

## PODER POLÍTICO Y DOMINACIÓN SOCIAL: LA FUNCIÓN JUSTIFICATIVA DE LOS ÁNGELES EN EL MUNDO VISIGODO

### *Political Power and Social Domination: the Justifying Function of Angels in the Visigoth World*

Dionisio PÉREZ SÁNCHEZ  
Universidad de Salamanca  
e-mail: [canisio@usal.es](mailto:canisio@usal.es)

Fecha de aceptación definitiva: 24-09-2008

BIBLID [0213-2052(2008)26;187-217]

**RESUMEN:** En el presente artículo se abordan las relaciones existentes entre la corte toledana, una vez convertida al catolicismo, tras el año 589, y las imágenes que se proyectan del mundo celestial, en especial de los ángeles, que son concebidos como súbditos fieles de la divinidad, entendida como imagen del buen gobernante. Las ideas de fidelidad y traición se entremezclan para así constituir un conjunto de valores que actúan como elemento sancionador de la nueva realidad social.

*Palabras clave:* cristianismo, ángeles, reino visigodo, buen gobernante, poder justificativo, cohesión política y social.

**ABSTRACT:** The present article approaches the relations between the Court at Toledo, after it had converted to Catholicism in 589, and the images projected of a celestial world, especially angels, which were conceived as faithful subjects of the divinity, understood as the image of a good ruler. The ideas of faithfulness and betrayal intermingle to make up a set of values that act as a sanctioning element of the new social situation.

*Key words:* Christianity, Angels, Visigoth Kingdom, Good ruler, Justifying power, Political and social cohesion.

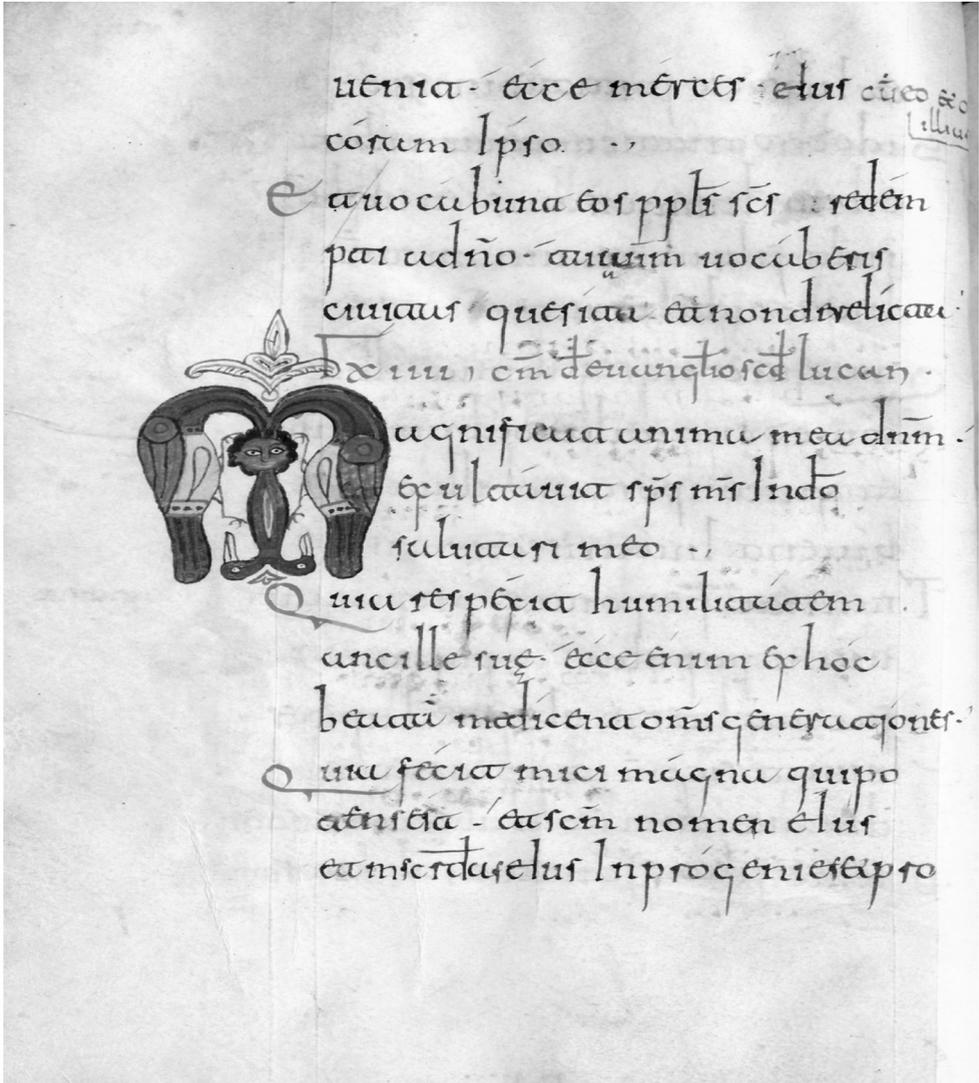


FIG. 1: Univ. de Salamanca. Biblioteca General Histórica. MS-2668



uchas veces se ha afirmado que la progresiva conversión al cristianismo de la sociedad imperial, asociada paulatinamente al poder político, conlleva una serie de consecuencias relativas a las justificaciones que se realizan respecto al poder de los gobernantes. En este sentido, es cada vez más evidente la cristalización de un corpus doctrinal, basado fundamentalmente en textos bíblicos, de los padres de la iglesia y conciliares, que pretenden

legitimar y reforzar el carácter teocrático de los soberanos mediante la fijación, con un propósito claramente excluyente, de una imagen del «buen gobernante». Esto supone, de manera principal, la definición previa de lo «bueno» y de lo «malo», de aquello que cuenta con el beneplácito divino y de aquellas conductas que suponen la exclusión y condena de los malos súbditos, también de los malos gobernantes. Se ha llegado incluso a afirmar que el cristianismo constituye en sí mismo un dualismo<sup>1</sup>, en la medida en que puede parecer que el bien y el mal luchan en pie de igualdad, arrastrando a la condición humana a una u otra dirección. Contra esta aseveración la doctrina católica reaccionará estableciendo de forma inequívoca el papel de derrotado del diablo, que con los suyos, los demonios o ángeles malos, sería expulsado del paraíso. De este modo, la ruptura de la *fidelitas*, de la fe debida al Creador, conllevaría la pérdida de la condición de ciudadanos de la corte celestial, y por tanto la condenación eterna. La justicia divina, caracterizada por su poder infinito, excluiría así a aquellos que abjuraran de la dependencia o fidelidad exigida, exponente de la mayor impiedad imaginable. Por tanto, y bajo fuertes lazos de subordinación, la corte celestial estaría compuesta por Dios y los ángeles, que estarían organizados según un estricto orden jerárquico<sup>2</sup>.



FIG. 2: San Vital de Ravena

1. MINOIS, G.: *Breve historia del diablo*. Madrid, 2002.

2. SCHREYER, L.: *Angels*. Freiburg, 1955. BUSSAGLI, M.: *Storia degli angeli: Racconto di immagini e di idee*. Milán, 1991. SERRES, M.: *Angels, a modern myth*. Paris, 1995. PONNAU, D. y LESSING, E.: *Dieu en ses anges*. París, 2000. McDANNELL, G. y LANG, B.: *Historia del Cielo*. Madrid, 2001. GIORGI, R.: *Ángeles y demonios*. Barcelona, 2004. Con carácter más específico, *Los ángeles en los Padres de la Iglesia*, ed. PONS, G., Madrid, 2003.

En la Península Ibérica, la conversión al catolicismo de los visigodos, y por tanto la configuración de un estado católico en el año 589, conllevaría la adaptación de la doctrina política visigoda a los principios teológicos propios de la ortodoxia cristiana, de los cuales el concilio de Nicea constituía el referente principal. De esta manera, el gobernante aparece como el elegido de Dios que, mediante su piadoso proceder, intenta reproducir respecto a sus súbditos los mismos comportamientos y actitudes de Dios respecto a los habitantes del cielo (3).



FIG. 3: Capitel-imposta de Quintanilla de las Viñas. Burgos.

Ya Agustín de Hipona había escrito sobre los ángeles y su naturaleza, también sobre su función. Es fundamental en este sentido la importancia dejada por el obispo norteafricano en su *De civitate Dei*. La existencia de dos ciudades, una celestial y otra terrena, será el eje fundamental sobre el que girarán todas las justificaciones político-religiosas que se establezcan en los siglos posteriores. La subordinación de la corte terrenal a la divina conllevará la creación de continuos lazos que pretenden en última instancia reforzar el papel y el poder de los gobernantes. En este sentido, la colección de sínodos del reino visigodo católico abunda constantemente en el carácter de elegido divino del monarca, quien actúa en todo momento bajo la protección sagrada, intentando emular en su reino las mismas constantes que definen la corte celestial. San Agustín, en su obra nos dice que llegará un momento en el que nos convertiremos en lo que ahora son los ángeles<sup>3</sup>. Más adelante, afirma que los ángeles son ciudadanos de la ciudad

3. Vid. CHASE, S.: *Angelic Spirituality. Medieval perspectives on the ways of angels*. Nueva York, 2002.

celestial y, como receptores del amor divino, también pueden participar en calidad de compañeros de los buenos ciudadanos del mundo terrenal<sup>4</sup>. De este modo, la *civitas*, concebida como el lugar ideal y atemporal de la convivencia, sirve también para aproximar cielo y tierra, reino divino y humano. En este sentido, comenzamos a percibir lo que será evidente en la Alta Edad Media, a partir del siglo IX, cuando la liturgia de la Iglesia se haga eco de un más allá urbano, constituyendo el otro mundo una ciudad-estado bien planificada en mitad de un jardín paradisiaco con ríos y abundante vegetación<sup>5</sup>. La ciudad y sus habitantes, el caso de la urbe regia Toledo o de Mérida, acaban conformándose como un espacio político pero a la vez sagrado, evocación de la nueva Jerusalén, del cielo, que constituye el modelo a imitar.

Pero los habitantes de ambas instancias, la divina y la humana, no mantienen entre sí una relación de igualdad. Como veremos más adelante, en los banquetes se observa con rigor el lugar de cada cual, en función de su condición. Un personaje de la trascendencia de Gregorio Magno, tenido junto a Agustín de Hipona e Isidoro de Sevilla como uno de los inspiradores y legitimadores de los textos conciliares<sup>6</sup>, (4) y que ejercerá una decisiva influencia en obras como la *Vitas Patrum Emeretensium*, expone en su Homilía XXXIV la existencia de nueve clases de ángeles, siendo el hombre creado como una décima variante<sup>7</sup>. Observamos cómo en la obra del obispo romano existe una gran permeabilidad entre los hombres y los ángeles. De hecho, la ciudad celestial estaría compuesta tanto de ángeles como de hombres, en la medida en que habría formas de vida humana que coincidirían con algunos tipos de ángeles. Así, en función de las virtudes humanas, que pueden concretarse por ejemplo en la capacidad de expulsar espíritus malignos del cuerpo de los poseídos mediante la fuerza de sus oraciones y el poder que han recibido<sup>8</sup>, o bien dominando los vicios y permaneciendo en santo temor, dedicados a la divina contemplación, emulando así a los tronos de su Creador<sup>9</sup>. Por citar un último caso, estarían los hombres que se igualarían a los Serafines, que abandonarían las cosas terrenas trascendiéndolas con sus mentes. Por tanto, esta similitud comporta también la existencia de una jerarquía, que no contradice el propio sentido del término «ángel». Según Gregorio Magno<sup>10</sup>, en griego los ángeles son los mensajeros quienes, como ejemplo de la íntima unión entre contemplación y vida activa, constituirán un ejemplo para los hombres. La noción de mensajero supone, en primer lugar, que transmiten la voluntad divina, con lo cual su papel se inscribe en una clara situación de dependencia respecto al Creador. Pero serán los arcángeles, concebidos como los más importantes mensajeros, los que hagan saber a los hombres las cosas más cruciales<sup>11</sup>. El religioso se detiene en explicar que en la lengua latina

4. *Op. cit.*, p. 78.

5. *Op. cit.*, p. 183.

6. Tol. XV, p. 462. a. 688, donde se cita a Isidoro de Sevilla como un referente fundamental en cuestiones de doctrina. Los textos conciliares citados siguen la edición de VIVES, J.: *Concilios visigóticos e hispano-romanos*. CSIC, Barcelona-Madrid, 1963, pp. 456-459.

7. XXXIV.7. Seguimos la edición de S. Chase de la *Patrología Latina*, *op. cit.*, p. 97. Esta clasificación en nueve clases de ángeles ya habría sido establecida por Dionisio el Areopagita, a fines del s. V o comienzos del VI. CHASE, p. 161.

8. Los llamados Poderes Celestiales, XXXIV. XI. Igualmente, Gregorio Magno alude a la labor de ángeles, entre otros textos, en sus *Diálogos*, I.4.8; IV.20.4 y IV.37.4. Vid. VOGÜE, A. y ANTIN, P.: *Grégoire le Grand. Dialogues*, París, 1980.

9. P. XXXIV.11.

10. XXXIV.8.

11. XXXIV.8.

hablamos de asientos como «tronos», constituyendo aquellos ángeles llamados «el trono de Dios» un grupo superior, por encima de otros<sup>12</sup>. De hecho, aquellos que son enviados para explicar un ministerio o una función, tengan un aspecto visible o no, pertenecerían a las clases inferiores de ángeles. Sólo serían los arcángeles quienes vendrían a dar apoyo a la humanidad, con lo que los espíritus angélicos más preeminentes nunca serían empleados para un ministerio exterior<sup>13</sup> de carácter común. Gozarían en grado superlativo de la presencia divina como un privilegio reservado a los de su condición, reproduciendo así una clara jerarquización en función de sus méritos y preeminencia.



FIG. 4: Moralia de Job a. 945.

12. XXXIV.10.

13. XXXIV.11.

Gregorio Magno cita un pasaje de Zacarías en el que un ángel dice a otro: (5) «Ve y habla». De este modo se refuerza el mensaje de que los enviados pertenecerían al grupo de los ángeles inferiores, mientras que los ordenantes estarían incluidos en el grupo de los de más alta distinción. Todo ello, conforme a los designios divinos para con la ciudad celestial, de la cual aquéllos formaban parte como ciudadanos<sup>14</sup>.



FIG. 5: Biblia de León a. 960. Cristo con los Cuatro evangelistas.

14. XXXIV.13. En XXXIV.14-15, se alude a los ángeles como «ciudadanos celestiales», con una clara jerarquía entre ellos.

Isidoro de Sevilla, en el capítulo V del libro VII de sus *Etimologías*, que lleva por título «De Angelis», abunda y ahonda en los asuntos ya abordados por el papa romano. El obispo hispalense insiste en la idea de que el nombre de los ángeles se refiere a su oficio, no a su naturaleza. En efecto, serían siempre espíritus, pero cuando son enviados se llaman ángeles<sup>15</sup>. Insistiendo en que son nueve las órdenes de los ángeles (ángeles, arcángeles, tronos, dominaciones, virtudes, principados, potestades, querubines y serafines)<sup>16</sup>, son llamados así porque son enviados de los cielos para anunciar a los hombres<sup>17</sup>, encargándose los arcángeles de anunciar las cosas más grandes y los ángeles las más pequeñas. Ello se debería a que *arxós* en griego se interpreta en latín como príncipe, bajo cuyas órdenes se le asignan las funciones a cada uno de los ángeles<sup>18</sup>.

En los capítulos 7 y 8 se establece un orden de preeminencia entre los ángeles y, citando también a Zacarías, se alude al hombre como el *puer* que recibe el mandato divino. La idea de dependencia es expresa en este texto y se ratifica cuando Isidoro afirma que «Si en las funciones de los ángeles, los de rango superior no impartieran órdenes a los inferiores, en modo alguno se habría sabido por un ángel lo que el otro debía decirle al hombre»<sup>19</sup>. El conjunto de los órdenes angélicos constituye la corte o *societas* celestial, en una distribución racional de los oficios asignados<sup>20</sup>. De este modo, los ángeles llamados principados serían los encargados de dirigir el ejército de los ángeles, y el hecho de disponer de ángeles como súbditos (*subditi*) para cumplir el divino ministerio explica esta denominación, distinguiéndose, como hizo Daniel, entre la función de *administrare* y la de *adsistere*: «Miles de miles le servían, y millones le asistían»<sup>21</sup>. De hecho, los más elevados ejércitos de los ángeles serían los compuestos por los querubines quienes, al estar situados más cerca de la ciencia divina, estarían más imbuidos de ella que los demás<sup>22</sup>. Pero serán los serafines, o «ardientes» en su traducción latina, los que están más próximos a la divinidad, no existiendo otros ángeles entre ellos y Dios, por lo cual se inflamarían aún más con el resplandor de la luz divina<sup>23</sup>. Este orden celestial, asignando a cada cual una determinada tarea, no tiene otro propósito que el que los ángeles presidan los lugares y los hombres<sup>24</sup>, no quedando así lugar alguno que no esté protegido por los ángeles, quienes están al frente de los auspicios de todos los trabajos<sup>25</sup>. Se trata de un conjunto de ministerios que reflejan en último término la idea de fidelidad debida, opuesta a los vicios de la debilidad y la soberbia, los cuales llevaron a la ruina a los ángeles malos. De este modo, los que permanecieron, consiguieron la firmeza de la perseverancia eterna, unidos firmemente en el amor de Dios y en su contemplación<sup>26</sup>.

15. VII.5.2. *San Isidoro de Sevilla. Etimologías*. Ed. OROZ RETA, J., introducción DÍAZ y DÍAZ, M. C., Madrid, 1982.

16. VII.5.4.

17. VII.5.5.

18. VII.5.6.

19. VII.5.8: «Si enim in ipsis officiis angelorum nequaquam potestates superiores inferiores disponerent, nullo modo hoc, quid homini diceret angelus, ab angelo cognovisset».

20. VII.5.16.

21. VII.5.19. Citando a Daniel.

22. VII.5.22.

23. VII.5.24.

24. VII.5.28.

25. VII.5.29.

26. VII.5.31. CARPIN, A.: *Angeli e demòni nella sintesi patristica di Isidoro di Siviglia*. Bolonia, 2004.

Resulta inevitable la comparación que surge respecto a los elementos de cohesión social y política propios de la sociedad y corte terrenal. La idea de fidelidad e infidelidad, de amor debido al príncipe, los pecados de soberbia y perfidia, son frecuentemente citados en los *corpora* legales visigodos, tanto de índole laica como eclesiástica. Además, el conjunto de rituales propios de esta época, tanto visigodos como bizantinos, intentan aproximarse y emular las características definitorias de este imaginario mundo celestial<sup>27</sup>. Por ello, resulta especialmente interesante resaltar los vínculos que se establecen entre ambos ámbitos, con la finalidad de que se interrelacionen y justifiquen mutuamente. Sabemos que en el c. XVII del IV Concilio de Toledo, celebrado en el año 633 y titulado «De Apocalypsis libro omnibus recipiendo», se declara, por decisivo influjo de Isidoro, la obra del evangelista Juan como «libro divino» (6-7).



FIG. 6: Beato Morgan. Los ángeles, presentando el evangelio según S. Juan.

27. Para el paso de la visión pagana a la cristiana del ángel, *vid.* PEERS, G.: The Sosthenion near Constantinople: John Malalas and Ancient Art», *Byzantion*, LXVIII (1998), fasc. 1, Hommage à la mémoire de Jules Labarbe, pp. 110-120.



FIG. 7: Beato de El Escorial.

Disponemos de un texto fundamental para la comprensión de aspectos básicos de la sociedad visigoda en el paso de los siglos VI al VII. La *VPE* aporta informaciones decisivas sobre elementos ideológicos dominantes en la época, estrechamente asociados a la estructura socioeconómica y política vigente en gran parte del territorio peninsular. El texto aludido se inicia con una referencia a los milagros narrados por Gregorio Magno en sus obras, que sirven de modelo al autor, quien afirma la veracidad de los relatos puesto que «nosotros mismos oímos a los propios testigos, que libres ya, de modo admirable, de sus cuerpos, llegaron, no dudamos, al reino celestial»<sup>28</sup>.



FIG. 8: Escena de la adoración divina. Beato de El Escorial

28. *VPE*, Praef. 3.<sup>a</sup> ed., MAYA SÁNCHEZ, A.: *Vitas Sanctorum Patrum Emeretensium*, Corpus Christianorum, Series Latina, CXVI. Brepols, 1992.

PÉREZ SÁNCHEZ, D.: «Algunas consideraciones sobre el ceremonial y el poder político en la Mérida visigoda», *SHHA*, vol. 20, 2002, pp. 245-266.

Es especialmente interesante el capítulo titulado «La muerte del niño Augusto», en el cual el protagonista confiesa, ya al borde de la muerte, «haber visto al mismo autor de la vida eterna, Jesucristo el Señor, entre coros de ángeles e incontable multitud de todos los santos»<sup>29</sup>. Esta visión del cielo se plasma en una descripción del paraíso, donde abundarían «flores fragantes, hierbas muy verdes, rosas y lirios, y muchas coronas de piedras preciosas y oro, innumerables tapices de seda... la abundante variedad de platos se surtía no con carne de cualquier animal, sino sólo de aves; y todo lo que se ofrecía era blanco como la nieve. Y aguardaban la venida del rey, su señor»<sup>30</sup>.

Además, observamos la estructura jerárquica que reinaba en el paraíso celestial, con una clara noción de la idea de riqueza que se manifiesta en el propio ritual y en la existencia de gran número de siervos: «También vi allí innumerables escaños dispuestos a derecha e izquierda. Colocado en medio, se alzaba un escaño más elevado. Había numerosos criados, todos engalanados y hermosos preparando las mesas y el exquisito banquete»<sup>31</sup>. A continuación, el niño narra la súbita irrupción de «gran multitud de invitados, todos engalanados de oro y piedras preciosas, ceñidos de brillantes coronas; marchaba una fila de la multitud por la derecha y otra por la izquierda; y así avanzando por uno y otro lado, rendían inefable tributo de veneración a su rey»<sup>32</sup> (8-10).



FIG. 9: Beato de El Escorial. Relacionado con los bajorrelieves visigodos.

29. I.5.

30. I.7-8. Es interesante comparar esta descripción con la que se hace más adelante del obispo Masona, del que se dice que «en el sacratísimo día de la Pascua muchos niños, vestidos con clámides de pura seda, se llegaban hasta él, como un rey» (III.12).

31. I.8.

32. I.11.



FIG. 10: Beato de El Escorial.

Es evidente en toda esta descripción la clara influencia de la corte bizantina que, mediante un complejo ritual, también se hace patente en la monarquía visigoda a partir fundamentalmente de Leovigildo, como atestigua Isidoro de Sevilla<sup>33</sup>. La VPE insiste en los aspectos externos del poder, los cuales servían en definitiva para realzar la idea de justicia divina, que se concreta en la idea de fidelidad a través de la fórmula del patrocinio. Mientras que los malos siervos no son dignos de ver el rostro divino<sup>34</sup> Augusto, por el contrario, es presentado ante la mirada divina, que se dirige a él en los siguientes términos: «No temas, hijo. Pasa tras de mí y quédate ahí», añadiendo, «Sábete que seré tu protector. Nada te faltará jamás. Yo siempre te sustentaré, te vestiré, en todo tiempo te protegeré y nunca te abandonaré»<sup>35</sup>. La consecuencia de estas palabras no es otra que la inmensa dicha del moribundo, que es alimentado y conducido por el propio dios al jardín celestial<sup>36</sup>. La última imagen de Augusto la transmite otro niño, Veraniano, quien le ve «de pie, de blanco ...su rostro con blancura de nieve»<sup>37</sup> (11-12).

33. *HG*, 51.

34. I.18.

35. I.15-16. Es interesante observar el paralelismo existente entre este texto y X.10, en relación con la idea de subordinación y jerarquía, cuando el futuro rey Witerico, ahora *comes* involucrado en una fallida sedición, «se sitúa detrás de Claudio, por ser de menor edad, rindiendo así obsequio a su mayor, más aún nutricio».

36. I.16-17.

37. II.27-28.

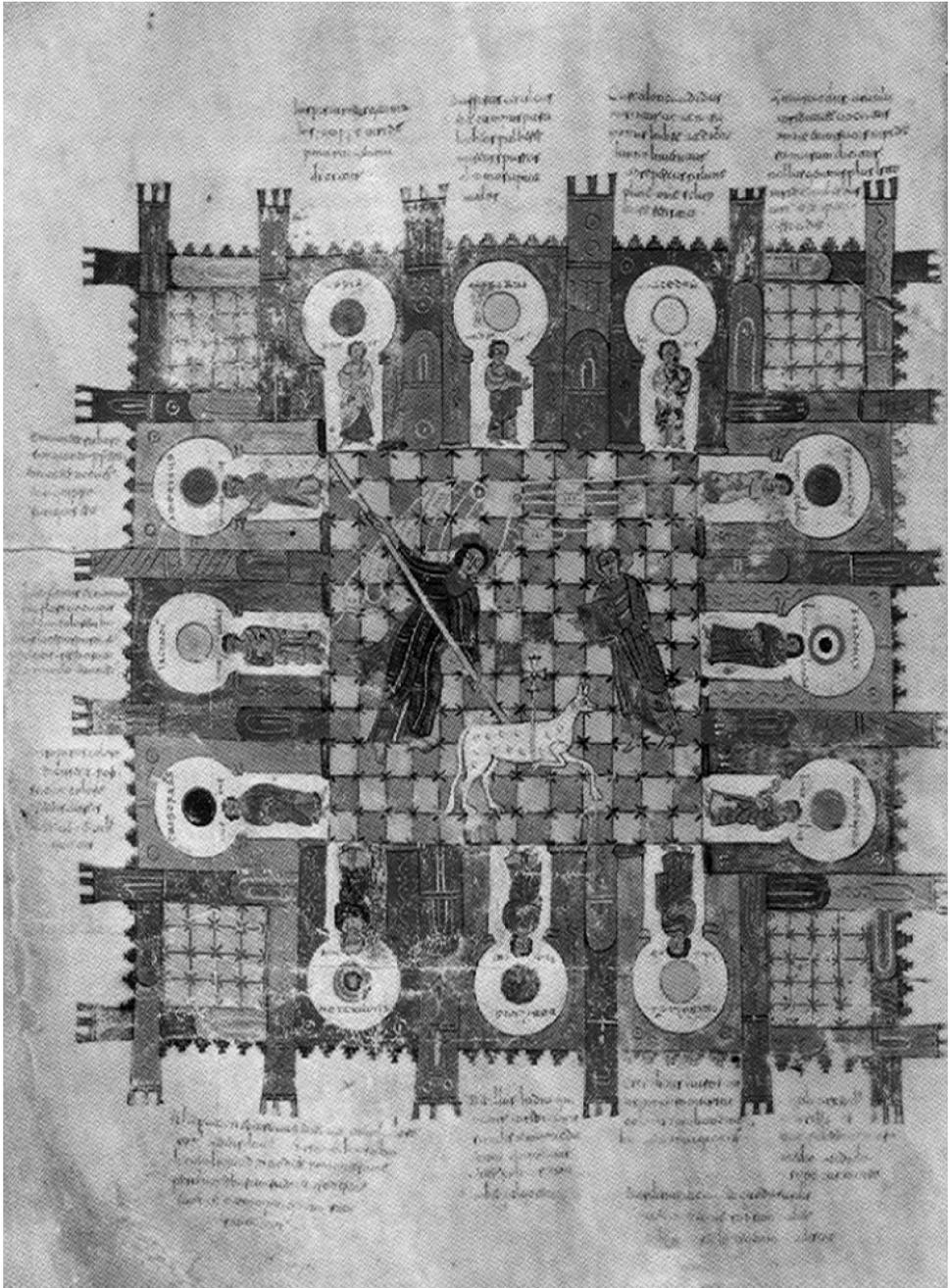


FIG. 11: Jerusalén celeste. Beato Magio. Morgan Library, Nueva York.

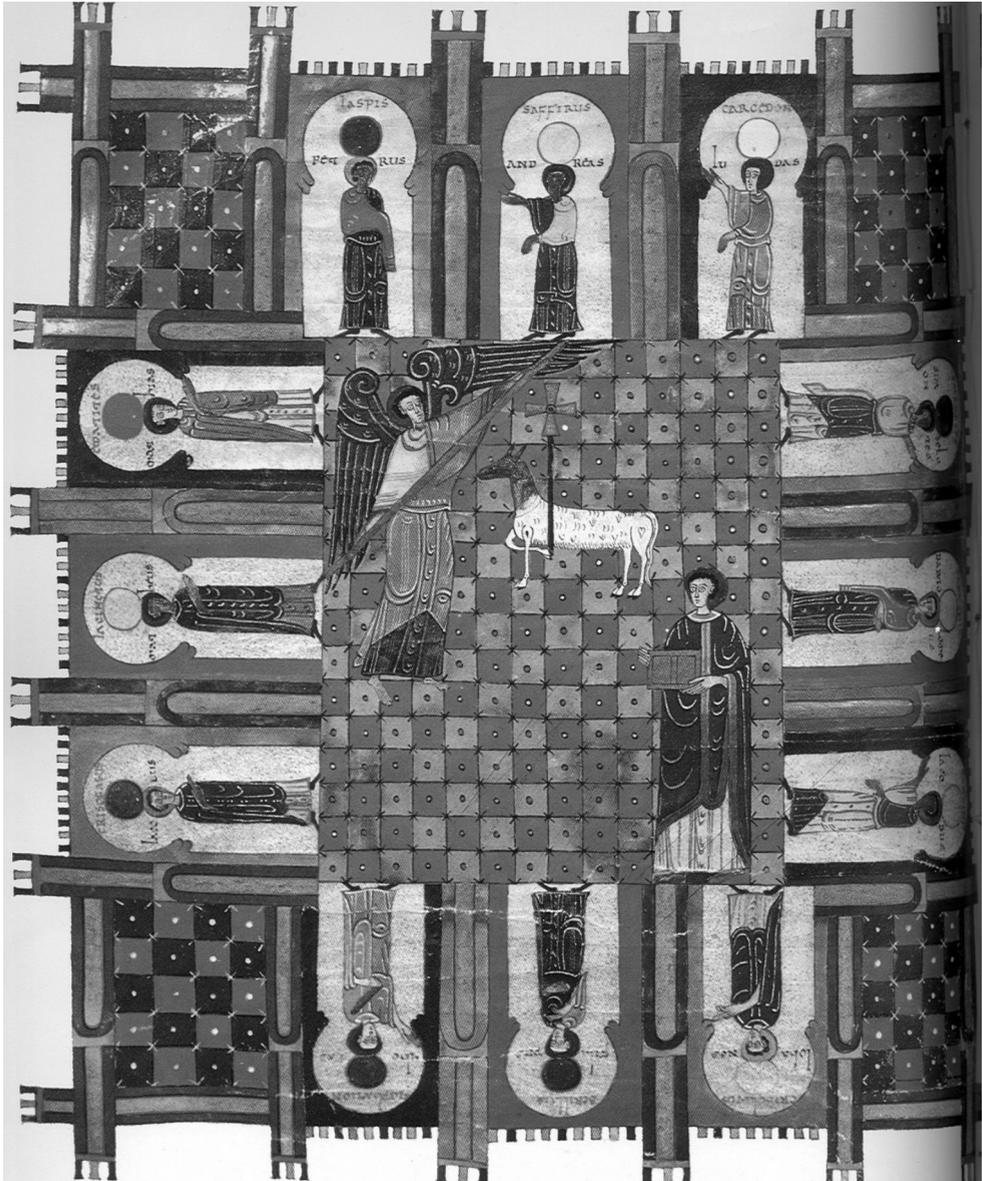


FIG. 12: Visión de la nueva Jerusalén. Beato de Facundo.

Esta imagen de la transición al reino celestial con la consiguiente incorporación a la corte divina se encuentra en varios pasajes de la VPE. En «La muerte de un monje de Cauliana», monasterio próximo a Mérida, se transcriben las palabras pronunciadas por el religioso, quien

afirma: «Mirad, ahí fuera me aguardan los santos apóstoles Pedro y Pablo, y el bienaventurado Lorenzo, archidiacono y mártir, con una innumerable legión de elegidos, con los que he de volar hasta el Señor»<sup>38</sup>. Pero este viaje puede interpretarse, en sentido figurado, en una doble dirección, como cuando el obispo Paulo sana a la esposa de un senador emeritense, hecho que le reporta toda su fortuna a la muerte sin hijos del matrimonio<sup>39</sup>. El autor de la VPE afirma que aquella casa, la del senador, «se inundó ...de indecible alegría e inmenso gozo y todos, prorrumpiendo en alabanzas a Dios, rezando y danzando decían que verdaderamente el Señor había enviado a su ángel que se apiadara de ellos»<sup>40</sup>. Es importante poner de relieve que cuando Paulo es consagrado obispo por «divina elección», Dios alejó inmediatamente todas las revueltas que habían aquejado a la sede en tiempos de su predecesor, concediendo gran tranquilidad a su iglesia<sup>41</sup>.

Esta característica angélica es también común a Fidel, sobrino y sucesor de Paulo, ejemplo de santidad, caridad, paciencia y humildad, y que se «mostró para con Dios y los hombres tan caritativo y amoroso que llegaron a considerarlo como un verdadero ángel»<sup>42</sup>. Fidel es mostrado en medio de los santos, como uno más de ellos, caminando hacia las basílicas e iglesias de Mérida<sup>43</sup>. Estos santos, que aparecen en el coro de la iglesia de Santa María, envían a unos demonios («unos negros etíopes, terribles en extremo») al obispo para que le hieran de muerte y de este modo, «libre de las ataduras terrenas, pueda venir con nosotros hasta nuestro Señor Jesucristo y recibir la corona que se le tiene preparada»<sup>44</sup>. Es así que tras repartir «abundantes limosnas entre pobres y cautivos»<sup>45</sup> (13), «...poco después, el santo obispo, precedido de legiones de santos y esperado por los coros angélicos, emigró triunfante al reino de los cielos; y unido a los ejércitos celestiales, mereció por permisión de Jesús, el Señor, ser recibido para siempre con perpetuo gozo en las sidéreas mansiones»<sup>46</sup>. Pero, como hemos visto, esta visión del cielo y de sus habitantes, que se plantea en clave de prestigio social y de garantía de convivencia, más allá de cuestiones estrictamente religiosas, tiene también una dimensión claramente política, de legitimación política. Esto se advierte especialmente en la pugna que establecen



FIG. 13: Corona votiva de Recesvinto M.A.N.

38. II.20.

39. IV.2.1; IV.2.15-16. A pesar de la condición de médico de Paulo. Para el caso de Bizancio, *vid.* VAKALOU, A.: «Illnesses, curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4th-7th A.D.)», *Byzantion*, t. LXXIII (2003), fasc. 1, pp. 172-200.

40. IV.2.14.

41. IV.1.3.

42. IV.4.2.

43. IV.VII.1; IV.VII.5-7; IV.VIII.1.

44. IV.IX.1-8.

45. IV.X.2.

46. IV.X.8.

«el fiero y cruel Leovigildo»<sup>47</sup>, instigado «por inspiración diabólica»<sup>48</sup>, y el santo y virtuoso obispo Masona. De este modo, el bien se encarnará de forma interesada en la santidad del religioso, y el mal en el diablo, en el ángel caído, estableciéndose así dos fuerzas antagónicas en las formulaciones de la idea del «buen gobernante»<sup>49</sup> (14-15).

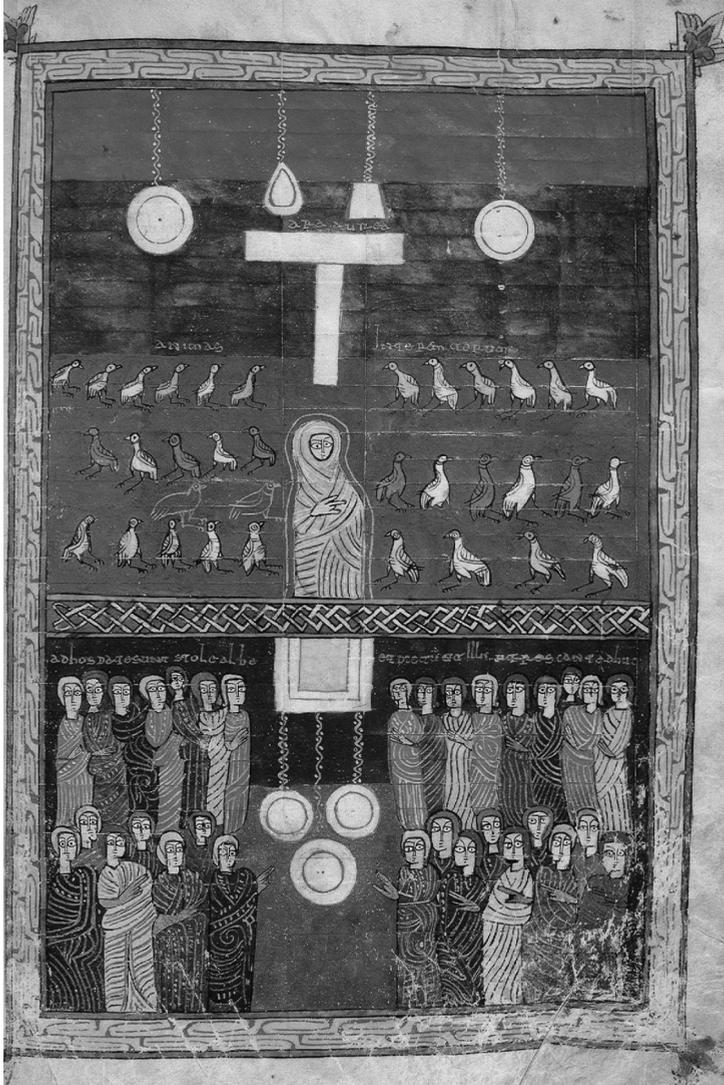


FIG. 14: Beato de la Seu d'Urgell. Folio 106r. La apertura del quinto sello: los mártires.

- 47. V.IV.2.
- 48. V.IV.3.
- 49. V.IV.5-8.



FIG. 15: Beato de Facundo.

La decisiva importancia adquirida por el obispo, ya evidente en el siglo V, es el resultado tanto de su *potentia* económica como espiritual<sup>50</sup>, y que se pone de manifiesto aún con más fuerza tras los intentos unificadores de un monarca enérgico como Leovigildo<sup>51</sup>. Las justificaciones del poder político formuladas ya entonces en Bizancio son adaptadas a la realidad

50. SCHLUMBERGER, J. A.: «*Potentes and Potentia in the Social Thought of Late Antiquity*», en CLOVER, F. M. y HUMPHREYS, R. S. (eds.): *Tradition and Innovation in Late Antiquity*, Wisconsin, 1989, pp. 89-104.

51. *Vid.* n. 26.

política y social de la época visigoda<sup>52</sup>, constituyendo un elemento legitimador de primer orden tanto para las instancias episcopales como más tarde para las monárquicas. Pero la vinculación que se establece con la divinidad y la corte celestial será una prerrogativa esencialmente de la iglesia católica, que transmitirá a los soberanos visigodos tras la conversión del reino en el año 589<sup>53</sup>.

Esta imagen ideal, en la cual se miran los poderes terrenales, puede observarse claramente en la descripción que se hace del obispo emeritense Renovato, quien, «después de gobernar irreprehensiblemente por muchos años la Iglesia, teniendo que unirse ya a los coros angélicos para formar junto a todas las legiones de los ejércitos celestiales, rotas de modo admirable sus ataduras y dejando el cuerpo, mereció entrar con Cristo en la corte de su reino, donde permanece para siempre reinando sin fin»<sup>54</sup>. Existe por tanto una continuidad entre ambos mundos que se concreta en el mantenimiento del patrocinio para con los dependientes, ahora incrementado superlativamente al estar junto a la divinidad, máximo exponente de *potentia*.

En otros autores posteriores, como Valerio del Bierzo, aparecerán también, en clave más mística y personal, las continuas batallas que mantiene el bien contra el mal, encarnado en el «viejo enemigo», el diablo<sup>55</sup>. De igual modo, este monje nos habla de curaciones efectuadas por presuntos ángeles, quienes aparecen con un aspecto impresionante, con su rostro resplandeciente como el sol y unas vestiduras blancas como la nieve<sup>56</sup>. Por otra parte, las visiones de Máximo, Bonello y Baldario son características de los textos de Valerio, con menciones a ángeles buenos y malos, y con una referencia al jardín paradisíaco en la visión de Máximo<sup>57</sup>.

También en los textos conciliares visigodos disponemos de menciones que aluden al papel desempeñado por los ángeles, tanto en su relación con Dios como en la intermediación realizada respecto a los hombres. En este sentido, es muy importante, más bien decisivo, el hecho que supuso la conversión al catolicismo bajo Recaredo, que supone la configuración de una monarquía teocrática con un conjunto de dogmas, tanto religiosos como políticos, con

52. Vid. HIDALGO, M. J.; PÉREZ, D. y R. GERVÁS, M.: «Poder político y legitimación: el Panegírico de Coripo y su utilización en el reino visigodo de Toledo». *Actas del XI Congreso de la FIEC*. Atenas, 2001, pp. 376-391.

53. Sobre el culto de los ángeles, *vid.* GARCÍA RODRÍGUEZ, C.: *El culto de los santos en la España romana y visigoda*. Madrid, 1966, quien, a pesar de no reconocer el culto del arcángel Miguel en la época visigoda, pone en evidencia la existencia de un monasterio dedicado al mismo, pp. 134-136. Para otro punto de vista, *vid.* BARROSO CABRERA, R. y MARÍN DE PABLOS, J.: «El nicho-placa de Salamanca del M.A.N. y otros testimonios arqueológicos del culto a San Miguel en época visigoda», *Zephyrus*, XLVI, 1994, pp. 279-291, trabajo en el que se aportan testimonios arqueológicos que prueban la gran extensión del culto a este ángel durante el período visigodo, y que sirven de precedente para el posterior auge que tiene en el mundo mozárabe. *Vid.* también CASTELLANOS, S.: *La hagiografía visigoda. Dominio social y proyección cultural*. Logroño, 2004.

54. V.XIV.8.

55. REPLICATIO, 6. Para el mundo bizantino, *vid.* BRAVO GARCÍA, A.: «El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultados de su estudio», en PÉREZ JIMÉNEZ, A.: CRUZ ANDREOTTI, G. (eds.): *Seres intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*. Málaga, 2000, pp. 179-215.

56. *Replicatio*, 3: «Vir splendidissimus...cujus vultu fulgebat ut sol; vestimenta ejus splendidior nive». Refiriéndose a un «servidor» de S. Félix que cura a una mujer después de que ésta cumpliera su juramento para con el santo).

57. FERNÁNDEZ POUSA, R.: *San Valerio. Obras*. Madrid, 1944. Máximo en pp. 110-114, Bonelo en pp. 115-118 y Baldario en 119-121.

*Vid.* igualmente el *Pactum* de la Regla Común, atribuida a Fructuoso. Ed. CAMPOS, J. y ROCA, I.: *Reglas monásticas de la España visigoda*. Madrid, 1971, vol. II, pp. 208-211, en las que se alude continuamente a los ángeles.

un cariz marcadamente excluyente. Si en los concilios previos a la conversión se alude a aspectos puramente religiosos, como la negación de la naturaleza divina del ángel<sup>58</sup>, sin ninguna otra connotación, resulta interesante observar cómo en el I Concilio de Braga, celebrado en el año 561, el sínodo es presidido por el rey católico suevo Ariamiro, aludiéndose al mismo tema citado anteriormente, pero con un nuevo significado. Ahora, cuando se anatematiza a aquellos que, siguiendo a Maniqueo y Prisciliano, afirmaban que las almas de los hombres y los ángeles eran de la misma sustancia divina, existe un propósito político de afirmarse bajo los preceptos de la religión católica, legitimadora del reino suevo<sup>59</sup>. Del mismo modo, cuando se alude de forma indirecta a la idea de fidelidad, al considerarse al diablo como un ángel bueno en sus inicios<sup>60</sup>, que estaría al frente de sus seguidores, los ángeles malos. Las ideas de obediencia y fidelidad están implícitas en estos contenidos.

La propia conversión suscita, en el III Concilio de Toledo, una comparación respecto a la corte celestial y su negación, el infierno, cuando se afirma, «Apartaos de mí, malditos, no os conozco. Id al fuego eterno que está preparado para el diablo y para sus ángeles»<sup>61</sup>. La asociación mencionada se recalca de nuevo en el mismo concilio en la Homilía de Leandro de Sevilla, cuando se afirma que «los pueblos por los cuales derramó la sangre su Unigénito no ha permitido sean devorados por los dientes del diablo». De este modo, «la paz de Cristo destruyó el muro de la discordia que había fabricado el diablo»<sup>62</sup>. Es decir, por un lado la conversión implica una doctrina excluyente, mediante la oposición entre el bien y el mal, pero también supone, en clave política, un elemento que refuerza la concordia que se refleja en el concilio, al asociar el nuevo reino católico con la corte celestial, por oposición al infierno. Es interesante relacionar también la oposición que Isidoro realiza entre el último rey arriano, Leovigildo, y su hijo y sucesor, el católico Recaredo, en su *Historia Gothorum*, encuadrando a este último entre los detentadores de las virtudes propias del panegírico imperial<sup>63</sup>. La mención y adhesión al credo niceísta serán una constante a lo largo de toda la historia del reino, como manera de preservar la ortodoxia y la autoridad regia. Así, en el II Concilio de Sevilla, se alude a las dos naturalezas y a la unidad de persona en Cristo, retomándose la cita «...cuando el Señor habla a Moisés: “He aquí que yo envío mi ángel para que te preceda, atiéndele y oye su voz porque mi nombre está en él”». Pero es a partir del IV Concilio de Toledo, celebrado en el año 633 bajo Sisenando, cuando se establece una teoría política justificativa del poder regio, donde la utilización de la figura de los ángeles adquiere una dimensión más depurada y pragmática (16). Hay que recordar el papel fundamental que en este sínodo jugó Isidoro de Sevilla. Evidentemente, y como era preceptivo, hay cuestiones referidas al culto, como cuando en el cánón X se establece que «la oración dominical se recite cada día claramente», y se dice: «Luego, como Cristo mandó, con el ángel nos avisa»<sup>64</sup>. O también el canon XIII, en el que se

58. Tol. I, p. 26.

59. c. V: «Si quis animas humanas vel angelos ex Dei credit substantia existisse, sicut Manicheus et Priscillianus dixit, anathema sit», Vives, p. 68.

60. c. VII: «Si quis dicit diabolum non fuisse prius angelum a Deo factum nec Dei opificium fuisse naturam eius, sed dicit eum ex (chao) et tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum esse principium atque substantiam mali, sicut Manicheus et Priscillianus dixerunt, anathema sit».

61. Vives, p. 121.

62. Vives, pp. 143-144.

63. MGH AA XII V II, pp. 288-289.

64. Vives, p. 195: «sicut Apostolus admonuit».

dice que «No hay que reprobamos el canto de himnos... y también aquel otro himno que los ángeles cantaron al Cristo nacido de la carne»<sup>65</sup>.



FIG. 16: Unción real. Antifonario. Catedral de León.

Pero es en el conocido c. LXXV de este concilio donde la imbricación corte celestial-corte terrenal se hace explícita. La idea de fidelidad y de la obediencia debida al monarca se enmarca en el conjunto de castigos que su incumplimiento conlleva, de acuerdo con la actuación divina, inclemente para con los ángeles caídos: «Pues si Dios no perdonó a los ángeles

65. Vives, p. 197.

que prevaricaron contra él, los cuales por su desobediencia perdieron el reino de los cielos, aludiendo a lo cual dice por Isaías: 'Mi espada se ha embriagado en el cielo' ¿cuánto más debemos nosotros temer el fin de nuestra prosperidad, y que perezcamos por la misma espada de un Dios enfurecido a causa de la infidelidad? Por lo cual, si queremos evitar la ira divina y deseamos trocar su severidad en clemencia, guardemos para con Dios la veneración religiosa y el temor, y permanezcamos hasta la muerte en la fidelidad y promesas que hemos hecho a nuestros reyes»<sup>66</sup> (17). Esta comparación se refuerza más adelante, y se pone como referencia al establecerse que «Cualquiera (que atente contra el rey-reino) ... sea anatema, en la presencia de Dios Padre y de los ángeles, y arrójese de la Iglesia católica... y no tenga parte con los justos, sino que con el diablo y con sus ángeles sea condenado a las penas eternas»<sup>67</sup>.



FIG. 17: Beato de Facundo.

66. «Si enim Deus angelis in se praevaricantibus // non pepercit qui per inobedientiam coeleste habitaculum perdiderunt, unde per Esaiam dicit: 'Inebriatus est gladius meus in coelo'; quanto magis nos nostrae salutis interitum timere debemus, ne per infidelitatem eodem saevientis Dei gladio pereamus? Quod si divinam iracundiam vitare volumus et severitatem eius ad clementiam provocare cupimus, servemus erga Deum religionem cultum atque timorem et usque in mortem custodiamus erga principes nostros pollicitam fidem atque sponsionem...», Vives, p. 218.

67. «Quicumque... anathema sit in conspectu Dei Patris et angelorum, atque ab ecclesia catolica quam periurio profanaverit efficiatur extraneus ...neque partem iustorum habeat sed cum diabolo et angelis eius aeternis suppliciiis condemnetur...», Vives, pp. 218-219.

La idea del buen gobernante, expresada en la noción de justicia (*rex eris si recte facies, si non facias, non eris*, de acuerdo con la formulación isidoriana) y también en la necesidad de un pacto entre poderosos que garantice la concordia necesaria<sup>68</sup>, articuladas fundamentalmente bajo la dirección isidoriana, se refuerza asimilando la *infidelitas* al rey con la protagonizada contra Dios. La idea de prevaricación contra la divinidad se asocia con el fin de la prosperidad terrenal y el castigo divino, en caso de perpetrarse un crimen de infidelidad contra el gobernante. Así, la permanencia hasta la muerte en la fidelidad y promesas hechas a los monarcas será condición indispensable para la consecución de la prosperidad, condenándose los comportamientos contrarios mediante el anatema, aprobado por Dios y sus ángeles que, como corte celestial, dan su beneplácito para que los infractores sean arrojados de la iglesia y, apartados del grupo de los justos, compartan las penas eternas con el diablo y sus ángeles, máximo exponente de *infidelitas* y *desobedientia* (18).

Del mismo modo, en el c. XVIII del VI Concilio de Toledo, celebrado en el año 638, se legisla sobre los monarcas y sus predecesores: «De la protección de la vida de los príncipes, y cómo los sucesores deben defender a los reyes precedentes». De nuevo, se ponen como testigos a Dios y todos sus ángeles, afirmándose así que «...proclamamos delante de Dios y de todos los ángeles ...delante de toda la Iglesia católica y de la asamblea de los cristianos, que nadie pretenda la muerte del rey». Ambos mundos son convocados en defensa de los gobernantes terrenales, que se erigen en garantes y jueces de la seguridad del reino<sup>69</sup>.

Por otra parte, y dentro del carácter patrimonial de la monarquía visigoda, esta condena de los malos súbditos se extiende tanto al rey como a sus descendientes, cuando en el c. II del V Concilio de Toledo, del año 636, se legisla «De la guardia de la vida de los reyes y de la defensa de la prole de los príncipes actuales», diciéndose lo siguiente: «Amonestamos a todos los presentes y ausentes, y también a todos los que nos han de seguir en los tiempos venideros, delante de Dios y de los ángeles, ...Sea también reprobado por todos los católicos, abominable para los santos ángeles constituidos en el servicio de Dios (*in ministerio Dei constitutis*)<sup>70</sup>. Esta idea de dependencia establecida entre los ángeles y la divinidad se contrapone a la acción del diablo, cuando más adelante se habla de «los crímenes y delitos en los que caemos cada día por instigación del diablo», quien precisamente habría roto la obediencia debida, estableciéndose así una equiparación respecto a la ingratitud para con los buenos reyes, fuente de toda prosperidad y legitimidad. Del mismo modo, Ervigio tiene interés en garantizar la protección a los suyos y en «De la protección a la descendencia del rey» conjura a esta obligación «a todos los presentes y ausentes ...delante de Dios y de sus santos ángeles»<sup>71</sup>. En el año 694, y bajo el rey Egica, se vuelve a hablar de nuevo «De la protección de la esposa y de la descendencia regia», condenándose a los infractores de la norma con la pena de perpetuo anatema, de modo que sea «borrado del libro de los cielos y entregado a los crueles suplícios en compañía del diablo y de los suyos»<sup>72</sup>.

68. Vid. PÉREZ SÁNCHEZ, D.: «Las transformaciones de la antigüedad tardía en la Península Ibérica. Iglesia y fiscalidad en la sociedad visigoda», *SHHA*, 17, 1999, pp. 299-318.

69. «Ideoque contestamur coram Deo et omni ordine angelorum...coram omni ecclesia catholica ete christianorum coetu, ut nemo intendat in interitum regis...», Vives, p. 245.

70. «De custodia salutis regum ete defensione prolis praesentium principum» ...contestamur omnes praesentes et absentes vel etiam futuris temporibus subsequentes coram Deo et angelis eius, ...sit exprobrabilis omnibus catholicis et abominabilis sanctis angelis in ministerio Dei constitutis...» Vives, pp. 227-228.

71. Tol XIII, a. 683, c. IV: «De munitione prolis regiae. ...Contestamur ergo omnes praesentes et absentes ... coram Deo et sanctis angelis eius», Vives, p. 420.

72. Tol. XVII, c. VII: «De munitione coniugis atque prolis regiae» «...sit perpetue anathematis ultione damnatus et a página caelesti abrasus, atque cum diabolo eiusque acrioribus suppliciis alligatus», Vives, p. 534.



FIG. 18: Codex conciliar de Albelda. Concilio de Toledo a. 976.

Esta fluidez en la comunicación y respectiva sanción entre ambos mundos se refuerza cuando se habla del arcángel Gabriel, enviado desde el cielo a la Virgen María<sup>73</sup> (19-20), en relación con los sacerdotes, de los que se dice que los «labios del sacerdote guardan la sabiduría y buscan la ley de su boca, porque él es el ángel del Señor, la ley de la verdad en su boca, y no se ha encontrado iniquidad alguna en sus labios»<sup>74</sup>, citando a los profetas y en estrecha relación con la persecución de judíos y gentiles. Por ello, en este canon titulado «Que ningún obispo, clérigo o cristiano se atreva a vender esclavos cristianos a los judíos o gentiles» se insiste en el papel de cohesión política y social de la doctrina niceísta, fundamental para la preservación del poder de los reyes, insistiéndose hasta las postrimerías del reino en la idea de que los labios del sacerdote guardan la ciencia y de su boca buscan la ley porque es el enviado del Señor<sup>75</sup> (21-22).



FIG. 19: Gema con representación de la Anunciación. Tesoro de Guarrazar. Palacio Real, Madrid.

73. Tol. X, a. 656, c. I; Tol. XVI, a. 693, Vives, p. 492.

74. Tol. X, c. VII: «Labia sacerdotis custodiunt scientiam et legem de ore eius exquirunt, quia angelus Domini est. Lex veritatis in ore eius et iniquitas non est inventa in labiis eius...», Vives, p. 315.

75. Tol. XVII, c. V. Vives, p. 531.



FIG. 20: Anunciación. De *Virginitate Beatae Mariae*. Toledo, 1067. Biblioteca Laurenziana, Florencia.



FIG. 21: San Pedro de la Nave. Daniel en el foso.

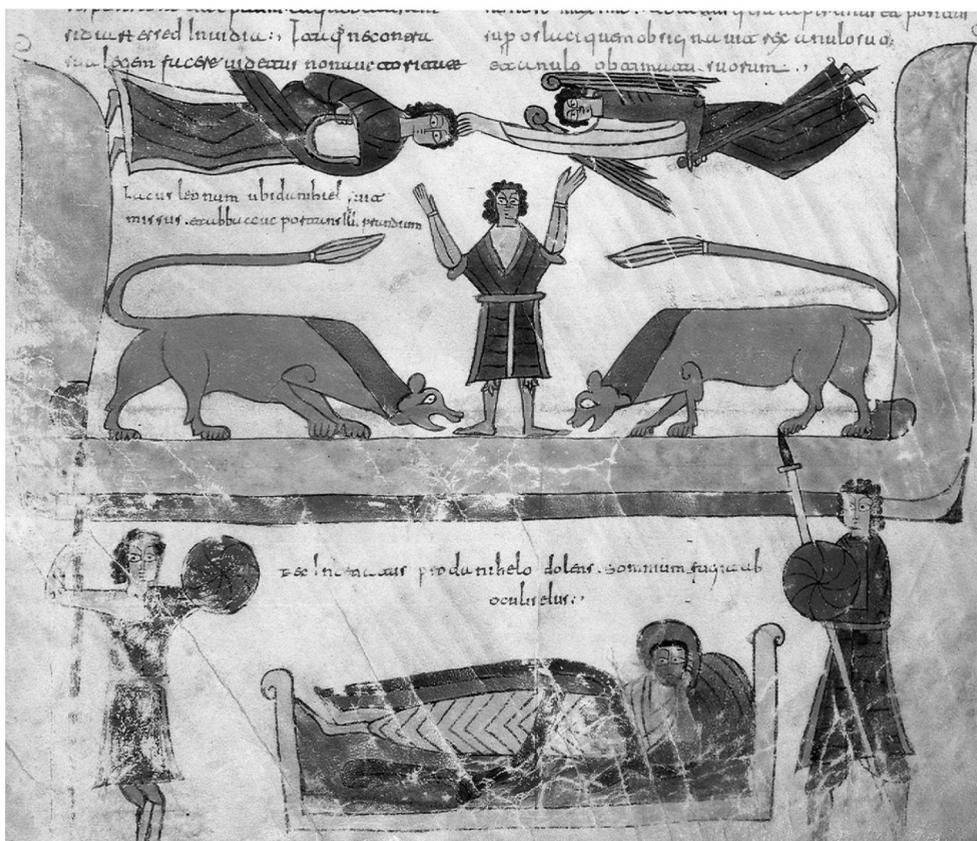


FIG. 22: Daniel arrojado a los leones. Seu d'Urgell.

Por ello, esta teocracia constituida en el reino visigodo a partir de finales del siglo VI, lucha denodadamente por la consecución de la pureza religiosa, combatiendo cualquier desviación o herejía que perjudique los fundamentos teóricos del poder. Así, de nuevo Recesvinto, en el VIII Concilio de Toledo (año 653), recurre a la idea de la corte celestial, cuando afirma que «Salud y bendición por el Señor de los ejércitos sobre el serenísimo Recesvinto, rey gloriosísimo, acción de gracias, y plenitud de reverencia por todos nosotros en común para el mismo clementísimo príncipe, agradecido distribuidor de bienes... Todos nosotros recomendamos esta serie de nuestros decretos que proceden de la recta fuente de piedad y justicia, ante Dios y ante sus ángeles, a todos los católicos ahora y para siempre, suplicándoles

76. VIII: «Salus et benedictio ab exercituum Domino super serenissimum principem gloriosissimum: gratiarum actio et reverentiae plenitudo a nobis omnibus in comune ipsi clementissimo principi bonorum gratifico largitori,... Nos autem omnes hanc decretorum nostrorum seriem ex rectae fidei vel pietatis ac iustitiae fonte manantem coram Deo et sanctis angelis eius, orthodoxis omnibus et nunc et in futurum impensissime commendamus, obsecrantes enixius ut hanc et reverenter adimpleant et ab aemulis benigne defendant...», Vives, p. 286.

insistentemente que los cumplan con reverencia y los defiendan benignamente de sus enemigos...»<sup>76</sup>. Este propósito se concretaría más adelante bajo el mismo monarca, en el c. XVII del IX Concilio de Toledo, cuando se ruega a la gran misericordia divina «que conceda al serenísimo señor, y digno del amor de Cristo, el príncipe glorioso Recesvinto, la felicidad de la vida presente, y que le otorgue tras largos años de vida, la gloria de la angélica bienaventuranza, y a nosotros de tal modo nos alegre siempre con la felicidad del mismo, que nos lleve para remunerarnos a la tierra de los vivientes»<sup>77</sup>. La transición entre ambos mundos, y el prestigioso papel desempeñado por los ciudadanos celestiales, los ángeles, se ponen de nuevo en evidencia cuando se compara la figura de Cristo quien, «en presencia de los ángeles y de los fieles volvió a la sede paterna»<sup>78</sup>, y la humana, que «en la hora del juicio presentándonos delante de Cristo y de sus santos ángeles, cada uno dará cuenta»<sup>79</sup>. Así, un reino, concebido como ciudad celestial en la que moran los ángeles, ampara a los ciudadanos terrenales a través de su ejemplo y sus actos, terminando por recibir a los buenos cristianos, fieles y devotos a su rey, como los ángeles, y por tanto merecedores de la gloria eterna (23).

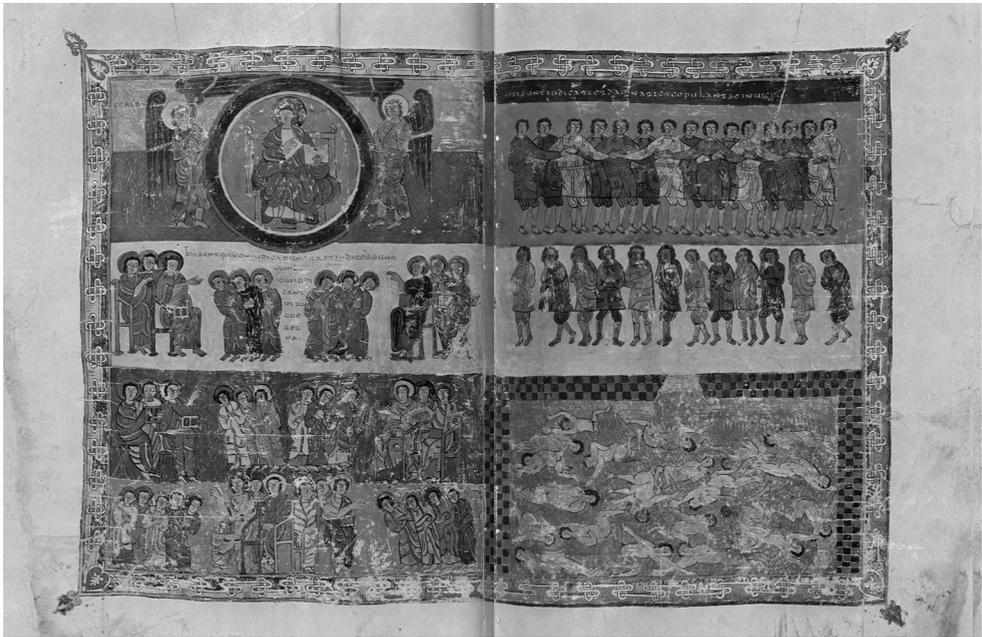


FIG. 23: Beato Magio. El Juicio Final.

77. «Obscrantes eius misericordiam largam, ut serenissimo domno et amabili Christo Recesvintho principi glorioso ita praesentis vital felicitatem inpendat, ut angelicae beatitudinis gloriam post tempora longaeva concedat, atque ita nos eiusdem felicitatem laetos semper efficiat, ut terram viventium remuneraturos adtollat», Vives, pp. 305-306.

78. Tol. XVI, «Et coram angelorum credentiumque frequentia sedem patriam repetivit...», Vives, p. 495

79. Id. «Ac tempore iudicii coram Christo et sanctis angelis eius adstantes unusquisque refer(e)t corporis sui propria...», Vives, p. 496.

La trascendencia de estos hechos se pone especialmente de relieve en un pasaje de la *Historia Wambae*, quien como rey legítimo se había dirigido a la Galia para combatir la rebelión del pérfido e infiel *dux* Paulo. En el transcurso de la lucha mantenida la intervención divina se muestra a través de sus enviados, los ángeles. Julián de Toledo, autor de la obra, nos narra el episodio: «Fue entonces cuando se manifestó la divina protección, mostrándose con signos inequívocos, pues, según se refiere, le pareció a un hombre de país extranjero que el ejército del piadoso soberano se hallaba protegido por los ángeles de la guarda y que los propios ángeles llevaban sobre el campamento del mismo ejército los símbolos de su protección en su revoloteo»<sup>80</sup> (24).

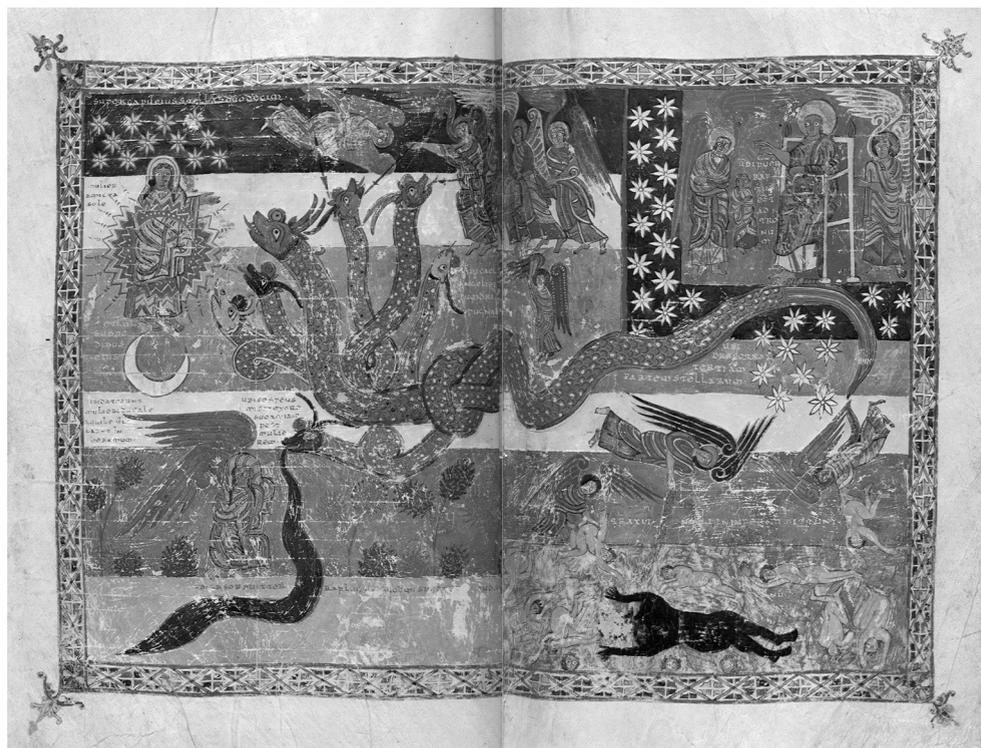


FIG. 24: Beato Magio. La mujer vestida como el sol y el dragón, a. 962.

La divina protección, materializada en la intervención de los ángeles alados, sería consecuencia directa del hecho de que Wamba gozaba, antes de su elección, de la complacencia

80. HW, 23: «Ubi divina protectio evidentis signi ostensione monstrata est. Visum est enim, ut fertur, cuidam externae gentis homini angelorum excubiis protectus religiosi principis exercitus esse angelosque ipsos super castra ipsius exercitus volitatione suae protectionis signa portendere». JULIÁN DE TOLEDO: *Historia Wambae regis*, ed. LEVISON, *MGH SSM*, V, pp. 501.526.

divina, además del apoyo del pueblo y de sus altas jerarquías<sup>81</sup>, en un complemento ideal. Una vez llegado a la ciudad de Toledo, después de haber aceptado el reino, en la iglesia del pretorio, la de los santos Pedro y Pablo, resplandeciente en su indumentaria regia, de pie ante el divino altar, prestó juramento de fidelidad al pueblo según el ritual<sup>82</sup>. El apoyo divino se concreta en la acción divina que, mediante sus «ocultos designios divinos» mantiene al monarca legítimo en el trono, pues «habría recibido del Señor el cetro real»<sup>83</sup>. El ejército celestial de ángeles protegería así, por decisión divina, al ejército del piadoso soberano, al igual que aparece en algunas imágenes posteriores, revelando a los hombres la voluntad divina y el justo proceder cristiano.

Más allá de los lugares comunes y de la utilización de recursos estereotipados, consideramos que la utilización de estas figuras celestiales responde a un afán de legitimación, dentro de los marcos establecidos de un reino cristiano, y que por tanto utiliza todos los mecanismos justificativos que le otorga la ideología religiosa.

81. HW,3: «Nam eundem virus quamquam divinitus abinceps et per anhelantia plevium vota et per eorum obsequentia regali cultu iam circumdederant magna officia, ungi se tamen per sacerdotis manus ante non passus est, quam sedem adiret regiae urbis atque solium peteret paternae antiquitatis, in qua sibi oportunum esset et sacrae unctionis vexilla suscipere et longe positurum consensus ob praelectionem sui patientissime sustinere, ...Toletanam urbem ingreditur».

82. HW,4: «At ubi ventum est, quo sanctae unctionis vexillam susciperet, in praetoriensi ecclesia, sanctorum scilicet Petri et Pauli, regio iam cultu conspicuus ante altare divinum consistens, ex more fidem populis reddidit. Deinde curvatis genibus oleum benedictionis per sacri Quirici pontificis manus vertici eius refunditur et benedictionis copia exhibetur».

83. HW,20: «Ut eodem die perceptum tyrannus regnum deponeret, quo religiosus princeps regnandi sceptrum a Domino percepisset».