. G. H. SS., IV, pág. 603, etc.).

² Mi descripción de la vida de Adalberto sigue, en grandes líneas, la de ENRIQUE MARCZALI: *A vezérek kora és a királyság megalapítása* (La época de los príncipes y la fundación del reino); en S. SZILÁGYI: *A magyar nemzet története* (Historia de la nación magiar), Budapest, 1895, t. I, págs. 225-226 y la de V. HÓMAN en el primer tomo de HÓMAN-SZEKFÜ: *Magyar történet* (Historia húngara), Budapest, s. d., págs. 176-178; véanse aún BRUNO, *o. c.*, y IOHANNES CANAPARIUS: *Vita Adalberti episcopi*. M. G. H. SS., IV.

³ FEDOR SCHNEIDER: *Rom und Romgedanke im Mittelalter*. München, 1926, págs. 153-154.

⁴ Sobre la amistad entre Otón y Adalberto: M. DE FERDINANDY: *Otto der Dritte, eine Biographie*. (Se lo publicará en la Sección Alemana del Instituto de Lenguas y Literaturas Modernas; Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza.)

⁵ IOHANNES CANAPARIUS: *o. c.*, págs. 582 y ss.

⁶ VOIGT: *Adalbert von Prag*, 1898.

⁷ KARL HAMPE: *Abendländisches Hochmittelalter*, en W. Goetz: *Propyläen Weltgesch.*, t. III, pág. 332.

⁸ THIETMAR DE MERSEBURG: *Chronicon*, VI, 61. M. G. H. SS., III, pág. 835.

⁹ A. BRACKMANN: *Der römische Erneuerungsgedanke und seine Bedeutung für die Reichspolitik der deutschen Kaiserzeit*, Sitzungsberichte der Preuss., Akad. d. Wiss., XVII, 1932, pág. 356, y ZOLTÁN DE TÓTH: *A Hartvik legenda kritikájához (A Szent Korona eredetkérdése)* (A la crítica de la leyenda de Hartvico) (El problema del origen de la Corona Sacra), Budapest, 1942, págs. 9 y 17.

¹⁰ En eso estamos de acuerdo con la opinión de la historiografía alemana del siglo pasado; pero, como se verá, nosotros sacamos resultados distintos de esa misma opinión. (Véase aún la indignación de Thietmar comentando al acto de Gnesen.)

¹¹ DUVAL: *Les terreurs de l'an mille*.

¹² HAMPE: *o. c.*, pág. 335.

¹³ THIETMAR: *o. c.*, págs. 780-781.

¹⁴ Mi descripción, con respecto a la situación polaca, sigue la de ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, págs. 43-47.

¹⁵ HOLTZMANN: *Böhmen und Polen im X. Fh. Eine Untersuchung zur ältesten Gesch. Schlesiens*. Zeitschrift d. Vereins f. Gesch. Schlesiens, 1918, pág. 18, y CONDE ZMIGROD-STADNICKI: *Die Schenkung Polens an Johann XV um das Jahr 995*, "Freiburg-Schweiz.", 1911. (Citados por Z. DE TÓTH: *o. c.*, pág. 44, notas 93-94.)

¹⁶ STENGEL: *Die Immunität in Deutschland bis zum Ende des XI Jhs.*, Innsbruck, pág. 373.

¹⁷ ANONYMUS GALLUS: *Crónica polaca*. M. G. H. SS., págs. 428-429.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ HOFMEISTER: *Die heilige Lanze, ein Abzeichen des alten Reichs*. Untersuchungen zur deutschen Staats und Rechtsgesch. Fasc. 96; ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 58, nota 115 (y en ésta la crítica sobre el concepto de A. BRACKMANN: *Kaiser Otto III und die staatliche Ungestaltung Polens und Ungarns*, Berlín, 1929. Véase aún mi nota nº 68, y de ZOLTÁN DE TÓTH: *A magyar királyság történetéhez*. (A la historia de la lanza regia magiar.) Károlyi Emlékkönyv, Budapest, 1933.

²⁰ THANGMAR: *Vita Bernwardi Episcopi Hildesheimensis*. M. G. H. SS., IV, pág. 775. "Willegisus archiepiscopus et Bernwardus praesul caeteris regni principibus domnum Heinricum cum summo honore ducentes... regimen et regiam potestatem cum dominica hasta illi tradiderunt; ac deinde rite omnibus peractis... illum Dei gratia unxerunt."

²¹ ANONYMUS GALLUS: *o. c.*, pág. 429.

²² Citado en Z. DE TÓTH: *A la crítica de la leyenda de Hartvico*, etc., pág. 60, nota 116.

²³ THIETMAR: *o. c.* Editio Holtzmanni. M. G. H. SS. Nova Series, IX, 1935, pág. 232.

²⁴ THIETMAR: *o. c.* "Nec mora, fecit ibi archiepiscopatum..." M. G. H. SS., III, págs. 780-781.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ Z. DE TÓTH transcribe este paso. (A la crítica, etc., pág. 55.)

²⁷ THIETMAR: *o. c.*, págs. 780-781.

²⁸ MARCZALI: *o. c.*, pág. 224.

²⁹ ENDLICHER: *Monumenta Arpadiana*, págs. 129-133.

³⁰ Lo prueba toda la historia de Hungría en el siglo XI.

³¹ O sea, literalmente traducido: el Siete-Húngaro, es decir: la alianza de las siete estirpes magiaras. (JULIO NÉMETH: *A honfoglaló magyarság kialakulása* [El desenvolvimiento de los húngaros de la Conquista de la patria], Budapest, 1930.)

³² M. DE FERDINANDY: *A történeti táj*. (Teoría del paisaje como historia.) Athenaeum, 1938, págs. 60-61.

³³ V. HÓMAN: *o. c.*, págs. 55-58.

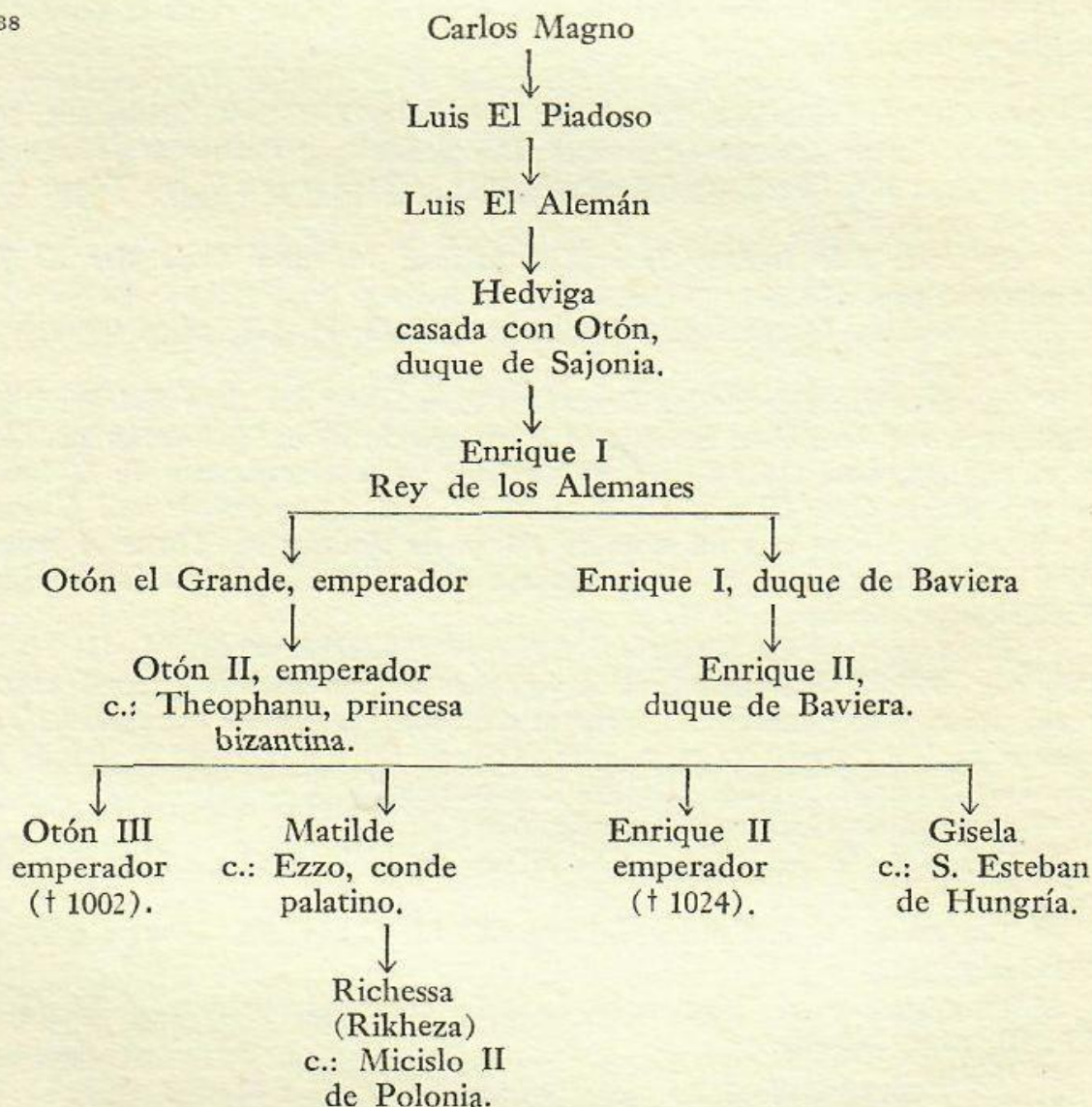
³⁴ P. *Magistri qui Anonymus dicitur*: *Gesta Hungarorum*. SS. rerum Hungaricarum, Budapest, 1937, vol. I, págs. 39-40.

³⁵ M. DE FERDINANDY: *Adatok a magyar egyháztörténet első fejezetéhez. A kazarok és ómagyarok vallási viszonyai* (Aportes al primer capítulo de la historia religiosa de los húngaros. Las relaciones religiosas de los casaros y los antiguos magiaras). Regnum, 1941, págs. 70-93.

³⁶ K. HAMPE: *o. c.*, pág. 315.

³⁷ M. DE FERDINANDY: *Az Istenkeresők*. (Historia de la dinastía Arpadiana.) Budapest, 1942, pág. 34.

38



³⁹ V. HÓMAN: *o. c.*, t. I, pág. 176.

⁴⁰ ADEMARI: *Historiarum*, Liber. III, 2. M. G. H. SS., IV, págs. 129-130. El análisis de esta información se halla en la obra de Z. DE TÓTH: *Történet-*

kutatásunk mai állása körül. A szent Korona eredetkérdéséhez (Acerca del estado actual de nuestra historiografía. Al problema del origen de la Sacra Corona). Budapest, 1943, págs. 11-15.

⁴¹ Véase las obras citadas de V. HÓMAN, Z. DE TÓTH y las de mi pluma: *Az Istenkeresők y Otto der Dritte, eine Biographie*.

⁴² JULIO PAULER: *A magyar nemzet története Szent Istvánig* (Historia de la nación magiar hasta S. Esteban). Budapest, 1893, pág. 190.

^{42 a} MARCZALI: *o. c.*, pág. 226.

⁴³ GIESEBRECHT: *o. c.*, t. II, págs. 689-692.

⁴⁴ PETRUS DAMIANUS: *Vita S. Romualdi*. M. G. H. SS., IV, pág. 849.

⁴⁵ Citado por MARCZALI: *o. c.*, pág. 236.

⁴⁶ *Ibidem*, pág. 235.

⁴⁷ Véase la nota nº 20.

⁴⁸ K. HAMPE: *o. c.*, pág. 329.

⁴⁹ JULIO FORSTER: *III. Béla magyar király emlékezete* (La memoria del rey Béla III de Hungría). Budapest, 1900. Lámina entre las páginas 8 y 9.

⁵⁰ SIGEBERTI GEMBLACENSIS: *Chronographia*. M. G. H. SS., VI, pág. 358.

⁵¹ THANGMAR: *o. c.*, M. G. H. SS., IV, pág. 775.

⁵² M. G. H. D. O., III, 389. Véase sobre este documento: MATHILDE UHLIRZ: *Kaiser Otto III und das Papsttum*. "Historische Zeitschrift", t. 162, 1940, págs. 265-266.

⁵³ JOSÉ BALOGH: *A magyar királyság megalapításának világpolitikai háttere* (Las relaciones de carácter de política mundial de la fundación del reino magiar). Századok. (Revista "Siglos", 1932.)

⁵⁴ BÉLA CZOBOR: *Az esztergomi bazilika* (La basílica de Estrigonio), en J. FORSTER: *o. c.*, pág. 174. Desde el punto de vista del presente estudio, es interesante citar aquí las siguientes palabras del *Chronicon Hungarico-Polonicum*: "Crastina antem die, orto iam sole conveniunt simul (s. c. Boleslo y Esteban) et osculum pacis acceperunt, simulque complexu manibus ad kathedralem ecclesiam Strigoniensem, quae tunc in honorem sancti martyris Adalberti, Polonorum et Hungarorum apostoli novo opere fabricabatur, per-venerunt." SS. rerum Hungaricarum. Budapest, 1938, vol. II, pág. 311. Véase aún: ALBERICUS TRIUMFONTIUM: M. G. H. SS., XXIII, pág. 779.

⁵⁵ Z. DE TÓTH: *A la crítica de la leyenda de Hartvico*, págs. 24, 25 y 31.

⁵⁶ J. DEÉR: *Heidnische und Christliche in der alt-ungarischen Monarchie*. "Acta Litterarum ac Scient. Reg. Universitatis Hung. Francisco-Josephinae", t. I, fasc. 2. Szeged., 1934, pág. 73.

⁵⁷ E. MÁLYUSZ: *A karizmatikus királyság. (La realeza carismática.) Társadalomtudomány*. (Revista "Sociología", 1934.) La terminología pertenece al gran sociólogo alemán: MAX WEBER. Véase aún: F. ALTHEIM: *Die Soldatenkaiser. (Los emperadores soldados.)* Francfort, 1939 (Cap. I, sobre la Persia sasánida): (Charisma y chvarma).

⁵⁸ P. MAGISTRI: *Gesta Hung. SS. rer. Hung.*, vol. I, pág. 40.

⁵⁹ M. DE FERDINANDY: *Mi Magyarok (Nosotros los húngaros)*. Diez ensayos de la historia magiar. Budapest, 1941, págs. 89-90.

⁶⁰ J. DEÉR: *o. c.* Capítulo V: *Sucesión a la corona y elección de rey. (Thronfolge und Königswahl)*, págs. 113-133.

⁶¹ Parece probarlo la historia de las sucesiones desde la subida al trono de S. Esteban (997) hasta las luchas para la corona del rey Américo († 1204) y del duque Andrés. Característica excepción es el caso de Colomano y Álmos (en el año 1095), que parece dar pruebas con la mayor seguridad, históricamente posible, a la teoría de DEÉR (*o. c.*, Cap. V).

⁶² Z. DE TÓTH: *o. c.*, pág. 57, nota 112.

⁶⁸ "Unde nimirum devotionem mentis tuæ... laudamus... quod optimorum regum sequendo vestigia illustrat servando tam in moribus normam iustitiæ, quam etiam lineam nobilitatis, in sanguine", escribe el papa Gregorio VII al rey S. Ladislao de Hungría. (Citado en DEÉR: *o. c.*, pág. 33.)

⁶⁴ *κράλ πάσης Ούγγρίας*. En el diploma de la fundación del Convento de Veszprémvölgy. (V. HÓMAN: *A veszprémvölgy 1109, évi oklevél hitelessége*. (La autenticidad del documento de Veszprémvölgy, año 1109.) Revista "Turul", 1911.

⁶⁵ Parece bien probable, que Esteban y sus colaboradores eligieron, a propósito, como fecha para la primera coronación magiar, la Natividad del año 1000, segundo centenario de la primera coronación imperial del año 800. Ciclos tradicionales parecen cumplirse, de este modo. En el tradicionalismo no deja de tener hondo significado el hecho, de que la coronación y unción eclesiástica de los tres grandes soberanos fundadores: Carlos Magno, Otón el Grande y San Esteban, sigue a las importantísimas victorias de los mismos sobre los enemigos de la Cristiandad. (Carlos derrota a los ávaros, Otón a los húngaros aún paganos, y Esteban la reacción pagana del propio país.) Así el carácter de un *Defensor Christianitatis* parece ser elemento complementario de un monarca, fundador de aquel entonces.

⁶⁶ THIETMAR: *o. c.* Editio Holtzmanni, pág. 198. Sobre la expresión, "gratia et hortatu", véase la opinión de P. E. SCHRAMM: *Kaiser, Rom und Renovatio*. Leipzig, 1929, t. I, pág. 154.

⁶⁷ SCHRAMM: *o. c.*, t. I, pág. 157, y SCHRAMM: *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, t. I, pág. 101.

⁶⁸ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 52. Visto que, precisamente, en la explicación de los títulos de carácter eclesiástico de Otón, tomó en gran parte la investigación alemana una actitud distinta a la nuestra, llegando a diferentes resultados, es menester analizar aquí, los argumentos de los representantes de dicha opinión. Estos investigadores consideran equivocada toda la política otónica (Das diese Politik jedoch ein Fehlschlag war, erkannt Brackmann ausdrücklich an —dice ERDMANN en su reseña sobre la obra: *Kaiser Otto III und die staatliche Umgestaltung Polens und Ungarns*, Berlín, 1939, en la "Historische Zeitschrift", t. 160, págs. 567-569—), desde el punto de vista de un progreso imperialista. ERDMANN, además, cree que los títulos "servus Jesu Christi" y "servus Apostolorum", no son sino expresiones de la pretensión imperial, con respecto a la posesión del Patrimonium Petri, visto que Polonia, según la donación de Micislo I, se hallaba, en realidad, en el poder del papa. Pero ERDMANN no recuerda que con la muerte de Micislo, la situación había cambiado nuevamente: Boleslo I volvió al Imperio. Por eso mismo el siguiente argumento de ERDMANN se prueba, en sí mismo, falso. "Durch den Übergang von der deutschen zur römischen Rechtsgrundlage habe Otto also die gegen das Reich gerichtete polnische Aktion parieren wollen." 1) No hubo tal acción polaca en el año 1000. 2) Por la transición de la base jurídica alemana a la romana, Otón hubiera libertado, y ¡también según el mismo ERDMANN!, Boleslo del inmediato vasallaje alemán, ligándolo al centro más espiritual de Roma. (Lo que quiso ya el propio Micislo.) Por consiguiente, la tesis principal de ERDMANN y BRACKMANN —"dass Polen damals ein Bestandteil des Imperiums blieb"— queda sin fundamento. Mas, el mayor argumento de BRACKMANN es la tumba de Mathilde, tía de Otón III, gobernadora de

Alemania († 999), que su sobrino, según la lectura Brackmanniana de la inscripción en la sepultura, la nombró "patricia" en Sajonia. ¡En eso ERDMANN y BRACKMANN quieren ver un caso paralelo al de Gnesen! 1) La lectura de la inscripción ya casi desaparecida es más que problemática. 2) El acto de Gnesen fué una ceremonia bien característica con máximas consecuencias históricas; el título de Mathilde es, en el mejor de los casos, una simple denominación, de cuyo significado apenas nada se sabrá. ERDMANN añade que Boleslo, después del acto de Gnesen, acompañó al emperador hasta Magdeburgo. Sin nombrar este último un nuevo gobernador, a la muerte de Mathilde, regresó a través de Aquisgrán a Roma. "Muss man daraus nicht schliessen, pregunta ERDMANN, dass Boleslaw der *Nachfolger* der Mathilde sein und die Patriciuswürde *nicht nur* für Polen, sondern *allgemein nördlich der Alpen* innehaben sollte?" Pero de esta suposición, tiene que seguir, que Otón no sólo "ab obedientia imperiali liberavit" al duque polaco, lo que ERDMANN quiso negar, sino que subordinaba al mismo tiempo, a este ex vasallo extranjero, toda la Alemania; es una acusación ante la cual tenemos que defender a Otón III, ¡y sea en contra de los propios investigadores germánicos!

⁶⁹ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 17.

⁷⁰ K. HAMPE: *o. c.*, pág. 337.

⁷¹ P. E. SCHRAMM: "...eine *Geltung* in der ganzen *Welt*, soweit sie damals im Gesichtskreis des Abendlandes lag". *Kaiser, Rom u. Renov.*, t. I, pág. 77. También K. HAMPE: "Von *Erhabenheit* und *Weltgeltung* seines Amtes war Otto III auf das Tiefste ergriffen". *O. c.*, pág. 331.

III

EL PODERÍO ESPIRITUAL Y EL PODERÍO TEMPORAL: EL EQUILIBRIO DE OTÓN III

...sub Caesaris potentia purgat Papa saccula...
Leo de Vercelli: Versus de Gregorio Papa et
Ottone Augusto.

Al leer los títulos de carácter espiritual de Otón III, poseedor del poder temporal, se plantea el problema de la coexistencia de los dos poderes, o sea, el problema de las relaciones de los mismos, dentro del mundo y sistema otónico. Este problema es de vital importancia para la historia occidental-cristiana, puesto que durante cinco siglos giran los acontecimientos capitales en torno a él.

La lucha, propiamente dicha, de los dos poderíos se extiende desde los Otones a nuestra época. Ella transformó en su totalidad el orden del mundo. Por eso mismo, el investigador debe tener cuidado, para que no se impongan al concepto otónico del mundo, matices de la concepción sobre la Iglesia y el Imperio de las épocas postgregoriana e inocentina. Con Gregorio VII, un inmenso abismo aparece, en general, a través del destino europeo, cuya poderosa influencia puede compararse, quizás, con la de la gran Revolución francesa.

En la tradición inglesa existe un interesante producto literario de carácter político-publicista que nos permite acercarnos a la ideología medieval sobre el poder temporal, desde el punto de vista antigregoriano. Es el famoso "Tractatus Eboracensis", compilado alrededor del año 1100, por el Anónimo de York.

Defiende con la más profunda convicción el concepto central sobre la realeza de los primeros siglos medievales. Aquella época

vió en la persona y dignidad del monarca la síntesis de los dos poderes: un "rex et sacerdos". De la misma opinión es el Anónimo de York, subrayando la tesis de que el rey "non est appellandus laicus".

¿Por qué?, preguntamos. La respuesta del Anónimo es la más insólita posible.

El rey es ungido del Señor; además él es por la "gratia", Dios, y, consiguientemente, él es el rector principal, el pastor, el maestro e instructor de la Iglesia y señor de sus semejantes. Por eso es adorado por los demás; él es el gran sacerdote, el monarca y el más grande de todos ("...quia christus Domini est, quia per gratiam deus est, quia summus rector est, quia pastor et magister et instructor sanctae ecclesiae summus est, quia *fratrum suorum dominus est* et ab omnibus adorandus est, quia praesul, princeps et summus est")¹.

No hay duda, la concepción del Tractatus sobre la dignidad regia, es una de las más extremas conocidas en esos tiempos, porque desde la época de Enrique IV e Hildebrando, estando los dos poderes en impía lucha, uno con el otro, cada uno de ellos quiso subrayadamente pronunciar sus propios derechos, contra los del otro, y su propia supremacía, por sobre la otra dignidad.

El origen de los dos poderes se hallaba, igualmente, en Dios; el rey entró en el ejercicio de sus funciones de un modo muy semejante al del sacerdote, al modo de la consagración y la unción, ejecutadas en la iglesia; por lo que la concepción de una realeza sacerdotal brotó naturalmente en el alma del hombre medieval. "Habet itaque rex et sacerdos communem olei sancti unctionem", dice el Anónimo de York².

Más difícil es explicarnos la otra característica del concepto del "Tractatus". El hecho de que rey y sacerdote reciben, iguales, la unción, aun no indica la primacía del rey, sino en el mejor de los casos la equivalencia de los dos.

La argumentación del "Tractatus", con relación a este punto, es aguda e ingenua a la vez. El autor supone que según la materia del óleo y el carácter sacramental, son equivalentes las unciones del sacerdote y del rey; pero cree que según la gracia y verdad interior de la unción en cuanto este último, es la consagración y el poder del rey, más grande y santo, que los del sacerdote. Pero, es

claro, todo esto no es nada más que la vacía argumentación de un escritor político; en cambio, importantes son las palabras con las que se refiere al ejemplo del Rey de los reyes, Cristo, por cuya unción se habían establecido las unciones de los reyes; y éstos tendrán, por la fuerza del gran ejemplo, poder y “santificación” más grandes que el clérigo. (“Etsi enim secundum materiam olei et invisibile sacramentum eadem sit unctio et sanctificatio sacerdotis et regis, sed secundum interiorem gratiam et veritatem invisibilis et spiritualis unguenti et *maxime secundum exemplum filii Dei*, ad quod instituta est, maior et sanctior videtur unctio et sanctificatio et potestas regis, quam sacerdotis ³.”)

Semejante manera de pensar refleja la pregunta de un autor italiano de los mismos tiempos, Vido de Ferrara: “Cur videatur indignum, dice, si per imperatores et reges fiant ordinationes ecclesiarum, *cum maiorem unctionem et quodammodo digniorem ipsis etiam sacerdotibus habeant* ⁴.”

Pues no sólo en Inglaterra, sino también en Italia, defendieron en aquel entonces la idea de que la unción real es la más importante, llegando casi a la conclusión de que el rey es más digno a las “ordinationes ecclesiarum” que el propio clérigo.

Ahondando más entre los testimonios de la época postgregoriana, podríamos convencernos de que aún la llamada “publicística ghibellina” vió en la unción real una “virtus deificans” que transformó al consagrado en un “deus-homo, in spiritu et virtute *christus domini*”, en una “eminencia divinificationis, *summus et instructor sanctae ecclesiae*” ⁵. La composición, como lo prueban las partes subrayadas del texto, muestra afinidades con la del “Tractatus”. También, en ese texto: “. . . deus-homo, totus deificatus et sanctificatus, quia *praesul, princeps et summus est*” ⁶.

Pero es seguro, a pesar de la demostrada popularidad de ese concepto, que estamos ante una interpretación indudablemente exagerada, provocada por la total victoria del Papado sobre el Imperio. Caracteriza esta interpretación el hecho de perderse en lo irreal, actitud típica de las posiciones ya vencidas e impotentes. Y es verdad, espiritualmente después de Gregorio VII, el Imperio no era más que una vencida e impotente oposición delante del poder pontificio. Su historia, con respecto al poder espiritual, es una serie de desesperadas luchas y de vergonzosos compromisos, hasta

la grandiosa tragedia del "último emperador", Federico II. Por consiguiente, toda la publicidad postgregoriana deforma en favor de sus utopías imperiales la real facies de la situación. Es lógico que el publicista, cuanto más lejos estuviera temporalmente de la revolución gregoriana, tanto más exageraría la potencia imperial.

En cambio, un Wipo de Osnabrück, que escribió en el año 1085 en medio de la lucha gregoriana-imperial, a pesar de su simpatía para con Enrique IV, se muestra más fiel a la realidad. Wipo no entiende por qué no se concede al rey la participación en los asuntos eclesiásticos, puesto que por su unción está en condiciones de servir al clero. ("Unde dicunt nulli laico unquam aliquid de ecclesiasticis disponendi facultatem esse concessam, quamvis rex a numero laicorum merito in huiusmodi separetur, cum oleo consecrationis inunctus sacerdotalis ministerii particeps esse cognoscitur".)

Todo lo que hemos citado no es sino *publicidad*. En el verdadero progreso histórico no surge absolutamente nada de esos conceptos exagerados de los diversos "tratados". En la famosa carta de Enrique IV, 24 de enero de 1076, documento tan característico de la lucha de las dos potencias en el cual el representante del poder temporal, en su grave situación de entonces, puso obligadamente todos sus fuertes argumentos contra su enemigo; en esa carta apenas se menciona al rey "deificatus", o su participación en los asuntos espirituales, o la unificación en su persona del poderío pontifical y principal. Ni siquiera acerca del concepto antiguamente verdadero del "rex et sacerdos" se hablará una palabra en esa carta.

Por otra parte, el rey no se atreve a actuar contra el papa directamente, sino haciendo constante referencia a sus obispos. Como el más grande crimen de Hildebrando, figura en la carta que él maltrata los "rectores sanctae ecclesiae". Pedir su abdicación es el verdadero fin de ese documento. Enrique se atreve a hacerlo, sólo auxiliado por la potencia y autoridad del cuerpo de todos sus obispos: "Ego (Heinricus) Dei gratia rex *cum omnibus episcopis nostris* tibi dicimus: Descende, descende, per secula damnande!"

Aun más, políticamente esa carta no podía tener efecto, de modo alguno. Un rey, o tiene en sus manos el suficiente poder para destruir a un enemigo —poder que tenían los antiguos emperadores, reales señores del Papado y de los Papas, y, en ese caso, escribir

una carta como la de Enrique sería absolutamente superfluo—; o no lo tiene, como le faltaba ya a Enrique; y en este caso, redactarla no es sino una erupción de impotente ira y mandarla, sólo una confesión de la propia debilidad.

Las palabras con que Enrique está explicando las razones de su larga paciencia, suenan como una disculpa justificadora cuando dice: "Et nos quidem hec omnia sustinuimus, dum apostolice sedis honorem servare studuimus. Sed tu humilitatem nostram *timorem* fore intellexisti..."

El papa pudo llegar a suponer que la actitud del rey, delante suyo, era de miedo, de temor...

Lo más interesante es la frase en la que Enrique, claro es que de una manera negativa, reconoce lo desfavorable de su situación y la desigualdad de los dos poderes, en su época: "Quasi nos *a te* regnum suscepimus, quasi in *tua* et *non* in Dei manu sit vel regnum vel imperium."

La gran diferencia entre la utopía de los partidarios imperiales y la realidad no merece ya explicación. Conociendo, pues, esta diferencia, nos será de significativo valor aquella declaración de Enrique, en la que osa subrayar ante Hildebrando un carácter de su dignidad y del mismo modo como lo hicieron los tardíos publicistas imperiales:

"Me quoque, dice el rey, qui licet indignus *inter christos ad regnum sum unctus*, tetigisti..."⁸.

Es cierto que el rey y más aún el emperador, todavía en el año 1076 era ungido con el "chrisma" de modo similar al del sacerdote (*inter christos... sum unctus*). El padre de este rey, el emperador Enrique III († 1056), lo expone de una manera bastante decisiva: "Ego vero similiter *sacro oleo... sum perunctus*"⁹. Aun Plácido Nonantulanus en su "Liber de honore ecclesiae" redactado en el año 1111, reconoce la semejanza entre la unción del sacerdote y del rey¹⁰. Luis VII de Francia, en un diploma del año 1143, escribía: "etiam nostris temporibus ex eclesiastico instituto *solis reges et sacerdotes* sacri chrismatis unctione consecrentur"¹¹. Según Zoltán de Tóth, es Honorius Augustodunensis quien alrededor de 1123, por primera vez habla acerca de la preferencia de la unción sacerdotal ejecutada con "chrisma", sobre la del rey, que no se hace sino con óleo catacuménico (...sciendum est, quod rex

tantum oleo, sacerdos autem chrismate ungebatur et per omnia sua consecratio regis unctione preferebatur)¹².

Resumiendo, se puede decir que en el dominio del poder temporal hemos de contar con una lenta y gradual extinción y desaparición de los contenidos antiguamente vigentes y vivientes.

Se puede verificar el hecho de que ya en los primeros años de la llamada lucha de la investidura, la antigua ecuación de los dos poderes se perdió. Y el representante del poder vencido, el rey alemán, aparece no sólo en la citada carta, sino en toda la gran discusión que llevaba dos siglos, como un guerrero valiente, pero sin una real superioridad, que por momentos cada vez más desesperado, se defiende en lucha de vida y muerte en un rincón que no tiene salida, contra un consciente e inquebrantable enemigo.

Efectivamente el Papado aparece casi siempre en esta lucha, consciente e inquebrantable, tanto en sus empresas como en sus palabras.

Gregorio VII, el revolucionario, el que según la acusación de Enrique IV hizo armarse a los súbditos "in prelatos", expone en el "Dictatus Papae", con expresión de una magnífica y poderosa "hübris", el nuevo programa político de la Santa Sede. Ni se menciona la coordinación de antaño de los poderes en ese "Dictatus". El concepto del "rex et sacerdos" desaparece completamente. Gregorio formuliza el nuevo concepto acerca del universal poder del Papa sobre el mundo. Esta idea se basa en el origen divino de la Iglesia romana (punto I) y es la de una grandiosa teocracia que no reconoce emperador sino *en* la persona del propio papa. Siglos más tarde la llamarán por la característica expresión: "papa verus imperator"¹³. Pero toda la significación que pudo tener esta expresión, ya está formulizado, y con el mayor sentido de fuerza y de poder, en los puntos VII y XII del "Dictatus". "Quod illi soli (sc. papae) licet... novas leges condere"... dice el punto VII. "Quod solus possit uti imperialibus insigniis", añade el punto VIII, con el cual el papa quita al emperador las insignias imperiales y las conserva para sí, destruyendo, en realidad, por este gesto revolucionario toda la independencia y hasta la posibilidad de un poder temporal. Y el punto XII complementa a éste: "Quod illit liceat imperatores deponere." Él, el papa, es el único juez (puntos XVIII, XX y XXI); pero sobre él nadie juzgará (p. XIX). Él, sólo, es

santo (p. XXIII), y la Iglesia, que él gobierna, es y será infalible; es el señor de los obispos (p. XXV) y de los reyes (p. XXVII); sus pies deben besar todos los príncipes (p. IX); sólo su nombre está citado en las Iglesias (p. X), este nombre, que es único en el mundo (“hoc unicum est nomen in mundo”, p. XI)¹⁴.

Pero el papa Gelasio II (1116-1119), poco antes del concordato de Worms (1122), se vió obligado a abandonar la actitud demasiado rígida y revoltosa de su gran predecesor. Por eso, en su concepción, no surge la teocracia incondicional de Gregorio. Gelasio reconoce la existencia del poder temporal. En cambio, él expone con la máxima resolución y firmeza la tesis de que ningún ser humano puede unir en sus manos el poder real y el del sacerdote. El verdadero y único “*rex et sacerdos*” es Cristo, así se lee en su “De anathematis vínculo” y la unión humana de sacerdotium y regnum no es sino un “engaño infernal”, puesto que fué el propio Redentor quien definió y dividió las dos potencias y dignidades: “sic actionibus propriis dignitatibusque distincta officia potestatis utriusque discrevit”¹⁵. De este modo, dividió el Papado, en último análisis y para siempre, las esferas de los dos poderes. Siglos antes, en el tiempo de los peligrosos y difíciles comienzos de su lenta subida política, él aún se interesaba en unirlos, demostrando ante los ojos del monarca, el origen común y la dignidad equivalente de ambos.

Nos referimos al mosaico lateranense, en Roma.

La monarquía de los primeros siglos medievales era una institución bien cercana aún a la realeza primitiva. Tenemos que recordar que la concepción originaria, regnum y sacerdotium, era no solamente ligada por afinidades y semejanzas, sino un vástago de la misma raíz común. Acá se presentó, con toda la fuerza de lo tradicional, una forma sobreviviente de la época pagana, puesto que todas las monarquías en la joven Europa cristiana de aquel entonces, no sólo se basaban en la realeza pagana, sino que constituían las verdaderas continuaciones históricas de ellas, forma con la cual la Iglesia debía conformarse. Pero de este modo surgió el peligro de que confundirían las naciones semiconvertidas, los límites entre reino y sacerdocio. Además, el concepto del “*rex et sacerdos*”¹⁶, tan popular en los siglos de la conversión europea, tenía su gran justificación y comprobación en la propia Santa Escritura, en la concepción de la realeza de Melquisedek, el que realmente unió

en sus manos los dos poderes y a quien se consideraba como ejemplo y precursor del Cristo Rey.

En la época Merovingia surgió, de hecho, representada entre otros, con el significado más notable, por el llamado Pseudo-Isidoro, esta concepción, cuando se cantó sobre el propio rey: "Melchisedek noster, merito *rex atque sacerdos*, complevit laicus religionis opus ¹⁷." La Iglesia tuvo que mantener con el mayor cuidado una división entre reino y sacerdocio; y digo mayor cuidado porque el éxito duradero de las misiones dependía, en última instancia, exclusivamente del auxilio y subsidio del poderío real. Consiguientemente, una expresión como "realeza según el orden de Melquisedek" parecía bastante peligrosa.

Por eso la "publicidad canónica" intentaba desde los primeros tiempos transformar la fórmula de un "rex atque sacerdos" en la mucho menos determinada de un "rex quasi sacerdos". Y mucho antes de la época propiamente dicha de esta publicidad, en el año 769, se dirigió el papa Esteban III a los Carolingios, hijos del usurpador, Pepino, a quien le hizo legítimo la sola unción del papa, a esos "homines novi", en una sabia carta, con las palabras listas y aduladoras: "vos gens sancta estis", dice, agregando: "regale estis sacerdotium" ¹⁸; es decir, vosotros sois el sacerdocio *real*, claro está, contrario de un sacerdocio *eclesiástico*. La cita prueba bien el antiguo carácter sagrado de la realeza, aun en el siglo VIII.

Y al rey Carlos Magno le esperaba en Roma, en una de las paredes del complejo arquitectónico del Laterano, el mosaico tantas veces discutido ¹⁹, en donde se ha representado la figura de San Pedro sentado, en colosales medidas, la de aquel San Pedro que recibió el poder de las manos del propio Cristo; y a sus pies, arrodillados, las figuras, mucho más pequeñas, pero entre sí de la misma medida, del papa, a la derecha, y del rey, a la izquierda del cuadro. El Apóstol está entregando al papa León III el pallium, símbolo del poderío sacerdotal, y al rey una lanza embanderada, "signum" de la potencia temporal. Llama la atención que está representado aquí San Pedro y no el propio Cristo; es decir, la investidura de los poderes ha sido entregada por el Apóstol, no por la propia Divinidad. Se prevenía contra la representación de la realeza, entregada directamente por la Divinidad, como lo sabía y sabe toda la verdadera tradición, desde siempre y en el mundo entero. Se

sentía más seguro si se daba la posibilidad de demostrar, también en ese dominio, el papel intermediario de una potencia "eclesiástica". Tal procedimiento correspondía en aquel entonces al modo verdadero de la traslación del poder, pues la unción del rey por la Iglesia ya había conquistado toda la Europa cristiana. En consecuencia, se pensaba poder justificar por qué se ha pintado el representante del poder espiritual a la derecha de Pedro y Carlos solamente a la izquierda; por qué se ha puesto al Papa el epitheton ornans "sanctissimus" y no también al rey; y por qué en la inscripción del mosaico primero se ha nombrado al Papa y después al rey Carlos ²⁰.

Pero se mostró la verdadera "facies" de la situación cuando la coronación del primer emperador. Creando para sí mismo el mundo occidental su suprema forma, equivalente al "kosmos" (orden y mundo) de la Antigüedad, se manifestó la fuerza de la tradición, hasta en el propio papa; pues sólo esa tradición daba, en último análisis, sentido y contenido a la coronación imperial. "Imperium" es "señorío"; crear un emperador es reconocer la primacía absoluta de un supremo señor sobre el mundo terrenal. Y, efectivamente, coronado Carlos, "magnus et pacificus imperator" ²¹, consagrado por el Papa y aclamado por el pueblo romano, fué el mismo León III, según informa Eginhard, quien "se postró (*adoravit*) delante de Carlos, según el rito establecido en el tiempo de los antiguos emperadores" ²². Y el "*Liber Pontificalis*", fuente de carácter eclesiástico, dice lo mismo: "Post laudes ab Apostolico more antiquorum principum adoratus est ²³."

En este acto se manifiesta por primera vez en Occidente qué significaba, en última instancia, la consecratio por el sacerdote de uno más poderoso, de un emperador. Mediante la consecratio por el sacerdote, el "imperator" llega a un poder que, desde el acto, le pertenece. Este poder lo conservó el sacerdote, para el emperador; pero el sacerdote mismo nunca lo poseyó. Consiguientemente, se cambia el consecratus por la consecratio, llega a ser otra persona, algo nuevo y algo más potente, algo que el consecrator, como consecrator, nunca era. En la explicación del acto de la traslación del poder, el *Tractatus Eboracensis* tiene mucha razón, cuando dice: "Quod ideo fit, quia sacerdotes non sunt *auctores* consecrationis, sed *ministri* ²⁴." Por eso se postra el consecrator ante los

pics del consecratus después del acto de la consecratio, "adorándolo" como a su señor. Y en realidad, considerado ese procedimiento en una perspectiva mayor de filosofía o de etnología, resultará que el antiguo o primitivo *sacerdos* no es sino el intermediario entre lo divino y lo humano, el intérprete de la Divinidad ante el Hombre; en cambio, el monarca *consecratus* es también "dios", "hijo del cielo", estando consiguientemente sobre el sacerdocio. Sí, sobre el sacerdocio, pero no sobre la divina Ley. La guardiana e intérprete de esa Ley es la Iglesia, no el Emperador. En virtud de su papel de consagradora, es ella la que aparece, siempre de nuevo, en todos los casos en que se ve amenazada esa divina Ley por parte del mismo emperador.

De este modo ya el primer sucesor del primer emperador se halla en un grave conflicto; este "epigón", débil para que sea guardián de la imperial tradición, debe postrarse, profundamente humillado, ante el sacerdocio. Siguiendo a este epigón nuevos epigones, viene la autoridad correlativa, la Iglesia, cada vez más, al primer plano. Es dudoso, pero en todo caso importantísimo, el papel del papa Gregorio IV en el famoso Lügenfeld, en donde Lotario I se apoderó de su padre, Luis el Piadoso, en el año 833 ²⁵.

El nieto de este último, Luis II, coronado emperador por el papa en el año 850, dedujo su corona y su dignidad imperial del poder del papa, influenciado con toda probabilidad por el sabio Anastasius Bibliothecarius ²⁶, un colaborador del poderoso Nicolás I. Este papa, el más notable precursor de los más grandes pontífices de la Alta Edad Media, Gregorio VII e Inocencio III, ya iba subrayando la tesis de que la Santa Sede romana poseía "el poder de juez sobre toda la *Iglesia*", pero que nadie puede osar juzgar al papa. Si pusiéramos en vez de la palabra "Iglesia", la del "mundo", nos parecería oír a Gregorio VII. Pero Nicolás I no se contentó con lo citado; él prohibió al emperador intervenir en asuntos que no fuesen exclusivamente los del dominio temporal, añadiendo que "el día de los reyes-sacerdotes" y de los "Emperadores-Pontífices" pasó; era la Cristiandad la que separó las dos funciones; y son los Emperadores cristianos quienes necesitan al Papa, respecto a la vida eterna; mientras que los Papas no necesitan del Emperador, excepto en los asuntos temporales" ²⁷.

Las pretensiones eclesiásticas, como lo prueba este ejemplo, ya

están formulizadas por la Iglesia de una manera bastante consciente en el siglo IX, aunque le falta todavía la exclusividad resoluta del "Dictatus", o la intolerante e inexorable lógica del "De anathematis vínculo". Sin embargo, parece bien característico que arzobispos depuestos por Nicolás lo acusaron de pretender querer hacerse emperador del mundo entero. Semejantes palabras, aunque con una tendencia opuesta, se hallan ya en la necrología del Beda Venerabilis sobre San Gregorio Magno: "...bore the pontifical power over all the *world*, and was placed over the *churches* already reduced to the faith of truth", etc. ²⁸.

Pero pronto cayó el poder espiritual de la cumbre adonde lo había elevado Nicolás I, después de la muerte de este poderoso pontífice. Luego vino el largo período de la decadencia de ambos poderes. Era de temer que se perdiera la posibilidad de la formación de un círculo cultural occidental-cristiano, así como durante los siglos de las grandes Migraciones.

Pero ese círculo cultural, conteniendo tantas nobles y frescas fuerzas, llegó como lo hemos visto ya en el tiempo de Carlos Magno, a una bien clara idea acerca del orden mundial. Esta idea nunca murió. Entonces era de esperar que el aparecer de una nueva dinastía, fuerte y capaz, significaría al mismo tiempo el restablecimiento de la dignidad imperial. Es conocida la fuerza formadora de las antiguas tradiciones: "more antiquorum principum" fué "adoratus" el primer Emperador por el papa León III, "more antiquorum principum" fué coronado y ungido también el primero de los Otones por el papa Juan XII ²⁹.

Otón el Grande otorgó al Papa, el día 13 de febrero del 962, después de su consagración imperial, un diploma de privilegio, el llamado "Pactum", según el cual el emperador satisfizo los deseos territoriales de la Curia.

Esos deseos eran basados en antiguos "pactos" y, entre ellos, se refirió a las falsificaciones curiales, como era la famosa "donación constantiniana". En cambio, los derechos imperiales sobre el Papado alcanzaron un "máximum". La fundamentación tradicional para ese "máximum" se hallaba en el "pacto" del 824. Como aquél, éste del 962 dió también el derecho de obligar a hacer voto al Papa, canónicamente ya elegido, pero todavía no consagrado, con respecto a la fiel guardia de las relaciones jurídicas estable-

cidas por el "pacto". Complementó a este derecho, el carácter de juez supremo del emperador sobre la Ciudad Eterna. Y cuando Otón, en oportunidad de la elección de León VIII, logró una promesa de los romanos según la cual nunca elegirían ningún papa sin tener antes su consentimiento o el de su hijo, en realidad el Papa romano se tornó en uno de los obispos de Otón³⁰.

Otón, una vez señor de Roma e Italia, quiso poner orden general en las cosas tan confusas de la Iglesia italiana. En esta tentativa, Otón II siguió el camino del padre. Él, además, mantenía relaciones con los jefes de la reforma eclesiástica y espiritual de Cluny. En 982 encargó a hombres aptos para la reforma, la conducta de los monasterios de Bobbio, Nonantola y Farfa, entonces en completa descomposición³¹. En sus primeros años, Otón III se manifiesta fiel, en su totalidad, a la tradición otónica. Sin embargo, la reaparición del problema de los bienes papales causa un brusco cambio en el rumbo de la política de Otón, con respecto a la Iglesia romana.

El "Pacto" del abuelo prometió la "*restitutio in integrum*" del Patrimonium Petri y la extensión de la supremacía papal a la Pentapolis, situada al Sur del *exarchatus* de Ravena. El nieto se negó a cumplir con la letra del diploma de 962, referida a dicha restitución; más aún, él rechazó, en general, la confirmación del "Pacto" de Otón I³².

El alto clero italiano nunca poseía la confianza del joven emperador; el desorden en Roma, la dudosa actitud de la oligarquía romana, la influencia, opuesta a la Curia, tanto de su maestro, Bernward, obispo de Hildesheim, como del gran Gerbert, arzobispo de Rheims, no contribuyeron a establecer una actitud más grata de Otón III; éste, con su fervor y hasta exaltación, quiso crear, como en todo, también en los asuntos eclesiásticos, situación enteramente nueva y totalmente esclarecida.

Otón nombró papa, en 996, a su sobrino Bruno³³, esperando tener de ese modo a la Sede Romana en su poder imperial y familiar. Willegis, el poderoso arzobispo de Mainz, principal columna de la política de su abuelo y de su padre, pierde su gracia, posiblemente por haberse opuesto a la nueva política. De su suerte participa también Sofía, una de las hermanas de Otón, la que fué en otros tiempos su consejera e íntima amiga en todos los asuntos

políticos³⁴. Pero el nuevo papa alemán siendo, una vez el jefe de la Iglesia, como lo dice *Matilde von Uhlirz*, no pudo resistir a la históricamente tan activa fuerza de la tradición eclesiástica-romana³⁵. Pronto surgió la controversia entre Papa y Emperador. Los dos convocaron en mayo de 996, después de la coronación imperial de Otón por Bruno, un sínodo. Allí el papa presentó al emperador los intereses de la Iglesia. Exigió que Otón continuara la política de sus antepasados, restituyendo los derechos papales en todos los territorios, sobre todo en los ocho condados de la Pentapolis, prometidos al papa por el diploma de 962. No se conoce lo que sucedió en este sínodo, pero sí su resultado: el emperador, enojado, abandonó Roma y comunicó en una carta al papa su resolución. Los ocho condados serían gobernados provisionalmente por "missi" del emperador. Claro está, Otón no quiso dárselos al Papa, ni entonces ni más tarde; los mantuvo en su poder y por consiguiente, declaró el incumplimiento, por su parte, del "Pacto" de 962³⁶.

Todos los hechos del reinado de Otón III corroboran lo que hemos dicho. Otón obligó en el año 997 al papa, después de la revolución de Crescencio, provocada en parte por la imprudente actitud de Bruno delante de la situación romana, a renunciar de todos los derechos referentes al *exarchatus*, a favor del arzobispo recién nombrado de Ravena, Gerbert. Al mismo tiempo, Otón regaló tres de los ocho condados a Gerbert, para que los poseyera hasta el fin de sus días. Este procedimiento prueba bien que el emperador consideró a los ocho condados como suyos, pues los donó como suyos a uno de sus grandes, en este caso al arzobispo Gerbert³⁷.

Gregorio murió en el año 999; entonces sube al trono papal Gerbert de Ravena, tomando el nombre de Silvestre II.

Sobre ese nombre dice *Schramm*³⁸: "Gerbert quiso representar la misma actitud con respecto a Otón III, como la tenía representada Silvestre I con respecto a Constantino Magno. Es decir, aquellos tiempos en que ambos poderíos universales estaban absolutamente unidos y dominados por una conciencia de deberes comunes, era para Gerbert la época ideal en la historia de la Iglesia."

Y *Matilde von Uhlirz*³⁹ añade: "no se olvide que ningún otro sentimiento era más arraigado en este hombre tan apasionado (es

decir, en Silvestre) que su desesperado odio contra Roma y la Curia...”

En consecuencia, era de esperar que el reinado de este papa resultará la más pacífica síntesis de los dos poderes.

Y así fué; pero la poderosa “influencia de su oficio”⁴⁰ tocó también a Silvestre, modificando en algo su actitud con respecto a los intereses y asuntos de la Sede Romana.

El propio Silvestre fué el que hizo surgir nuevamente el problema del “Pacto” y de la Pentapolis. Otón no se manifestó rígido en todo, ante los deseos de su maestro y amigo, a quien mucho apreciaba. Los dos llegaron entonces a un acuerdo. Se lo conoce por un proyecto de diploma concebido por León, obispo de Vercelli, amigo de ambos⁴¹. En el documento, Otón subraya varias veces que regala por su libre voluntad y de sus propios bienes; no se trata, pues, ni de restitución ni de reconocimiento de los derechos papales. Lo esencial del proyecto está en las más graves acusaciones puestas por el Emperador contra el gobierno de los papas anteriores. Según Otón, los Papas no sólo hicieron desfalco con los bienes de la Iglesia, sino que aun saquearon los tesoros de los sepulcros de los Apóstoles. Para encubrir los daños y las faltas que se manifestaron de ese modo, los Papas violaron los bienes imperiales, usurpando derechos del Emperador. Al final, Otón subraya con toda la claridad y con todas sus consecuencias la más grave, porque verdadera, de sus acusaciones, diciendo que los papas buscaron fundamentar sus falsos derechos por falsificación sistemática de diplomas. El Emperador detesta a esos documentos y regala a San Pedro, de su propiedad imperial. “Spretis ergo commenticiis preceptis et imaginariis scriptis, ex nostra liberalitate sancto Petro donamus, que nostra sunt, non sibi que sua sunt, veluti nostra conferimus.”

No hay duda, este documento, el D. O. III. 389, es un punto cumbre del poder temporal en el progreso histórico de Occidente. Nunca, ni antes ni después, logró un emperador esa magnífica seguridad de sí mismo, de su potencia, ni esa superioridad bien fundamentada con relación a la Santa Sede. El tono del joven emperador en este diploma es impío, casi cruel. Nótese que no se trata aquí de una manifestación cualquiera de la juvenil “hübris”; al contrario, el diploma data de enero del 1001, que era *realmente* el

momento de la plenitud del poderío otónico. El año anterior, el año mágico del primer milenio, se mostraba el Emperador, tanto en Gnesen, como en Magdeburgo, en Aquisgrán y en Roma, como el verdadero señor del mundo. La fundación del arzobispado polaco, confirmado en seguida por *su* papa, Silvestre II, demostraba según una expresión muy feliz de *Zoltán de Tóth*: "las posibilidades espirituales de la dignidad imperial"⁴². Otón cumplió con ellas conscientemente: lo conocemos por sus títulos, utilizados durante el año 1000: "servus Iesu Christi", etc.

Contemplando la situación de Papa y Emperador en la época de Otón III y considerando desde dónde sube el imperio a esas alturas, es decir, de la total impotencia de los "puppet-Emperors" no-Carolingios del siglo IX y por donde va en su terrible declinar la dignidad imperial durante el infeliz reinado de un Enrique IV, en el siglo XI, que se manifiesta en la total humillación del día de Canosa; los pocos años de mayor edad de Otón III parecen estar en el centro de este importantísimo desarrollo y no sólo cronológicamente. La colaboración de Otón y Silvestre, colocando a este fenómeno histórico en la cadena de los acontecimientos de la Edad Media, habrá de representarnos la única síntesis de una verdadera "coincidentia oppositorum". La tendencia de alcanzarla parece haber estado en la conciencia de ambos representantes de los dos poderes. El significado del nombre papal de Silvestre ya ha sido mencionado. Hablamos también de las fundaciones de carácter eclesiástico de Otón, las que ejecutaba el emperador *no* como "praesul" y "caput ecclesiae", sino "en virtud de las posibilidades espirituales de su dignidad", que le pertenecían por ser *imperator consecratus*; en caso contrario los Emperadores no hubieran podido llevar la mitra obispal dentro de la corona imperial⁴³.

De lo dicho, *nota bene*, no sigue ningún sacerdotium imperialis en el propio sentido de ese término y ni en el tiempo de Otón III.

Aunque la investidura era en los tiempos otónicos todavía un camino viable para el poder temporal, Otón, el emperador, deseando deponer a Gieseler, porque simultáneamente era arzobispo de Magdeburgo y obispo de Merseburgo, tiene que dirigirse a la Sede Papal⁴⁴. El caso de Gieseler llama tanto más la atención, porque se trata de un natural derecho del monarca; y el rey húngaro, por ejemplo, aún puede ejercerlo, sin dificultades, hasta el año 1169⁴⁵.

Parece resultar de esta comparación que el poder del rey, desde un cierto punto de vista, es más independiente en sí y más arraigado en la tradición europea que el del emperador, porque la realeza es una formación primitiva y natural; en cambio, la dignidad imperial no lo es. La Edad Media conoce, lo hemos visto, el concepto del "rex atque sacerdos"; pero un *imperator atque pontifex* no había existido nunca. Casos como el de Gieseler, en el que la presencia de algo no aclarado con respecto a las fronteras comunes entre los poderes ya indica en la dirección de una posible tensión, sirven en tiempos de un Otón III sólo para subrayar la natural diferencia entre ambos. Así se comprende que al Emperador, a pesar de las posibilidades eclesiásticas y fuerzas espirituales realmente existentes de la dignidad imperial, nunca se le ocurrió la idea de cambiarse en un verdadero "caput ecclesiae". La real situación la resume León ⁴⁶, el canciller, de un modo muy claro y decisivo:

"Sub Caesaris potentia
purgat Papa saecula."

Eso se refiere todavía a Gregorio V (año 998). Es el mismo León, en 1001, quien encuentra en el diploma recién citado de Otón III ⁴⁷, la siguiente fórmula para caracterizar la actitud imperial con respecto al Papado, durante el pontificado de Silvestre II: "pro amore sancti Petri domnum Silvestrum, magistrum nostrum, papam elegimus, et Deo volente ipsum serenissimum ordinavimus et creavimus". Leyendo esos términos, téngase presente que únicamente en aquel tiempo "pretendió y poseyó el Emperador tal plenitud de poder sobre la Iglesia romana, como en el de Otón III. El Papa fué su criatura. . . Roma fué, también para él, caput mundi, pero al mismo tiempo, su *urbs regia*, su propia ciudad ⁴⁸."

De este modo, Otón aparece como *summus et instructor ecclesiae* y, también, *caput Christianitatis*, bajo cuya "potentia" el Papa ha de purificar el mundo; pero, *praesul et caput ecclesiae*, lo fué en la ecúmene occidental, también en el año 1000, el obispo de Roma y exclusivamente él. Con otras palabras, para cambiarse en un califa, que era simultáneamente *praesul et princeps*, al Emperador occidental no se le ofrecía ninguna posibilidad. Ni al más poderoso Emperador se le hubiese ocurrido encargarse de la celebración de los ritos o ejecutar el acto de sacrificio de la Santa

Misa. Resumiendo, el monarca occidental cristiano, según la ley de carácter fundamental de ese círculo cultural, nunca podía convertirse en un verdadero rex et sacerdos, sino, a lo más, según la más favorable situación, en un rex quasi sacerdos...

Bien lo reconocía el propio Otón y lo prueban los ejemplos de Polonia y Hungría.

El Emperador, llegado a Gnesen, saca de su cabeza una diadema y la pone en la del duque polaco. Pero este acto *no* es coronación alguna, como la diadema tampoco era una corona. Es sólo un aro de la frente, un "circulus patricialis". En aquellos tiempos, tan sensibles para semejantes diferenciaciones, nunca la llamaron "corona". La propia fuente nos dice lo que Otón intentó hacer en Gnesen con la colocación de la diadema: una inauguratio patricii, pero ningún acto eclesiástico de crear un rey. Se conocen las palabras con las cuales el emperador ejecutó esa imposición del aro, ese nombramiento del patricius. "Nobis nimis laboriosum esse videtur concessum a Deo ministerium me solum procurare que circa te *nobis adiutorum* facimus et nunc honorem concedimus, ut ecclesiis Dei et pauperibus legem facias et ut inde apud altissimum iudicem rationem reddas ⁴⁹."

Según nuestra fuente, el citado Anónimo Gallus, Otón hubiera dirigido a Boleslo, en Gnesen, en vez de las palabras "nobis adiutor", el término mucho más importante de un "cooperator imperii" ⁵⁰. El profundísimo significado de este título lo debía mostrar en el segundo acto de las ceremonias de Gnesen. Otón entregó, como sabemos, al nuevo Patricius, a su cooperator, la lanza real, la "dominica hasta", reconociendo de este modo la independencia del reino polaco. Thietmar, como ya fué citado, el contemporáneo, comenta en claros términos; el Emperador, "liberavit ab obedientia imperiali" al duque de Polonia.

Pero si nos interesáramos por la coronación propiamente dicha, o sea por el acto eclesiástico de crear un rey, consecratio regis, tendríamos que volvernos a Hungría. Allí precisamente este detalle del conjunto se verá más claro.

El rey húngaro nunca fué vasallo del Emperador; en consecuencia, desde este punto de vista, nos falta toda información acerca de una inauguratio patricii. La "dominica hasta", reconocimiento cristiano-imperial de la independencia del país recién convertido, la recibió Esteban o Geyza, hacía ya años, de Otón III.

En el año 1000 no recibe Esteban sino "gratia et hortatu imperatoris", la corona, la corona "imperialis excellentie signum"⁵¹, y hace coronarse con ella rex "superna providente clementia"⁵², naturalmente, por su propio arzobispo.

La fórmula de coronación entonces usada en Europa central y este (pronto volveremos a ella), no nos deja ninguna duda con respecto a ese suceso. El cetro, así enseñan sus "rúbricas", y probablemente también el báculo, son entregados al rey por las grandes dignidades temporales y espirituales; en cambio, son los obispos y exclusivamente ellos, los que le ponen en la cabeza el casco (es decir, la corona)⁵³.

Bien se ve que no se le había ocurrido a nadie, ni en Gnesen, ni en Estrigonio, la idea acerca de un papel sacerdotal del Emperador en la consagración. Pero él fué, cuya voluntad como fuerza directora estaba presente detrás de ambos actos de carácter predominantemente espiritual que, mediante su "gratia et hortatus", el rey magiar recibió la corona, símbolo de "excelencia imperialis".

Eso es un aspecto de la situación.

Por otro lado, no se puede negar que toda coronación iba subrayando la importancia de la Iglesia y lo fué de igual manera tanto cuando el poder del monarca a coronarse era absoluto; y hasta en el caso de la presencia estimulante de una poderosísima autoridad imperial, detrás de la coronación. En aquel mundo, pensando en símbolos, la fórmula y el ceremonial no eran ornamentaciones vacías, sino realidades vivientes, sin las cuales ningún rey podía alcanzar la plenitud de su legitimidad y capacidad para reinar. Y era precisamente esta plenitud la que daba carácter ético al poder, que entonces se llamaba "idoneitas"⁵⁴. Representaba, pues, extraordinaria importancia el hecho de que ese sublime y solemne acto legalizando y sacrificando al poder humano, ese acto cuyas raíces se extendían hasta el Antiguo Testamento (fué Samuel quien ungió a Saúl y David) y el Imperio Romano (la corona se deriva del casco de Constantino Magno)⁵⁵, se cumplió en la Iglesia y por la Iglesia.

Claro está, Otón III se halla, también en ese plano, en el centro de un proceso; parece que él, el Emperador, no lo impide; al contrario, él lo reconoce y lo promueve.

Sus antepasados representaban otra actitud. Su bisabuelo, Enri-

que I, rehusó toda su vida, tanto a una unción, como a una coronación⁵⁶. Él, en conocimiento de unos ejemplos Carolingios, quería defender su poder temporal contra toda influencia del poder espiritual. Cuando en el año 936 le siguió su hijo Otón I, la Iglesia (el reino otónico se fundaba, pues, en la fidelidad y el poder de los príncipes eclesiásticos alemanes), ya no era completamente de descuidar. Así se llegó a una ceremonia bien característica, que es conocida gracias a la pluma de Widukind. Primero aparecieron los grandes del Reino e hicieron sentarse al rey en el trono, "manos ei dantes ac fidem pollicentes, operamque suam contra omnes inimicos spontantes *more suo fecerunt eum regem*"; entonces se trasladaron todos a la Catedral de Aquisgrán y el arzobispo presentó al pueblo el "a cunctis principibus regem factum Odonem". Sólo después de eso siguió una ceremonia eclesiástica y luego se hizo tomar asiento al rey en el trono de Carlos Magno, que estaba en la Catedral⁵⁷.

Están entonces presentes, en realidad, *dos* ceremonias de entrega del poder: una temporal y ésta es la más importante; y una espiritual que tiene que corroborar a la primera.

Después de la coronación imperial del año 962, a la Iglesia, por supuesto, ya no se la podía desplazar, tan hábilmente como en 936. La coronación del Emperador era, desde Carlos Magno, un cardinal privilegio del obispo de Roma; más aún, ella poseía únicamente sentido y valor si era ejecutada por el Papa. Así lo sabía toda la tradición y nosotros nos encontramos, en este tema, dentro de un mundo tradicional. Y si cayó el papado tan bajo, como realmente sucedió en el siglo x, en sus antiguos derechos no sufrió modificaciones. Ningún modo de pensar verdaderamente tradicional se preocupa por efímeras decadencias de aquellos, quienes, según su convicción, están en el poder de la tradición.

Y no cabe duda que, desde el punto de vista de la manutención de un orden universal, ese modo de pensar tiene razón.

Y cuando el príncipe más poderoso del mundo de aquellos tiempos se hace coronar por el obispo de Roma, recibiendo de sus manos una verdaderamente magnífica elevación de su poder y dignidad, entonces el Papado se levanta de su situación decaída. Pronto reconquista su antigua prioridad moral sobre el poder temporal.

Es la prioridad del intermediario entre lo divino y lo humano,

que le pertenecía también en el plano de la gran política desde la coronación de Carlos Magno y que, aun existiendo un Emperador, nunca había perdido. Porque sin la coronación por un Papa, el Emperador de los Romanos, en la Cristiandad occidental, es una imposibilidad^{57a}; en cambio, la unción de un Papa, en su esencia, nunca dependía del Emperador^{57b}. Aunque éste, desde 962, durante un siglo entero hubiese sido el señor real de la Santa Sede, su presencia en ese dominio nunca ha sido considerada ni tradicionalmente necesaria ni canónicamente justificada.

Los Otones y la Iglesia estrechan sus vínculos en el curso del siglo X cada vez más. Las peligrosas rebeliones de los poderosos señores enseñaron a los tres Emperadores que el alto clero alemán es el único elemento de su imperio digno de confianza; y después del primer Otón, el Papa coronó aún dos Emperadores más. De todo esto es natural que la Iglesia creciera en influencia en todos los dominios de la vida pública; y es así que, en los años del primer Milenio, ocupaba un lugar completamente distinto de aquel que poseía en los tiempos de Enrique I o cuando asumió el trono Otón el Grande.

La coronación real de Enrique II en Mainz en el año 1002, nos señala que la situación ha cambiado completamente. Thangmar⁵⁸, a quien hemos de agradecer la información sobre esa coronación, habla sólo de manera general de los "ceteri regni principes", los cuales secundaron en el acto de entrega de la lanza; pero subraya el papel de los dos altos clérigos: el arzobispo Willigis de Mainz y el obispo Bernwardus de Hildesheim como los auténticos funcionarios del acto. El papel e influjo del clero en la vida del Estado alemán subió entonces en tan notable grado, que ellos no sólo imponen la corona y ejecutan la unción, sino también entregan la propia "dominica hasta" al nuevo príncipe.

La coronación del 1002 significa, aunque la primacía del poseedor del poder secular todavía no se discute, la reconquista por parte de la Iglesia de un antiguo influjo respecto a la *initiatio*, *inauguratio* y *consecratio* del representante del poder secular; influjo éste que desde antaño ya poseía, por ejemplo en los tiempos de los primeros carolingios y, luego, desde la humillación de Luis el Piadoso. El experimento de Enrique I de rechazar en absoluto la influencia de la Iglesia, fracasó. El rey por derecho de sangre (el del "Geblüts-

recht", derecho éste de origen pre-cristiano) y el príncipe electo y por propia capacidad (Enrique I), será sustituido definitivamente por el rey "dei nutu" y "dei gratia", ungido y coronado por el clérigo. Este último será el tipo de monarca de todo el proceso histórico de Occidente. Es entonces cuando empieza en realidad el florecimiento de la unctio y coronatio de carácter sacro-eclésiástico. El rey recibe la unción del clérigo, como antiguamente David de Samuel. En virtud de ese acto, él se separa de lo profano, se cambia en un ser sagrado y "de aquel día el espíritu de Dios está con él". Reaparece la vieja fórmula carolingia de consagración en la ceremonia de coronación: "Coronet te Dominus corona gloriae atque justitiae, honore et opere fortitudinis, ut per officium nostrae benedictionis cum fide recta et multiplici bonorum operum fructu ad coronam pervenias regni perpetui. Ipso largiente, cuius regnum et imperium permanet in secula seculorum. Amen ⁵⁹."

La unción, que en nada se diferencia con la del sacerdote, quedó en uso, y ya fué dicho, como lo prueban las propias palabras de Enrique III y IV, hasta fin del siglo XI. Sólo en el siglo XII se generalizará la costumbre de ungir al rey, en vez de con crisma, con el óleo catacuménico ⁶⁰.

Sólo faltaba transformar la consecratio regis en un auténtico sacramento.

Se sabe que también eso se efectuará.

Pedro Damiani, que escribió en la mitad del siglo XI, nos informa sobre doce sacramentos, diciendo: "Quintum sacramentum est inunctio regis ⁶¹." Y se lee aún en Pierre de Blois: "no es en vano que él (el rey) había recibido el *sacramento* de la unción" ⁶².

Eso fué, en realidad, lógicamente el último paso, que no ha de ser ninguna *novedad* para el pensar tradicionalista de la Edad Media. La entrega del poder fué ejecutada en una Iglesia por un sacerdote; el supremo señor temporal se tornó, en virtud de ese acto solemne, en un ser sagrado, en el que vivía el mismo espíritu divino, como en el sacerdote consagrado. Por consiguiente, toda la Edad Media más remota tenía que considerar a ese acto forzosamente como un sacramento. Porque si no, todo el acto habría perdido su sentido, convirtiéndose en una especie de débil ceremonia, como lo fué, en verdad, la mencionada inauguración ecle-

siástica del primero de los Otones. Y sabemos que el destino de la coronación era precisamente *eso*. La gran revolución gregoriana ya no quiso otorgar al rey la máxima elevación de poder, que le hizo alcanzar la esfera de lo sagrado. La coronación, siendo sacramental, claro está, contribuiría grandemente a darle ese carácter a la realeza. Pero desapareció el carácter sacramental de la coronación para siempre. Y ella se cambiará en una pálida abstracción, o en un acto simbólico, pero de carácter exclusivamente político-jurídico, como en Inglaterra y en Hungría. Mas delante de esos últimos casos se preguntará con mucha razón: ¿por qué se efectúa, entonces, en una Iglesia?

Lo dicho nos ayudará, tal vez, a comprender más la actitud de Otón III. Se entiende ahora su sabia comprensión al luchar siempre por el establecimiento de un equilibrio. Parece haber interesado este equilibrio al Emperador hasta en el mismo caso en que él se manifestaba opuesto a los *inmediatos* intereses del poder temporal.

Cierto es que él fué para con sus amigos del Este, un verdadero amigo y patrono y no solamente un socio por intereses políticos. Por consiguiente, Otón no quiso ligar a sus amigos, recién salvados por él mismo de los peligros de la expansión político-eclesiástica alemana, sólo a uno de los dos polos; pues los habría entregado, por otro camino, al mismo riesgo contra el cual quería defenderlos. Pero, mediante la coronación, los ligaba al mismo tiempo al *otro polo* y de este modo, por doble compromiso, los "libertavit", haciéndolos reyes auténticos. Precisamente él, Emperador, coronado por Papa, quien a pesar de su poderío y legitimidad, no podía llegar a ser Emperador sino en virtud de haber sido coronado por el Papa, debía saber muy bien que en el año 1000, sin una *inunctio* y *coronatio*, ejecutadas por un obispo, nadie llegaría a ser un *rex dei gratia*. Así se habrá de comprender quizá el real sentido de su "hortatus", tan discutido, con que insistió ante su cuñado, que aceptara la "corona et benedictio". Le importaba mucho la incorporación de los reinos del Este a su "pax Romana", pues no es de extrañar que él, mandando la corona, se interesara también por las tan significativas ceremonias de la consagración. Es bien probable que fué el propio Otón quien optó por el correspondiente texto litúrgico de la primera *consecratio regis* en el Oriente de enton-

ces⁶³. Hay razón para suponernos esto, puesto que del análisis de esa fórmula de inauguración resultará una gran perspectiva de universal importancia, por la cual la obra del último de los Otones alcanzará su real significación.

NOTAS

¹ M. G. H.: Lib. III, pág. 679.

² M. G. H.: Lib. III, pág. 665.

³ M. G. H.: Lib. III, pág. 669.

⁴ M. G. H.: Lib. III, pág. 556.

⁵ A. DEMPFF: *Sacrum Imperium*. Ed. ital., Messina-Milano, 1933, pág. 143.

⁶ *Ibidem*.

⁷ M. G. H.: *Libelli de lite*, I, pág. 467.

⁸ M. G. H.: *Const.*, I, pág. 110 (la fecha rectificada y las citaciones, las doy según el facsímil en HAMPE: *Abendländisches Hochmittelalter*, Prop. Wgesch., t. III, entre las páginas 392 y 393).

⁹ Citado en ZOLTÁN DE TÓTH: *A Hartvik legenda kritikájához*. (*A la crítica de la leyenda de Hartvico*.) Budapest, 1942, pág. 72, nota 147. (M. G. H., SS., VII, pág. 230.)

¹⁰ M. G. H.: Lib. II, pág. 799.

¹¹ KERN: *Gottesgnadentum und Widerstandsrecht im früheren Mittelalter*, 1914, pág. 84.

¹² ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 73, nota 147.

¹³ KERN: *o. c.*, pág. 113.

¹⁴ Publicado en facsímil por HAMPE: *o. c.*, entre las páginas 384 y 385.

¹⁵ Citado por A. DEMPFF: *o. c.*, págs. 73-74.

¹⁶ KERN: *o. c.*, pág. 113.

¹⁷ BLOCH: *Les Rois Thaumaturges*, pág. 66.

¹⁸ FUSTEL DE COULANGES: *Les transformations de la royauté pendant l'époque carolingienne*. París, 1892, pág. 233.

¹⁹ El mosaico se halla en una pared exterior del complejo lateranense, en Roma. Una ilustración de ello, entre varias otras: W. GOETZ: *Propyläen Weltgesch.*, t. III, pág. 175. Sobre el significado de dicho mosaico, véase aún: BRYCE: *The Holy Roman Empire*.

²⁰ SCHRAMM, con toda probabilidad el investigador más notable de nuestro problema, llega al siguiente resultado, analizando las representaciones de los Emperadores, en su obra *Die deutschen Kaiser und Könige in Bildern ihrer Zeit*, t. I, pág. 74: No se conoce ninguna representación simultánea del Emperador y del Papa. (Nótese que el mismo mosaico lateranense no es, sino una representación del Papa y del rey.) Falta, pues, la tendencia de "das Nebeneinander der beiden von Gott gesetzten Gewalten zu veranschaulichen". Y luego: "Die auffallende Vernachlässigung der geistlichen Gewalt und ihres Anteils an der Erwerbung der Kaiserkrone (!) erklärt sich durch die Lage des Papsttums in diesem Zeitraum: denn ebenso schwach und auf kaiserliche Hilfe oder Duldung angewiesen, wie es bis zu dem grossen Wendejahr 1046 blieb, so gering war auch sein geistliches Ansehen (?)."

A mi modo de ver la verdad histórica en este caso es diametralmente

contraria de la opinión de SCHRAMM. Lo llamativo es la diligencia de los candidatos del imperio en ganar la disposición papal "an der Erwerbung der Kaiserkrone", a pesar del hecho de que la real situación del Papado, en dicha época era, de veras, bastante miserable. Pero el "geistliches Ansehen" del Papa, debía ser también en esa época muy notable: ni los Otones pudieron evitar su intervención en la coronación imperial y sin ella, no se consideraron nunca Emperadores. SCHRAMM explica la falta de una simultánea representación de los dos poderes, del modo siguiente: "Hier scheint also unter dem Druck der bestehenden Verhältnisse die theoretisch auch von der weltlichen Seite nicht mehr (!) bestrittene Doktrin von der Gleichberechtigung der beiden Gewalten im Begriff zugunsten der weltlichen praktisch aufgehoben zu werden. Für den Papst selbst aber bleibt in diesem bildlich ausgedrückten... Gedankensystem nur ein Ehrenplatz (?), nicht der eines unentbehrlichen Mittlers (!) zwischen Herrscher und Himmel, der durch die Krönung dem Kaiser erst die Fülle der Gewalt aushändigt." Sea lícito criticar en pocas palabras este concepto: 1. Los Otones no representaban la opinión de una "Gleichberechtigung" de los dos poderes. (Véase el verso: *Sub Caesaris potentia*, etc.) 2. La gran discusión sobre la primacía entre Imperio y Papado está sólo en sus comienzos en el siglo de los Otones. 3. Ni un Ehrenplatz conviene al Papa en el imperial "sistema de ideas, artísticamente representadas", de aquel entonces; pues el propio SCHRAMM, dice: que no conoce representaciones del Emperador y Papa. Y eso parece muy natural, visto que el Papa es el protagonista de la esfera opuesta; no le corresponde pues, ningún papel en una representación del Emperador. 4. El Emperador ya coronado es sí el representante inmediato de la potencia divina; por eso aparece la mano divina sobre la cabeza del Emperador Otón II, imponiéndole la corona; y Cristo es, que vuela sobre Enrique II; pero la misma consagración no es posible, sino por intervención del sacerdote supremo, el Papa. Nos repetimos nuestras palabras del texto de este trabajo: sin la consagración ejecutada por un Papa no hay y nunca hubo Emperador en el Cristianismo occidental.

²¹ SCHRAMM: *Kaiser, Rom und Renovatio*, t. I, págs. 12-14.

²² FUSTEL DE COULANGES: *o. c.*, pág. 315.

²³ *Lib. Pont.*, II, pág. 37.

²⁴ M. G. H.: *Libri*. III, pág. 679.

²⁵ RENÉ PAUPARDIN: *Louis the Pious*. "Cambridge Med. Hist.", III, pág. 18.

²⁶ F. SCHNEIDER: *Rom und Romgedanke im Mittelalter*, pág. 51.

²⁷ LOUIS HALPHEN: *The Church from Charlemagne to Sylvester*, II, C. M. H., III, pág. 451.

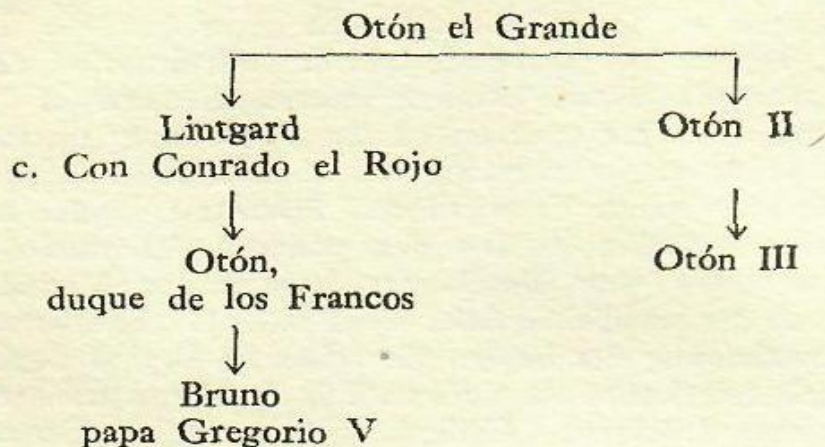
²⁸ THE VENERABLE BEDE: *The Ecclesiastical History of the English Nation*. (Transl. by John Stevens). Book II, chapter I. London-New-York, 1939, pág. 59.

²⁹ HAMPE: *o. c.*, págs. 313-314.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ MATHILDE UHLIRZ: *Kaiser Otto III und das Papsttum*. "Hist. Zeitschrift", 1940, t. 162, pág. 260.

³² UHLIRZ: *o. c.*, pág. 261.



³⁴ UHLIRZ: *o. c.*, pág. 263.

³⁵ UHLIRZ: *o. c.*, pág. 262.

³⁶ UHLIRZ: *o. c.*, pág. 263.

³⁷ UHLIRZ: *o. c.*, págs. 264-265.

³⁸ SCHRAMM: *Kaiser, Rom, etc.*, I, pág. 116.

³⁹ UHLIRZ: *o. c.*, pág. 265.

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ D. O., III, 389 (última edición: SCHRAMM: *o. c.*, II, págs. 66-67).

⁴² ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 52, nota 106.

⁴³ ZOLTÁN DE TÓTH: *Történetkutatásunk mai állása körül. (Acerca del estado actual de nuestra historiografía.)* Budapest, 1943, pág. 31, nota 28. (Con la correspondiente bibliografía y citaciones.)

⁴⁴ *Vita Bernwardi Episcopi Hildesheimensis auctore THANGMARO.* M. G. H. SS., IV, pág. 772.

⁴⁵ H. MARCZALI: *Magyarország története az Árpádok korában. (Historia de Hungría en la época de los Árpados)*, en "A Magyar Nemzet Története" ("Historia de la Nación Magiar"). Budapest, 1896, t. II, págs. 307-308.

⁴⁶ Versus de Gregorio Papa et Ottone Augusto. SCHRAMM: *o. c.*, t. II, pág. 64.

⁴⁷ Véase la nota 41.

⁴⁸ UHLIRZ: *o. c.*, pág. 267.

⁴⁹ SCHRAMM: *o. c.*, II, pág. 103. (Véase aún: SCHNEIDER: *o. c.*, páginas 172-174.)

⁵⁰ ANONIMUS GALLUS: *Chronicon M.G.H.*, SS., pág. 429. ZOLTÁN DE TÓTH opina que el acto de Gnesen no carecía de ningún complemento eclesiástico (*A la crítica de la leyenda de Hartvico*), pág. 52, nota 106.

⁵¹ *Legenda Sancti Stephani regis maior.* "SS. rerum Hung.", Budapest, 1938, t. II, pág. 384.

⁵² El título de San Esteban en el diploma de fundación de la abadía de Pannónhalma, año 1001. (Facsimil en H. MARCZALI: *A vezérek kora, etc. (La Historia de la Nación Magiar)*, t. I, Budapest, 1895, entre las páginas 236 y 237.)

⁵³ ZOLTÁN DE TÓTH: *A la crítica, etc.*, pág. 68.

⁵⁴ V. HÓMAN: En el primer tomo de *Hóman-Szekfü.* (*Magyar Történet.*) (*Historia húngara*), pág. 181.

⁵⁵ A. ALFÖLDI: *Eine spätrömische Helmform und ihre Schicksale im germanisch-romanischen Mittelalter.* "Acta Archaeologica", V, Copenhagen, 1934.

⁵⁶ P. E. SCHRAMM: *Die Krönung in Deutschland bis zum Beginn des salischen Hauses*. "Zeitschrift d. Savigny-Stiftung für Rechtsgesch. Kan. Abt.", t. LV, pág. 196.

⁵⁷ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 199.

⁵⁷^a Ne quisquam audacter Romani imperii sceptrum præoperus gestare princeps appetat, seu imperator dici aut esse valeat, nisi quem papa sedis Romanæ morum probitate elegerit reipublicæ eique commiserit insigne imperiale, dice RUDULPHUS GLABER, en la primera mitad de siglo XI. (Citado por ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 85, nota 172.)

⁵⁷^b Véanse las palabras citadas de Nicolás I, nota 27.

⁵⁸ Véase la nota 20 del II capítulo de este trabajo.

⁵⁹ Texto de un "ordo" franconio (Ordo Erdmanni, según SCHRAMM), compilado alrededor del año 900, publicado por SCHRAMM. *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000*. "Zeitschrift d. Savigny Stiftung für Rechtsgesch", t. 54. Kan Abt. XXIII. Weimar, 1934, pág. 201. Segg.: La fórmula, aquí citada, de la "impositio coronæ", deriva del "ordo" de coron. de Luis el Tartamudo, Compiègne, 877. SCHRAMM: *o. c.*, pág. 120.

⁶⁰ Véanse las notas 8, 9, 10, 11 y ante todo la nota 12.

⁶¹ Citado por ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 33, nota 67.

⁶² BLOCH: *o. c.*, pág. 41.

⁶³ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 65.

IV

LA FÓRMULA "ESTO DOMINUS FRATRUM TUORUM"

"...pugil et athleta orthodoxae fidei adversus barbaras infidelium nationes..."

El papa Benedicto XIII. Sobre el rey Sigismundo de Hungría, en el año de 1410 ¹.

Muy poco se sabe acerca del ceremonial de las primeras "consecraciones regis" de los dos reinos romano-católicos del Este Europeo, creados por intervención de Otón III. Sin embargo, en la búsqueda de tales ceremoniales, *Zoltán de Tóth* advierte el hecho de que la tradición polaca del siglo XIII, enumerando las insignias reales, mencionaba un "conjunto" muy arcaico de "corona, cetro y lanza", en el cual la presencia en aquel entonces ya insólita de la lanza, nos recuerda lo que ya hemos dicho al referirnos al acto de Gnesen ^{1a}. La antigüedad de este "conjunto" podrá probarse aún más si advertimos que la corona originaria del rey del Este europeo no es una "corona" propiamente dicha, sino un "casco" (*galea*), como lo demostraron las investigaciones de *A. Alföldi* en "Los destinos de una forma tardía de casco romano en la primitiva Edad Media" y las de *E. Varjú* acerca de la arqueología de la Sacra Corona Magiar ². La lanza, a su vez, según dice *Zoltán de Tóth*, la identificaban los antiguos ceremoniales con el báculo que aparece en la consagración episcopal. Ya la antigua fórmula de los duques de Aquitania permite tal identificación. En la citada representación del emperador Enrique II, no recibe él del ángel sino el báculo; sin embargo, la inscripción dice: "*fert angelus hastam*" ³. De este modo resulta un "conjunto" polaco de casco (corona), cetro y báculo (lanza). Tal "conjunto" no se encuentra por parte alguna,

sino en un ceremonial de "consecratio regis" anglosajón del siglo x, usando su acostumbrada denominación, en el "ordo" de Egbert ⁴.

Este "ordo", que según la opinión de varios investigadores se formaba alrededor del año 960, ejerciendo más tarde gran influjo, sobre todo en el desarrollo alemán ⁵, establece el modo siguiente para una "consecratio regis": primero los obispos ungen al rey, luego los grandes temporales y espirituales le entregan el cetro y el báculo, y seguidamente "sequitur oratio": "Omnipotens det tibi Deus de rore coeli et de pinguedine terrae abundantiam frumenti et vini; et servient tibi populi et adorent te tribus. *Esto dominus fratrum tuorum* et incurventur ante te filii matris tui. . ." (Gen. I, 27). Sigue a esa oración la coronación: los obispos imponen al rey el casco (galeam) y finalmente le entronizan, presentándoles sus homenajes; con la declaración del "mandatum" del nuevo rey termina la ceremonia ⁶.

El citado "ordo", según Schramm ⁷, se componía de los siguientes elementos:

1. La Biblia.
2. Una fórmula, oriunda de Alemania, del monasterio de Fulda, llamada: Oratio super militantes (a mitad del siglo x).
3. La Colección intitulada: "Sacramentarium Gelasianum".
4. Detalles de un "ordo" franco-occidental-anglosajón del año 856, denominado "Ordo de Judite".

Pero el "ordo" en su totalidad se deriva del llamado "ordo" real franco-antiguo, que se formó alrededor del año 900 en Francia, pasando de allí a Inglaterra que por entonces no tenía aún fórmulas tradicionales (según Schramm) ⁸.

La importancia de este último "ordo" radica en que ya no es la base de un solo ceremonial, como lo eran los "ordines" carolingios del siglo ix, sino una fórmula general de Consecratio regis. Por consiguiente, ello era adecuado para servir de modelo de consagración en países limítrofes o lejanos ⁹. Esta característica la heredó también el "ordo" de Egbert, sobre el cual se sabe que influyó no sólo en el orden de la coronación del rey anglosajón Edgar (973), sino también en las coronaciones de los reyes alemanes. *Zoltán de Tóth* demostró, por ejemplo, que las tres promesas reales del ordo de Egbert corresponden, en la coronación de Conrado II (1024), a los tres pedidos del arzobispo Aribó; y en la tradición

hagiográfica magiar, a las tres ordenaciones hechas por San Esteban, terminada la ceremonia de su coronación¹⁰. El báculo (lanza), cuya importancia respecto al poderío real alrededor del año 1000 hemos visto ya en los capítulos anteriores, fué entregado al rey con palabras que contenían la verdadera investidura del poder, no solamente en el ordo de Egbert, sino también en las fórmulas de Sens, dependientes del ordo franco-antiguo y paralelos con el ordo de Egbert¹¹. Como "símbolo del régimen real" se presenta el báculo en el mismo ordo franco-antiguo, cuyo detalle, conteniendo las palabras citadas, se encuentra ya en la parte correspondiente de la fórmula utilizada cuando la coronación de Luis el Tartamudo, en Compiègne, en el año 877¹².

Pero esta característica del báculo, de ser símbolo de la verdadera investidura del rey, lo subraya indudablemente de modo más eficaz, entre todas, la fórmula egbertiana.

Este detalle de la fórmula, la citación del Génesis se halla sólo en el ordo de la coronación del rey Edgar en 973 y no en los ordines continentales. Representa la única excepción el ya perdido ordo primitivo de los reyes magiares, en el cual, cuando la entrega de la lanza —como lo probó *Zoltán de Tóth* de un modo brillante que no deja lugar a duda alguna— se había servido, y aún en 1057, de la fórmula egbertiana, invistiendo al rey con el báculo¹³.

"Cum autem in coronatione Salomonis canerent —así leemos en el *Chronicon Pictum*— «esto dominus fratrum tuorum» et hoc per interpretem Bele duci innotuisset, quod Salomon infantulus sibi dominus constitueretur, graviter est indignatus"¹⁴.

La citación es en la tradición magiar el punto de partida de la disputa por el trono entre el rey Andrés I (1046-1060) y su hermano Béla. Andrés, sin descendientes varones, prometió a su hermano la herencia de la corona; pero le nacieron, ya casi en su vejez, dos hijos. Vencido por el "carnalis amor", como dice el cronista, no cumplió con su palabra, mandando coronar "infantulum". La presencia del mismo Béla debía servir para el total éxito de ese golpe de estado. Béla, desconocedor de las intenciones de su hermano, asistió al acto; pero el significado de una ceremonia tan característica como era la entrega de la lanza, no podía ignorarlo como miembro de una casa real. Se indignó, pues, al oír la fórmula citada y al presenciar la entrega de la "dominica hasta", pues pre-

cisamente en ese acto alcanzó a comprender toda la estratagema del hermano.

Las tres ordenaciones de San Esteban, la corona de casco del mismo rey, el notable papel de la lanza en los siglos x y xi, tanto en Hungría como en Polonia, el "conjunto egbertiano" de las insignias reales en Polonia y la *falta* de la fórmula "Esto Dominus" en la consagración alemana, pone el citado detalle de la crónica magiar en una posición bastante especial, puesto que ello nos obliga a suponer un contacto inmediato entre la fórmula de Egbert y las ceremonias de coronación húngara y polaca.

Sin contar la permanencia en Hungría de los dos duques anglosajones, exilados en las cortes del este europeo, en la primera mitad del siglo xi¹⁵ —hecho que desde el punto de vista de una notable transformación en una ceremonia de índole eclesiástico-sagrada no posee importancia alguna— no se conoce ningún contacto inmediato entre los dos reinos del este europeo y el mundo anglosajón de entonces. Sin embargo no nos faltan conocimientos sobre la influencia inglesa en Alemania. El Imperio y los dos reinos del este estaban en un estrecho contacto; menester es hacer algunas referencias a las relaciones anglo-alemanas de aquellas épocas.

La cultura eclesiástica de los ingleses tuvo un papel muy grande en la conversión de los alemanes. No sólo los notables misioneros de la Frisia, como Wilfrith de York o Willibrord († 739), sino el propio "apóstol de Alemania", San Bonifacio, eran ingleses. De los ocho obispados creados por él, seis tenían obispos anglosajones¹⁶. La cultura monástica inglesa y escocés-irlandesa influenciaron de un modo muy eficaz y benigno en la situación cultural de Alemania. A esos hombres, y entre ellos al irlandés S. Columbano que actuaba también en Burgundia, hay que agradecer que las estirpes alemanas no cayeran en la esfera de la Iglesia Franconia, corrompida y mundana, pues tuvieron oportunidad de ponerse en contacto con el verdadero, severo y casto cristianismo de esos insulares, recibiendo de ellos, al mismo tiempo, la influencia de la cultura más profunda y más específicamente matizada de la Europa de aquel entonces.

La conversión de los sajones, según *Strasser*¹⁷, fué obra principalmente de los misioneros anglosajones. Sajonia, patria de la más poderosa estirpe alemana, se opuso durante un tiempo relativamente

largo al cristianismo. La política dura, consecuente y tenaz de Carlos Magno tuvo que intervenir para quebrar esa oposición. Obligados por él, al fin los sajones se convirtieron; pero la victoria sobre ellos no fué fácil: le costó al gran emperador treinta y tres años de guerra casi ininterrumpida. Una vez establecido el contacto sajón-anglosajón, nunca más se quebrantó. Al contrario, no se perdió ni aun en su aspecto eclesiástico durante el siglo ix. Por elementos comerciales, políticos y estratégicos se enriqueció cada vez más, después de la fundación del ducado sajón, es decir, en épocas en que los sajones entraban, en una forma organizada, en el Imperio de los Carolingios. Al final de ese siglo se concertó una alianza entre Alfredo el Grande de Inglaterra y Otón el Sublime de Sajonia¹⁸. Uno de los hijos de Alfredo —Gregorio— siguiendo el camino de la vieja tradición eclesiástica de los insulares, llegó a ser Abad de Einsiedeln, el famoso monasterio alemán¹⁹; y el antiguo ejército sajón, que será transformado según las exigencias de su época por Enrique I en el siglo x, el *heerbann*, correspondía al *fyrð* de los anglosajones²⁰. Por fin, el contacto establecido entre las dos dinastías en el siglo X, toma las últimas consecuencias de ese proceso. Las embajadas de Enrique I estudiaron entonces las fortificaciones de defensa, construídas por los reyes Alfredo el Grande y Eduardo el Viejo contra las invasiones de los normandos. El sistema de la defensa y sobre todo la idea de fortificar las ciudades con murallas y torres al modo de un castillo será conocido, gracias a dicho contacto, en Sajonia²¹. Sajonia no sólo sufrió, como Inglaterra, el constante peligro de las invasiones normandas, sino que, entre normandos, eslavos y magiares, se encontró en una situación mucho más delicada que la propia Inglaterra.

Pero la continuidad del contacto entre Iglesia Sajona y Anglo-sajona no está auxiliada exclusivamente por la aproximación dinástica, sino también por aquella fuerte y constante infiltración cultural entre los dos centros sajones, cuyo ejemplo luminoso podría ser, entre otros, la mencionada composición del ordo de Egbert. Aludo a la presencia, entre sus componentes, de la Oratio de Fulda, de un monasterio alemán. Y no deja de tener importancia el hecho de que S. Dunstan, el más notable personaje de la Iglesia inglesa del siglo x, viviera exilado, por el año 50, en el continente, en S. Pedro de Blandáin, cerca de Gent, no lejos de los centros de vida sajona

y francona, en donde ya la misma influencia de Cluny llegaba hasta él ²².

Con su regreso a Inglaterra empieza allí la reforma eclesiástica; su Scriptorium iluminado es la colección, entre otros, de las fórmulas eclesiásticas de moda en aquel entonces en el continente. Dunstan fué primer obispo de Londres, luego arzobispo de Canterbury y en esta circunstancia coronó en 973, en la ciudad de Bath, al rey Edgar, utilizando un ceremonial que según la descripción de la Vita S. Osborni ²³ debía ser muy afín con la fórmula de Egbert. El ordo coronationis de Edgar, sin embargo, toma elementos de la tradición continental, probando de este manera la estadía de Dunstan en el continente y su interés para con las fórmulas de consagraciones. No deja de tener importancia para nosotros que uno de los más notables conocedores de esa época —Schramm— liga la creación del ordo de Egbert precisamente a la persona del arzobispo Dunstan ²⁴.

El contacto espiritual-cultural recibe un nuevo impulso en 980, año del nacimiento de Otón III, en que, a causa de las invasiones normandas que se repetían con un ímpetu nunca imaginado ²⁵, se produce una emigración inglesa en dirección al continente y en particular al Imperio.

Piligrín, como se recordará, escribió ya en 974 en su mencionada carta, basándose por cierto en muy remota y conocida tradición, que organizaba la conversión de los húngaros según modelos anglosajones: "in gestis Anglorum dedici".

La nueva emigración y con ella las fórmulas inglesas encontraron un terreno preparado y fértil, tanto en el país de los sajones, como en aquellos países que estuvieron alrededor del año 1000 en el círculo de irradiación de la dinastía o bajo la influencia político-cultural sajona.

El uso estrictamente imperial muestra en tres puntos la influencia del ordo de Egbert: 1. En el sermón de Aribio, ya mencionado, cuya relativa antigüedad, en 1024, está probada por las correspondencias en el texto de la leyenda de S. Esteban. 2. En la fórmula utilizada por el duque sajón Bernhard Billung en la coronación de 1002, cuando entrega la lanza al rey ²⁶. 3. En una de las partes de la fórmula, cuando se crea el patricio, de la *Graphia* romana, del año 1031 ²⁷.

Se sabe sobre este último de los textos citados que Otón en el año 1000, en el acto de Gnesen, se había servido de un texto muy afín, si no idéntico, al de la *Graphia* ²⁸.

Así volvemos otra vez a Otón III, cuyo papel en la determinación de la fórmula para el uso del este europeo, según *Zoltán de Tóth*, es muy probable, como ya lo hemos citado en el capítulo anterior. Pero antes de analizar las causas por las que Otón determinó para los reinos húngaro y polaco, precisamente la fórmula egbertiana y con toda probabilidad el texto originario de ella, quiero advertir los siguientes asuntos:

1. En realidad, Otón el Grande fué el primer rey coronado de los alemanes. Su coronación es el resultado de dos influjos bastante fuertes. El primero de ellos es, indudablemente, la influencia anglosajona. El tatarabuelo de la esposa de Otón, el rey Egbert de Wessex, organizó su nuevo reino según el modelo del Imperio Franco. En 799 regresó Egbert del ambiente de Carlos Magno, a quien había acompañado hasta en sus empresas contra los sajones continentales ²⁹. El bisabuelo de la esposa de Otón, a su vez, casó con Judite, una hija de Carlos el Calvo. Fué entonces cuando este último hizo coronar a su hija según la costumbre franca, con el mayor lujo y solemnidad, en Verberie (Oise) ³⁰. El ordo de coronación creado en esa oportunidad —Ordo de Judite, 856— ejerció un influjo muy notable en la consagración de los reyes ingleses, así que, como lo hemos visto, pudo llegar a ser uno de los componentes esenciales del ordo de Egbert, concebido cien años después del ordo de Judite. Como se ve, no sólo reyes reciben la corona según la tradición franca, sino también las reinas. En cambio, en la antigua tradición alemana la coronación correspondía sólo a la dignidad imperial y no así a la real ³¹. Hasta Arnulfo no surge en el uso alemán la corona. Éste ya regala una corona a su hijo Zwentibold, pero no se menciona ninguna coronación. Luis el Niño fué "investido" por sus electores sin haber sido coronado. Conrado I sólo estaba ungido; sin embargo ya poseía una corona, que mandó antes de su muerte a Enrique I, como símbolo de su reino. Enrique rechazó la coronación, pero se hizo representar en sus monedas con corona en la cabeza. De este modo, realmente Otón el Grande, el marido de la princesa inglesa, es el primero que se hizo coronar —y aquí veremos el segundo complejo de influencias— en Aquis-

grán, antigua capital de Carlos Magno, en donde se presenta, según la tradición franca, con vestimentas francas —“*tunica stricta more Francorum*”— siguiendo los vestigios del primer emperador. Es una coronación de rey, no de emperador; sin embargo, le invistieron entregándole el sable —bien señaladamente— con la “*potestas totius imperii Francorum*”³³. Se encuentra también la misma expresión en el llamado “Ordo Alemán”, del año 961, que según *Schramm* habría ejercido una cierta influencia en el orden de ceremonia de la coronación de Bath en 973³⁴.

2. A Otón el Grande le entregaron también, en 936, el báculo, al modo anglosajón. La mencionada fórmula de Aquitania y la representación de Enrique II, prueban que se puede entender: “lanza”, cuando se escribe “*baculus*”. Además se sabe que a Enrique II le entregaron en 1002, realmente, la lanza. *Schramm* dice que los autores de ordo no han puesto la palabra “lanza” en las fórmulas por causa de la composición tradicionalmente preformada de las mismas. Por esa misma razón la identificaban con el “*baculus*”, oriundo de la fórmula de consagración de los obispos. Constituye una excepción el llamado “ordo Salico”; sin embargo, al final del siglo XI, el lugar de la lanza será ocupado definitivamente por la esfera real³⁵. En general, es de observar que no sólo las expresiones “*Baculus-Hasta*”, “*Baculus-Virga*”³⁶, sino también: “*Sceptrum-Virga*”, están constantemente cambiando en las fórmulas sin que haya para ello regla alguna³⁷.

La fórmula de “*baculus*” tiene origen eclesiástico; no obstante, el propio báculo es la insignia temporal propiamente dicha en el conjunto egbertiano de las insignias reales. Hasta su fórmula tiene afinidades con la del cetro, aunque este último es indudablemente de origen temporal³⁸. No deja de tener interés el conocer de una representación de rey del año 1040 y precisamente en la tradición inglesa, en la cual, en la mano derecha de un rey anglosajón el “*baculus*” es una lanza abanderada³⁹. Así se representó también en el mosaico lateranense, en el que San Pedro entrega al rey Carlos Magno el “*baculus*”, en la forma de una lanza abanderada.

Este último aporte pone en un pasado bastante lejano la aparición de la idea del símbolo “lanza” y justifica, desde el punto de vista de la tradición, la presencia de la lanza como objeto sagrado entre las insignias reales del soberano de Burgundia. Fué Enrique I quien

se apoderó de esta lanza, a la que se le había ligado pormenores de la historia de Cristo ⁴⁰. Y esta insignia, objeto de tanta veneración, iba probando su fuerza mágica, pues en 939, en la batalla de Birthen, Otón el Grande, llevando la "dominica hasta" en su derecha, derrotó con sus cien hombres a un inmenso ejército de sus enemigos ⁴¹.

La labilidad en el uso de la palabra, la aparición tardía de la expresión "lanza" en los textos de ordo y el surgir de la lanza real de Burgundia en el siglo x alcanzando repentinamente gran importancia entre las insignias reales, nos hace suponer que esa característica pronunciadamente temporal de la insignia causó un cierto motín revoltoso en el uso de aquellos tiempos. Se comprenderá entonces por qué la Iglesia se mostraba vacilante en otorgarle el lugar que le correspondía hasta tanto no consiguiera apoderarse de la misma; como lo prueba la coronación de 1002, en la que la Iglesia tiene un papel preponderante, también, con respecto a la entrega de la lanza.

Hemos visto, en el capítulo II de este trabajo, que Otón III quiso darle a la insignia "lanza" un contenido absolutamente definido; por él la "dominica hasta" significó el símbolo del gobierno soberano, y lo prueban los sucesos ya mencionados de los años 997, 1000, 1044, 1045 y 1057.

Antes de terminar este trabajo, hemos de explicar por qué apareció en el este europeo la insignia "lanza", acompañada precisamente por la fórmula sajona. Al hablar de las afinidades sajonas-anglosajonas ya hemos mencionado el peligro normando de aquellos siglos. Fué Carlos Magno el primero que vió la magnitud de ese peligro, por lo que alrededor del año 800 comenzó a fortificar las costas de Frisia, amenazadas en primer término ⁴².

Con sus sucesores débiles, esa línea de defensa se quebrantó muy a menudo. A mitad del siglo se perdió Dorstad; luego, durante 24 años, la propia Franconia fué sufriendo constantes invasiones. Los daneses atacaron en 845 a París; destruyeron en 862 la comarca de la Seine. Pero en el año 845, los daneses ocuparon la ciudad de Hamburgo y después de una matanza de dos días en la ciudad, las tropas del jefe sajón los expulsaron del territorio alemán ⁴³.

No es difícil suponer que este suceso esté en relación con la aproximación de Luis el Alemán, nieto del destructor de los sajones

Carlos Magno, al poderoso jefe sajón Liudolfo. En el año 952 Luis otorga el rango de duque a Liudolfo. Luego se establecen dos enlaces matrimoniales entre la dinastía Carolingia y la Sajona: el hijo de Liudolfo, Otón el Sublime, se casa con Hathui (Hedviga), hija de Luis el Alemán; y el hijo de este último, Luis el "Sajón", con la hija de Liudolfo, Liutgarda.

A su vez, Luis el "Sajón" se encargó del gobierno de la comarca cerca de la costa de los reinos Medio y Oriental⁴⁴; comarca ésta que sufrió las más duras invasiones bárbaras. De este modo, ya en los tiempos de Luis el "Sajón" y en el de su suegro Liudolfo, el ducado sajón asume el papel de la defensa del imperio contra las devastaciones causadas por los pueblos paganos. La transformación de Sajonia en un poderoso baluarte está en relación no sólo con el gradual debilitamiento militar del Imperio, sino también con la situación cada día más peligrosa de Inglaterra.

Hasta el año 865 los daneses no consiguieron establecerse de modo definitivo en la isla británica; en 867, en cambio, la Inglaterra oriental y la Northumbria son objeto de un ataque de un brío hasta entonces desconocido. Con ello resultó el comienzo de la colonización danesa en el suelo inglés (Danelaw). Pero el sabio y fuerte gobierno de Alfredo el Grande y sus repetidos compromisos con el rey danés, Guthrum, están salvando la situación anglosajona. Al mismo tiempo, Alfredo es el primero que, después del enlace matrimonial de su padre con una carolingia, busca por caminos dinásticos medios de auxilio contra los daneses en el continente, dando a su hija en matrimonio al duque de Aquitania⁴⁵.

A Alfredo el Grande, desde el punto de vista del papel histórico, le corresponde el duque Otón el Sublime, pues en sus últimos años extiende la política defensiva de su ducado en dirección al Oriente. Otón quería pacificar el territorio de los eslavos, habitando en el Oriente del Elba, para apartar así más lejos de sus fronteras la zona de peligro. Pero los eslavos llamaron en su auxilio a los húngaros paganos, y éstos, según la narración de Widukind, invadieron en dos ocasiones toda la Sajonia⁴⁶. Otón dejó a su hijo, el rey Enrique I, en el deber de defender tres fronteras; es decir, contra los normandos, eslavos y húngaros.

Así como en el continente un poderoso príncipe recibió la herencia de Otón, el rey Enrique, también en la isla, un Eduardo el Viejo

y un Aethelstan, siguieron a Alfredo el Grande en el trono. Ellos consiguieron vencer el peligro normando, a tal grado que Inglaterra gozó de una paz perfecta entre los años 954 y 980 ⁴⁷. Esto nos parecerá un resultado tanto más notable cuanto todo el Occidente y sobre todo, la propia Inglaterra, llegó a encontrarse, precisamente desde la muerte de Otón el Sublime, en una situación bien delicada, a consecuencia de la debilidad y cobardía de los monarcas carolingios.

En la historia de la defensa occidental, según parece, la muerte de Luis el "Sajón" (882) significa un cambio de rumbo. Muerto Luis, el emperador Carlos el Gordo cedió en seguida la mayor parte de la Frisia, al jefe danés Godofredo, el que además exigió de Carlos la provincia de Coblenz, a causa de sus buenos vinos. Pero el emperador no se la concedió; además sus agentes secretos asesinaron a Godofredo, descomponiéndose por consiguiente el poder danés en la Frisia. Por otro lado, y en la misma época, se marca el principio de nuevas invasiones contra el propio corazón del Imperio. Cuando el cerco de París en 885, Jocelín, abad de St. Germain, se dirige ya con naturalidad al sajón conde Enrique de Alemania pidiéndole auxilio para la ciudad amenazada ⁴⁸. Pero los daneses, para desgracia de la defensa, consiguieron asesinar al conde (28 de agosto de 886). Así pudieron continuar las devastaciones sin obstáculo serio alguno de parte del poder central del imperio. Carlos el Simple, traicionando la política, representada por su gran antepasado y mantenida aún por los dos países sajones, entregó, no sólo sin guerra, sino por un tratado, en el año 911, a un jefe normando de nombre Rollo, toda la actual Normandía Superior. Así se creó, en realidad, otro *Danelaw* en el continente. Este hecho tuvo como consecuencia el pronto fortalecimiento del *Danelaw* insular y la cómoda posibilidad de poder atacar a las costas británicas desde el continente ⁴⁹.

La política dinástica del rey anglosajón en las décadas siguientes al contrato de St. Claire-sur-Epte, prueba decididamente el hecho de que Aethelstan, desde 937 "rex totius Britanniae" ⁵⁰, no tuvo en cuenta ya al rey de los francos, sino que él mismo se consideraba como el jefe del sistema defensor de la Cristiandad occidental. Creó, pues, un sistema dinástico de mayor alcance, con el cual quiso formar con las potencias conductoras del oeste, una alianza de parentesco dirigida por el rey británico.

Ya se ha mencionado el matrimonio de Otón el Grande con Edgitha, hermana de Aethelstan, en el año 929. Otra hermana, Eadhilda, se casó con Hugo el Grande, duque de Francia, antepasado de la dinastía Capet. La tercera, Edgiva, se unió con Carlos el Simple. Por este último enlace, Aethelstan se halló, más tarde, en situación de tener influencia en la educación del heredero al trono franco, puesto que su sobrino, Luis de Ultramar, pasó sus primeros años en su corte. Este Luis, siguiendo el camino de la tradición sajona-carolingia, intentó la reconquista de la Normandía (942) pero fracasó ⁵¹.

El paralelo histórico de Aethelstan, según su papel y obra, lo encontramos en el continente en la persona de Enrique I. Este rey fué un fundador y un organizador de excepcional talento, que continuó con toda conciencia la política tradicional del Estado Sajón, pero entre los límites más extensos del reino alemán.

Enrique, aprovechando muy bien los nueve años del armisticio que tuvo con los húngaros paganos, se dirigió nuevamente por el camino de la antigua política fronteriza de los duques sajones. Atravesó el Elba con su nuevo ejército de caballería, obligando no sólo a los eslavos habitantes entre el Elba, Saale y Odera, sino también al propio reino de Bohemia a reconocer su hegemonía. Luchando también con éxito contra el jefe danés Kubbe, hijo de Olof, logró extender en el norte la línea de defensa sajona. Complementa el cuadro su victoria decisiva sobre los húngaros en 933.

Así se crearon todos los sólidos fundamentos para la futura política septentrional-oriental de Otón el Grande.

Cuando Otón empieza a actuar con todo su poder, los daneses ya se hallaban en la defensiva. El rey Harald Gormsson llegó hasta convertirse al cristianismo, para ganar de este modo —según informa Widukind— la benevolencia del gran emperador ⁵². También, en el oriente eslavo, la conversión empieza en los tiempos de Otón: el arzobispado de Magdeburg, fundado en 962, era originariamente un centro de la misión eslava. Por otra parte, con la batalla de Augsburg (955), Otón logró la total destrucción del poder militar de los magiares paganos, y la opinión pública de entonces pronto encontró analogía entre esta batalla y la victoria de Carlos Martel sobre los árabes en Poitiers, en el año 732 ⁵³.

Con la victoria de Augsburg, Otón se convierte en "Defensor

Christianitatis” y siguiendo la tradición “antiquorum principum”, sobre todo la de Carlos Magno, se convierte en el digno sucesor de éste, que fué el tutor de la Cristianidad y el perseguidor de los paganos.

Como lo hemos visto, desde las empresas militares de Enrique I, la frontera oriental del cristianismo va ensanchándose, con toda la fuerza del dinamismo de una nueva cultura en marcha. Paralelo con ese fenómeno notamos en el norte la actitud defensiva de Harald Gormsson ante el Imperio. El último ataque de este rey que trató de aprovechar la oportunidad dada por el fallecimiento de Otón el Grande, fracasa en 974. Otón II derrota decisivamente a las tropas danesas y luego rompe la Danewirke, línea de los daneses, defendida por un ejército danés-noruego. Harald pide la paz y la consigue mediante la obligación de pagar un pesado tributo anual; y el joven y victorioso emperador, antes de marcharse, fortifica las fronteras septentrionales de su Imperio ⁵⁴.

Esta lección hace cambiar de rumbo la expansión danesa, en dirección de objetivos más accesibles. Desde el año 980, se renuevan sus asaltos contra las Islas Británicas y en los primeros años del siglo XI, los que siguen a la fecha de la muerte de Otón III, logran conquistar Inglaterra en su totalidad.

Hemos explicado ya aquellas vivencias particulares, que dirigieron el interés de Otón III hacia el Oriente. Allí le faltaron sobre todo “cooperadores imperii”, quienes le habrían podido ayudar tanto en la defensa de los límites orientales como en la expansión del Cristianismo occidental. Esa defensa, defensa de la Cristiandad y esa misión, conversión de los prójimos paganos, poseía, en el mundo occidental, una distinguida tradición, cuyos representantes, ante los ojos de Otón, no eran sólo Carlos Magno y los carolingios, sino también sus antepasados sajones. Esta tradición se arraigaba todavía en los tiempos de Otón, y precisamente, en el aspecto eclesiástico, con plena conciencia en el recuerdo a la misión inglesa. (Véase la carta de Piligrín.) Así se comprenderá que Otón y sus consejeros optaron, para los nuevos reinos cristianos de la Europa oriental, ante quienes se adjudicaron un carácter misional, un orden de consagración al estilo anglosajón, precisamente por ser el “ordine” de estos reyes de renombre y memoria, prominentemente misioneros y defensores de la Cristiandad. El hecho de que el texto elegido era

precisamente, el del "ordo" de Egbert, lo prueban los pasos mencionados de la Leyenda Mayor de S. Esteban, el conjunto "egbertiano" de las insignias reales de Polonia, y, ante todo, la citada narración sobre la coronación de Salomón. (*Zoltán de Tóth.*)

Además de lo dicho, el papel de "Defensor Christianitatis" de los reinos polaco y húngaro no ofrece ninguna duda en su comprobación. Toda la historia de ambos países pueden así afirmarlo, y en la conciencia de los mismos húngaros y polacos de aquel entonces estuvo siempre presente este sentir, como lo demuestra la presencia de la sagrada lanza, la "dominica hasta" llevada por San Esteban, delante de su ejército, en la decisiva batalla contra los paganos del propio país. Por la presencia de ese símbolo y la victoria sobre los paganos, llega a ser S. Esteban, en la opinión pública del mundo occidental, el defensor de la Cristiandad, semejante a un Carlo Magno, a un Otón el Grande y digno de "santificación", unción y coronación de un rey cristiano. Acepta, pues, "hortatu imperatoris", la bella corona romana y llevando en su mano derecha la sagrada lanza, se encarga del sacrificado y heroico papel de "Defensor Christianitatis". Y en el Códice de Reichenau, en la representación de majestad de Otón III, la "Sclavinia", personificación de los países del este en el mundo cristiano, lleva en su cabeza el símbolo de la defensa: la "corona muralis..."

NOTAS

¹ RAYNALDUS: *Annales Ecclesiastici*, XXVII, pág. 317.

^{1a} ZOLTÁN DE TÓTH: *A Hartvik legenda kritikájához.* (*A la crítica de la leyenda de Hartvico.*) Budapest, 1942, pág. 76. Nota 156: ... "usque ad ista tempora, omnia insignia regalia coronam videlicet sceptrum et lancam in armario Cracoviensis ecclesiae..." VICENTE DE KIELCE: *Vida de S. Stanislaw.* Bielowski. Mon. Pol. Hist., I, pág. 501.

² A. ALFÖLDI: *Eine Spätromische Helmform*, etc. Acta Arch. Vol. V, Copenhagen, 1934.

E. VARJÚ: *A szent korona.* (*La Sacra Corona.*) Arch. Értesítő. Vol. 39, págs. 56 y ss.

³ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 74.

⁴ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 67.

⁵ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, págs. 67-68.

⁶ SCHRAMM: *Die Krönung bei den Westfranken und Angelsachsen von 878 bis um 1000.* "Z. d. Savigny-Stiftung f. Rechtsgesch.". Vol. 54. Weimar, 1934, págs. 170, 209 y ss.

⁷ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 156-157.

⁸ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 143-144.

⁹ *Ibidem.*

¹⁰ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, págs. 78-79.

ORDO EGBERTI

1. In primis ut Ecclesia Dei et omnis populus Christianus veram pacem servent in omni tempore.

2. Aliud est, ut rapacitatis et omnes iniquitate somnibus gradibus interdicat.

3. Tertius est, ut in omnibus iudiciis æquitatem et *misericiordiam* præcipiat, ut per hoc nobis indulgeat misericordiam suam clemens et misericors Deus.

SERMO ARIBONIS

1. Ut facias iudicium et iusticiam ac pacem patriæ.

2. Ut sis defensor ecclesiarum, tutor viduarum et orphanorum.

3. Et nunc, domne rex, omnis, sancta ecclesia nobiscum rogat gratiam tuam pro his, qui contra te hactenus deliquerunt. ... oramus, ut *illis dimittas pro caritate Dei*; ... quatenus epse tibi eandem vicem pro universis delictis tuis dignetur respondere.

(Wipo: Vita Chuonradi imperatoris. M. G. H., SS., XI, pág. 260.)

LEGENDA MAIOR SANCTI STEPHANI REGIS

1. Et, ut pacis, per quam Christus mundum coadunavit se fore probaret filium, quod nullus alium hostiliter invaderet.

2. Nemo inimicum sine iudicii examinatione lederet; viduas et orphanos nullus obprimeret...

3. In omnibus enim factis suis felicibus illud intendebat esse principium, quod ex evangelio fidei pectoris contemplatus est visu per veritatis ipsius testimonium dicertis, beati *miseriordes*, quoniam ipsi misericordiam consequentur... Tantis igitur *miseriordie* et pietatis brachiis Christi pauperes, immo Christum in ipsis amplexabatur, quod nullus unquam hospes et peregrinus ab eo sine benignitatis alicuius solamine tristis abscessit...

(SS. rerum Hung, II, pág. 384.)

Al "populus Christianus" de Egbert corresponde la expresión: "viduae et orphani", antiguamente conocida en la tradición imperial.

¹¹ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 208.

¹² SCHRAMM: *o. c.*, págs. 201 y ss.

¹³ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 66.

¹⁴ SS. rerum Hung, I, 352-353.

¹⁵ ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 69. A. FEST: *The sons of Eadmund Ironside, Angloxajon King at the Court of St. Stephen. Études sur l'Europe Centre-Oriental*, nº 14. Budapest, 1938.

¹⁶ P. KIRN: *Das Abendland u. Ausgang d. Antike b. z. Zerfall d. karoling. Reiches*. Prop. Weltg., t. III. Berlín, 1932, pág. 94.

¹⁷ K. TH. STRASSER: *Sachsen und Angelsachsen*. Hamburgo, 1931.

¹⁸ J. HORVÁTH: *Szent István diplomáciája* (La diplomacia de S. Esteban). Budapest, 1937, pág. 25.

¹⁹ *Ibidem.*

²⁰ AUSTIN LANE POOLE: *Germany, Henry I and Otto the Great*. C. M. H., III, pág. 183.

²¹ *Ibidem.*

²² SCHRAMM: *o. c.*, págs. 161-162.

²³ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 231 y ss.

²⁴ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 170.

²⁵ T. D. KENDRICK: *A history of the Vikings*. Londres, 1930, pág. 253.

²⁶ "... quid eis misericordiae dictis promittere seu factis vellet impendere..." (*Chronicon*, de THIETMAR, ed. Holtzmani, pág. 239) citado por ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 77, nota 157.

²⁷ "... ut ecclesiis Dei et pauperibus legem facias et ut inde apud altissimum iudicem rationem reddas..." (ZOLTÁN DE TÓTH: *o. c.*, pág. 79, nota 161).

²⁸ Ver el capítulo II de este trabajo.

²⁹ W. J. CORBETT: *The Foundation of the Kingdom of England*. C. M. H., III, pág. 344.

³⁰ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 120.

³¹ SCHRAMM: *Die Krönung in Deutschland b. z. Beginn. d. salischen Hauses*. *Zt. d. Savigny-Stiftung*, etc., t. 55, pág. 195.

³² SCHRAMM: *o. c.*, pág. 212.

³³ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 203.

³⁴ SCHRAMM: *o. c.*, pág. 199.

³⁵ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 259 y 261.

³⁶ SCHRAMM: *Die Krönung bei der Westfranken*, etc., pág. 208.

³⁷ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 201 y ss.

³⁸ SCHRAMM: *o. c.*, págs. 144-145.

³⁹ Miniatura de un benediccional anglosajón, en la Biblioteca de París. (Véase K. HAMPE: *Abendländisches Hochmittelalter*. Prop. Wg., t. III, pág. 380.)

⁴⁰ SCHRAMM: *Die Krönung in Deutschland*, etc., págs. 258-259.

⁴¹ AUSTIN LANE POOLE: *o. c.*, pág. 189.

⁴² KENDRICK: *o. c.*, pág. 4.

⁴³ KENDRICK: *o. c.*, pág. 203.

⁴⁴ KENDRICK: *o. c.*, págs. 213-214.

⁴⁵ J. HÓRVÁTH: *o. c.*, pág. 25.

⁴⁶ H. MARCZALI: *A vezérek kora*, etc. En la *Historia de la nación magiar*, t. I, pág. 143.

⁴⁷ KENDRICK: *o. c.*, pág. 253.

⁴⁸ KENDRICK: *o. c.*, pág. 217. R. PAUPARDIN: *The Carolingian Kingdoms*. C. M. H., t. III, pág. 61.

⁴⁹ KENDRICK: *o. c.*, págs. 201-202.

⁵⁰ KENDRICK: *o. c.*, págs. 252-253.

⁵¹ KENDRICK: *o. c.*, pág. 225.

⁵² KENDRICK: *o. c.*, págs. 102-103.

⁵³ H. MARCZALI: *o. c.*, pág. 181.

⁵⁴ KENDRICK: *o. c.*, págs. 102-103.