

LA EXÉGESIS COMO MEDIO DE INTERPRETACIÓN Y DE CREACIÓN CULTURAL

1. La formación de la cultura cristiana a través de la exégesis bíblica

1. EL MUNDO EN UN LIBRO. LOS COMENTADORES CRISTIANOS DE LA BIBLIA

«(...)En el evangelio no se ha realizado nada inesperado e imprevisto (*repentinum neque inopinatum*) que no haya sido mostrado en figuras por la predicación de los patriarcas (*patrum praedicatione*) o anticipado por sus hechos, o anunciado por la voz de los profetas (*prophetica uoce*)»¹⁹².

Así expresa Gregorio de Elbira su convencimiento de que la Escritura es el hecho clave en la vida de todo el género humano. Sabe que el cristianismo es ante todo una religión cuyas verdades han sido entregadas al mundo mediante la Escritura revelada. La respuesta a todas las preguntas se encuentra en la Biblia, toda ella ha sido inspirada y contiene las verdades que al hombre le han sido dadas por Dios para resolver su breve paso por la tierra. Desde el cristianismo se ha asumido plenamente el estudio de la Biblia forjando su propia idea de tradición literaria, con el bagaje instrumental que se toma en préstamo de las escuelas rabínicas y paganas, desarrollando una visión del mundo basada (siquiera de manera implemental y prope-deútica) en criterios exegéticos y de interpretación escolar. Lo que está haciendo san Gregorio Bético es una continuación de la filosofía exegética y un abundamiento en la concepción, existente en el mundo romano, según la cual la búsqueda de la verdad puede hacerse por medio de la indagación y el tratamiento científico-escolar de un texto. Esta concepción de que la verdad está encerrada en un libro, o en un conjunto de libros, es algo que partiendo de las tradiciones distintas, pero complementarias, del mundo helenístico y del judaísmo, acaba lle-

192 *Tract. III 1-2.*

gando al cristianismo. La búsqueda de la verdad se había hecho a través del diálogo constante y actualizador con la tradición escrita de los poetas y filósofos de la Antigüedad, casi siempre considerados teólogos inspirados, cuyas enseñanzas tenían un carácter último de verdad refrendado por su antigüedad¹⁹³. La solidez de la tradición pagana consistía en la autoridad de los viejos mitos, y de los poetas de antaño, autoridad que no se ponía en duda. El pensamiento cristiano girará en torno a la interpretación complementaria de su tradición escrita más genuina, es decir, del Antiguo y Nuevo Testamento vistos ahora desde un esquema lineal-ascendente y causativo. El cristianismo comparte la idea de que para encontrar la verdad hay que proceder a la exégesis de un texto inspirado. Desde mucho antes de la irrupción del cristianismo, precisamente la búsqueda de la verdad fue una especie de exégesis de autoridades. La búsqueda de la verdad profunda de las cosas se ha hecho desde la Antigüedad hasta por lo menos el siglo XVIII d. C. (lo cual no quiere decir que después no se haya mantenido) a través del estudio de las obras consagradas de unos maestros concretos. Las escuelas filosóficas de pitagóricos, platónicos, estoicos y epicúreos conservaban, o pretendían conservar, las enseñanzas, pensamientos y modo de vida del maestro fundador. El cristianismo continúa este modo de proceder y desarrolla él también una hermenéutica. En este sentido, Gregorio de Elbira y sus contemporáneos, *more suo* y, naturalmente, desde el horizonte referencial de su propio tiempo, podrían ser considerados unos continuadores en cuanto al método, que es una especie de «filosofía exegética»¹⁹⁴.

El carácter teológico de la filosofía (carácter que por otra parte siempre había tenido), se acentuó durante el Bajo Imperio y la Antigüedad Tardía, puesto que el fin último de la filosofía antigua tenía casi siempre un carácter teológico, y los Padres de la Iglesia lo ven como una sabiduría comunicada, distinta y contrapuesta a la suya, de la que no obstante se toman e integran muchas cosas, como por ejemplo el método exegético, que es el mismo método que sus predecesores emplearon en su busca de la sabiduría, porque se considera que toda sabiduría viene de Dios¹⁹⁵. El paganismo había ideado un modo de exégesis para leer y conservar las enseñanzas de Hesíodo, Homero, Platón y su tradición literaria, recurriendo muchas veces a la alegoría, y de igual manera primero el judaísmo, después el cristianismo, desarrollaron un método exegético análogo, puesto a punto por los intelectuales alejandrinos, que es el que Gregorio de Elbira continúa en ámbito latino, donde la influencia oriental no se ha perdido, durante los primeros años de la segunda mitad del siglo IV, y desde los presupuestos particulares de una generación concreta de pastores y exegetas, la cual había llegado a la madurez en los duros años (de confrontación exegético-doctrinal entre arrianismo y contra-arrianismo) que van desde la muerte de Constantino al reinado de Teodosio, generación a la que el Eliberritano pertenecía y en cuyos conflictos militaba. Por tanto, parece que el pensamiento desde la

193 Un caso interesante es el de Virgilio, al interés pagano por las *Sortes Vergilianae*, hay que añadirle que este poeta fuera considerado durante mucho tiempo después un teólogo inspirado, *vid.* LUBAC, H., *Exégèse Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* IV, París 1993, especialmente el apartado V «Virgile philosophe et prophète», 233 y ss., con bibliografía.

194 HADOT, P., «Philosophie, exegese et contre-sens», *Akten des XIV Internationalem Kongresses für Philosophie*, Viena 2-9 de septiembre 1968, 323-339.

195 ALLO, E.B., «Sagesse et pneuma dans le première épître aux Corinthiens», *Rev. Bibl.*, 43, 1934, 321-346; FINANZE, J. de, «La Sagesse chez Paul», *RSR* 25, 1935, 385-417; GESE, H., «Weisheit», *DGG* VI, 1962, 1574-1577; DREYER, M., MARBOCK, J., MAIER, J., EBNER, M., HALLENSLEBEN, B., FELMY, K.CH., & WODTKE-WERNER, V., «Weisheit», *LThK*, VIII ed. Herder 2001, 1033-1045; DIÉGUEZ, M., «Sagasse», *Eyclopaedia Universalis*, Corpus 20, París 1996, 477-481; MURPHY, E.R., «Wisdom», *New Catholic Encyclopedia*, vol. XIV, San Francisco, Toronto, London, Sydney 1967, 967-974.

Antigüedad sigue una línea de corte teológico y escolástico¹⁹⁶. Esta tendencia se acentúa por necesidad al convertirse la Biblia en el único texto de referencia admitido. El encuentro con la Escritura había surgido, por otra parte, de la manera más natural, desde los ambientes judaicos helenizados, que como recuerda Vidal-Naquet, se caracterizaron por un «esfuerzo multiseccular» que llevó a la traducción de los LXX en el siglo III a.C. y que sentó «las bases de una cultura greco-judía que se prolongará durante siglos a través de la disidencia cristiana»¹⁹⁷.

Muchos son los puentes que unen el cristianismo con la cultura clásica precristiana. Ya W. Jaeger postuló la vinculación cultural del cristianismo con las doctrinas filosóficas del paganismo. El cristianismo miró hacia las escuelas paganas y aprendió de ellas todo cuanto pudo serle útil¹⁹⁸. La deuda con la filosofía griega es claramente reconocible, cultura griega y cristianismo van indisolublemente unidos aunque claramente distinguidos, volviendo sobre una idea de J.G. Droysen, Jaeger plantea que «sin la evolución posclásica de la cultura griega habría sido imposible el surgimiento de una religión cristiana mundial»¹⁹⁹. El cristianismo nace en el marco judío palestino, pero se desarrolla en el helenismo, y por tanto, recoge de él muchos postulados, llegando a formar parte de la filosofía exegética enunciada por Hadot, utilizando los conocimientos retóricos y filológicos del paganismo a la hora de crear su particular método de exégesis, centrada en su única literatura sagrada admitida: la Sagrada Escritura. Encontramos, por tanto, al pensamiento cristiano encuadrado en la misma situación intelectual que las otras doctrinas del helenismo, y compartiendo con ellas su carácter teológico, exegético y escolástico²⁰⁰.

196 HADOT, P., *art. cit.* p. 334: «Si l'on entend par théologie l'exégèse rationnelle d'un texte sacré, on peut dire que, dès lors, la philosophie devient une théologie, et qu'elle le restera pendant tout le Moyen-Age. De ce point de vue, la scolastique médiévale apparaît comme la continuation normale de la tradition exégétique antique».

197 VIDAL NAQUET, P., *Ensayos de historiografía*, Madrid 1990, p. 5.

198 JAEGER, W., *La teología de los primeros filósofos griegos*, Madrid 1993 (reimpresión), concretamente p. 7: «Esta manera de ver la teología cristiana como una doctrina que confirma y redondea las verdades del pensamiento precristiano pone muy bien de manifiesto el lado positivo de las relaciones entre la nueva religión y la antigüedad pagana».

199 JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1993 (reimpresión), p. 12, ver también nota 5, pp. 5-6, donde se recoge la idea de Droysen según la cual «el cristianismo surge del helenismo y de él tomó las direcciones más notables de su primer desarrollo».

200 El naciente cristianismo, que se refleja en los medios exegéticos neotestamentarios del ámbito judeopalestino, se servía aún de la técnica midrásica. El uso y exégesis del texto sagrado tendría lugar desde un midrás cristiano dirigido al inmediato ámbito judío como medio de conversión, tal y como lo vemos en los pasajes neotestamentarios en donde se expone la Escritura *vid.* AGUA PÉREZ, A. del, «El papel de la 'Escuela Midrásica' en la configuración del Nuevo Testamento, en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, 391-408; pero al salir del ámbito de Palestina, el cristianismo empezó a desarrollarse en el ambiente de la *koiné* helenística. Sus primeras obras literarias participan del helenismo, se siguen modelos griegos como las epístolas y los hechos (*praxeis*), incluso el sermón «es una modificación de la *diatribe* y *dialexis* de la filosofía popular griega», JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1961, p. 17; como el judaísmo helenizado había hecho antes, el cristianismo iba a emplear las técnicas exegéticas de las escuelas paganas (directamente o indirectamente a través de Filón o Pablo) para interpretar su texto sagrado. En el Nuevo Testamento no faltará la alegoría como procedimiento interpretativo de la realidad trascendente en el marco del texto inspirado; existe, desde luego, el sentido figurado y espiritual en el Nuevo Testamento; en los Evangelios Cristo habla por medio de parábolas que portan un sentido simbólico y que hay que descubrir y comprender, se trata de expresiones alegóricas para representar imágenes del pensamiento abstracto; por otro lado, el evangelio de Juan se sirve de la expresión alegórica, llamada aquí *paroimia*, para PÉPIN, J., *Mithe et allégorie*, París 1976, p. 258, la palabra en cuestión «marque la formulation allégorique de la pensée»; hay un proceso de apropiación de la tradición vétero-testamentaria por parte cristiana: la llegada de Cristo ha cumplido la ley vieja y por tanto la ha derogado, el Antiguo Testamento es un ciclo cerrado, hay que ver la lectura de

Paganos, judíos y cristianos (de todas las tendencias) compartían formas comunes de pensar y de concebir la tradición escrita, se trataba de una continua búsqueda de sentido de unos textos autorizados: una búsqueda de la sabiduría. Esta filosofía exegética atribuyó al texto un carácter de verdad del que resultó difícil despojarle. Ya fueran las imágenes de Platón o los oráculos caldeos que los filósofos neoplatónicos trataban de poner en orden contemporizando con su tradición adquirida, ya fueran los textos bíblicos a los que judíos y cristianos helenizados asimilaban al helenismo desde la exégesis, en el texto había un carácter verdadero innegable que poseía en sí mismo y por sus propias cualidades. Si el texto resultaba oscuro o parecía equivocado, era por la incorrecta apreciación del exegeta, había una intención velada que sólo la correcta exégesis podía desvelar. A menudo, lo que llamamos correcta exégesis, tenía que recurrir al sentido alegórico que hemos mencionado, es decir, a buscar un sentido oculto, simbólico y más denso que el literal y subyacente a éste. Los defensores de Homero ya habían tenido que recurrir a esto, y más tarde los comentaristas helenizados de la Biblia, como Filón, o san Pablo, y tras éste todos los predicadores cristianos. Los errores, las aparentes contradicciones, las intenciones oscuras y el absurdo no eran cosa gratuita, porque el texto tenía un significado oculto²⁰¹. La autoridad del texto lo desbordaba todo. La fe juega aquí un papel esencial. No se crea la fe a partir de la exégesis de un texto, sino que la fe o «tradición» preexiste al texto y se manifiesta a través de él, por eso en la exégesis bíblica es la fe la que interpreta el texto y le otorga sentido. Esto es lo que lleva, (y en el occidente latino a Gregorio de Elbira por primera vez que se sepa) a emprender la exégesis cristiana del *Cantar de los Cantares*, no como una obra erótica, sino como un conjunto de verdades superiores (sobre Cristo y la Iglesia), alegóricamente dispuestas por Salomón, en tanto que poeta inspirado, y que jamás hubiera hablado de bajas pasiones.

1.1. Literalismo y alegorismo bíblicos: una oposición complementaria

San Gregorio de Elbira reconoce la existencia en el texto bíblico tanto de las *allegoriae uerborum*²⁰², como los hechos dispuestos *non per allegoriam, sed ad exemplum*²⁰³. Es decir, tanto el sentido literal como el espiritual, que son mutuamente complementarios y permanecen en equilibrio. De manera puramente propedeútica esto iba a ser así durante toda la Baja Antigüedad y anuncia, sin solución de continuidad, la exégesis cristiana de la Edad Media.

la tradición Bíblica desde la novedad del Evangelio; no es una cuestión de cambio de método sino de actitud. La interpretación no puede ya ser la misma que la que se haga en los círculos judíos, helenizados o no, porque la lectura a partir de san Pablo, si no antes, es tan teológica como exegética. El hecho mesiánico ha cambiado la orientación de la interpretación bíblica. El ejemplo más importante lo encontramos en los escritos paulinos de interpretación veterotestamentaria, idea que pasará a los Padres Apostólicos y que nunca se abandonará, DANÉLOU, J., *Études d'exégèse judéo-chrétienne*, Paris 1966; *id. Théologie du judéo-christianisme*, Tournai, 1958; AGUA PÉREZ, A., *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985; DODD, C., *La predicación apostólica y sus desarrollos*, Madrid, 1974; SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, especialmente pp. 19 y ss.; VARO, F., «Hermenéutica paulina del Antiguo Testamento en Rom. 7, 7-12» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, 439-451; Alves de SOUSA, P. G., «Jesucristo, centro de la Escritura y tradición. Un principio hermenéutico en Ignacio de Antioquía», *ibid.*, 625-635.

201 PÉPIN, J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica* I Berlín, 1957, 395-413.

202 *Epit.* II 8, 69-71.

203 *Tract* XVII 2, 10.

Durante la década de los años sesenta del siglo IV, en el agitado contexto de la querrela arriana, las escuelas cristianas se encuentran en pleno debate exegético sobre el grado de divinidad y consustancialidad de Cristo. Los cristianos de todas las tendencias entendían de la misma manera el método exegético heredado en parte de las escuelas rabínicas²⁰⁴ y de la tradición pagana, en la lucha que habían mantenido por reivindicar la verdad de los viejos mitos y de las enseñanzas de sus sabios inspirados²⁰⁵. Sin embargo las condiciones vivenciales eran

204 PÉPIN, J. *Mythe et allegorie*, París 1976, en especial pp. 221-222; SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, p. 10 y ss.; y también BONSIRVEN, J., *Exégèse rabbinique et exégèse paulinienne*, París 1939; GÖGLER, R., *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Düsseldorf 1963; MCNAMARA, M., *I Targum e il Nuovo Testamento*, Bologna, 1978; PÉREZ FERNÁNDEZ, M., «Aportación de la Hermenéutica judaica a la exégesis Bíblica» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, pp. 283-306; también Díez Macho, A., «Derás y Exégesis del Nuevo Testamento» *Sefarad* 35, 1975; LUZÁRRAGA, J., «Principios hermenéuticos de exégesis bíblica en el Rabinismo primitivo», *Estudios Bíblicos* XXX 1971, 177-193; la exégesis alegórica la había practicado el ps-Aristeas en el siglo II a.C. al leer el Levítico y sus proscripciones, *vid.* Fernández Marcos, N., «Carta de Aristeas», en Díez Macho, A., (coord.) *Apócrifos del Antiguo Testamento* II, Madrid 1983, pp. 11-63, en especial, 41-43, n. 148 y n. 154; la gran figura judía para el cristianismo es Filón de Alejandría, véase del Valle, Carlos, «Aproximaciones al método alegórico de Filón de Alejandría», *Helmiánica*, XXVI, 1975, 561-567, en especial p. 572, donde expresamente niega que pueda darse alguna comparación con la exégesis homérica y aboga por una especificidad de la exégesis filoniana: «A nuestro parecer, el paralelo entre los poemas de Homero y los textos del Antiguo Testamento no es válido. Existe una capital diferencia: en la interpretación alegórica de los poemas homéricos no se acepta el sentido literal, mientras que en la interpretación alegórica del A.T., al menos en Filón, no sólo se aceptaba el sentido literal, sino que se partía de éste para fijar el sentido alegórico»; la bibliografía sobre Filón es inmensa, véase de Earle Hilgert «Bibliographia Philoniana 1935-1981», *ANRW II Principat* 21.1, Religion, 47-97, Berlín, 1984; también Borgen, P., «Philo of Alexandria. A critical and synthetical survey of research since World War II», *ibid.*, 98-154; PÉPIN, J., *op. cit.*, CNRS, s/f., en particular, la segunda parte a la alegoría del judaísmo helenizado bajo el título «L'allégorisme grec et l'allégorisme juif», 215 y ss. Para C. del Valle, la utilización de la alegoría tiene su origen en el rabinismo primitivo: «El método alegórico de Filón de Alejandría no ha de interpretarse, pues, como un fenómeno aislado y solitario, donde perdería todo su sentido, sino como una manifestación más de la corriente hermenéutica judía del *derash*, que se extiende por todo el período antiguo hasta bien entrada la Edad Media», *art. cit.*, p. 577; por otra parte véase PÉPIN, J., *op. cit.*, 225 y ss., para quien la exégesis alegórica no es propiamente una creación original judía; una visión crítica con amplia bibliografía en Mack, B.L., «Philo Judaeus and Exegetical Traditions in Alexandria», *ANRW II Principat* 21.1, Religion, 228-271, Berlín, 1984; Daniélou, J., *Filón de Alejandría*, Madrid 1962, pp. 121 y ss.; Arnáldez, R., a la edición del *De Opificio Mundi*, Éditions du Cerf, París 1961; Wolfson, H.A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en Toynbee, A.J., (ed.), *El Crisol del Cristianismo*, Barcelona, 1993, 309-316, especialmente 311-313; Trisoglio, F., «Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributo alla conoscenza dell'influsso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo», *ANRW II Principat* 21.1. Religion, Berlín, 1984, pp. 589-730; asimismo Savon, H., «Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon», *ibid.*, pp. 731-759.

205 Diel, P., *El simbolismo en la mitología griega*, Barcelona 1995, pág. 13. Sobre el carácter simbólico del mito la bibliografía es muy extensa, véase de G. S. Kirk, *El mito. Su significado en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona 1990 (reedición), en particular el capítulo «cuentos, sueños y símbolos» p. 261 y ss.; Jenófanes escarneciendo la vieja imagen de los dioses demuestra que la tradición tiene sus críticos mordaces, contra cuya actuación surge la interpretación alegórica; *vid.* también Jaeger, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1993, pp. 73-75, n. 7; PÉPIN, J., «A propos de l'histoire de l'exégèse allégorique: l'absurdité, signe de l'allégorie», *Studia Patristica* I (I Oxford), 395-413, Berlín, 1957; Brandon, S. G. F., «Alegoría. Interpretación alegórica», en *id.* (ed.) *Diccionario de las religiones comparadas*, Madrid, 1979, 108-109; Geffcken, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en Hastings, J. (ed.) *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. I, Londres, 1950, pp. 327-331, para este autor se trata de «reading a new meaning into the sacred tradition, and thus protecting it from the satire of its critics»; Joosen, J. C., & Waszink, J. H., «Allegorese», en *Reallexicon für Antike und Christentum*, Vol. I, Stuttgart, 1950, pp. 284-293; en la Antigüedad el mito es vivencial y sapiencial, por ello «criticar los mitos no era demostrar su falsedad sino más bien encontrar su fondo de verdad (...) en su fondo los mitos son auténticas tradiciones históricas», Veyne, P., *¿Creyeron*

ahora las suyas particulares. La Biblia se había convertido, desde luego, en el libro central, en patrimonio cultural común de todos los cristianos, independientemente de su afinidad al credo niceno o al credo de Sirmio, por eso estaba muy presente en la mente de los polemistas, la Biblia no sólo era la cantera de sus argumentaciones, sino un patrimonio, como la viña a proteger de las malas hierbas y alimañas de la herejía²⁰⁶, que había que defender a todo precio, con la ayuda de los procedimientos escolares y los recién actualizados conceptos de gramática, retórica y literatura cristianas²⁰⁷. El texto bíblico había adquirido carácter patrimonial. No es extraño que se haya llegado a esa situación, porque la civilización cristiana es, como la helenística clásica

los griegos en sus mitos?, Buenos Aires 1987, 103-104; quien concreta que «la simbolización mítica es de orden psicológico y de naturaleza verídica» (pág. 15); para Veyne, *op. cit.*, «el mito es verídico, pero en sentido figurado; no hay verdad histórica mezclada con mentiras. Es una elevada enseñanza filosófica íntegramente verdadera a condición de que en lugar de considerarlo literalmente se vea allí una alegoría»; *vid.* para mayor abundamiento la exégesis estoica, sobre todo los siguientes pasajes de la edición de VON ARNIM, *Stoicorum Vetera Fragmenta*, II 1076, 1079, 1084, 1095; VEYNE, P., *op. cit.*, 109; DECHARME, P., *La critique des traditions religieuses chez les Grecques*, París, 1904, pág. 271; HAHN, R., *Die Allegorie in der antiken Rhetorik*, Tübingen, 1967; la alegoría se encuentra en autores como Jenofonte, *Symposium* III, 6; Antístenes (según Diógenes Laercio, VI, 1) y Dion Crisóstomo, VIII 283 R; según JOOSEN, J. C. y WASZINK, J. H., *art. cit.*, 284-293, la palabra «alegoría» es propiamente de época helenística y en realidad un neologismo, mientras que la expresión «hipónoia» es la tradicionalmente griega. El término lo encontramos por primera vez en Cicerón, *De oratore*, XVII, 94 y en PLUTARCO, *Quo modo adulescentes poetas audire debent*, IV; *Cratilo*, 407 A; *La República*, 378 D, *Fedro* 229 C; la sabiduría religiosa de Homero se acrecienta a ojos del Neoplatonismo, su imagen aparece en la iconografía funeraria al lado de Heracles y Dionisos; véase CUMONT, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains*, París, 1942, p. 313, citado por Buffière, *op. cit.*, p. 25, n. 81; WEHRLI, F., *Geschichte der allegorischen Deutung Homers im Altertum*, Leipzig, 1928; TATE, J., «On the history of allegorism», *CQ* XXVIII 1934, 105-114; SMALL, S. G. P., «On allegory in Homer», *CJ* XLIV 1949, 423-430; BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1956; PÉPIN, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, París, 1976; LAMBERTON, R., *Homer the theologian: Neoplatonist Allegorical and the Growth of the Epic Tradition*, Berkeley, 1986; BUFFIÈRE, F., *Les mythes d'Homère et la pensée grecque*, París, 1973, 4 y ss.; PÉPIN, J., *Mythe et Allégorie. Les origines grecques et les constatations judéo-chrétiennes*, París, s/f, 92; Diógenes Laercio, *Vitae philosophorum*, IX, 1, citado por BUFFIÈRE, *op. cit.*, pág. 13, n. 18; PÉPIN, J., *op. cit.*, pp. 97-98; *vid.* asimismo LEVEQUE, P., *Aurea Catena Homeri. Un étude sur l'Allégorie Grecque*, París, 1959; Ps-PLUTARCO, *Sobre la vida y la poesía de Homero*, 93; más adelante (95 y ss.) el pseudoPlutarco interpreta a Zeus como el éter y a Hera como el aire; MOUTSOPOULOS, E. A., *Les structures de l'imaginaire dans la philosophie de Proclus*, París, 1985; concretamente el capítulo titulado «Sémantique», pp. 73-93; HERÁCLITO, *Sobre la vida y poesía de Homero*, II 92-93, asimismo II. XIV 246, II. VII, 99; CHAPA, J., «Principios hermenéuticos de un filósofo neoplatónico. Algunas consideraciones sobre la exégesis alegórica» en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, 145-147.

206 Imagen que aparece la predicación del siglo IV en san Ambrosio, buen *operarius* que vigila el huerto con esmero, *vid.* KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop. Conflict and authority in early latin christianity*, Westviewpress, 1996, p. 70, n. 79; también Gregorio de Elvira subraya la imagen de un *uerus cultor uineae suae*, en *Epit.* IV, 177.

207 La impronta de la Biblia fue muy clara y fuerte, y no tardó en convertirse en el texto central. La cultura clásica se transforma ante el impacto del texto sagrado, en un proceso que se dilata entre los siglos II y VI. Las referencias bíblicas son de tal índole que impregnan la lengua, los géneros literarios, y la cultura toda. La expansión del cristianismo en el mundo latino está estrechamente ligado a la expansión del texto bíblico; la influencia es clara en la iconografía, en las formulaciones políticas, en el léxico, en la onomástica, en la epigrafía, en la poesía; *vid.* PIETRI, Ch., & FONTAINE, J., *Le monde latine et la Bible*, París 1985, volumen monográfico dedicado a la influencia de la Biblia sobre el occidente latino; COCAGNAC, M., *Les symboles bibliques. Lexique théologique*, París, 1993; cito según la edición italiana *I Simboli Biblici Lessico teologico*, Bologna 1994; GARCÍA DE LA FUENTE, O., *Latín Bíblico, latín cristiano*, Madrid, 1994.

(su inmediata predecesora y con la que llega a solaparse), una civilización de la escritura, donde la verdad se puede encontrar escrita en un texto.

Es casi un lugar común hablar de los distintos sentidos que contiene la Biblia en su condición de texto sagrado, su literalidad puesta a la misma altura que su espiritualidad y el hecho de que se considere un mensaje de salvación para el género humano. A pesar de que a menudo observamos una confusión terminológica cuando los Padres exponen su hermenéutica, la oposición complementaria entre lo simbólico y lo literal es una constante. El archiconocido dístico del teólogo carolingio Rabano Mauro viene a decirlo de manera escolar y clara, interiorizando una larga tradición anterior de exégesis y comentario bíblico que ya existía antes del auge del intelectualismo cristianismo:

*Littera gesta docet, quid credes allegoria,
Moralis quod agas, quo tendas anagogia.*

La literalidad de las Escrituras es innegable para la comunidad de cristianos, lo dicho en la Biblia tiene un sentido didáctico e histórico-real o literal (*littera gesta docet*), aparte de lo cual, las Escrituras contienen un sentido espiritual más amplio. Todos los hechos reflejados en el Antiguo Testamento son, veladamente, prefiguraciones de los acontecimientos del Nuevo Testamento, esto se basa en la analogía de corte tipológico. Los personajes o acontecimientos del Antiguo Testamento pueden ser prefiguraciones o imágenes de acontecimientos o personajes neotestamentarios, como el caso del joven José vendido por sus hermanos, que en la tradición patristica aludiría a Cristo; o Sara, que como *typos* es la imagen de la Iglesia²⁰⁸, éste es el sentido alegórico (*quid credes allegoria*). La Biblia es además una cantera de normas y acontecimientos susceptibles de interpretación moralizante, éste es el sentido moral o tropológico (*moralis quod agas*). Y por fin, las verdades religiosas elevadas se encuentran visibles en el texto bíblico para el exegeta que sepa leer entre líneas. Por ejemplo la cuestión de la circuncisión no debe entenderse en sentido meramente literal, sino que se refiere a una circuncisión espiritual, así como el descanso sabático, que debe ser interpretado en clave teológica y escatológica, la redención de Cristo es el verdadero sábado de la humanidad. Éste es el sentido anagógico (*quo tendas anagogia*)²⁰⁹. Lo dicho no puede entenderse sin la noción sacral de la sabiduría, la cual es la suma armónica de todos los sentidos de interpretación bíblica e ilumina memoria, entendimiento y voluntad humanas. La verdadera sabiduría constituye entonces el principio y fin de la vida humana y de las normas que conducen a él, y las verdades en que estas normas se fundan.

Juan Casiano había dejado antes, en el siglo V, también una formulación bastante condensada de la posibilidad de interpretación del texto bíblico; la verdad que emanaba del texto sagrado desde luego era única, pero podía manifestarse bajo distintas formas:

*[Ierusalem] secundum historiam ciuitas Iudaeorum, secundum allegoriam
ecclesia Christi, secundum anagogen ciuitas dei illa caelestis, quae est mater*

208 Por ejemplo en Cipriano de Cartago o en el propio Gregorio de Elbira.

209 RÁBANO MAURO, *PL* 112, 849; GUIRÉVICH, A., *Las Categorías de la cultura medieval*, Madrid 1990, 105-106; la exégesis de Gregorio de Elbira se basará también en un patrón cuatripartito, que sin embargo será más flexible, *vid. Infra*, p. 241.

*omnium nostrum, secundam tropologiam anima hominis, quae frequenter hoc nomine aut increpatur aut laudatur a Domino*²¹⁰.

La interpretación histórica era una vez más la reafirmación del sentido literal-histórico, Jerusalem es efectivamente la ciudad santa de Israel. La alegoría viene de la interconexión entre los acontecimientos y protagonistas del Viejo y del Nuevo Testamento, por eso Jerusalem representa la Iglesia del pueblo creyente y su nuevo hogar; la interpretación anagógica es la referida a los misterios divinos de la religión, en sentido anagógico hay que pensar, pues, en una Jerusalem celestial, por último, el sentido moral o tropológico se entiende en función de la corrección y de la instrucción moral, en sentido tropológico Jerusalem es la personificación del alma humana, increpada o alabada bajo ese nombre por Dios²¹¹.

En Casiano se anuncia el camino hacia la exégesis medieval cuatripartita tal y como la expone Rábano Mauro. La exégesis anterior a Casiano había sido fundamentalmente tripartita, tal y como se ve en Rufino de Aquilea y san Jerónimo (sentidos literal, espiritual y moral). La interpretación alegórica de Casiano continúa la línea de aquella interpretación de tendencia alegorizante que se cultivó en la segunda mitad del siglo IV y de la que forma parte Gregorio de Elbira junto con Zenón de Verona y Cromacio²¹². La obra de Gregorio de Elbira resultaría incomprendible sin la aportación paulina y origenista, cuyos legados toma (y sobre todo actualiza) el obispo hispánico, empleando el método exegético para sus propias necesidades. La continua recurrencia al sentido alegórico no debe extrañar, la propia literatura paulina hace uso de éste. El método llevaba el visto bueno del apóstol Pablo, que había convertido a Adán en la prefiguración histórica de Cristo²¹³, y había interpretado a partir de la descendencia de Abraham los destinos del pueblo judío y del pueblo cristiano sobre la base de la alegoría tipológica²¹⁴. La alegoría tipológica de Pablo se basa en la idea de que todo lo acontecido en el Antiguo Testamento debe tener su correlato en el Nuevo. De la veracidad del texto sagrado es irreverente dudar pero hay además un sentido más profundo que el meramente literal, un sentido subyacente, todo personaje del Antiguo Testamento es prefiguración de otro que existe en el Nuevo. Una persona o un acontecimiento pueden convertirse en un tipo (*typos, typum*²¹⁵) y tener, por tanto su anti-tipo²¹⁶. La localización de estos *typoi* sirve para levantar sobre estos la interpretación alegórica, que consiste en buscar el sentido profundo de la Escritura y ver cómo se eleva a partir de la explicación factual y literal otra explicación, más densa, más profunda, alusiva a verdades de la fe, Cristo y la Iglesia, de esencia escatológica y religiosa²¹⁷. El ejemplo de San Pablo pasó

210 CASIANO, *Collationes* 14, 8.

211 Sobre este pasaje de Casiano *vid.* SIMONETTI, M., *Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, 357-359.

212 SIMONETTI, M., *op. cit.*, 254 y ss.

213 *Romanos* 5, 14.

214 *Gálatas*, 22-27.

215 DARBYSHIRM, J. R., «Typology», en HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XII, Londres, 1950, 501-504.

216 Véase LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria. Fundamentos de una ciencia de la literatura* I, Madrid 1975, para este autor «un proceso histórico (o pensado como histórico), una persona histórica (o pensada como histórica) pueden convertirse en símbolo semántico (*typos*, figura) de un proceso futuro (generalmente más amplio, más importante) histórico o incluso escatológico, o de una persona correspondiente (por ejemplo el Mesías)», p. 189; tal es la relación Adán-Cristo.

217 El sentimiento alegórico está presente en la Biblia y mediante él se extraen los tipos que han de configurar y orientar la exégesis, para Lausberg, *op. cit.* II, 283 y ss. «una voluntad interpretativa más amplia ha establecido para la Biblia sistemas de sentidos múltiples».

al resto de los exegetas cristianos, quienes asumieron como suyo el método de la exégesis alegórica, que llegará hasta nuestros días²¹⁸. Dicho claramente, la exégesis alegórica consiste, pues, en distinguir los tipos o figuras que en Israel anuncian a Cristo²¹⁹. No hay ruptura con la tradición, en los escritos de Pablo, la terminología técnica de exegeta tiene mucho en común con Filón y con la exégesis alegórica del judaísmo helenizado²²⁰, y la exégesis rabínica de corte midrásico²²¹. A través de su enseñanza la exégesis alegórica llevará a los primeros Padres a participar de la interpretación alegórica, primeramente orientada a pasajes veterotestamentarios y cuya terminología técnica se encuentra tanto en Filón como en Pablo, y al fin, desde Clemente de Alejandría, exégesis también aplicada a pasajes neotestamentarios; desde entonces «los Padres emplearon los dos métodos exegeticos, el filosófico y el midrásico profético, o ‘alegoría tipológica’ (...) los Padres de la Iglesia aprendieron de Filón la interpretación alegórica, en parte a través de los escritos paulinos, y no directamente de la filosofía griega, si bien más tarde trabaron conocimiento con el método alegórico empleado por los filósofos y ello dejó su huella»²²².

La alegoría neotestamentaria se seguirá fielmente por pseudo-Bernabé y por Hipólito²²³. Ps. Bernabé interpretaba el salterio desde tres puntos complementarios: profético, tipológico y espiritual²²⁴. Al igual que los comentaristas paganos, los cristianos utilizaron el alegorismo para escapar a las objeciones de sus críticos. La historia del pueblo cristiano estaba escrita para la salvación de la humanidad, los libros sagrados no podían tener nada dejado al azar, si había algo en ellos que provocara asombro o incluso que fuera absurdo, los cristianos (al igual los comentaristas paganos análogos, para evitar caer ambos en la irreverencia o el descreimiento) optaban por creer que tal absurdo debía tener un sentido superior y por tanto aplicaban la alegoría. Pero es Orígenes, en el siglo III, la figura crucial a la hora de entender la fortuna del método alegórico en el Imperio romano-cristiano, tanto entre los Padres griegos como entre los círculos latinos alegoristas posteriores del siglo IV, entre cuyos miembros debemos contar a san Gregorio de Elbira. Orígenes se aplicó a justificar el uso de la alegoría con fines de propedéutica

218 GEFFCKEN, J., «Allegory, Allegorical interpretation», en Hastings, J., *op. cit.* I, Londres, 1950, 327-331, la exégesis alegórica está lejos de desaparecer, *vid.* especialmente pág. 331: «This is the exegesis which still prevails in the Roman Catholic Church».

219 DANIÉLOU, J., «Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne», *ETHL* XXIV, 1948, 119-126; *id.*, *Sacramentum Futuri, études sur les origines de la typologie biblique*, París, 1950; LUBAC, H. de, «typologie et Allégorisme», *RSR* XXXIV, 1977, 180-226; CROUZEL, H. «La distinction de la typologie et de l'allegorie», *BLE* LXV, 1964, 161-174; GUINOT, J. N., «La typologie comme technique herméneutique», en *Figures de l'Ancient Testament chez les Pères, Estrasburgo* 1989, pp. 10-33.

220 WOLFSON, H. A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en TOYNBEE, A., (coord.), *El crisol del cristianismo*, Barcelona 1993, 309-316, en especial 309-310, donde refiere que «la exégesis alegórica de San Pablo no es de carácter filosófico sino midrásico, y principalmente de clase profética», p. 309; del mismo autor *The Philosophy of the Church Fathers*, Cambridge, 1956, pp. 24 y ss., *vid.* PÉPIN, J., *Mythe et Allegorie*, París 1976, 248, n. 5.

221 AGUA PÉREZ, A. del, «El papel de la 'Escuela Midrásica' en la configuración del Nuevo Testamento», en CASCIARO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra*, Pamplona 1986, en concreto 406-407.

222 WOLFSON, H. A., *art. cit.*, 310.

223 PÉPIN, J., *Mythe et Allegorie*, París 1976, 262 y ss.; DANIÉLOU, J., *Message évangélique et culture hellénistique*, Tournai 1971, sigo la versión italiana de 1973 *Messaggio evangelico e cultura ellenistica*, en especial la Parte Terza: «la dimostrazione evangelica», 236-355.

224 VESCO, F., «La Lecture du Psautier selon l'Épître de Barnabé», *Rben* 93-1, 1986 5-37.

cristiana, ya que se había llegado a un enfrentamiento dialéctico entre paganismo y cristianismo, sobre cómo utilizar el método alegórico, común a unos y a otros²²⁵. Este enfrentamiento nos ha llegado en su forma más conocida a través de la controversia contra Celso²²⁶. Celso acusaba a los cristianos de apropiarse indebidamente de la alegoría para interpretar a su propio gusto las viejas historias bíblicas. Una cosa es aplicar la alegoría a los mitos de la cultura clásica y otra muy distinta sería hacer lo mismo para una tradición ajena al helenismo, la tradición bíblica, que ni siquiera compartía a juicio de Celso un mínimo gusto por la elegancia, por lo que de ninguna manera es lícito emplear la alegoría para explicar tal suerte de tradiciones, las cuales además son compartidas por gente de baja condición social, a diferencia de las elevadas interpretaciones alegóricas paganas. Por tanto, Celso trata de desacreditar el alegorismo cristiano iniciado por San Pablo y de ofrecer una imagen más elevada aún del alegorismo pagano, único legítimo. Orígenes contestará los asertos de Celso estableciendo que la interpretación alegórica de la Biblia sería perfectamente lícita, y devuelve los argumentos hostiles de Celso²²⁷. Para Orígenes sería la exégesis pagana menos lícita que la cristiana ya que se aplica sobre pasajes mitológicos obscenos que dirían poco sobre su pretendido carácter religioso. Reclama, pues, la existencia de un sentido superior en los Escritos Sagrados y que ni los paganos ni los judíos tienen, de ninguna manera, el derecho exclusivo sobre la interpretación alegórica²²⁸.

Aunque se trate de dar una explicación moral a lo que describen los poetas, está claro para Orígenes que la descripción de hechos que son bochornosos para el «buen gusto» (como muchos de los que cuenta Hesíodo) no podrían responder a una preocupación verdaderamente religiosa, mientras que para Orígenes la mitología está llena de falsedades, defiende que la materialidad de las tradiciones cristianas, no sólo tienen un sentido moral, sino que las historias que narra la Biblia han ocurrido verdaderamente, tienen realidad factual²²⁹.

La Biblia es sin duda susceptible de ser interpretada alegóricamente, el propio Orígenes cita autores que, aparte de Filón y san Pablo, han hallado un sentido subyacente a las Escrituras otros autores que Celso prefiere silenciar (como el pitagórico Numenio), porque lo cierto es que ha habido una exégesis pagana de la Escritura, y Orígenes lo sabe²³⁰. Las tradiciones paganas, en todo caso, no serían dignas de crédito ni alegorizadas siquiera, si se acusa a judíos y cristianos de fabular deshonestamente, Orígenes devuelve la acusación a Celso²³¹.

Para Orígenes resulta claro que el gran debate entre el alegorismo pagano y cristiano se soluciona a favor de este último²³². Ya Orígenes cuenta con un método escolar de interpretación que se ha ido poniendo a punto por Filón y San Pablo y está dispuesto a utilizarlo. Queda perfectamente definido que la sagrada Escritura puede ser interpretada alegóricamente, que existe una correspondencia entre el Antiguo y el Nuevo Testamento, correspondencia que quedaría demostrada por los pasajes véterotestamentarios que constituyen anticipaciones tipoló-

225 LABRIOLLE, Pierre de, *La réaction païenne*, París 1950, especialmente pp. 111-169; RAMOS-LISSÓN, D., «Alegorismo pagano y alegorismo cristiano según Orígenes», *Antigüedad y Cristianismo* VII 1990, 125-136.

226 Sigo la edición de RUIZ BUENO, D., Orígenes. *Contra Celso*, Madrid, BAC 1967; también *vid.* ROUGIER, L., *Celse contre les Chrétiens. La réaction païenne sous l'empire romain*, París 1977.

227 RAMOS-LISSÓN, D., *art. cit.*, 130 y ss.

228 *Contra Celso*, IV, 38, p. 276.

229 *Contra Celso*, III, 23, p. 192.

230 *Contra Celso*, IV, 51, p. 288.

231 *Contra Celso*, IV, IV, 48, p. 285.

232 PÉPIN, J., *op. cit.*, 447-462.

gicas de otros neotestamentarios, cuyo mensaje está en relación con la llegada de Cristo. En este sentido la alegoría cristiana es considerada diferente y superior a la alegoría pagana, ya que aquélla se basa en la tipología, desconocida para ésta²³³.

Las Escrituras aparecen ante el cristiano como un texto seguro, inspirado por Dios y dispuesto para su salvación. Este es el tema central del libro IV Περὶ Ἀρχῶν obra escrita también por Orígenes en el contexto de la Iglesia del siglo III, pero que conocerá una repercusión posterior más larga entre los Padres alegoristas de los siglos IV y V²³⁴. Aquí establece Orígenes un verdadero legado para la tradición posterior, de la que participa integralmente Gregorio de Elbira:

1. Que las Escrituras están ciertamente inspiradas por Dios (Περὶ Ἀρχῶν IV 1, 1).
2. Que la realidad de Cristo se encuentra profetizada en el Antiguo Testamento (Περὶ Ἀρχῶν IV 1, 3).
3. Que la lectura de las Escrituras debe ser espiritual y que el excesivo literalismo lleva al error (Περὶ Ἀρχῶν IV 2, 1).
4. Que hay un triple sentido (Περὶ Ἀρχῶν IV 2,4). Se trata de la formulación de una exégesis tripartita, que a partir de entonces será un lugar común en la tradición patristica. Así como el hombre está formado de cuerpo (*corpore* / σῶμα), *alma* (*anima* / ψυχή) y *espíritu* (*spiritu* / πνεῦμα), también la Escritura dada por Dios a los hombres. Una inteligencia ordinaria, ‘histórica-corporal’ para los más simples (*simpliciores*); un sentido moral, o ‘psíquico’, adecuado para el progreso interior del alma, y un sentido plenamente espiritual, ‘*pneumático*’, este sentido se encuentra ‘*inter perfectos*’ y con él se conocen los misterios y verdades profundas de la fe.
5. Que los misterios están ocultos bajo la apariencia de la letra (Περὶ Ἀρχῶν IV 2, 8). Así ocurre con la legislación que contiene la Escritura, que anuncia la verdad y la profetiza, que la palabra es un revestimiento que envuelve la verdadera sabiduría.
6. Que, pese a su espiritualidad, la Escritura es histórico-real (Περὶ Ἀρχῶν IV 3,4), siempre puede entenderse ‘*secundum litteram*’ porque lo que en ella se dice ha tenido existencia real.
7. Que, no obstante, hay que leerla en sentido espiritual (Περὶ Ἀρχῶν IV 3,5).

La obra llega a occidente a través de Rufino, quien lo traduce y comenta por la necesidad de obtener una versión de Orígenes para uso de los exegetas de lengua latina, y hacer una traducción latina de la doctrina de su obra, o como dice Rufino, hacer un ‘Orígenes romano’:

*Scio quam plurimos fatrum, scientiae scripturarum desiderio prouocatos, poposcisse ab aliquantis eruditis uiris et graecarum litterarum peritis, ut Origenem Romanum facerent et latinis auribus eum donarent*²³⁵.

233 RAMOS-LISSÓN, D., *art. cit.*, 135, para quien Orígenes demuestra «la novedad que comporta la alegoría cristiana: su carácter eminentemente tipológico».

234 CROUZEL, H., & SIMONETTI, M., *Origène. Traité des principes*, París 1978; *vid. especialmente vol. I, 33 y ss. de la introducción.*

235 *Praefatio Rufini*, 1; en CROUZEL, H. - SIMONETTI, M., *op. cit.*, p. 68.

Hay que recordar que las cuestiones que preocupaban a los cristianos del siglo III no son las mismas con las que nos vamos a encontrar en los siglos IV y V. En lo esencial, Orígenes combate las interpretaciones gnósticas de la Escritura, que también utilizan la alegoría y ofrecen teologías alternativas al cristianismo «ortodoxo»²³⁶. En el siglo IV los enemigos de la Iglesia han cambiado, las herejías son otras muy distintas, y los textos de Orígenes van a leerse de modo que contemporicen con las preocupaciones propias de la inmediatez de los Padres del siglo IV.

El cristianismo ha emprendido a estas alturas una tarea doble. Primero se ha apropiado de la literatura sagrada judía para su propio uso, ya hemos visto que los primeros cristianos eran judíos de nacimiento y educación como lo era el propio Pablo. Segundo, el cristianismo no sólo recibe y asimila los textos sagrados, sino que los somete a una crítica escolar que había sido llevada a su madurez por el helenismo y que contaba con una larga tradición iniciada en el siglo VI a. C.

Pero está lejos de ser un mero sincretismo, la recepción y apropiación de la tradición bíblica y de la escolástica pagana operan desde una nueva óptica. Todo lo que ha ocurrido y ocurre viene determinado por la venida de Cristo, figura crucial que orienta los esfuerzos de comprensión de la Biblia, que sigue siendo el libro inspirado y de sentidos varios, que anuncian su llegada. La correcta exégesis debe tener siempre a la vista el hecho mesiánico y la figura del Redentor, cuya actuación es insustituible.

El alegorismo no acentúa el carácter misterioso del cristianismo convirtiendo en esotérico, exclusivamente, el alegorismo exegético que está dentro del contexto de la predicación homilética, tiene que ser forzosamente explicativo y no esotérico²³⁷. La tipología bíblica estaba muy extendida y la iconografía no es ajena a ella, lo que demuestra su carácter popular. Tal ocurre con la figura de Isaac²³⁸, con la historia de Balaam representada en Via Latina²³⁹, o con el importante repertorio iconográfico del mausoleo de Bagawat²⁴⁰.

Orígenes critica el alegorismo pagano, pero no niega que la utilización de las interpretaciones alegóricas pueda ser útil. Sencillamente reclama el derecho de cualquiera a poder utilizar responsablemente un medio de expresión cultural común en la época. No todas las voces que discreparon del alegorismo pagano vinieron de la misma dirección, hay un grupo importante de cristianos que rechazan también las elucubraciones del paganismo sobre su tradición mítica, pero ellos mismos rechazan la posibilidad de interpretar su propia tradición bíblica de la misma

236 MCWILSON, R., *Gnosis and the New Testament*, Oxford 1968, 60-84; más recientemente, SIMONETTI, M., «Note sull'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento», *VetChr* IX, 1972, 331-359; *ibid.* X, 1973, 103-126; FILORAMO, G., GIANOTTO, C. «L'interpretazione gnostica dell'Antico Testamento. Posizioni ermeneutiche e tecniche esegetiche», *Augustinianum* XXII, 1982, 53-74; SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, p. 29 y ss.

237 Hay una enorme preocupación por comunicar las verdades de la fe y la salvación, y ello ha de hacerse en el templo, durante la cura de almas, *vid.* MARROU, H.-I., *Historia de la educación en la Antigüedad*, Madrid 1985, 402-420.

238 DANIÉLOU, J., «La typologie d'Isaac dans la christianisme primitif», *Bibl.* XXVIII, 1947, 363-393, especialmente 374, n. 1 y 375, n. 1.

239 CONDE GUERRI, E., «Interpretación de la escena de Balaam y su burra (Via Latina B, F y C?) en las fuentes patrísticas y nuevas vinculaciones iconográficas», *Miscellanea del Pr. Alejandro Recio Veganzones*, Ciudad del Vaticano, 1994, 141-174.

240 THEREL, M. L., «La composition et le symbolisme de l'iconographie du Mausolée à El-Bagawat», *RiAC* XLV 1969, 223-270.

manera, son los círculos cristianos no alegoristas²⁴¹. El gusto por el literalismo y el miedo a convertir la Biblia en un cúmulo de alegorías ahistóricas no estuvo ausente nunca en el pensamiento cristiano, de ahí la importancia de la existencia de las dos grandes escuelas de exégesis bíblica de la Antigüedad: Alejandría y Antioquía. Las divergencias entre ambas tradiciones exegéticas constituyen un capítulo importante de la historia de la exégesis bíblica. El uso de la alegoría provocó numerosos recelos por el temor a que la literalidad de las Escrituras quedara diluida entre interpretaciones figuradas y sentidos espirituales²⁴². La escuela de Antioquía desempeñó una labor de crítica negativa refutando las interpretaciones alegóricas, pese a lo cual tenía que acabar admitiendo que la alegoría venía avalada por la autoridad del apóstol Pablo, y todavía más, que había que recurrir a ella ante muchos pasajes bíblicos de sentido oscuro. Los antioquenos eran refractarios a aceptar la expresión *alegoría* y optaban por *theoría* y *epitheoría*, pero que prácticamente servía para la misma cosa, así lo vemos en Diodoro de Tarso y Severino de Gábalá. Además estos términos no eran desconocidos por los alejandrinos, sino que los empleaban con el mismo sentido que *alegoría*²⁴³. Así lo atestiguan Dídimo y Cirilo. Por lo demás, los alejandrinos no negaron nunca la literalidad de la Biblia ni el sentido literal de las gestas descritas en las Escrituras, todo eso se admitía como real, y sobre ello se levantaba la visión alegórica que daba lugar a una interpretación mística o de orden moral, lo que no suponía la negación del sentido literal en beneficio del místico sino que ambos eran ciertos. Pero si a la vista de los críticos modernos, el conflicto mantenido entre alejandrinos y antioquenos ha llegado a parecer muy artificial²⁴⁴, no hay que dejar de tener en cuenta que la cuestión de fondo también es cronológica, ya que la escuela exegética antioquena, un siglo posterior a la alejandrina, se desarrolla en el momento en que la canonización de la Escritura ha integrado práctica-

241 PÉPIN, J., *op. cit.*, 392-445.

242 DOUCIN, L., *Histoire des mouvements arrivés dans l'Église au sujet d'Origène et de sa doctrine*, París 1700, 388 pp.; MEJERO, P., *De Origenianis sive Origenistis. Exercitatio Historico Ecclesiastica*, Hafniae, ann. MDCCX, Typis Georgii Matthi & Wering; MEISNERO, J., *Tractatus Historico-Theologicus de Origene et Origenianis*, Conscripuit in Academia Wittenbergensi, editio secunda, Wittenbergae, Anno MDCCXII; NORUP, M.J., *De lapsu Origenis sub Decio*, Hafniae, Anno 1709; WEICKHMANN, J.S., *De Schola Origenis Sacra ex Gregorio Thaumaturgo informata. Commentatio Histor.Theolog.*, Vitembergae, MDCCXLIV, LXII pp. SCHMIDT I.A., *De Lapsu Origenis*, Helmstadii, MDCCIV; ZORNIO, M.P., *Dissertatio Academica de Eunuchismo Origenis Adamantii*, Gissae Hassorum, an. MDCCVIII, 23 pp. EBERHARD, B., *Die Betheiligung des Epiphanius am Streite über Origenes. Beitrag zur Geschichte des Origenismus*, Tier 1859, 71 pp.; LECLERQ, H., «Origénisme», *DThC* 11, 2, París 1932, 1565-2677; CROUZEL, H., «Recherches sur Origène et son influence», *BLE* I Janvier-Mars 1961, 3-113; STUDER, B., «Zur Frage des westlichen Origenismus», *Studia Patristica* IX, Berlin 1966, 270-287.

243 BERGENRÖTHER, Ph., *Die antiochenische Schule und ihre Bedeutung*, Würzburg 1866, 198 pp.; FOERSTER, Th., *Chrysostomus in seinem Verhältniss zur antiochenischen Schule. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte*, Gotha 1869, 190 pp.; HARRENT, A., *Les Écoles d'Antioche*, París 1898; Nelz, Hermann Robert, *Die theologischen Schulen der morgenländischen Kirchen während der sieben ersten christlichen Jahrhunderte in ihrer Bedeutung für die Ausbildung des Klerus*, Bonn 1916, 116 pp.; VACCARI, A., «La QEWRIA nella scuola esegetica di Antiochia», *Bibl.* 1, 1920, 3-36; *id.*, «La 'teoria' esegetica antiochena», *Bibl.* 15, 1934, 94-101; FARBI, F., «La Condiscendenza divina nell'ispirazione biblica secondo s. Giovanni Crisostomo», *Bibl.* 14, 1933, 330-347; DEVRESSE, R., *Essai sur Théodore de Mopsueste*, Biblioteca Apostólica Vaticana 1938, en especial el capítulo II «La méthode d'exégèse» pp. 53-93; EISING, H., «Schriftgebrauch und Schriftverständnis in den Mattäus-Homilien des Johannes Chrysostomus», *Or. Chr.* 48, 1964, 84-206; SCHAÜLIN, Ch., *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln-Bonn, 1974.

244 LUBAC, H. de, *art. cit.* p. 200 y ss.; GUILLET, J., «Les Exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflict ou Malentendu?», *RSR* XXIV, 1947, 257-302.

mente la exégesis literal en una visión legalista de la cultura, cultura que se «democratiza» según la expresión acuñada por Santo Mazzarino²⁴⁵.

Este camino conduce sin solución de continuidad a la exégesis medieval²⁴⁶. Para santo Tomás, el sentido espiritual se fundamenta sobre el literal (*super litteralem fundatur et eum supponit*²⁴⁷). Es la forma de entender la exégesis de los predicadores medievales, como por ejemplo los teólogos de finales del siglo XII y comienzos del XIII, la escuela de Saint-Victor, a destacar Hugo y Andrés de Saint-Victor, también llamada escuela bíblico-moral, y que propone un marco de interpretación bíblico basado en la exégesis espiritual. De manera que volvemos a encontrar en la Biblia los sentidos histórico, alegórico, tropológico y anagógico²⁴⁸. La exégesis alegórica continúa existiendo desde su división cuatripartita, y continúa empleándose para hacer inteligible la Escritura a los fieles durante la predicación, haciendo posible la explicación de la Biblia por la Biblia, el viejo principio *Scriptura ex Scriptura* y el Antiguo Testamento a través del Nuevo²⁴⁹. La exégesis es, sobre todo, un modo de expresión cultural válido en sí mismo, consistente más en comprobar que los textos expresan lo que ya dice la sabiduría cristiana, y que no se trata tanto de extraer o explicar un contenido documentado del texto bíblico, ni de una labor orientada a la recuperación histórico-filológica, cuanto un elemento consciente de creación cultural (esto es, no tanto «exegético» cuanto «eisegético», por decirlo así), en el que hay que considerar las categorías antropológicas existenciales como componentes del mensaje salvífico, de esta manera la exégesis no ejerce una labor de «recuperación» repetitiva del sentido de unos textos dados, sino que gana verdaderamente su carácter profético, al desempeñar un papel clave en la configuración activa de una cosmovisión.

2. LA CULTURA BÍBLICA HISPANOCRISTIANA EN LA OBRA DE GREGORIO BÉTICO

2.1. Hacia la comprensión y explicación de los mensajes ocultos de Dios: «*uerbum dei in parabolis loquitur*»

La península Ibérica en el siglo IV, si bien no completamente cristianizada, está inmersa en proceso por el que el cristianismo se arraiga allí cada vez más profundamente. Además de personalidades señeras del momento como Osio de Córdoba o del propio Gregorio de Elbira,

245 MAZZARINO, S., *La Società del basso Impero*, Roma, ed. Laterza, 1983; *Antico, tardoantico ed era costantiniana*, Bari: Dedalo, 1974-1980, 2 v., *El fin del mundo antiguo*, Unión tipográfica hispano americana, México 1961; una argumentación parecida se encuentra en BIANCHI BANDINELLI, R. *Continuità ellenistica nella pittura di età medio-e tardo-romana*, Roma: L'Erma di Bretschneider, 1954; id., *Dall'ellenismo al medioevo*, a cura di Luisa Franchi dell'Orto, Roma, Editori riuniti, 1978; id., Roma. El fin del Arte Antiguo, Ed. Aguilar, Madrid, 1971; el tema de la «democratización de la cultura» que Mazzarino planteó en el XI Congreso de Ciencias Históricas de Estocolmo, en 1960, sigue despertando interés 40 años después, *vid.* CAILLET, J.P., CANTINO, G., CARRIÈ, J.M., DUVAL, N., REBEILLARD, E. & RIPOLL LÓPEZ, G., *Antiquité Tardive et Democratization de la Culture. Colloque de Verceli, 14-15 juin, 2000*, en *Antiquité Tardive* 9, 2001, todavía en preparación.

246 GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, concretamente p. 105.

247 TOMÁS DE AQUINO, *Summa Theologica* I, 10.

248 DAHAN, G., «L'exégèse d'Antoine de Padoue et les maîtres de l'école biblique-morale (fin XIIIe-début XIIIe siècle)», *Euphrosyne* XXIV 1996 341-373.

249 STRAPPAZZON, V., «Analyse sémantique du sermon 'In II Dominica in Quadragesima' de saint Antoine de Lisbonne: symbolisme de l'échelle de Jacob», *Euphrosyne* XXIV 1996, 317-326, en concreto 319.

también se empezaba a hablar de una supuesta correspondencia entre el apóstol Pablo y el filósofo Séneca. Esta especie, mencionada por san Jerónimo el 392, en la misma obra en la que habla de Gregorio de Elbira, se forjó en el siglo IV con textos falsos²⁵⁰. Cuando hablamos de cultura en este momento histórico, estamos designando cosmovisiones con referentes bíblicos. Durante la segunda mitad del siglo IV, tan fértil en enfrentamientos doctrinales y disciplinares (y por tanto en gran medida exegéticos), Gregorio de Elbira nunca llegó a poner en duda que era en la Biblia donde se encuentra explicación de la historia de la humanidad y que también todo comportamiento moral se encontraba recogido en la Escritura. Nunca dudó que efectivamente la suya era, por decirlo así, una «religión del Libro». Se hacía por tanto imprescindible proceder a las labores exegéticas de interpretación del texto bíblico (como vemos en sus escritos homiléticos) con la mayor efectividad, rapidez y responsabilidad, pensando siempre en las obligaciones pastorales y doctrinales de Gregorio Bético, y también en las disciplinares y dogmáticas, como vemos en sus breves tratados homiléticos y en su obra *De Fide*, que es una reprensión polemista en segunda persona a las «desviaciones» arrianas y un elogio de la «ortodoxia» nicena a partir de un material exegético muy importante.

La correcta exégesis, desarrollada a menudo (aunque no siempre) en la '*allegorica interpretatio*', se basaba un presupuesto inicial: la unión entre los dos Testamentos, que era un hecho tenido por cierto, asumido por la tradición patristica²⁵¹. En el Antiguo Testamento se prefiguraban mediante tipos (*typoi*) las realidades del Nuevo Testamento que tomaron cuerpo en Cristo. Personajes del Antiguo Testamento preludian con sus acciones a otros del Nuevo, que por eso se consideran *typoi*²⁵². En toda la Escritura subyace, además de los hechos históricos y literales, también mensajes, parábolas, analogías, comparaciones y lecciones de contenido moral y místico que una vez esclarecidas revelaban la verdad de los arcanos sagrados, anunciando proféticamente el Nuevo Testamento por una parte, y que por otra exponían las verdades superiores de la doctrina. En la obra gregoriana existe un triple sentido de herencia origenista, como dice el propio Gregorio de Elbira, *triplicem esse significantiam*²⁵³ (significados profético, histórico y figurado) buscados con interés por los predicadores; los exegetas-teólogos indagan cómo las gestas preludian acontecimientos del Nuevo Testamento (en sentido profético) y cómo de esas gestas se desprenden figuradamente los tipos sobre los que van a se levantar las explicaciones

250 MOMIGLIANO, A., «Note sulla Leggenda del cristianesimo di Seneca», del mismo autor *Contributo alla storia degli studi Classici*, Roma 1955, 14-32; inicialmente publicado en *Rivista Storica Italiana* 62 1950 325-344.

251 ELLIS, E. E., *Paul's use of the Old Testament*, Edinburgh 1957, se trata de algo abiertamente aceptado por la visión sapiencial, que se ampliaba a una visión mucho más compleja, en la que cabría también la unidad con la sabiduría pagana, lo que se conoce como *prisca sapientia*.

252 DARBYSHIRM, J. R., «Typology» en HASTINGS, J., *Encyclopaedia of Religion and Ethics* XII, Londres, 1950, 501-504; LUBAC, H. de, «Typologie et Allégorisme» *RSR* 34 1977 180-226; se trata de convertir personas o acontecimientos históricos en símbolos semánticos de procesos futuros de naturaleza escatológica, a este respecto *vid.* Lausberg, H., *Manual de retórica literaria* I, Madrid, 1975, p. 189; no hay que dejarse llevar por un excesivo escolasticismo en la distinción entre tipología y alegoría, pues parece que para los antiguos no hubo una diferencia estricta ni tajante, según Crouzel, H., «La distinction de la typologie et de l'allégorie» *BLE* 65, 1964, 161-174; lo importante es que el sentido literal por sí solo no basta y hay que completarlo con el espiritual u oculto, «que poco importa el nombre que reciba, si anagogía, tropología, alegoría o cualquier otro que se quiera», según Gregorio de Nisa en *In Cant. proe. Ad Olympiadem* (P.G., 44, 756-757) citado por Lúbac, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture 'après Origène*, París 1950, p. 145, n. 344.

253 *Tract.* V, 1.

alegóricas y místicas de la fe. Todo esto constituye una preocupación importante²⁵⁴. Buscar alegorías no es cuestión gratuita: de la correcta interpretación de la palabra divina depende la salvación de la comunidad entera, pues son verdades transcendentales las que se van a averiguar. El simbolismo forma parte inherente del pensamiento religioso, el conocimiento perfecto de la revelación ha de darse en un lenguaje simbólico, donde las limitaciones humanas no alcanzan. Forma parte de la sagrada responsabilidad del pastor encaminar sus fieles hacia la verdad, por eso, la palabra de Dios no se muestra siempre evidente (*uerbum dei in parabolis loquitur*), los fieles deben encontrar el sentido oculto:

Nam sicut in retibus nodi sunt multi et ligaturae quibus macularum spatia distenduntur, ita et in parabolis nonnulla quaestionum sunt uincula et obscuri nodi habentur, quaedam uero aperta et perspicua ueritate patescunt, ut per haec homines capiant litus, i.e. ut ad regnum dei deducantur, ubi inter bonos et malos discrimen habetur»²⁵⁵

Gregorio de Elbira habla claramente de las dificultades exegéticas con las que se encuentra, sin embargo mediante la interpretación de la Biblia puede conseguirse la salvación de los hombres, que alcancen un buen puerto (*litus*) desde las aguas embravecidas del mundo hacia la tranquilidad prometida del reino de Dios (*regnum dei*) al que serán conducidos (*deducantur*) gracias a las verdades que se contienen en la Biblia. El texto es eminentemente soteriológico.

Esos nudos oscuros (*obscuri nodi*), de los que habla nuestro obispo, son los pasajes bíblicos que han de interpretarse en sentido alegórico por el docto pastor de almas, atento en todo momento en destilar de la letra las verdades que ha de asimilar la comunidad de creyentes en orden a su futura salvación. Porque todo ha sido dispuesto por Dios, y todo en la Sagrada Escritura es espiritual sin menoscabo de su factualidad, vaticinio de lo venidero. De ello puede tenerse noticia con el correcto esclarecimiento de los pasajes bíblicos, que san Gregorio ha aprendido de la exégesis paulina:

Si omnium patrum gesta prophetarumque uaticinia, quae tipum futurorum esse beatus Paulus apostolus docet, diligenti cura et sollicita animaduersione aspicere et considerare uelimus, procul dubio magnum sacramentum spei hac (ac) salutis nostrae a saeculis antiquis dispositum esse dicimus²⁵⁶.

254 El triple sentido de las Escrituras aparece por supuesto en los escritos homiléticos de Orígenes, cuyas tendencias exegéticas Gregorio de Elbira conoce, vid. NAUTIN, P., *Origène. Homélie sur Jérémie*, París 1976, 136-151; BORRET, M., *Origène. Homélie sur le Lévitique, Tome I, Homélie I-VII*, París 1981, vid. especialmente las pp 15-50 de la introducción; también BORRET, M., *Origène. Homélie sur l'Exode*, París 1985, 10-39.

255 *Epit.* IV, 9, 65-72: «Pues así como en las redes hay muchos nudos y ligaduras con los que se forman los espacios de las mallas, así también en las parábolas algunas de las cuestiones son ataduras y tienen nudos oscuros, mientras que otras son patentes con una verdad abierta y clara para que por ellas los hombres alcancen el litoral, esto es, sean conducidos al reino de Dios, donde se hace la separación entre buenos y malos».

256 *Tract.* III, 1, 5-10: «Si queremos estudiar y considerar con sumo cuidado y con solícita atención las gestas de todos los patriarcas y los vaticinios de los profetas que, según nos enseña el bienaventurado apóstol Pablo, son tipo de las cosas futuras, descubrimos que el gran sacramento de nuestra esperanza y de nuestra salvación ha sido dispuesto desde siglos antiguos».

En la lectura de la Biblia se encuentran las claves de la salvación humana (*salutis nostrae*) dispuestas desde antiguo (*a saeculis antiquis dispositum*), los antiguos hechos de los profetas y de los patriarcas no son sino prefiguraciones e imagen de lo que había de venir (*omnium patrum gesta prophetarumque uaticinia*), de manera que de su interpretación se colige el mensaje de la salvación.

Su convicción de que hay que interpretar, con cuidado y reflexión, espiritualmente las sagradas escrituras se basa en la referencia a la '*auctoritas*'²⁵⁷ del apóstol Pablo, de quien toma directamente la idea de que los acontecimientos de la Escritura se materializan en Cristo como sombra de lo venidero²⁵⁸. Efectivamente, san Pablo está en el centro de su técnica exegética, él es el mejor intérprete, el *grammaticus noster ac peritissimus legis*²⁵⁹. Lo que hace es recurrir a la cita directa de la autoridad principal neotestamentaria, que es el apóstol Pablo, el cual ha sentado las bases de la exégesis bíblica. Pablo es la autoridad referencial de la que se sirve muy a menudo san Gregorio de Elbira. Recibe casi siempre el apelativo de *beatus apostolus Paulus*, pero es también *uenerabilis*, se le utiliza para introducir una cita directa que sirva de apoyo a algún punto de vista del Eliberritano, de manera que *actualiza* el mensaje paulino con vista a sus propias preocupaciones. Aparecen asociados a Pablo una serie de verbos que indican su carácter de cantera patrimonial del cristianismo, que le convierten en referencia acreditada y probatoria por su *auctoritas*: *putaret, sciens, dicebat, disputare, testatur, ait, inquit, probat dicens, praedicat dicens, meminit dicens, sciberet*. Esta aureola sapiencial también se encuentra, pero en menor medida, en la figura de Salomón, a cuya inspiración se debería el Cantar de los Cantares. Salomón es calificado de *sapientissimus omnium hominum, possessor sapientiae, sapientissimus propheta, y uatem integrum*. El uso de la cita literal es obsesivo porque es propio del género homilético, cada uno de sus escritos homiléticos empieza con una lectura «*quae recitata est*» ante los fieles, y cuyo significado hay que enseñar, aludiendo constantemente a la *lectio* y apoyándose en otras citas bíblicas; Gregorio de Elbira es un buen ejemplo del principio hermenéutico '*Scriptura per Scripturam*'.

La historia de la salvación empezó con el pecado de Adán, desde entonces se han sucedido los signos que anunciaban los planes de Dios para salvar al hombre. La exégesis bíblica consiste en buscar los detalles de este plan de salvación, porque no hay nada que no haya sido deliberado y querido por Dios, nada acontece de manera repentina ni inopinada en las Escrituras²⁶⁰.

La alegoría es por lo tanto un medio inmejorable, si se emplea bien (estando el intérprete en gracia de Dios, rechazando la comunión con la «herejía»), de indagación y de conocimiento incansable hacia la verdad y los designios más altos de la divinidad en su preocupación por el hombre:

*Ac tali allegoria uerborum ea quae necdum erant iam tunc praescius nuntiabat et quae suis quibusque temporibus complenda erant per typos et imagines indicabat*²⁶¹.

257 Entiendo el concepto de '*auctoritas*' según Lausberg.

258 *Col.* 2, 17 y también *Hebreos*, 10,1.

259 *Epit.* I 3, 26-27.

260 *Tract.* III 2, 10-14.

261 *Epit.* II 8, 69-71: «He aquí que, con las alegorías de estas palabras, anunciaba de antemano, previéndolas, cosas que no existían, y por medio de tipos e imágenes indicaba esas cosas que tenían que cumplirse a su debido tiempo».

Los acontecimientos del Antiguo Testamento anuncian por alegoría la redención del hombre y el advenimiento de Cristo. No pierden su historicidad ni su carácter de *'res gestae'*, sino que adquieren añadidamente un valor místico, sobre el que se montan los acontecimientos del Nuevo Testamento y las verdades divinas de carácter espiritual. En la teofanía de Mambré las tres figuras que se presentan ante Abraham, son figuradamente Cristo, Moisés y Elías y entrañan un significado escatológico, resulta una manifestación velada de acontecimientos futuros que se presentan ante Abraham y que se verán cumplidos con la llegada de Cristo:

*Necesse enim fuit, ut ea quae futura erant prius dedicatori fidei nostrae pro loco pro tempore monstrarentur sic et nobis postea qui filii eius sumus in ueritate manifestarentur*²⁶².

Como vemos, en la interpretación bíblica hay que partir siempre del presupuesto providencialista, lo que el ser humano no ve con claridad ni entiende, es muy claro para Dios, en la Biblia lo que se contiene es la historia de la humanidad, inacabada y oculta para ella misma pero perfectamente clara ante los ojos de Dios, como dice el Eliberritano:

*(...)quia apud (-d) deum facta sunt omnia, quae apud nos imperfecta (-m-) putantur (...)*²⁶³.

En las Escrituras se enseña el camino de salvación, porque, al tiempo que logran prefigurar la historia de Cristo, ponen en conexión a los fieles con la veracidad de las creencias religiosas, la realidad de la Iglesia y sus ritos y con lo necesario para la salvación, es lo que trata constantemente de hacer ver el obispo Gregorio a sus fieles de Iliberri, que el texto bíblico contiene las claves para su salvación. La lectura es indisoluble de la salvación, en ella todo queda especificado.

*Videtur ergo, dilectissimi fratres, lectionis istius sacramentum salutis nostrae ordinem lineasse*²⁶⁴.

La preocupación por la recta exégesis está presente en los trabajos del Eliberritano en su preocupación máxima que es la cura de almas, y sobre todo buscar el correcto sentido de las Escrituras²⁶⁵. Los acontecimientos del Antiguo Testamento son la referencia de carácter último para comprender el mundo hecho por Dios:

262 *Tract. II 13, 101-104*: «Fue necesario, pues, que aquellas cosas que habían de suceder, fueran mostradas primero al padre de nuestra fe, de forma pasajera y transitoria, tal como, en su verdadera realidad, nos serían manifestadas después a nosotros que somos sus hijos».

263 *Tract II 13, 99-100*: «...porque ante Dios se han cumplido todo aquello que entre nosotros se juzga que está por cumplirse...».

264 *Tract. II 28, 228-229*: «Veis, pues, amadísimos hermanos, cómo el significado de esta lectura describe el orden de nuestra salvación».

265 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid 1997, especialmente 15-18.

Quamquam dubium non sit, dilectissimi fratres, in omnibus fere libris Veteris Testamenti triplicem esse significantiam, id est prophetiae, istoriae et figurae, tamen laborandum nobis est, ut unam quamque rem in suo genere et statu disserere et adsignare possimus. Nam prophetia et in prescientia futurorum, istoria in relatione gestorum, figura in similitudinem rerum, exceptis illis, quae ad hedificationem(ae-) aut consolationem aut exortationem aut ad increpationem pertinere uidentur²⁶⁶.

En este texto parece que Gregorio de Elbira nos da su visión la hermeneútica bíblica, tres cosas son las que el exegeta debe buscar en las Sagradas Escrituras:

Sentido literal	<i>historiae/gesta/littera</i>
Sentido profético	<i>prophetiae/allegoriae</i>
Sentido figurado	<i>figurae/imago</i>

Gregorio de Elbira practica pues un tipo de exégesis que es esencialmente tripartita, por supuesto no niega nunca el sentido *literal* «*in relatione gestorum*», de los hechos y *res gestae* que tienen carácter eminentemente real y que pese al constante alegorismo del iliberitano siempre se halla presente la literalidad²⁶⁷; al sentido literal se le añaden dos más: el *profético*, basado en la «*praescientia futurorum*», este sentido es el que hace que, por ejemplo, en la historia de José vendido por sus hermanos, éste anticipe a Cristo en tanto que realidad mesiánica, y el *figurado* que se basa «*in similitudinem rerum*», donde la caracterización de José como «*generosus de patre, generosior de innocentia*» así como el que fuera castigado injustamente precisamente por aquellos a quien más amaba («*ob inuidiam*»), le convierten en el *typos* perfecto de Cristo, en razón de su similitud moral. Este sería el sistema exégetico gregoriano, el cual quedaría en una exégesis tripartita sino fuera porque a todo esto hay que añadir un cuarto sentido que el propio Gregorio de Elbira caracteriza. Aparte del histórico, del profético y del figurado, existe un sentido que debemos entender como *moral* dispuesto «*ad aedificationem aut consolationem aut exortationem aut ad increpationem*». De manera que la exégesis gregoriana quedaría ya asentada en términos cuatripartitos²⁶⁸.

266 *Tract.V* 1, 4-13: «Aunque no hay duda, amadísimos hermanos, de que en casi todos los libros del antiguo Testamento se da un triple sentido, a saber, profético, histórico y figurado, hemos de esforzarnos, no obstante, para poder explicar y colocar cada cosa en su género y en su lugar. Pues la profecía está en la presciencia de las cosas futuras, la historia en el relato de los hechos, y la figura apunta a la semejanza de las realidades, dejadas de lado aquellas que, al parecer, pertenecen a la edificación, consolación, exhortación o corrección»; sobre este pasaje *vid. SIMONETTI, M., Lettera e/o allegoria*, Roma 1985, p. 265; así como PASCUAL TORRÓ, J., *op. cit.*, p. 15 y ss.

267 Que Gregorio de Elbira respeta siempre el sentido literal de las Escrituras lo demuestra en su exégesis sobre el profeta Ezequiel en el *Tract. XVII* 2, 10-12: «*Simplex est quidem lectio haec, sanctissimi fratres, quae non per allegoriam scripta est, sed ad exemplum credentium posita*».

268 Este proceder hermenéutico en Gregorio de Elbira no responde a un patrón fijo, y puede simplificarse (como ocurre en *Tract. VII*) en un tratamiento doble que establezca lo factual frente a lo espiritual, para acabar concluyendo que en la Biblia hay un sentido múltiple mucho más complejo que el doble y el tripartito, como ocurre en *Tract. XVI*, donde hay cinco manifestaciones distintas del sentido espiritual. *Vid. TOVAR PAZ, F. J., Tractatus, sermones atque homiliae*. Universidad de Extremadura, Cáceres 1994, 106 y ss., puede decirse de nuevo que lo que importa no es tanto la calificación escolar de cualquiera de los cuatro sentidos bíblicos que se estén empleando, cuanto que haya siempre una oposición complementaria entre sentido literal y espiritual.

Esta visión programática de su exégesis nos lleva directamente a un pensador anterior al Iliberritano, pero cuya influencia parece clara: Orígenes, que según hemos visto formuló los principios de la interpretación alegórica²⁶⁹; pero evidentemente no se trata únicamente de Orígenes sino de los continuadores de su línea alegorizante²⁷⁰. Tenemos una serie de escritores cristianos que practican a fines del siglo IV una exégesis alegórica de corte origenista²⁷¹. Aparte del propio obispo de Eliberri, nos encontramos con escritores tales como Hilario de Poitiers, exiliado durante la controversia arriana en Asia Menor, y que practica la exégesis alegórica de carácter cristológico; o Ambrosio de Milán (lector de Basilio, Orígenes y Filón de Alejandría). Estos persiguen, al igual que Gregorio de Elbira, los significados ocultos de la etimología, la numerología y los *defectus litterae*; Cromacio de Aquilea, que también busca el *typum* oculto bajo las «*lectiones insinuatae*» del texto bíblico y últimamente el traductor de Orígenes para el occidente latino pero que también tuvo producción exegética: Rufino. Éste es pues el ambiente intelectual coetáneo del Iliberritano, la atmósfera cultural de su tiempo que no sufría ningún conflicto en emplear la exégesis alegórica frente a la tendencia literalista. Es también la época del auge de la literatura cristiana, también en la Península Ibérica hay en profusión manifestaciones literarias como ocurre con el propio Gregorio de Elbira, pero también Potamio de Lisboa, Paciano, Prisciliano de Ávila y el monje Baquiario. La preocupación pastoral y aleccionadora de estos escritores cristianos es evidente, pues no dejan de vivir en un ambiente conflictivo de problemas doctrinales y preocupación por la exégesis pastoral²⁷². El obispo de Iliberri pertenece a una cultura hispanocristiana lo suficientemente madura.

Gregorio de Elbira nos ha legado unas reflexiones sustanciosas sobre su propio método alegórico, la triple significación de las Sagradas Escrituras predispone a la búsqueda del mensaje profético y al descubrimiento de tipos sobre los cuales se sustenta la verdad espiritual. De la lectura de las desventuras de José, dice que

Haec ergo lectio, quae nunc recitata est, manifestam quidem istoriam indicat, quae sancti iuuenis pudicitiam laudat et detestandae mulieris inprudicitiam denotat et condemnat. Sed nihilominus et prophetiae imaginem gerit, qui sicuti nec humbra sine corpore nec corpus sine umbra esse potest, sic nec ueritas sine figura nec figura sine ueritate constabit. Qua res etsi in relatione discrepant, tamen in disputatione

269 CROUZEL, H. & SIMONETTI, M., *Origène. Traité des Principes*, vol. III, París 1980; en concreto el libro IV, que trata sobre cómo entender las Escrituras.

270 El mejor estudio sigue siendo el de LUBAC, H. de, *Histoire et Esprit. L' intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950, en especial 139-194, que sucesivamente se preocupa de la concepción origenista del sentido literal y de su complementario el sentido espiritual, así como la complementariedad de los dos Testamentos, hecho de tanta transcendencia en la actividad exegética como en el pensamiento histórico; últimamente, SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, en especial la parte II «La Sacra Scrittura in Ambiente Alessandrino», 65 y ss., con bibliografía.

271 SIMONETTI, M., *op. cit.*, 254 y ss.

272 CONDOÑER MERINO, C., «Los escritores hispanocristianos» en MENÉNDEZ PIDAL, *Historia de España II. España Romana*, Madrid, 1982, 523-525; también DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., «Notas introductorias a los Padres y Escritores Españoles», en *San Ildefonso de Toledo*, edición de Vicente Blanco y Julio Campos, BAC Madrid, 1971 pp. IX-XXII.

*concordant; spiritalia enim in figuris, corporalia uero secundum figuras praeministrantur in rebus*²⁷³.

Toda figura responde a una verdad que es su razón de ser, así como el cuerpo produce la sombra y no hay sombra sin cuerpo, de la misma manera es la imagen perfecta de la verdad la que anda detrás de la imagen que emana del texto bíblico. La múltiple significación está íntimamente relacionada, por ella se accede a la verdadera sabiduría cristiana, que supone el conocimiento tanto de lo que ha de venir a cumplirse en Cristo, como de verdades superiores, místicas.

*In his itaque uerbis quaedam licet secundum carnem gesta sint, sed mysticae rationis imaginem portendebant, quaedam uero futurorum prescius loquebatur*²⁷⁴.

Es indudable para el Eliberritano que todo ha sido ya anunciado en las Escrituras, nada hay que no haya sido prefigurado antes, ya que no hay nada que no tenga un sentido más profundo que el aparente, *nihil sit in sacris diuinisque literis, quod non uim praecipuam intellegentiae habeat*. A través de ese sentido oculto se aclara el pasado, el presente y el futuro *dum uel praeterita demonstrant uel praesentia insinuant uel futura commendant*²⁷⁵.

Sin embargo, la constatación de la veracidad no excluye la dificultad. No es cosa fácil entrever por los velos de los sentidos ocultos de la Escritura. Los mensajes que hay que desvelar no son accesibles a todos y desde luego no serían revelados si no mediara un expreso deseo de Dios y la digna humildad del exegeta, el cual ruega en todo momento ante sus fieles la ayuda divina, la recepción de la gracia para comprender los misterios divinos y la capacidad para poder explicarlos, recurriendo a la figura de la *captatio beneuolentiae*.

*Praestabit deus pater omnipotens et mihi gratiam in adaptionem oris ac sensus mei ad intellegenda diuina mysteria et uobis spiritalium charismatum dona concedat, ut omnia, quae in thesauris caelestibus habentur scripta, et ego ratione congrua disseram et uos possitis quia «lex spiritalis est», spiritaliter assequi, quae spiritaliter disputantur*²⁷⁶.

En este texto, san Gregorio eleva prácticamente una oración, la exégesis bíblica es una actividad religiosa comparable a la oración, por eso pide a Dios que le otorgue el entendimiento

273 *Tract.* V 2, 14-23: «Así pues, la lectura que se acaba de proclamar refiere una historia manifiesta, que alaba la castidad de un joven santo y denuncia y condena la deshonestidad de una mujer detestable. Sin embargo, conserva también un sentido profético, porque del mismo modo que la sombra no puede existir sin el cuerpo, ni el cuerpo sin la sombra, tampoco la verdad sin la figura ni la figura sin la verdad. Tales cosas, aunque difieren en la narración, concuerdan en la explicación, pues las cosas espirituales se anuncian en figuras, mientras que las corporales se anuncian en realidades, que constituyen figuras».

274 *Tract.* VI 3, 19-21: «De estas, algunas se cumplieron a la letra, aun cuando encerraban también un sentido místico; otras, en camino, las decía profetizando cosas futuras».

275 *Tract.* VII 3, 14-17.

276 *Tract* VII 31, 244-250: «Dios Padre Omnipotente me otorgue la gracia de abrir mi boca y mi inteligencia para entender los divinos misterios, y a vosotros os conceda los dones de sus carismas celestiales, para que todo lo que está escrito en los tesoros celestiales, pueda yo explicarlo de manera adecuada, y, ya que *la ley es espiritual*, podáis vosotros captar espiritualmente lo que espiritualmente se explica».

preciso para hacer la correcta interpretación, y de manera complementaria pide que su auditorio entienda correctamente lo que tiene que decirles. Esta es la forma de explicar por qué son muchas las veces que aparece la figura literaria de la *captatio benevolentiae* en relación con su actividad exegética, sin embargo no es un mero recurso de estilo el hecho de que parezca que se excusa ante su auditorio, o que haga ver la enorme dificultad de interpretación en el texto revelado. Es una convicción auténtica, no un mero lugar común. El exegeta teme verdaderamente no ser un fiel intérprete, teme tanto la ligereza como el no ser digno de traducir para sus fieles los correctos mensajes que manda Dios. En una época de enfrentamientos doctrinales como es la del Eliberitano no sorprende la tendencia a controlar y monopolizar la verdad, lo cual es una enorme responsabilidad que cae sobre las espaldas del predicador. El temor no es fingido. No hay que olvidar la idea de que interpretar el texto sagrado es una actividad esencialmente religiosa (por tanto vivencial) y no meramente parafrástica o filológica. Progresivamente el mismo hecho de la lectura se va convirtiendo en una acción religiosa. Lo que importa es la interiorización de la palabra de Dios en el alma.

Es preciso estar en posesión de la gracia divina para interpretar correctamente lo que los libros sagrados quieren transmitir. Hay que subrayar esta idea fuertemente. El texto bíblico no sólo contiene la solución para la gran cuestión que importa al hombre, la salvación por la redención, sino que también es un libro de naturaleza sagrada, y por tanto particular, con un valor muy singular. Su lectura sólo puede hacerse en gracia divina, lo contrario es impiedad y es lo que sucede a los herejes, la temeridad de interpretar el texto sagrado sin el debido conocimiento es risible, pero sobre todo punible.

*Non sum quidem ignarus, dilectissimi fratres, possem temeritatis culpam incurrere, qui de tanti sacramenti dispositione aggredior facere sermonem. Etenim si sublimia humiliter, grandia tenuiter disputemus, non solum inperitia ridenda est, sed audacia punienda*²⁷⁷.

Se trata de una verdadera devoción profesada hacia el texto sagrado. Puede hablarse sin ambages de una divinización de la palabra. De ahí la mención a la condena y a la burla que merecería el exegeta ligero o heterodoxo. No debe mezclarse lo mezquino con lo sublime, es decir, no ha de profanarse la sacralidad de las divinas letras. Las Escrituras siempre llevan un epíteto que recuerdan su filiación divina, su carácter de palabra inspirada. Su misma lectura es un acto sagrado, como la oración. La responsabilidad del obispo, por tanto, es mucha. Además, de acuerdo con Gregorio de Elbira, el sentido oscuro de los pasajes es un plan premeditado por Dios para confundir a las fuerzas del mal, el diablo no es un buen exegeta, la oscuridad del lenguaje empleado por Dios puede ser malinterpretado para la propia perdición del hombre²⁷⁸:

277 *Tract.* XIV 2, 5-10: «No ignoro, amadísimos hermanos, que podría incurrir en pecado de temeridad, al atreverme a hablar de la disposición de un sacramento tan grande. Pues si lo sublime y grandioso lo explicamos de manera pobre y humilde, no sólo nos hacemos dignos de mofa por nuestra ignorancia, sino además merecedores de castigo por nuestra audacia».

278 Aquí parece observarse una vuelta hacia visiones primitivas de lo divino y lo sagrado. La comprensión de la palabra inspirada en Gregorio de Elbira es característica de toda la Antigüedad Tardía, y se puede comparar por ejemplo con las *Sortes Vergilianae*, y se diferencian de las concepciones del mundo precedente, incluso cristiano, *vid.* GIL, L., *Los antiguos y la «inspiración» poética*, Madrid, Ediciones Guadarrama, Madrid 1967, pp. 177 y ss.; RAHNER, K., *Inspiración de la Sagrada Escritura*, Barcelona, Editorial Herder, 1970, p. 69 y ss.

Hac ergo de causa praeposterantur uerba diuina, sed et multa figurate dicitur (-untur) alia enim enigmatis (-n-) referuntur aut tipice (-y-) indicantur uel alligoria (allegorice) enarrantur aut in parabolis (-o-) obscurantur, ut, quia aliquando seductur serpens uerbis subdolis hominem in paradiso deceperat, dum ea, quae simpliciter deus homini iusserat obseruare, ille mala interpretatione contraria persuaderet, et quia tunc homini euidentis praeceptum fuerat, quod ipse diabolus (-o-) possit agnoscere (-o-), ideo hominem male suadendo decipit (-e-); quare necesse fuit, ut ex eo iam prouideret spiritus sanctus homini et per parabulas (-o-) et figuras loqueretur praeposteraret quoque, ut iam dictum est, ordines prophetiae, ne quando iterum accepta occasione peccatum per mandatum induceret et per ipsum rursus hominem occideret. Ac (Hac) ergo de causa in parabolis et obscuris uerbis et praeposterata serie scripturae deistae (digestae) sunt, ut et ipse ignoraret et obscuritate uerborum intruderetur inimicus et de praeposterato ordine tempora ignoraret et nemo alius intellexeret (-i-) sanctus spiritus nisi his, qui eundem spiritum habuissent qui locutus est in prophetis, alienus uero spiritus scire non possit»²⁷⁹.

La exégesis, siempre que sea recta, ayuda a los propósitos salvíficos de Dios y de su providencia temporal por sus creaturas, hacia quienes va dirigida la gran empresa de la salvación²⁸⁰. De aquí se deduce que la oscuridad de los pasajes estaba prefijada en Dios, para evitar que el diablo conociese los planes divinos, siguiendo una opinión parecida a la de Hipólito²⁸¹. Aun así hay una clara alusión a los herejes y sus «retorcidas» interpretaciones. No es de extrañar si recordamos que el ambiente polemista en el que se desarrolló toda la vida del obispo de Elbira. No pueden ser correctas las interpretaciones livianas porque la herejía, que es una de las grandes preocupaciones de san Gregorio, está inspirada por el diablo. Los herejes interpretan las Escrituras para su perdición.

*(...) tamem quia plerumque obreptit falsitas hereticorum (-ae-), quae orta est ex inbicillitate (imbecillitate) mortalium sensuum diabulo (-o-) inspirante (...)*²⁸².

279 *Tract. XVI 8-10*: «Por eso se invierte el orden de las palabras divinas y se expresan muchas cosas en lenguaje figurado: algunas se narran en enigmas, o se indican bajo tipos, o se narran alegóricamente, o se oscurecen con parábolas, de modo que, ya que una vez la serpiente seductora engañó al hombre en el paraíso con palabras fraudulentas, cuando lo sedujo tergiversando con su interpretación lo que Dios le había ordenado de manera sencilla observar... y como el diablo podía reconocer el precepto, que era evidente para el hombre, por eso, lo disuadió con engaños. Fue, pues, necesario que desde entonces el Espíritu Santo velara por el hombre y le hablase por medio de parábolas y figuras e incluso, como ya se ha dicho, invirtiera el orden de las profecías, para que, llegada la ocasión, no le indujera de nuevo al pecado, sirviéndose del precepto, ni diera muerte otra vez al hombre. Por esta razón la Escrituras fueron redactadas en parábolas, con palabras oscuras y el orden trastocado, para que el enemigo lo ignorase, fuera burlado por la oscuridad de las palabras, desconociera los tiempos por el orden cambiado y nadie entendiera el pensamiento del Espíritu Santo, sino aquel que poseyese este mismo Espíritu que habló en los profetas; un ningún otro espíritu las pudiera conocer».

280 La preocupación por la salvación y por formar parte del «libro la vida», de los justos premiados, es una constante en la predicación, *vid.* CAMPOS, J., «El Libro de la Vida», *Helmántica XXI* 1970 115-147.

281 *In Daniele* I, 5, 3.-4, *vid.* PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre las santas Escrituras*, Madrid 1997, p. 369, n. 10.

282 *Tract. XVII 2, 17-19*: «...sin embargo, como a menudo se introduce el error de los herejes que nace, instigado por el diablo, de la debilidad de los sentidos morales...»

De ahí que sólo la posesión de la gracia pueda ser garantía de la correcta interpretación, y eso, sólo tras ímprobos esfuerzos. El carisma espiritual del obispo hace que éste se encuentre en situación de avisar a sus fieles sobre los peligros de las interpretaciones precipitadas y perniciosas. Si el predicador está en armonía con Dios, entenderá las Escrituras rectamente, de lo contrario se condenará a sí mismo y confundirá a sus fieles²⁸³.

Precisamente de lo que se trata es de unir la exégesis con la autoridad, ambas ya se habían vinculado a raíz de las transformaciones políticas y religiosas que está sufriendo el Imperio Romano en la segunda mitad del siglo IV. Además hay que contar con la existencia de una exégesis arriana en activo y con la que la ortodoxia rivalizaba por el control social de la sabiduría²⁸⁴. El siglo IV es un periodo importante en el proceso de asimilación del episcopado a las magistraturas imperiales y la transformación de los obispos en personal «ejecutivo»²⁸⁵, con una progresiva influencia política e ideológica.

El obispo es quien da la correcta interpretación de las Escrituras a su rebaño. A menudo los pasajes bíblicos son de lectura difícil y compleja, e incluso aparentemente absurdos, y deben ser aclarados inmediatamente, problema que no es exclusivo del Eliberritano. Entre las lecturas que deben exponerse con claridad a fin de evitar confusiones se encuentra el Cantar de los Cantares. La existencia de un lenguaje marcadamente profano e incluso erótico hace reaccionar al obispo de Elbira:

*Non putemus, dilectissimi fratres, spiritum sanctum de adolescentibus feminis aut de turpi cupiditate fuisse locutum; sed adolescentulae istae nouellae sunt plebes, quas nuper Christus de gentibus conuocauit*²⁸⁶.

También en los mitos paganos se encuentra una referencia sexual explícita, algo que (según los cristianos cultos) iba muy poco en consonancia con la dignidad de lo divino. Este era el argumento central de Orígenes contra la exégesis pagana que representaba Celso. El texto bíblico no podía fallar en lo mismo, había que darle un sentido figurado. Ya hemos visto que se consideraba a Salomón un poeta inspirado y profético. No se trata, pues, de una inmoralidad, sino de una referencia sagrada a través de símbolos de amor carnal. De lo que estaría hablando en realidad sería de la formación de una nueva idea de comunidad (la amada del Cantar, símbolo de la Iglesia, el nuevo pueblo convocado por Cristo al que alude san Gregorio), creada recientemente por su Dios fundacional, y procedente del mundo de la gentilidad. También la preocupación por la correcta intelección de los pasajes donde se describe a Dios con símiles

283 Esta preocupación está muy presente en *Tract. XVII*, donde se habla del delicado tema de la resurrección de la carne, tema delicado en esta época donde la carnalidad de Cristo necesitaba de tantas matizaciones, en un momento en el que el conflicto arriano está candente.

284 SIMONETTI, M., *Lettera e /o allegoria*, Roma 1985, y del mismo autor *La crisi ariana nel secolo IV*, Roma, 1975; más recientemente Young, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997.

285 Acepto la calificación de «executives» propuesta por KAUFMAN, P. I., *Book, Church, and Bishop. Conflict and Authority in Early Latin Christianity*, Westview Press, 1996, *vid.* 47 y ss.

286 *Epit.* I 17, 145-148: «No pensemos, amadísimos hermanos, que el Espíritu ha hablado de las muchachas jóvenes o de deseo torpe, sino que estas jóvenes son las nuevas multitudes de los gentiles que Cristo ha convocado recientemente»; también *ibid.* I, 3. I- 23 y ss. entre otros.

humanos²⁸⁷, o los acontecimientos especialmente llamativos²⁸⁸, ocasionan la diligente explicación del obispo, no sea que las cosas con apariencia de verdad o difíciles de entender lleven a sus fieles a la confusión a causa de su ambigüedad, no sea que estos pasajes poco claros conduzcan al error, *ne incautos aut ueri similia fallant aut ambiguum confundat*²⁸⁹.

Tal es el celo que viene a demostrar en sus pesquisas por llegar a colegir verazmente en sentido de las Escrituras, que recurre muy a menudo al uso de interpretaciones numerológicas y etimológicas²⁹⁰. Está en consonancia con el respeto a la palabra escrita, decididamente sacralizada: lo que está escrito se debe a que tiene algún significado deliberado, porque ha sido inspirado por Dios. No hay nada gratuito u ocioso en las Escrituras. Todo es adscribible a la interpretación exégetica y tiene un sentido último. La semántica de los nombres es a menudo la clave explicativa, la etimología aparente de Cedar como «lugar tenebroso» explica la existencia en este lugar de culto idolátrico:

*Cedar enim ex hebraeo in latinum sermonem tenebricosum interpretatur, denique et apud Cedar ciuitatem gentilium tunc idolatria feruebat, quia nihil est tetrius quam seruire daemonibus*²⁹¹.

De igual manera el carácter cristológico del Cantar de los Cantares viene indicado por la alusión a los montes de Bethel y su parecido con Belén: *uerum quod ait: «super montes bethel», eo quod Christus in Bethleem natus est*²⁹². La etimología del nombre de Isaac, risa, explica la risa de su madre, como señal doble de burla futura (de los incrédulos) pero también de la alegría de la redención futura. El pasaje es exegético, pero a la vez escatológico e histórico, y se basa, en un procedimiento etimológico:

*sed cum audisset inquit Sarra dominum, quod ei filium repromitteret, risit. Qui risus dublicem (-p-) habet significantiam, eo quod populus Xpistianorum in cuius figura Isahac nasci habebat risum in hoc saeculo ab incredulis esset passurus uel quod in futurum risum et gaudium consecuturus esset(...). Vnde et ipse qui natus est de Sarra risus nomen accepit; Isaac etenim ex Habraea lingua in Latino sermone risus interpretatur*²⁹³.

En la historia de José vendido por sus hermanos, éste es el tipo futuro de Cristo, cosa que se demuestra a lo largo de su accidentada biografía por el sentido figurado en clave cristológica, y además porque se encuentra una etimología que lo corrobora:

287 Tal es la temática en *Tract. I, passim*.

288 Los textos proféticos, los sacrificios animales, etcétera, son continuamente explicados y dotados de sentido.

289 *Epit. I 3, 32-33*.

290 Esta práctica es fácil de encontrar en Orígenes de Alejandría, *vid. NAUTIN, P., Origène. Homélie sur Jérémie*, Sources Chrétiennes 232, París, 1976, 147-151, y en general en toda la tradición cristiana.

291 *Epit. I 28, 212-215*: «Pues la palabra hebrea Cedar significa tenebroso en latín —por lo demás en la ciudad gentil de Cedar bullía la idolatría— porque no hay nada más oscuro que servir a los demonios».

292 *Epit. IV 5, 32-34*.

293 *Tract. III 11, 85-95*: «Y, al oír Sara, dice, que el Señor le prometía un hijo, rió. Esta risa tiene un doble significado: bien que el pueblo cristiano, como figura del cual tenía que nacer Isaac, había de soportar en este mundo la risa de los incrédulos; o bien que había de alcanzar la risa y el gozo en el futuro (...). Por ello, el que nació de Sara, recibió el nombre de risa, pues Isaac en lengua hebrea significa risa en lengua latina».

*Apelatum est enim nomen Ioseph lingua Aegyptiaca Somtofanec, quod in Latinum uertitur saluator mundi*²⁹⁴

En José no hay sólo una etimología de las que le gustan al Eliberritano, también encontramos el símbolo de Cristo rey, el *saluator mundi*. La semántica del nombre propio envuelve a su poseedor y anuncia su forma de obrar y de ser. San Gregorio lo aprecia en la figura de Jacob.

*Iacob enim ex Habraea lingua sermone subplantator dicitur, Israel autem hominidens deum interpretatur*²⁹⁵.

Jacob, es objeto de una traducción del hebreo al latín, significa el que suplanta; Israel, por su parte, hombre que ve a Dios. A partir de ahí continúa la exégesis gregoriana para explicar la separación de unos en Jacob, porque eran los que suplantaron a Cristo (*subplantatores Xpisti*); y a otros en Israel, los que creerían (*qui credere meruissent*²⁹⁶). De la misma manera, el comportamiento de Sansón hace que se interprete como si fuera el *typos* del pueblo de la sinagoga, pero tal carácter venía ya insinuado en su propio nombre:

*Semson (-a-) Ebraeum (H-) nomen est, quod in Latino sermone tineam interpretatur. O miserum uterum sinagogae (-y-) quae enixa est tineam, id est talem populum que totius pudoris, honestatis, uerecundiae ac fidei uestem uelut tineam corrumpet, scinderet, (...)*²⁹⁷.

Representa al pueblo deicida de los hebreos, el apelativo que se atribuye, «polilla» (*tineam*), es tan claro como despectivo. Su hazaña de matar al león es haber matado a Cristo, con quien se ensañó y rasgó las vestiduras, es una imagen de la pasión de Cristo, pero también un pasaje claramente martirial. Encontramos el mismo caso en Nabucodonosor, cuya etimología explica su connivencia con los poderes diabólicos:

*Nabucodonosor portio interpretatur, Antechristum (-i-) autem totius iniquitatis est plenitudo; et ideo portionem numeri in statua ipsius fabricabit, plenitudinem uero totius iniquitatis ipse cum uenerit adimplebit*²⁹⁸.

Por el contrario, la semántica de la onomástica también anuncia acontecimientos venturosos, es el caso de Noé, figura de Cristo:

294 *Tract.* V 28, 258-260: «El nombre de José en lengua egipcia era Somtofanec, que en latín se traduce *saluator del mundo*».

295 *Tract.* VI 28, 219-221: «Pues Jacob en lengua hebrea quiere decir suplantador en latín, e Israel significa el hombre que ve a Dios».

296 *Tract.* VI 28, 224.

297 *Tract.* XIII 19, 134-139: «Sansón es un nombre hebreo que en latín significa polilla. ¡Oh miserable útero de la sinagoga que alumbró una polilla, es decir, un pueblo que, como la polilla, corrompiera, destrozara y violara el vestido del pudor, de la honestidad, de la vergüenza y de la fe (...)».

298 *Tract.* XVIII 15, 113-116: «Nabucodonosor se interpreta como una porción, mientras que el Anticristo es plenitud de toda iniquidad; y, por eso, fabricó en la estatua una porción de su propia cifra, mientras que la plenitud la completará él mismo, cuando venga».

Noe uero Christi figuram habuisse nulla est dubitatio, quippe qui ex hebraeo in latino sermone Noe requies appellatur, sicut et pater ipsius Lamech, cum nomen ei imponeret, prophetauit: «hic», ait, «faciet nos requiescere ab operibus nostris et maeroribus manuum nostrarum et a terra, quam execratus est a dominus»²⁹⁹.

La etimología de su nombre está en relación con el descanso (Noé significaría descanso) y es también un símbolo cristológico. La particular significación de algunas palabras se presta a las interpretaciones de carácter místico:

Nos ergo credentes in ipso anoboladium appellauit; anoboladium etenim Graeco uocabulo dicitur, eo quod de inferioribus ad superiora eleuatur pectorique iungatur; ideo mirifice nos credentes anoboladium appellauit, quos et corpori suo constrinxit et de inferioribus ac terrenis ad superna ac caelestia uocauit et uelut in fascia ita uinculo caritatis pectori suo coniunxit et in uino sui sanguinis lauit³⁰⁰.

Es el caso del *anoboladium* o manto, que se entiende aquí como un ropaje místico de Cristo, la comunidad sería el ropaje místico de Cristo. Hay además un simbolismo de carácter físico, equiparando las vestiduras con un tipo de simbología celestial que recuerda al ropaje místico del sumo sacerdote del libro de la Sabiduría y de Filón.

El parecido de dos palabras (como son *hostia* y *hostis*) es suficiente para determinar su conexión y no puede ser casual, porque no hay nada de casual en la Biblia, por lo que sin duda encierra una explicación alegórica sobre el sacrificio:

Hostia itaque oblatio est sacrificii, quod deo munus offertur, ut propagata diuinitate hostis diabolus auertatur; hostia enim ab hostando diabolo et propitiando deo nomen accepit; hostare autem non cessat diabolus, et conseruari anima non potest nisi hostia laudis deo fuerit inlata³⁰¹.

Hay que decir que las explicaciones de carácter numerológico son aceptadas desde la Antigüedad no cristiana y que existen en el Antiguo Testamento y llegan tranquilamente hasta el cristianismo, que las acepta y se sirve profusamente de ellas, y la obra de Gregorio de Elbira

299 *De Arca Noe* 4, 19-23: «Por lo demás, no hay duda de que Noé era figura de Cristo, porque la palabra, que se traduce en latín por Noé, significa en hebreo descanso, como profetizó su padre Lamech, al imponerle el nombre: *Éste, dice, nos hará descansar de nuestras obras y de las fatigas de nuestras manos a causa de la tierra que maldijo el Señor*».

300 *Tract. VI* 53, 404-411: «Por eso a nosotros los creyentes nos llamó sayo; pues en lengua griega se dice *anobodalium*, porque se eleva de las partes inferiores a las superiores y se ciñe al pecho; por eso, de modo admirable nos llamó *anobodalium* a los creyentes, a quienes nos unió a su cuerpo, nos llamó de las cosas inferiores y terrenas a las superiores y celestiales, nos ciñó como una faja a su pecho con el vínculo de la caridad, y nos lavó en el vino de su sangre».

301 *Tract. X* 5, 37-41: «Así pues, hostia es la oblación de un sacrificio, que se ofrece a Dios como don, con el fin de que, aplacada la divinidad, sea alejado el enemigo, es decir, el diablo; hostia recibe el nombre de hostigar al diablo y volver propicio a Dios, porque el diablo no cesa de hostigar, y el alma no puede estar a salvo, si no se ha ofrecido a Dios un sacrificio [hostia] de alabanza».

no es una excepción³⁰². Tan importante como las etimologías son, por tanto, las explicaciones de carácter numerológico.

En ocasiones Gregorio de Elbira llega a combinarlas. En su comentario al Cantar de los Cantares compara a la Iglesia con una paloma en estos términos:

Columbam autem ecclesiam non solum propter simplicitatem et innocentiam nominat, eo quod nullo sit malitiae felle perfusa, sed et quod columba apud Graecos peristera dicitur, cuius nominis litterae per computum Graecum in summam redactae unum et octingentos faciunt; unum autem et DCCC alpha et omega graece signantur; unde et ipse dominus, cuius est caro ecclesia, «ego sum» inquit «alpha et omega», quo numero nomen columbae signatur; unde et spiritus sicut columba descendens super Christum in Iordanen indicat trinitatem patris et filii et spiritus sancti: uox in patre, filius in Christo, spiritus sanctus in columba³⁰³.

La misma índole interpretativa se deduce del simbolismo de la cruz, también desde un punto de vista etimológico y numérico, que como decimos es bastante visible sin llegar a ser obsesivo en la obra del Eliberritano. La victoria de Gedeón sobre sus enemigos es una analogía numerológica, los trescientos hombres de Gedeón son una alusión trinitaria y de la cruz³⁰⁴. Semejante planteamiento numerológico hace de nuevo el Eliberritano al explicar la actividad guerrera de Abraham³⁰⁵.

Los ejemplos son múltiples y prolifos. Hay verdadero interés por el simbolismo de la cruz, al que se llega por el doble camino de la etimología y de la numerología. La cruz se asimila a la letra tau, que es utilizada en el sistema numérico griego para el número trescientos, sobre cuya doble lectura acabamos de insistir. Por eso dice:

Trecenti enim apud Graecos tau litera signantur; quae littera cum unam habeat apicem quasi arborem passionis erectam, alteram in capite quasi antenam extensam, crucis utique manifestum ostendit; et proinde Gedeon, qui figuram domini nostri Iesu Xpisti induerat, hostes suos hoc numero uicit³⁰⁶.

302 Vid. LUBAC, H. de, *Éxégese Médiévale. Les quatre sens de l'Écriture*, París, 1963, (reedición de 1993), en concreto vol. IV, capítulo VII p. 7 y ss.; OROZ, J., «De Pitágoras a san Agustín: Realidad y simbolismo de los números» *Helmántica* XXVI 1975 427-453; sobre el simbolismo numérico y etimológico en Gregorio de Elbira, vid. SIMONETTI, M., *Littera e/o Allegoria*, Roma 1985, 264-268.

303 *Epit.* III, 10-11: «A la Iglesia llama paloma, no sólo por la simplicidad y la inocencia, porque no ha sido manchada con ninguna hiel de malicia, sino también porque los griegos llaman a la paloma *peristera*, nombre cuyas letras, según el cómputo griego, suman en total ochocientos uno; ochocientos uno en griego se escribe alfa y omega. Por eso el Señor mismo, cuya carne es la Iglesia, dice: *Yo soy el Alfa y la Omega*, número con el que se escribe el nombre de la paloma; y, por eso, el hecho de que el Espíritu descienda como una paloma sobre Cristo en el Jordán, indica la Trinidad del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo: la voz en el Padre, el Hijo en Cristo, y el Espíritu Santo en la paloma».

304 *Tract.* XIV 21, 149-153.

305 *Tract.* XIV 21-22, 153-163.

306 *Tract.* XIV 4, 26-31: «El número trescientos lo escriben los griegos con la letra tau, letra que, al estar compuesta de un trazo vertical como el árbol de la pasión y otro en la parte superior como una antena extendida, muestra un signo manifiesto de la cruz; y por eso Gedeón, que había revestido la figura de nuestro Señor Jesucristo, derrotó con este número a sus enemigos»; sobre este pasaje concreto de la obra gregoriana y su conexión con el horizonte intelectual de su tiempo, vid. RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg 1964; en concreto el apartado «Das Kreuz als Mastbaum und Antenne», p. 398.

El simbolismo numérico, junto con la búsqueda etimológica de los sentidos ocultos acaba convirtiéndose en algo omnipresente. En las medidas del arca de Noé, que es además una imagen colectiva de la comunidad de creyentes, queda interpretado de nuevo en clave cristológica³⁰⁷. Existen, desde luego, más ejemplos en la misma obra gregoriana, la numerología ayuda a descubrir las verdades superiores de la fe, son como indicaciones ocultas que llaman la atención del cuidadoso exegeta para que descifre su clave y la comunique a la comunidad. Pero el simbolismo del arca no es únicamente un simbolismo numérico, es a la vez arquitectónico, el arca es el refugio de la comunidad de fieles, es por tanto un símbolo de gran valor³⁰⁸. El arca de Noé es además uno de los lugares comunes favoritos de la exégesis cristiana en su búsqueda del sentido místico³⁰⁹. La aparición del número tres es una alusión alegórica al misterio de la Trinidad, tema tan del gusto niceno³¹⁰. De igual manera el número siete tiene una significación profunda que encierra un contenido religioso muy elevado, en relación con la creación del mundo, los siete dones del Espíritu Santo, o las siete iglesias a las que escribían Juan y Pablo, imagen todo de la verdad espiritual revelada por Dios a los hombres en la Biblia³¹¹. Todo esto muestra que la captación del sentido de la Escritura viene dado a través de la ideología y antropología del exegeta, partiendo de la Escritura hacia aquello que se quiere demostrar y que ya se tiene en mente, de esta manera la exégesis se convierte en un elemento formulador para aspectos tales como la formulación del antisemitismo, la valoración de la castidad, o la sacralización del texto, formando así los rasgos que serán característicos de la cultura medieval.

2.2. Labor de exegeta, léxico especializado y *modus operandi*

No puede haber nada en las Escrituras que haya sido dejado al azar, tal cosa negaría la presciencia divina que subyace bajo los dos Testamentos, a los que decididamente une. Esta concepción es, desde luego, más amplia, y no se ciñe únicamente a los dos Testamentos, es una cuestión de *prisca Sapientiae*, pues incluso los profetas paganos han podido decir «la verdad», como el caso de los oráculos sibilinos, ya que el plan de Dios abarca todo lo creado.

La presencia de la alegoría bíblica cristaliza particularmente en las palabras, palabras que están plenas de sentido oculto susceptible de ser descubiertas por la preocupación constante del obispo. El método interpretativo de Gregorio de Elbira se basa, pues, en un hecho que no admitía discusión para sus contemporáneos: que en la Biblia abunda el sentido oculto, previamente dispuesto para ser descubierto siempre en beneficio del hombre y en previsión de su futura salvación. Dando esto por sentado, comienza la exégesis para la comunidad de creyentes, exégesis exhaustiva que no deja ninguna cuestión sin respuesta ni explicación. Hay que leer la Biblia en sentido espiritual, a la busca de la *allegoria* y del sentido alegórico, *sensus allegoriae*. Los acontecimientos de las Sagradas Escrituras se expresan mediante las *allegoriae uerborum*, y el sentido espiritual inunda toda la Biblia, *per allegoriam scripta est*, siempre hay un aviso del porvenir explicado en el sentido alegórico, *allegorica decantatione praedixit*.

Al lado de la interpretación alegórica encontramos un uso abundante de la tipología, con valor histórico. Los personajes del Antiguo Testamento son *typoi* del Nuevo. Tienen la función

307 *Arca Noe* 29, 190-197.

308 LUBAC H. de, *Exégese Médiévale*, IV, París 1963, 41 y ss.

309 Vid. Lubac, H. de, «L'Arche de Noé» en su *Exégese Médiévale III*, 317-328.

310 *Tract.* II, 29; *Tract.* VII 13,14,15.

311 *Tract.* V, 26. VI, 56. VIII, 26. XII, 9. XVIII, 17,18,19; De *Arca Noe* 6 y ss.

de *exempla*. La tipología sin embargo no sólo tiene valor histórico, el sentido espiritual también está presente, ya que los aspectos relacionados con Cristo o las verdades de la fe, el llamado *magnum et diuinum sacramentum* se muestra a los fieles bajo la forma de una *tipica praefiguratione*. El mensaje de salvación se expresa bajo enigmas, y arcanos, aclarados por el sentido tipológico y apoyado en el alegórico (*typice /allegoriae*) Los personajes del Antiguo Testamento son los *typoi* del Nuevo. Los hechos antiguos son *uaticinia*, dispuestos para su interpretación como *typum futurorum*.

Es muy significativo asimismo que el sentido profético de las Escrituras quede lo suficientemente subrayado. En las Escrituras todo es *prophetia* e *imago ueritatis*, donde el exegeta se aplica en la explicación del *arcanum*, del *mysterium* dispuesto desde antiguo para la salvación. Tenemos la certeza de que para Gregorio de Elbira hay un sentido subyacente tras la literalidad de las Sagradas Escrituras. La palabra tiene aquí una carga semántica inusitada, es susceptible de interpretación mística, prácticamente como el resto del texto bíblico. La gama de palabras, números y gestas existentes en el mensaje divino pueden encerrar en su interior la significación profunda de las verdades de la fe, y de hecho contienen explicaciones en sí mismas que no son meramente referenciales ni asépticas, como a primera vista pudiera parecer. El respeto a la Biblia es total, abunda la cita directa introducida por expresiones como *inquit* o *sicut Scriptum est*, pero también aparecen verbos explicativos, como *monstrare*, *demonstrare*, *liniare*, *figurare*, *significare*, *indicare*, *portare (figuram)* y cláusulas explicativas como *id est*, *hoc est*, siempre en relación con la actividad exegética.

Lo que ocurre es que a toda la Escritura la envuelve el aliento divino, y por lo tanto su interpretación es más problemática y debe hacerse con más diligencia, de ahí que el obispo de Elbira reclame la presencia de la gracia para la correcta lectura de las palabras divinas, bajo riesgo de impiedad caso de que se interpreten a la ligera. Él no accede a los conocimientos del mundo cotidiano, algo hacia lo que se tiene tratos de continuo, sino que muy al contrario, se trata de acceder a una divina sabiduría, en sentido trascendente, la sabiduría, no de un mundo que se destruye y muere, sino la sabiduría que proviene de Dios³¹².

Conviene puntualizar que esta continua actividad descifradora no es en absoluto esotérica, ya que los textos del Eliberritano son predominantemente escritos homiléticos destinadas a la máxima divulgación. No hay nada de ocultismo, los misterios se desvelan a toda la comunidad y se explican sobradamente. Esta peculiaridad en las palabras, en las *allegoriae uerbi*, nos lleva directamente al estudio de los hechos que describen. Muchos de los acontecimientos bíblicos son tipos y analogías de acontecimientos futuros, como hemos visto que Gregorio de Elbira ha dicho en ocasiones, pero tiene también una importante serie de recursos metodológicos para enfrentarse al texto escrito.

Los recursos exegéticos y expresivos de los que se sirve Gregorio de Elbira deben ser entendidos dentro de la orientación didáctica de la obra gregoriana, «propia de los orígenes de la literatura homilética», como lo demuestra el hecho de la variedad temática y de composición que se observa en su obra, lo cual habla en favor de una orientación no tanto catecumenal y sacral, cuanto eminentemente didáctica³¹³. Tovar Paz enumera una serie de recursos *exegéticos*, *temáticos*, *programáticos*, *estructurales*, y *expresivos*. El obispo de Elbira emplea como recur-

312 *De Fide*. Prefacio, 40.

313 TOVAR PAZ, J.J., *Tractatus, sermones atque homiliae. El cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, Universidad de Extremadura, 1994, p. 130.

sos exegeticos, la utilización de *sequentiae*, es decir, una exégesis «en continuidad», como ocurre en el comentario a los primeros cantos del *Cantar de los Cantares*, donde se procede a la explicación del simbolismo nupcial ordenadamente y en *continuum*, verso por verso. Aparte de la *sequentia* ordenada, se sirve además de las *quaestiones*, es decir, del planteamiento de un tema determinado, tal hace en los *XX Tractatus Origenis*, cada uno de los cuales se abre con un texto de referencia (el texto bíblico objeto de la exégesis) y con una cuestión a explicar que sirve de plantamiento global al tratado, como qué significa que el hombre esté hecho a imagen y semejanza de Dios, qué explicación se puede dar a ciertos personajes bíblicos (Abraham o Sara, Moisés, Sansón o José), cómo hay que entender el mandato de la circuncisión, etc. Asimismo recurre a *fórmulas glosográficas*, Gregorio de Elbira introduce una serie de puntos de apoyo en su exégesis, como son el establecimiento de significados numéricos y alfabéticos, etimologías, y helenismos entre otros. Además de los *recursos exegeticos* se pueden citar los llamados *recursos temáticos*, los cuales se refieren a la preocupación sacramental, al bautismo, al sacerdocio, a la eucaristía, los misterios de la pascua y la resurrección, la explicación de ritos judíos como la circuncisión y el sábado, el martirio y los de carácter polémico antihérético.

La lógica exegetica del eliberritano se basa en *recursos programáticos*, por los que un mismo texto posee distintos niveles de interpretación. Hay un verdadero léxico exegetico (*typum, imago, figura*, entre otros) encaminado a esclarecer las correspondencias entre Antiguo y Nuevo Testamento, y a oponer la lectura *carnal* a la *espiritual* y la *histórica* a la *figurada*. Los *recursos estructurales* en la obra gregoriana permiten distinguir los llamados *tractatus de personaje*, que estudian el significado y las posibilidades interpretativas de un individuo concreto, como Abraham o Sansón; los *tractatus escenográficos*, donde no se trata sólo de un personaje, sino también de su entorno inmediato y del resto de los elementos que aparecen en la narración, y en donde normalmente hay una orientación hacia la correspondencia entre Antiguo Testamento y Nuevo Testamento, es el caso de la historia del nacimiento de Moisés, ocultado por las parteras, abandonado por su madre natural, y aceptado por la familia del Faraón; en cuanto a la disposición estructural hay que hacer mención a los *tractatus* organizados como *disputationes*, como los que contradicen la doctrina antropomorfa o los que entablan polémica con la tradición judía. Entre los *recursos expresivos* podemos citar el empleo de *vocativos*, imperativos y llamadas al auditorio propias del género homilético, así como *alusiones a la lectio o texto de referencia*, en función de su labor pedagógica, *captationes benevolentiae*, donde pretende demostrar la incapacidad del exegeta y la dificultad de la interpretación, la *frecuencia de los tratamientos*, como por ejemplo la alusión que el Eliberritano hace a los múltiples tratamientos del tema del *Génesis*, o del *Levítico*.

2.3. El símbolo desplaza a la razón. Comparaciones, símiles, analogías y metáforas

Gregorio de Elbira concibe las Escrituras como una fuente inagotable de significados condensados y ocultos que han de llevarle a la interpretación mística. Pero no sólo los personajes históricos del Antiguo Testamento le proporcionan la posibilidad de esclarecer misterios y enigmas; como ya expusimos hablando del estudio de las etimologías y numerologías, Gregorio de Elbira concibe con gran interés la palabra. La palabra bíblica es para Gregorio Bético algo verdaderamente vivo y dotado de significado por sí mismo, autónomo, independiente y operante ante los ojos de Dios. Por ello, entre las múltiples analogías que establece el obispo de Elbira, se encuentran variados juegos de palabras, imágenes realizadas sobre la cualidad de plantas y

animales o sobre la naturaleza de determinados alimentos. Mención hecha a las etimologías y numerologías que ya expusimos antes, nos referiremos ahora a la multitud de imágenes y tipos realizados según la interpretación del texto sagrado. Los ejemplos son muchos, pues Gregorio de Elbira percibe la presencia espiritual insistentemente. Así en la propia naturaleza de los animales se encuentra la explicación espiritual. Los cabritos son imagen del pecado o del demonio³¹⁴, de igual manera que la serpiente³¹⁵, las zorras³¹⁶, el cuervo³¹⁷, los animales con defectos³¹⁸, las langostas y los camellos³¹⁹. Las yeguas del Faraón son imagen de la incontinencia³²⁰. Por contra, pueden ser imagen de la bondad divina la cabra y la vaca (de cuyos pechos emana la leche que es interpretada simbólicamente como alimento de sabiduría) alegorizando el Antiguo Testamento y la disciplina evangélica respectivamente³²¹. La tórtola y la paloma simbolizan la pureza y la inocencia³²², el ciervo huidizo e indefenso es la figura del mismo Cristo³²³. Pero las alusiones figuradas que más se refieren a Cristo son las del cordero³²⁴, el águila³²⁵ y el león³²⁶. Las alusiones a Cristo y su pureza aparecen las más de las veces expresadas con metáforas florales, como el nardo y el lirio³²⁷. La vid, es imagen de la pasión y del mismo Jesús³²⁸. La granada es imagen de la Iglesia³²⁹, y el árbol imagen de la cruz³³⁰. Oro, plata y ámbar por sus cualidades y propiedades naturales son susceptibles de ser interpretados espiritualmente; oro y plata como símbolos brillantes de la pureza³³¹, mientras que el ámbar alegoriza la fuerza que une a Cristo y la Iglesia³³². Las referencias bíblicas a los alimentos son interpretadas no como sustancias destinadas al mantenimiento corporal, sino como alimentos del alma y hasta como símbolos eucarísticos. Tanto el trigo, el vino y el aceite se prestan a esta lectura, como símbolos respectivos del cuerpo de Cristo, de su sangre y del crisma espiritual³³³. En este sentido, cada uno de los componentes del banquete ofrecido por Abraham al Señor, Moisés y Elías en la aparición hierofánica de Mambré tiene una lectura simbólica³³⁴. El ternero tierno es la carne del Señor, la leche simboliza la ley antigua dada por Moisés al pueblo, mientras que la cuajada, por ser alimento de más entidad prelude la predicación de Juan el Bautista. Las tres medidas de harina y sémola estarían profetizando las primeras tres generaciones posteriores al

-
- 314 *Epit.* II, 20. III, 6. *Tract.* IX, 5-7. XIII, 16.
315 *Epit.* IV, 27.
316 *Epit.* IV, 24.
317 *De Arca Noe*, 25.
318 *Tract.* X, *passim*.
319 *Tract.* XIV, 14.
320 *Epit.* II, 26.
321 *Epit.* I, 9.
322 *Epit.* III, 10-11;33; IV, 16; *De Arca Noe*, 25.
323 *Epit.* IV, 5;29
324 *Epit.* III, 6; *Tract.* IX, 2.
325 *Tract.* XVI, 20.
326 *Tract.* VI, 29 y ss. XIII,24
327 *Epit.* III *passim*.
328 *Tract.* VI, 44.
329 *Epit.* III, 21. *Tract.* XI, 26-27.
330 *Tract.* II, 7.
331 *Epit.* II, 28.
332 *Epit.* III, 2.
333 *Epit.* IV, 1-2.
334 *Tract.* II, 18 y ss.

diluvio: Sem, Cam y Jafet. Los panes subcinericios, sin levadura, son imagen del hombre sin soberbia y de la penitencia y por lo tanto la vía de las almas de los creyentes hacia el Señor. En relación con la conversión universal, ésta aparece prefigurada en la túnica de varios colores que lleva José, que es alusión a las *uariarum gentium nationes* que han de profesar el evangelio³³⁵. Este uso del lenguaje es común a los Santos Padres, tanto orientales como occidentales, primero porque el texto bíblico, que es el verdadero clásico de la cultura cristiana, había hecho ya uso de estos valores simbólicos, pero también porque este modo de expresión no era ajeno a la cultura clásica. El hilo de púrpura que tiende Raab por la ventana, es para Gregorio de Iliberris otra alusión simbólica a la pasión, la redención y el trinitarismo:

*Nam quod de sparto uel reste dicit coccum debere suspendi, non quasi aliud genus ligamenti non haberet, unde hoc coccum suspendere posset, sed quia spartum figuram gentium indicabat, qui de saeculi silua, aspera scilicet et inculta collecti et trinitatis uinculo conligati cocco, id est dominicae passionis sanguine ordinandi erant*³³⁶.

El mensaje es de lo más actual para los contemporáneos del obispo Bético que viven en un contexto donde se está subrayando el valor íntimo de la pasión, por su carácter penitencial y cristológico, y que han podido ver su propia fe nicena comprometida desde las actuaciones filoarrianas de Constancio a través de sus presbíteros Ursacio y Valente; pero también viene a subrayar la figura de Cristo en una comunidad como Iliberri, con una presencia tan notable de la sinagoga.

Prácticamente la totalidad de expresiones son susceptibles de ser interpretadas alegóricamente y por tanto de ser dotadas de múltiples sentidos. Estos sentidos siempre conducen al hombre hacia su salvación, ya sea explicando con su prefiguración el Nuevo Testamento, ya sea aludiendo a las verdades superiores de la fe. La orientación primordial del obispo de Elbira es buscar el sentido espiritual a la historia sagrada; la simple mención a puertas o ventanas puede ser vista místicamente³³⁷. Sin la cristología no se puede entender el pensamiento de Gregorio de Elbira. La Escritura es interpretada en sentido cristológico, Gregorio de Elbira vuelve a observar detenidamente el simbolismo de los nombres, esta vez explica la esencia de los nombres de Cristo, que son:

- *ratio* (o también *logos*),
- *uerbum*,
- *uirtus*,
- *sapientia*,
- *dextra*,
- *brachium*,
- *margarita*,
- *thesaurus*,

335 *Tract.* V, 3.

336 *Tract.* XII 31, 220-226: «No dice que la grana debiera colgarse con un esparto o un lazo, porque no se dispusiera de otra clase de atadura de la que colgar la grana, sino porque el esparto era figura de los gentiles que de la selva del mundo, áspera y silvestre, han sido recogidos y congregados por el vínculo de la Trinidad los que han de ser adornados con la grana, es decir, con la sangre de la pasión del Señor».

337 *Epit.* IV, 6.

- *retis,*
- *aratum,*
- *fons,*
- *petra,*
- *lapis angularis,*
- *agnus,*
- *homo,*
- *uitulus,*
- *aquila,*
- *leo,*
- *uia,*
- *ueritas,*
- *uita*³³⁸.

Estas expresiones con las que se categoriza a Cristo han sido dispuestas en el texto bíblico por la misma divinidad, no tanto para explicar la naturaleza del Hijo, como para revelar las disposiciones últimas de Dios y la verdad revelada:

(...) *per haec uocabula diuinarum dispositionum mysteria cognoscantur, non ut ipsa maiestas filii dei proprie definita monstretur*³³⁹.

Los nombres de Cristo los proporciona san Gregorio Bético acompañados de su explicación, se trata de un verdadero repertorio simbólico, de orientación exegética y con una constante mención al texto bíblico³⁴⁰. La expresión *uerbum*, se toma de *Jn* 1, 1-3, y se explica siguiendo el texto joánico (*quia semper in patre et de patre, et nihil sine eo pater uissit aut fecit*). *Virtus* y

338 *De Fide*, 6(63)

339 *De Fide* 6(63), 25: «... Para que por estos nombres se conozcan los misterios de las disposiciones divinas, no para mostrar propiamente una definición de la majestad del Hijo de Dios».

340 El tema del nombre tiene hondas raíces bíblicas y cristológicas, vid. MAAS, A.J., «Origin of the name of Jesus Christ», *Catholic Encyclopedia*, Vol. VIII, New York 1910, reedición digitalizada de 1999; BOUSSET, W., *Kyrios Christos. Geschichte des Christusglaubens von den Anfängen des Christentums bis Iraneus*, Göttingen 1913, 5ª ed. 1965, en especial 181; la tradición del simbolismo bíblico es muy importante, como es el caso del simbolismo animal vid. SOUVAY, Ch., «Animals in the Bible», *Catholic Encyclopedia*, Vol.I, Nueva York 1907, reedición digitalizada de 1999; SÜHLING, Fr., *Die Taube als Religiöses Symbol im Christlichen Altertum*, Freiburg im Breisgau, 1930, especialmente p. 32 (Cristo como cordero), 42, (como puerta), 90 (como piedra); GARTNER, B.E., «The Pauline and Johannine Idea of 'to Know God' against Hellenistic Background», *NTS*, 14, 1968, 209-231; DULIÈRE, W.L., *La haute terminologie de la rédaction joannique. Les vocables qu'elle a introduits chez les Gréco-romains: la Logos-Verbe, le Paraclet-Esprit-Saint et le Messias-Messie*, Bruxelles, Collection Latomus, 1970; MCARTHUR, H.K., «The Christological Perspectives in the Predicates of the Johannine Ego eimi Sayings», *Fs.H.K. McArthur, Christological Perspectives*, New York, Pilgrim Press, 1982, 95-111; SCHWEIZER, E., «Ego eimi». *Die religionsgeschichtliche Herkunft und theologische Bedeutung des Johanneischen Bildreden zugleich ein Beitrag zur Quellenfrage des vierten Evangeliums*, Ferlant 38, Göttingen, 1965 (reimpresión); ZIMMERMANN, H., «Das absolute 'ego eimi' als ntl. Offenbarungsformel», *BiZ* 4, 1960, 266-276; HAIDUK, A., «Ego eimi bei Jesus und seine Messianität», *Communio Viatorum* 6, 1963, 55-60; FEUILLET, A., «Les ego eimi christologiques du quatrième Évangile», *RSR* 54, 1966, 5-22 y 213-224; MCRAE, G.W., «The Ego-Proclamation in gnostic source and in John», *The trial of Jesus*, Fs. C.F.D. Moule, Londres/Naperville, III, SCM/Allenson, 1970, 122-134; HARNER, P.B., *The 'I am' of the fourth Gospel: a study in Johannine usage and thought*, Filadelfia, Fortress, 1971; STEVENS, C.T., «The 'I Am' Formula in the Gospel

sapientia son nombres que se encuentran en 1 Col 1, 24, para san Gregorio esta cualidad de Dios Hijo posibilitó la revelación de los arcanos sagrados a la comunidad de creyentes (*credentibus archana caelestia reseravit*). El nombre de *dextera* tiene una procedencia véterotestamentaria, como se dice en Ex 15, 12; Sal 48 (47), 11; 73 (72), 23; 118 (117), 15-16; Is. 48,13; *dextera* responde al carácter dinámico de la acción de Cristo, como el propio obispo dice: *per eum omnia diuina opera diuine perfecta sunt*; esta expresión va unida a la bíblica *bracchium*, que se puede ver en Is 53, 1; Jn 12, 38; Sal 44 (43), 4; 89 (88), 14; 98 (97), 1; Jr 27,5, explicada por nuestro autor a causa de que *ab ipso omnia continentur*. El término *margarita* (Mt 13, 45-46) se aplica en función de su hermosura moral, *ut nihil illo pretiosius habeatur*; al igual que *thesaurus* (Mt. 13, 44) responde al hecho de que las riquezas del reino celestial estén en Cristo (*ut in ipso omnes opes et diuitiae regnorum caelestium reconditae cognoscantur*). La expresión *retia*, que se encuentra en Mt 13, 47-48, tiene una explicación de carácter soteriológico, pues alude al bautismo y a la pesca de hombres para aumentar el número creyentes: *quia per ipsum et in ipso de mari saeculi gentium multitudo, more piscium, per baptismum in ecclesia congregatur*. La expresión *aratrum* (Is. 2, 3-4) responde prácticamente a una interpretación martirial, pues se convierte en símbolo de la cruz (*signo crucis eius dura pectora subiguntur, ut necessario semini praeparentur*). El nombre dado para Cristo de *fons aquae uiuae* (Sal 36 (35), 10; Is 58, 11; Jr 2, 13; Jn 4, 14) tiene toda la simbología del agua bautismal y de la regeneración, pues *sapientium corda caelestis aquae gratia irrigantur*. La fortaleza moral de Cristo se ejemplifica con el nombre *petra*, porque es fuerte para los creyentes y resistente con los demás (*credentibus fortitudinem, incredulis duritiam*). El papel central de Cristo, como elemento totalizador de la Escritura y vínculo de unión entre el Antiguo y Nuevo Testamento aparece en el otro nombre que se atribuye, el de *lapis angularis*, porque *utrosque parietes noui et ueteris testamenti ipse unus et mediator in semetipso continens copulauit*. Este procedimiento exegético también se extiende al simbolismo animal. Cristo es *agnus* por su mansedumbre (*ut innocentia Christi et passio demonstretur*); pero también *homo*, en virtud de su propia carnalidad (*quia secundum carnem propter nos homines nasci dignatus est*); también *uitulus*, (es decir, ternero), por su carácter sacrificial (*propter nostram salutem inmolari sustinuit*). El carácter regio de

of John», *SBT* 7, 1977, 19-30; FREED, E.D., «Ego eimi in John 8, 24 in the light of its context and jewish messianic belief», *JTS* 33/1, 1982, 163-167; ZEVINI, G., Cristo nel quarto vangelo, *ParVi* 29, 1984, 120-129; DELEBECQUE, E., «Autour du verbe 'eimi, je suis' dans le quatrième évangile», *Rev.Thom.* 86, 1986, 83-89; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Jesús, *Theios aner* en el cuarto evangelio. La integración de los títulos mesiánicos en el cuadro de su teología política», en LADRÓN DE GUEVARA, P.L., ZAMORA, A.P. & MASCALI, G. (eds.), *Homenaje al Profesor Trigueros Cano*, Vol. I., Universidad de Murcia, 1999, 217-236, con bibliografía; el simbolismo de los nombres de Cristo es patrimonial de la cultura cristiana, y tiene su vertiente iconográfica, CHARBONNEAU LASSAY, L., *El bestiario de Cristo. El simbolismo animal en la Antigüedad y la Edad Media*, II Vol., Palma de Mallorca, 1997; el gusto por interpretar los nombres de Cristo de manera simbólica lo encontramos en muchos Padres, por ejemplo en GREGORIO DE NISA, *vid. Sobre la Perfección*, 6, en MATEO SECO, L.F., *Gregorio de Nisa. Sobre la Vocación Cristiana*, Editorial Ciudad Nueva, Madrid 1992, 45-46; del mismo autor *La cristología de Gregorio de Nisa*, Pamplona, Universidad de Navarra, 1978; El tema continúa hasta FRAY LUIS DE LEÓN y su obra *De los nombres de Cristo*, obviamente no es el lugar apropiado para detenerse en extenso sobre esta cuestión, pero *vid.* VEGA, A.C., *Los nueve Nombres de Cristo, ¿son de Fray Luis de León?*, Imprenta del Real Monasterio del Escorial, 1945. Hay una magia del nombre, el propio nombre de Dios, o el de Cristo, e incluso el nombre a los demonios, cuyo conocimiento garantiza el exorcismo, (*vid. Mc. 5,9*, «mi nombre es Legión») porque quien conoce el nombre de su adversario puede vencerle. La sacralización y mística del nombre se relaciona naturalmente con la actividad exegética, también Gregorio de Elbira y todos los Padres utilizan profusamente la etimología, LUBAC, H. de, *Éxégese Médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture*, París 1963, vol. IV, p. 7.

Jesucristo también se prefigura en los nombres que se le dan, como es el caso de *aquila*, ave regia muy a propósito para la imagen real de Cristo vencedor de la muerte (*post uenerabilem resurrectionem ut rex alitum ad patris reuolat sedem*). En el mismo sentido la figura de rey de reyes y de vigoroso vencedor se encuentra en *leo*, puesto que *ipse est rex regum, qui mortem ac diabolum uirtutis suae potestate comminuit*. Finalmente, en Cristo se condensan las más altas verdades de la fe, por eso es llamado Camino (*uia...quia per ipsum ad patrem accessus est*), Verdad (*ueritas... quia mendacium nescit*) y Vida (*uita, qui dat uitam*). He aquí un entramado simbólico de corte exegetico y todo un repertorio iconográfico que nos muestra una imagen cósmica de Cristo, condensado en estas imágenes, según propia expresión de nuestro exegeta: *et ipsum haec uniuersa significat*. La esencia de Dios Hijo es innarrable y no se puede explicar con meras palabras, lo cual es un problema muy serio en la época de nuestro obispo, durante la controversia arriana cuando tan necesario era explicar que la carnalidad de Cristo no iba en detrimento de su divinidad y consubstancialidad, pero mediante los símbolos aquí expuestos puede el exegeta hacerlo más cercano a la mente humana:

*uidetis ergo propter haec uocabula significationes et dispositionum et operum diuinorum praeostensas, non tamen ipsum proprie definitum*³⁴¹.

Dios sólo puede entenderse para el Iliberritano mediante esta comparación simbólica (*uideamus an ei possit aliquid comparari*³⁴²), porque ciertamente el lenguaje humano quedaría corto si se quisiera explicar la relación del Hijo con el Padre con palabras ordenadas siguiendo un esquema. Precisamente éste es, a juicio de Gregorio de Elbira, el error de partida de los exegetas arrianos, el haber tratado de explicar con lenguaje humano algo sólo comprensible por la intuición simbólica.

La realidad de Dios es creencial, no explicativa, y por tanto no admite comparación o explicación de corte académico o filosófico:

*Ac perinde deus cui assimilari nihil potest, sufficiat credi quod esse sentitur, quia ipse credi se uoluit, non iudicari nec examinari*³⁴³.

Dios no está sujeto a un esquema lógico, cuando se quiere explicar con palabras humanas, estas se revelan insuficientes:

*Certe hoc est deus quod et cum dicitur, non potest dici; cum aestimatur, non potest aestimari; cum comparatur, non potest comparari; cum definitur, ipsa sua definitione crescit*³⁴⁴.

341 *De fide* 6 (67): «Ves, pues, cómo estos nombres anuncian el sentido de las disposiciones y de las obras divinas, pero a Él propiamente no se le define».

342 *De fide* 6 (62), 3.

343 *De Fide* 5 (57): «Y Dios no se puede comparar con nada, baste creer lo que se escucha, porque Él quiso que se creyera en Él, no que se le juzgara ni examinara».

344 *De fide* 6 (62), 3-6: «Ciertamente Dios es aquello que cuando se nombra, no se puede nombrar; cuando se estima, no se puede estimar; cuando se compara, no se puede comparar; cuando se define, se acrecienta con la misma definición»; que la razón humana se queda corta vuelve a decirlo GREGORIO DE ELBIRA en *Tract.* I 33, 331: «*deus credi magis se uoluit, non iudicare*», es además una constante de la época, pseudoFebedio, *fid.* 5, opina lo mismo: «*Credi se uoluit, non indicari*», y de parecida forma se expresa Arnobio *Adv.nat.* I, 31: «*ut intellegaris tacendum est*».

La razón humana es insuficiente, en esto Gregorio de Elbira expresa bien la tendencia de su siglo, tendencia que podríamos calificar de abandono del *Logos* y de refugio en el *Mythos*, en el mundo de los símbolos. Ya hemos indicado que se da una vuelta a concepciones más simples, y más místicas, a la vez que parecen simultáneamente más primitivas, y quizá por ello más elevadas o más sentidas. Para que el ser humano pueda siquiera intuir la naturaleza divina hay que recurrir al símbolo, y es ahí donde interviene el repertorio de nombres de Cristo que ofrece el Iliberritano y que formaban parte del repertorio de los círculos exegéticos, de hecho estas representaciones y figuras de Cristo son también las que aparecen en el concilio de Roma del año 382 bajo el papa Dámaso³⁴⁵, pero también en otros Padres.

Es importante entender que Gregorio Bético es principalmente, y según lo conocemos hoy, un predicador cuyas interpretaciones se escuchaban por toda la comunidad de fieles. Todo lo expuesto por él tiene una marcada finalidad pastoral y universal, de ahí que no nos sea lícito plantear la cuestión del simbolismo illiberritano en términos esotéricos, muy al contrario todo era perfectamente claro para los fieles una vez escuchaban la autoridad del obispo, hombre santo que entendía las divinas letras. El sentido de las Escrituras no era algo reducido para grupos de iniciados, sino que de muy distinta manera perseguía la divulgación total del mensaje evangélico, cosa que Gregorio de Elbira se aplica en conseguir a través de sus escritos homiléticos, haciendo de la salvación una empresa común en la que participaban todos los creyentes.

No obstante la literalidad de las Sagradas Escrituras no queda abolida ni un instante, no se diluyen las gestas entre el sentido espiritual, porque para Gregorio de Elbira todo lo que se narra en la Biblia ocurrió realmente, aunque predispuesto y con finalidad. La indagación gregoriana busca incansablemente cuáles son los tipos y prefiguraciones en los hechos y en las palabras que pueden revelarle dónde se encuentra la significación última de las cosas. Concibe la historia de la humanidad como un todo alentado por Dios a través de los dos Testamentos, perfectamente definido, siguiendo unos criterios y unas directrices establecidos por Dios desde el principio de todo. Su labor como obispo es darlas a conocer a sus fieles, hacia los que siente el deber de protegerlos, como si fuera un viñador que cuida de sus viñas³⁴⁶, o un buen pastor que cuida de su rebaño³⁴⁷. Este es el camino de creación teológica, que avanza a grandes marchas. Estamos en el momento en el que la cristología antiarriana florece esplendorosamente y se prepara así toda la ideología y la iconografía que va a ser propia de la Iglesia triunfante del bizantinismo y de todo el arte occidental.

345 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, p. 109, n. 133.

346 *Epit.* IV 27.

347 *Epit.* II 20.

LOS ÁMBITOS ESENCIALES DE LA CULTURA

2. La concepción del tiempo y la historia

1. FORMAS DE PENSAR Y REPRESENTAR EL TIEMPO EN LA ANTIGÜEDAD CRISTIANA

La concepción del tiempo nunca había dejado de tener su importancia en la Antigüedad, tradicionalmente sacralizado, había estado en relación con la memoria mítica y la actualización del mito³⁴⁸. Esta concepción sacral del tiempo no desaparece sino que se va uniendo y transformando sin solución de continuidad a los siguientes momentos históricos. El mundo de la Baja Antigüedad parece sufrir un fuerte proceso de sacralización en todos los aspectos, lo que también sería perceptible en las formas de representación del tiempo, las cuales irían haciéndose progresivamente más abstractas. Esto explicaría lo que parece una divinización del tiempo, representada abundantemente en la iconografía. Aunque no todas las abstracciones tienen por qué ser divinizaciones, al menos no se puede negar la tendencia visible de recurrir a la abstracción, de ahí las figuras alegóricas de las Horas, Meses y Estaciones que se encuentran en la iconografía de la época. A partir del siglo II d. C. las especulaciones en torno al tiempo habían empezado a multiplicarse, en medio del ambiente creado por la presencia de las doctrinas filosófico-religiosas que estaban enraizadas con el mundo griego y oriental. No habría que desdeñar aquí la importancia de las concepciones gnósticas, que no se inspirarían tanto en divinidades personificadas, como en una cadena de hipóstasis divinas, intermediarias entre Dios y el mundo material. Es en este marco en el que se forma la concepción del tiempo como algo divinizado. En medio del creciente «henoteísmo» de la Baja Antigüedad, la idea del *Aion* es lo bastante amplia para hacer posible toda clase de especulaciones a los círculos esotéricos del

348 VERNANT, J. P., *Mito y pensamiento en la Grecia Antigua*, Barcelona, 1985, en especial «Estructuras del mito» 21-88, y «Aspectos míticos de la memoria y el tiempo» 89-134; asimismo DETIENNE, M., *Los maestros de Verdad en la Grecia Arcaica*, Madrid 1986, sobre todo «La memoria del poeta» pp. 21-38.

Bajo Imperio, a juzgar por la interpretación que se ha ofrecido de ciertos documentos papirológicos, donde se mencionaba al tiempo sacralizado, al *Aion*³⁴⁹.

Es cierto que en el cristianismo hay una tensión lineal y de causalidad, el mundo ni es eterno ni increado, sino que tiene un principio y un final perfectamente establecidos en su literatura inspirada. Es por ello por lo que los cálculos milenaristas sobre la vuelta de Cristo empezaron enseguida de admitirse el Apocalipsis de Juan como obra sagrada. El género histórico experimentó, consecuentemente, una variación importante con la llegada del cristianismo, se piensa la historia de manera distinta, comienzan a actuar otras categorías en la mente, que son en gran medida las categorías bíblicas en clave cristológica, la preocupación por sancionar la antigüedad del judaísmo y del cristianismo y de hacer visible en los acontecimientos humanos la presencia de Dios en la historia y la existencia de un plan de salvación. Sobre todo a partir del siglo IV, asistimos al nacimiento de una verdadera teología histórica, aplicada a una historia nacional (la del nuevo pueblo elegido³⁵⁰). Con este referente teórico se entenderá el discurso histórico en términos providencialistas de principios del siglo siguiente, para san Agustín Dios es el que da los reinos, que prosperan no por sí mismos, sino por la manifestación del Dios único en la Historia:

*«No cabe duda de que todos los reinos humanos han sido creados por la providencia divina. Y si alguien se los atribuye al hado, porque da este nombre a la voluntad o poder divino, que mantenga su opinión, pero que corrija su vocabulario»*³⁵¹.

El cristianismo tiene desde muy pronto una relación estrecha con la historia, y llega a ser claramente una «religión histórica, una realización de la historia, encuadrada en el esquema de la evolución política y social»³⁵². En el mundo romano la irrupción de la nueva religión del

349 El *Aion* es muy característico de la religión del Mitraísmo, un rival serio del cristianismo en el siglo III, *vid.* VERMASEREN, M.J., «Mihtra e Mitrei», *Enciclopedia dell'Arte Antica* V, Roma, 1963, 117-122; *id.*, *Mithraica*, IV vol., *Etudes préliminaires aux religions orientales dans l'Empire Romain*, Leiden, 1971; CALVO MARTÍNEZ, J.L. & SÁNCHEZ ROMERO, M. D., *Textos de magia en papiros griegos*, Ed. Gredos 105, Madrid, 1987, 63-71; SASSE, H., «Aion», *RAC* I, 1950, 193-204; MOEUS, M.T., «Aion», *Enciclopedia dell'Arte Antica* I, Roma, 1958, 175-176; MOEUS, M.T., «Aion», ALVAR, J., *Cristianismo primitivo y religiones místicas*, Madrid, ed. Crítica, 1985; CUMONT, Fr., *Les mystères de Mithra*, Editions d'Aujourd'hui, 1985; MERKELBACH, R. (ed.), *Abrasax ausgewählte papyri religiösen und magischen inhalts. 3. Zwei griechisch-ägyptische weihezereimonien (die leidener welterschöpfung ; die Aion Liturgie)*, Abhandlungen der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. Sonderreihe Papyrologica Colonienia, 17-3, Westdeutscher Verlag, 1992; BELAYCHE, N., «Aion, vers une sublimation du temps», *Colloques internationaux du CNRS*, 604, Paris 1981, 11-29; CHEVALIER, R., *Aion: Le temps chez les romains*, Ed. Picard, 1976, X, Cesarodunum, con bibliografía; DEGANI, E., *Aion, da Omero ad Aristotele*, Firenze, 1961, ZUNTZ, G., *Aion in der Literatur der Kaiserzeit*, Wien, Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1992.

350 Como conseguirá Eusebio de Cesarea en su *Crónica*, donde sistematiza la cronología del mundo antiguo y establece la prioridad de Moisés y el texto bíblico, *vid.* SHOTWELL, J. T., «Cronología e historia de la Iglesia: Eusebio» en la obra del mismo, *Historia de la Historia en el mundo antiguo*, Madrid, 1982, 368-383.

351 AUGUSTÍN, *La ciudad de Dios*, 5, 1, *vid.* SÁNCHEZ SALOR, E., «Los *Tempora Antiqua* y los *Tempora Christiana*», pp. 193 y ss. en su *Polémica entre paganos y cristianos*, Madrid, 1986, en concreto p. 214.

352 SHOTWELL, J. T., «La alegoría y la contribución de Orígenes» en su *Historia de la historia en el mundo antiguo*, Madrid, 1982, 355-365; Marc Bloch va más lejos aún al definir, literalmente, el cristianismo como una «religión de historiadores», en *Apología para la historia o el oficio de historiador*, edición preparada por Étienne Bloch, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 144.

cristianismo supone asimismo la irrupción de un nuevo sentido histórico, donde se pone el acento en el destino del hombre y, según parece por primera vez, aparece una idea de historia universal. Tempranamente, desde los siglos II y III, pero acentuándose en el siglo IV, se observa el interés cristiano por la cronología con nombres como Julio Africano, Hipólito de Roma, y luego Eusebio o san Jerónimo, al tiempo que se procedía desde el cristianismo a la apropiación de la tradición histórica judía y pagana, dándole su propio mensaje, haciendo una historia ‘militante’, por decirlo así, en un alarde de lo que puede describirse como capacidad de asimilar material histórico del paganismo sin ser asimilados por él (la «neutralidad» de los Breviarios paganos, servía como fuente histórica a los cristianos). Se consigue dotar a la *paideia* cristiana de una filosofía de la historia distintiva, «a diferencia de la cronología pagana, la cronología cristiana fue también una filosofía de la historia»³⁵³, lo cual supone una transformación de la concepción histórica a medida que avanza la conversión del mundo romano. No pueden alterarse las concepciones sobre el tiempo, sin alterar la idea existente de hombre, sin redefinir las relaciones entre el hombre y su transcendencia. Por primera vez, para el mundo romano, el ser humano entra en los planes soteriológicos de Dios, se convierte en protagonista de la nueva historia, que es el relato de su redención³⁵⁴. Aun desarrollándose en el mundo romano, parece que el cristianismo es capaz de llevar a cabo una «substitución de los símbolos paganos por nuevas representaciones de la vida y del destino»³⁵⁵. Son los albores de una nueva antropología conceptual que se materializará al final de la Antigüedad y anticipa el mundo de la Edad Media.

La idea de un tiempo específicamente cristiano surgió pronto, según parece desde las primeras comunidades judeocristianas del Oriente romano, intentando revocar los usos judíos de la renovación del sábado, y proclamando que todos los días son de Dios: *Omnes dies domini sunt*, como se lee en la traducción latina de la *Didascalia*, de un original griego perdido, escrito en los primeros años del siglo III y dirigido a los cristianos de Siria³⁵⁶. La reglamentación y especificación del tiempo cristiano cobró más fuerza a lo largo del siglo IV, cuando el cristianismo recibía cada vez más conversos (guiados por el sentido práctico o por la fe sincera³⁵⁷), a los

353 MOMIGLIANO, A., «Historiografía pagana y cristiana en el siglo IV», en MOMIGLIANO, *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1985, 95-115, en concreto 109-110: «El converso, al abandonar el paganismo, se veía obligado a ampliar la perspectiva de la historia universal»; otros autores prefieren no llevar la oposición entre historiografía cristiana y pagana (sin llegar a negar que ésta exista) muy lejos, *cfr.* DUVAL, Y.-M., «Les métamorphoses de l’historiographie aux IV et V siècles. Renaissance, fin ou permanence de l’Empire Romain» en *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles*, Variorum, Norfolk 1997, 137-182, para esto p. 139; para una visión centrada en la historiografía cristiana de Occidente, ZECCHINI, G., «La storiografia cristiana latina del IV secolo (da Lattanzio ad Orosio)», en BONAMENTE, G. & NESTORI, A. (eds.), *I Cristiani e l’Impero nel IV Secolo, Colloquio sul Cristianesimo nel mondo antico, Atti del Convegno (Macerata 17-18 Dicembre 1987)*, 169-193.

354 DUVAL, Y.-M., «Temps antique et temps chrétien», en *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles*, Variorum, Norfolk 1997, 253-259.

355 MOELLER, C., *Sabiduría griega y paradoja cristiana*, Barcelona 1963, p. 17.

356 *Didascalia* VI, 18,16; *vid.* PIETRI, Ch., «Le temps de la Semaine a Rome et dans l’Italie Chrétienne (IV-VI S.)» en su *Christiana Respublica. Éléments d’une enquête sur le Christianisme Antique*, vol. I, École Française de Rome, 1997, 201-235, n. 1.

357 Pesaban razones de oportunidad política, pero también la conversión sincera y que la nueva religión había ganado respetabilidad, *vid.* JONES, A. H. M., «El trasfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMIGLIANO, *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 31-52; véase también FONTÁN, A., «La revolución de Constantino», en CANDAU, J. M., GASCÓ, F., RAMÍREZ DE VERGER, A. (eds.), *La conversión de Roma. Cristianismo y Paganismo*, Madrid 1990, 107-150.

que había que aleccionar y guiar hacia una idea colectiva de tiempo, estableciendo un calendario litúrgico, reglamentando el culto a los mártires, y organizando una disciplina de la semana, específicamente cristiana, distinta del mundo pagano y judío que la rodeaba y de las influencias de la astrología popular.

La interpretación que se ha hecho del tiempo y su carácter sacral no ha sido siempre unánime. Ha prevalecido, en nuestra historiografía, la diferencia moderna entre unas hipotéticas categorías de tiempo en el mundo judío (semita), y más tarde el cristiano, con respecto a otras categorías temporales diferentes en el mundo clásico (indoeuropeo). Diferencia que sancionaba una concepción muy distinta del tiempo en el mundo clásico antiguo, pensada esencialmente como circular y cíclica, que no se haría lineal hasta la llegada del cristianismo y la influencia judía. Para el paganismo, el mundo eterno e increado se entendería desde una visión cíclica, mientras que judaísmo y primer cristianismo serían los verdaderos introductores de una idea de tiempo en términos de linealidad, causalidad y de responsabilidad histórica. Se había formulado una oposición entre el «círculo» griego y la «recta» del judaísmo y cristianismo. Sin embargo, ninguno de los historiadores griegos habrían mantenido en ningún momento una concepción cíclica del tiempo, su discurso histórico se basaba antes bien en «una selección determinada principalmente por el valor intrínseco de los acontecimientos y en segundo lugar por la información disponible»³⁵⁸. Ninguna de las diferencias que se aducen (peculiaridades étnicas, lingüísticas y conceptuales) entre el pensamiento judío y pensamiento griego acerca del tiempo «resiste un examen de cerca»³⁵⁹. Las imágenes generalizadoras del «círculo» y la «recta», como ha demostrado Momigliano, no han resultado buenos principios explicativos. La propia idea según la cual el mundo judío sería completamente ajeno a una visión cíclica del tiempo tampoco es muy firme, puesto que la interpretación cíclica se ha encontrado en los judíos (cuya fiesta principal es la renovación semanal del *Sabbath*), en los griegos y en otros pueblos³⁶⁰. La idea de la linealidad causal-temporal del tiempo judío y cristiano debe recibir matizaciones importantes, especialmente la concepción cristiana del tiempo, que es a la vez una tensión histórica hacia la reparación de las condiciones primigenias, a la redención y a una especie de nueva creación³⁶¹. En el cristianismo la linealidad no implica un abandono de la circularidad. No se puede decir que únicamente en el mundo pagano se encuentre esa «nostalgia de un retorno periódico al tiempo mítico de los orígenes» de la que habla Eliade³⁶².

358 MOMIGLIANO, A., «El tiempo en la historiografía antigua», en sus *Ensayos de historiografía antigua y moderna*, México 1993 (reedición) p. 167, con bibliografía.

359 MOMIGLIANO, A., *art. cit.* p. 159; *vid.* más adelante, p. 174: «Muchos estudiosos de la historiografía, y entre ellos sobre todo los de mentalidad teológica, parecen suponer que existen visiones del tiempo nítidas y mutuamente excluyentes: los judíos tenían una y los griegos otra. A juzgar por la experiencia, no es así».

360 ELIADE, M. *El mito del eterno retorno*, Madrid 1995 (reedición), sobre todo 96 y ss; aceptado en parte por MOMIGLIANO, *loc. cit.* p. 161.

361 *Vid.* GURIÉVICH, A., *Las categorías de la cultura medieval*, Madrid, 1990, en especial p. 33, Guriévich reconoce que el cristianismo introduce el tiempo «lineal e irreversible», pero a la vez que «el tiempo cristiano no se libró de su ciclicidad» puesto que el devenir histórico cristiano era la vuelta a Dios y a la eternidad, carácter cíclico acentuado en las fiestas eclesíásticas «que repetían anualmente los acontecimientos más importantes de la vida de Cristo», por lo tanto el tiempo cristiano es a la vez lineal y cíclico; por otra parte no hay que olvidar un hecho de carácter antropológico como es la pervivencia de las festividades rurales y la «renovación anual del ciclo productivo de la naturaleza», se trata todavía de una «sociedad agrícola [que] halla en la naturaleza misma los fundamentos de una teología propia», la Iglesia no puede dejar de reflejar ese ambiente de «ritualismo semi-mágico, tan congenial a las exigencias religiosas de la masa», *vid.* GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1983, pp. 92-94.

362 ELIADE, M., *op. cit.*, Madrid, 1995, p. 9.

2. LA COMPRESIÓN DEL TIEMPO EN GREGORIO DE ELBIRA: EL DESTINO DE LOS PUEBLOS, EL VALOR HISTÓRICO DE LA SALVACIÓN

La exégesis alegórica de la Biblia, propia del género pastoral, tiene una clara intencionalidad catequética, incluso cuando se trata de hablar de la concepción cristiana y salvífica del tiempo³⁶³. La interpretación de la Biblia se basa en la explicación satisfactoria del sentido literal-histórico, que se encontraba en el texto sagrado y del que no se dudaba, y era condición previa para entender la clave de la futura salvación. La interpretación tipológica evitaría un exceso de alegorismo, dando siempre el sentido histórico a lo que se contiene en las Escrituras³⁶⁴. Puede admitirse que el cristianismo es una religión misteriosa. Pero aún así, ni la aplicación de la tipología ni de la alegoría serían jamás consideradas parte de un conocimiento hermético, cuya comprensión habría de quedar reservada a los iniciados, puesto que tipología y alegoría se encuadraron tempranamente en la práctica de la predicación y de la misión (algo que no parece que hubiera ocurrido en una medida igual con el alegorismo pagano), ya desde los primeros cultivadores del género homilético³⁶⁵. Precisamente es la interpretación tipológica, la que da a la exégesis bíblica una dimensión verdaderamente histórica, sin renunciar a la alegoría, evitando así que la literalidad de la Biblia desaparezca en medio de especulaciones teológicas. Lo que distingue a san Ambrosio de Milán de Filón de Alejandría (autor éste que de todas formas seguía siendo leído en el siglo IV y precisamente, entre otros, por san Ambrosio³⁶⁶), es el uso de la tipología y la alegoría en sentido histórico, mediante lo cual se evitaría convertir el *Pentateuco* en un tratado sólomente místico y moral. Esto es un hecho notable desde la exégesis sistemática de Hipólito (sus predecesores Justino, Ireneo y Tertuliano habrían sido más episódicos), dentro de la cual establece los acontecimientos del Antiguo Testamento como literalmente ciertos, y que deben interpretarse en clave cristológica por parte del exegeta³⁶⁷.

Uno de los aspectos más importantes a considerar, en la homilética de san Gregorio de Elbira, es su concepción del tiempo y la historia. Y en nuestro predicador la historia tiene un carácter militante y de conflicto. Se trata de la lucha singular, en la que se decide el destino de la humanidad, entre los poderes del Anticristo contra Dios. La tensión histórica, desde el punto de vista gregoriano, se centra en la lucha contra la Sinagoga, contra los herejes (singularmente las distintas tendencias arrianas) y en último lugar contra los gentiles, así como en la recupera-

363 SAVON, H., «Le temps de l'exégèse allégorique dans la catéchèse d'Ambroise de Milan», *Colloques internationaux du CNRS* n° 604 París 1984, 345-361; ni siquiera en una obra poética tan elaborada como la de Prudencio se llega a olvidar su carácter didáctico, los días se consagran a Dios y cada personaje de la historia sagrada tiene su significado en relación con la salvación individual y colectiva, dentro del plan que Dios ha elaborado en la historia, *vid.* CHARLET, J. L., «Prière et Poésie: La sanctification du temps dans le cathemerinon de Prudence», *Colloques internationaux du CNRS* n° 604, París 1984, 391-397.

364 LUBAC, H. de «Typologie et allegorisme» *RSR* XXXVII 1947 180-226; *id.* *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, París, 1950, pp. 139 y ss.; la alegoría tiene también un fuerte sentido histórico.

365 MONDÉSERT, C., «Symbolisme chez Clément d'Alexandrie» *RSR* XXVI 1936, 144-145; CADIOU, R., *La Jeunesse d'Origène. Histoire de l'École d'Alexandrie au début du III siècle*, París 1936, pp. 43-44; MORTLEY, R., *Connaissance religieuse et herméneutique chez Clément d'Alexandrie*, Leiden 1973.

366 SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon», *ANRW* II Principat 21.1. Religion, Berlín, 1984, 731-759.

367 SIMONETTI, M., «L'interpretazione patristica del Vecchio Testamento fra II e III secolo», *Augustinianus* 1984 1-31, especialmente 19-20.

ción para Dios de la criatura transgresora. La historia del hombre es examinada desde la doble óptica del conflicto y de la redención. Aquí menos que en ningún sitio se trata de un tiempo asépticamente lineal según el uso moderno y convencional laico, ni se concibe tampoco únicamente el mundo en función de una durabilidad eterna intemporal. Antes bien es un campo de batalla. El tiempo en Gregorio Bético parte de una concepción escatológica cargada de religiosidad y significado profundo. La historia es sacralidad y manifestación de la voluntad de Dios, se ha de entender con mención constante a las Sagradas Escrituras, fuente única y primordial de referencia. La Historia del mundo es una historia de salvación que se va haciendo lineal (en el sentido de que tiene un principio y un final indudablemente claros) y causal³⁶⁸. No es sino que todo está sometido a las categorías bíblicas, porque la Biblia ha llegado a penetrar fuertemente en las conciencias, y también en la forma de pensar históricamente. La providencia divina lo ha dispuesto todo para que ocurra en beneficio del hombre y de su salvación, el tiempo es bíblico. La tipología, que es un recurso exegético intensamente empleado en la homilética gregoriana, ha determinado de manera nítida su visión de la Historia, toda ella es prefiguración y concate-nación³⁶⁹.

La Historia temporal comenzó con la transgresión de la ley divina y el pecado de Adán, lo que provocó el alejamiento de Dios y la caída en la materia, poniendo en marcha los procesos históricos, que en nuestro caso han de ser teleológicos. De entonces en adelante la historia humana ha sido soteriológica, ha sido la historia de la redención y del arrepentimiento continuamente ofrecido por Dios para volver a la situación primigenia. Precisamente esa vuelta a la situación primigenia, previa a la caída, introduce un matiz importante de ciclicidad dentro de la linealidad del pensamiento histórico gregoriano. Esta historia de redención se hace también contra alguien. Hay ciertamente una oposición simbólica contra la Sinagoga, lo que ha provocado que se especule sobre el carácter «judaizante» de la congregación de Elbira³⁷⁰. En su propia homilética la mayor parte de la exégesis se hace a partir de textos véterotestamentarios. La historia de la salvación es además una historia nacional, porque lo que se narra es la sustitución de lo que fue un pueblo elegido (que se ha apartado de la recta vía) por otro (ex-gentil, pero entregado a Dios). Los ofrecimientos divinos de reconciliación y guía son rechazados e inadvertidos por el pueblo judío, pero finalmente aceptados por las naciones gentiles, que pasan a ser un nuevo pueblo judío, el de los cristianos, el verdadero pueblo elegido y únicos capaces de reconocer en Cristo al Mesías redentor, aquél a quien los judíos habían rechazado precipitadamente. En esta concepción conflictiva podemos rastrear los ecos de Tertuliano, cuya obra Gregorio de Elbira conocía muy bien.

368 A esta concepción ideológica se le puede llamar «historismo»; *vid.*, PIOTROWSKI, R. Z., «San Agustín y los orígenes de la civilización latina», *Augustinus* XL, 1995, pp. 247-251; en especial p. 249, donde Piotrowski define el historismo como «la conciencia del nexo causal entre pasado y futuro, aceptación de la irreversibilidad del pasado, y responsabilidad al futuro».

369 LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria*, Madrid 1975, II p. 289. Puede recordarse pertinentemente lo escrito por este autor en relación con la tipología bíblica y a la Historia: «La aplicación de esta manera de pensar tiene especial importancia en lo que se refiere a la concepción de la historia; en esta mentalidad la historia se concibe como una serie de épocas de las que las precedentes modelan siempre a las siguientes. Además el futuro es siempre más perfecto (...)».

370 LOMAS, F. J., «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira» en GONZÁLEZ ROMÁN, C., *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994 319-344; aunque ya hemos indicado más arriba otra posible interpretación, la coincidencia con la petrificación del canon de la Escritura y la mentalidad del valor legal del texto bíblico.

Los dos pueblos, judío y cristiano, son los protagonistas del drama, cuya tensión gira entre los dos goznes que son los dos Testamentos, a los que siempre se les busca conexión y mutua explicación (tipo y antitipo), considerados como las dos caras de un mismo fenómeno, que es la historia sagrada. El tiempo que el hombre va a transcurrir en el mundo venía limitado forzosamente. La empresa de la salvación se había visto materializada y centrada en la figura de Cristo, de manera que los tiempos históricos estaban terminando, porque todo confluía hacia Cristo. La segunda venida estaba cercana, el momento en el que se produciría la conversión de los judíos, y con ella el cumplimiento efectivo de los designios divinos y el final de los tiempos³⁷¹. Para Gregorio de Elbira, la historia debe tener un final, puesto que el mundo es una realidad mortal, que se está deshaciendo ante los ojos asombrados de la generación de romanos que asistió al final de la dinastía constantiniana. Todo en el mundo terreno es transitoriedad en la espera de Dios, nada hay que aprovechar de un mundo que se debate en un proceso de degeneración³⁷². El devenir queda encauzado de forma constante en una tensión directa hacia Dios, que es aquí como el final del camino, el descanso y la paz, el final de la degradación y la culminación última de la historia humana en tanto que realización de los planes de Dios. Todo lo que hay en él es relegado sin ambages a la transitoriedad de una noche oscura, imagen muy simbólica que Gregorio de Elbira otorga también a la filosofía del paganismo, que no sería sino «una ciega oscuridad de errores»³⁷³, en definitiva, de ignorancia tras la que amanecerá el reinado luminoso de Cristo. La filosofía pagana no valdría nada por sí misma, sino que sería otro enemigo que ha visto vencido el tiempo que tenía asignado en la historia³⁷⁴. El tiempo que el hombre ha de arrastrarse por el mundo, como un peregrino, es concebido como estar en un invierno, sinónimo de tribulación: *hieme i.e. mundi tribulatione*³⁷⁵. Una perpetua transición hacia un futuro mejor, situado al final de los tiempos. En Gregorio de Elbira es una preocupación constante, a juzgar por la recurrente mención a *tempus* y a *saeculum*. Podemos ver la

371 El tema de la escatología es fundamental en la concepción histórica del cristianismo, todavía en el siglo IV y más tarde habrá quienes esperen el fin con insitencia, *vid.* ATZBERGER, L., *Geschichte der christliche Eschatologie innerhalb der voricänischen Zeit*, Freiburg im Breisgau, 1896, red. Graz, 1970; CHADWICK, H., *Origen, Celsus and the Resurrection of the Body*, *HThR* 41, 1948, 83-102; *id.*, *Priscillian of Avila*, Oxford 1976; LENZ, Ch., «Apokatastasis», *RAC* 1, 1950, 510-516; FISCHER, J.A., *Studien zum Todesgedanken in der alten Kirche*, München 1954; FLOROVSKY, G., «Eschatology in the patristic age», *Studia Patristica* 2, 1957, 235-250; PETRY, R.C., *Christian Eschatology and Social Thought*, New York, 1956; STAEBLIN, E., *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* I, Basel 1954; KRAFT, H., «Eschatologie», *RGG* 2, 1958, 7, 672-680; DELL, T.C., *Fiducia Christianorum. Studien zur Eschatologie der frühkatholischen Väter*, Heidelberg, 1959; TIMMERMANN, J., *Nachapostolisches Parusiedenken*, München 1968; CAMPENHAUSEN, H. von, *Die Entstehung der christliche Bibel*, 1968, *BHTh* 39; CROUZEL, H., «Les critique adressées par Méthode et ses contemporains à la doctrine origénienne du corps ressuscité», *Gregorianum* .53, 1972, 679-716; KLEIN, G., «Eschatologie IV. Neues Testament», *TRE* X, Berlin/New York, 1982, 270-298, con abundante bibliografía; MAY, G., «Eschatologie V. Alte Kirche», *ibid.* 299-305; GRESKAKE, G., «Eschatologie. Wissenschaftstheoretisch», *LTK* III, 1995, 859-865; HAAG, E., «Eschatologie. Thematisch-inhaltlich», *ibid.* 865-868; MERKLEIN, H., «Eschatologie. Neues Testament», *ibid.*, 868-872; MAIER, J., «Eschatologie. Judentum», *ibid.*, 872-873; con abundante bibliografía.

372 *De fide* Prefacio, 40: *Huius mundi quae destruitur*.

373 *Epit.* V, 3.

374 Gregorio de Elbira hubiera llegado a estar de acuerdo con su homónimo Gregorio Magno, cuando éste desaprobaba que de los mismos labios salieran alabanzas a Cristo y a Júpiter; también es muy conocido el sueño de san Jerónimo (contemporáneo estricto del obispo bético), mediante el cual Dios censuraba sus gustos ciceronianos; *vid.* JONES, A. H. M., «El transfondo social de la lucha entre el paganismo y el cristianismo», en MOMOGLIANO, A., *et alii*, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 34.

375 *Epit.* IV, 14.

mención a los *tempora futura*, que son los tiempos de la promesa y de la redención, se trata del *nouissimus o proximus tempus*, donde culminará el plan mesiánico, con el triunfo de *ueritas* y de *iustitia*, donde triunfará el *regnum dei* y el *futurum iudicium*. Esto ocurre frente a un tiempo ya derogado, que es el *tempus iudaeorum*, el tiempo de Jerusalén, la ley y los profetas. Es la culminación de la historia soteriológica del hombre, estos *tempora* vienen asociados con la virtud y la justicia. El mensaje temporal de la Biblia es doble, así como hay un sentido literal y otro espiritual, hay un sentido perecedero (*temporale*) frente a otro superior (*aeternum*). La victoria segura es la de Dios, pese al dominio temporal de las *saeculares potentiae*, en un tiempo de maldad (*iniquitate saeculi*). Hay una correspondencia entre *saeculum* y *caro*, lo terreno lleva a la *cupiditas saeculi*, y a los *saecularia et turpissima uitia*. Las *diuitiae, potentiae* y *ambitiones* llevan el predicado de *saeculares*. El *saeculum* es una verdadera noche de los tiempos (*nocte saeculi*). Es el mundo temporal controlado por el demonio: *diabolus in saeculo tyrannidem exercet*, que será juzgado (*iudicaturus*) por Dios, al final del tiempo material (*in fine saeculi*), aunque mientras tanto haya que soportar las *persecutiones saeculi*³⁷⁶. Lo que es cierto es que en la Biblia se habla en clave de futuro: *scriptura enim diuina futura, non praeterita indicabat*³⁷⁷.

La fugacidad de las cosas del mundo, de lo material lo proyecta directamente hacia Dios y las realidades celestiales, verdadera patria del hombre que vence los vínculos terrenos, esto es, carnales. Vivir en el mundo es para el Eliberritano vivir en un constante invierno, como hemos dicho. De ese frío y crudo invierno se espera pasar a una feliz primavera que comenzará con la venida del reino de Dios y su triunfo final. Gregorio de Elbira está asimilando el ciclo biológico a la escatología, busca un buen efecto en su auditorio y recurre, en su comentario al Cantar de los Cantares, al recurso literario de la analogía, para hacer una comparación entre la Iglesia y la tórtola, el ave que se presenta en primavera después de haber estado oculta en invierno:

*Verum quod turturis genas ecclesiae comparauit, de qualitate auis congrua similitudine euidenter expressit; haec enim auis hieme absconsa est, sed uerno tempore procedit, uariis et discoloribus plumis pennisque uestita est; sic ecclesia absconditur quidem persecutione hiemis et iniuria tempestatis, quia «Fides multorum et caritas refrigescit», sed post hanc ut dixi persecutionem et tempestatem quasi iam in uernum tempus, domini scilicet aduentu, diuersarum gentium et nationum populis uelut plumis pennisque uestita uariis monstratur*³⁷⁸.

Este invierno tempestuoso no es sino la época del Anticristo y de la persecución, parece aludir con esta tempestad mística, a la tempestad religiosa y política del arrianismo y del

376 La demonología es otro de los puntos que experimenta un gran desarrollo en la época patristica precisamente en conexión con estas especulaciones, vid. RUSSEL, J.B., *Satanás. La primitiva tradición cristiana*, México, FCE, 1986, del mismo *El Diablo: percepciones del mal desde la Antigüedad hasta el cristianismo primitivo*, Barcelona, Laertes, 1995.

377 *Tract.* VI, 8.

378 *Epit.* II, 33, 250-254: «Pero, al comparar las mejillas de la tórtola con la Iglesia, gracias a la exactitud de la comparación ha hablado claramente de la cualidad de esta ave; pues la tórtola durante el invierno está escondida, pero durante la primavera sale, vestida con sus alas y plumas de varios y diferentes colores; así la Iglesia se esconde en el invierno de la persecución y en el temporal de la adversidad, porque *la fe y la caridad de muchos se enfría*, pero pasados la persecución y el temporal, y llegada ya la primavera, esto es, con la veniudad del Señor, se muestra como vestida de plumas y alas de varios colores con los pueblos de las diversas gentes y naciones».

inmediato post-arrianismo. Confía en el devenir histórico, que le ha de llevar a Cristo, a la victoria sobre la transgresión y a la restauración. Aquí vemos, pues, como además de una idea lineal de causalidad histórica tenemos un carácter cíclico no desdeñable, cuando termine el invierno de la persecución, se renacerá en una primavera mesiánica, en la vuelta al Creador y a la restauración del orden con el fin de la maldad sobre el mundo. Es una estructura circular junto a la estructura lineal³⁷⁹.

Para Gregorio de Elbira hay pues una estrecha relación, histórica, entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento. El Nuevo Testamento está en el interior del Antiguo que le prefigura. El Iliberritano sigue la exégesis que ha aprendido de Cipriano y de Tertuliano. Aquí es importante comprender la metáfora introducida por Gregorio de Elbira sobre la duración. La lectura alegórica se encuentra sometida a un ritmo de oposición binaria. A los periodos de oscuridad suceden los de iluminación. Gregorio de Elbira, al igual que Ambrosio utiliza el *Cantar de los Cantares* (y recordemos que el obispo hispánico es su primer comentarista conocido en el occidente latino) para demostrar que Cristo desea que se emprenda su búsqueda. Esta teología, de corte arcaizante, se desarrolla en medio de una tensión confrontada de oscuridad/luz. El encuentro con Cristo es una unión mística, expresado con metáforas de nupcialidad. No se trata sólo de una exégesis lineal. Hay toda una imagen del mundo, del destino del hombre y de su relación con Dios.

Los conceptos de temporalidad y carnalidad aparecen unidos. El mundo cotidiano queda caracterizado como fuente de inquietud, de persecución y tribulación, tormenta invernal o noche oscura en que hay que esperar bajo la protección de la cruz³⁸⁰; por el contrario el reino venidero es la redención y la inmortalidad. Para nuestro predicador, este fin del mundo también aparece anunciado muchas veces en el Antiguo Testamento, y no es un acontecimiento triste, sino necesario y esperado. El mundo es mortal y tiene un final. En la descendencia de Abraham se prefiguraba la consecución de la redención y por consiguiente el final de los tiempos históricos:

*Filius autem Sarrae, qui in senectute repromissus et datus est, hoc indicavit, quod in ultima saeculi senectute ecclesia uerbo dei conciperet <et> haberet ingenium populum Xpistianorum, qui heres esset repromissae hereditatis id est caelestis regni futurus*³⁸¹.

La última edad del mundo, la culminación de los tiempos históricos, pertenece a los cristianos. Ese tiempo estaba llegando, con la conversión vendría también el final de los tiempos. El Iliberritano concibe así la tensión histórica en términos tripartitos: Antiguo Testamento, Nuevo Testamento y gloria futura. Con la conversión de gentiles y del último resto de los judíos, que han de creer en los últimos tiempos³⁸², empezará a vislumbrarse el final de la oscuridad

379 Vid. asimismo. GURIÉVICH, A., *op. cit.*, p. 33.

380 *Tract.* III, 24.

381 *Tract.* II, 30, 249-254, «El hijo de Sara, que fue prometido y concebido en la vejez, indicaba que en la extrema vejez del mundo la Iglesia concebiría por la palabra de Dios y daría a luz al noble pueblo cristiano, que sería el heredero de la herencia prometida, esto es, del reino celestial».

382 *Tract.* VII, 19, 158: *in nouissimis temporibus sub Elia ex Israhel creditura est*. He aquí otra clave para entender el papel relevante de los judíos en el siglo IV. No solamente se les entiende como teológicamente culpables, sino que además deben llegar al arrepentimiento y la conversión, y como todavía en este momento se espera una escatología inminente, se ve en los judíos una dificultad para la llegada del Reino de Dios y de la segunda venida de Cristo, de ahí el esfuerzo en su conversión, aunque tenga que hacerse coercitiva, *vid. infra* n. 407.

nocturna, y el inicio del día a través de la revelación evangélica (encubierta bajo el velo tipológico y alegórico) que supone un verdadero amanecer:

*Diem hoc loco euangelium dicit, quia lux Christus apparuit*³⁸³.

Es evidente el simbolismo de la luz, que siempre aparece asociada a Dios y su oposición a la oscuridad que siempre aparece en relación con el mal y al error. El Evangelio es la luz y las doctrinas del mundo son ciega oscuridad de errores, es un lugar común en Gregorio de Elbira, que encontraremos igualmente en el pensamiento cristiano³⁸⁴, en especial en los escritos de influencia origenista, y no cabe duda de que la exégesis gregoriana tiene mucho de técnica origenista³⁸⁵.

No es de extrañar este desapego por lo material y mundano. Esta especie de traición al mundo del día a día, es comprensible mientras que para Gregorio de Elbira el mundo esté sometido momentáneamente a la rígida tiranía del demonio, alegorizado desde antiguo en la figura del Faraón:

*Pharaonem autem diabolum esse nulla est dubitatio, quia sicut Pharaon in Aegypto, sic diabolus in saeculo tyrannidem exercet, et sicut Pharaon persequatur filios Israel, sic diabolus in hoc mundo persequitur sanctos*³⁸⁶.

En una época como la que vivió la generación de Gregorio de Elbira y Lucífero de Cágliari, de lucha constante entre posturas cristológicas enfrentadas y las injerencias del poder imperial, así como de una mundanización creciente del episcopado, con una tendencia cada vez mayor de apropiación de atribuciones civiles, la tiranía del diablo sobre el *saeculum* debía ser algo más que una expresión literaria para la predicación. Debió ser una convicción, sobre todo cuando los poderes imperiales estaban eventualmente en manos de arrianos, y el emperador entonces no era tal, sino un *tyrannus*. Efectivamente, hay que tener en cuenta la mentalidad militante de la época de Gregorio de Elbira, en medio de los conflictos doctrinales y de las concusiones del poder temporal, instrumento eventual de los heterodoxos arrianos y perseguidor de los perseverantes en la ortodoxia. De ahí también la exaltación constante que del martirio hace el Eliberritano y una renovación de la mentalidad de persecución y de escatología inminente.

En cambio, cuando ocurra la venida de Cristo, los justos recibirán los premios debidos a su merecimiento en tanto que los pecadores afrontarán las consecuencias de sus acciones. A este respecto y reflexionando sobre el pasaje del libro de Daniel, libro de naturaleza eminentemente profética y en el se narra la pretensión de Nabucodonosor de quemar en un horno a los tres

383 *Epit.* IV, 26: «Llama día al evangelio, porque ha aparecido la luz que es Cristo».

384 GURIÉVICH, A., *op. cit.*, 128-129.

385 MARTÍNEZ PASTOR, M., «La simbología y su desarrollo en el campo semántico de *lux* en Orígenes-Rufino», *Emérita* XLI 1973 183-208; por lo demás este campo semántico tiene raíces bíblicas y sobre todo judías intertestamentarias, *vid.* KLEIN, F.N., *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften*, Leiden 1962.

386 *Epit.* II, 25, 193-196: «No hay duda de que el Faraón es un diablo, porque la misma tiranía que ejercía el Faraón en Egipto ejerce el diablo en el mundo, y así como el Faraón perseguía a los hijos de Israel, así el diablo persigue a los santos en este mundo»; como ya hemos dicho antes, asistimos a una verdadera «satanización» de Egipto por la influencia del Éxodo.

jóvenes hebreos, Gregorio de Elbira predica que al final de los tiempos «se abre el horno del infierno y manifiesta una segunda muerte», dando a los pecadores «el fuego del infierno» y a los justos «el soplo del refrigerio»³⁸⁷. Es el momento de la reparación y del castigo. Este momento crítico se espera, no obstante, con calma y serenidad por parte de los creyentes, como la apacible llegada de la tarde y el fin del día agotador. La paz y la resurrección es lo que se anhela, como simbolizaba la paloma que hizo Noé partir del arca y que volvió con una rama de olivo al atardecer indicando que «vendría al fin del mundo»³⁸⁸. A los cristianos no les queda sino esperar a que la tormenta y tribulación del mundo temporal finalicen, bajo la protección de los brazos y sombra de la cruz, imagen muy frecuente en la homilética gregoriana, como no podía ser de otro modo³⁸⁹. El poder temporal es sólo un espejismo transitorio, que además se encuentra en fase de finalización, querer prolongar el mundo material es un error, todos los imperios de la tierra han sido previstos por Dios y todos están condenados a la fugacidad, sólo el reino celestial es el único eterno. Gregorio de Elbira conoce y participa de la teoría del dominio provisional del Anticristo sobre el mundo tal y como se recoge en el libro de Daniel 7,24, sólo para que después, en los tiempos mesiánicos, se instaure el definitivo reino de Dios, vencedor del Anticristo, restaurador de la justicia y del orden primordial. La estatua de oro que Nabucodonosor quería convertir en objeto obligatorio de culto era imagen del Anticristo:

*Sed haec imago figuram Antechristi (-i) proprie liniabat; ideo non tam Nabucodonosor rege uolente quam diabulo (-o-) qui in eo regnabat inperante perfecta est; ceterum Nabucodonosor quid faceret ignorabat. Aurea denique erat, quia idem Antechristus rex potentissimus huius mundi futurus est; deuictis etenim decem Romanibus regibus qui in illo tempore erunt, qui in decem cornibus Danielo (-i-) sunt reuelati, ipse solus tote orbe monarciam (-ch-) habiturus est*³⁹⁰

Es una mención a la teoría de la sucesión de los imperios, de marcado carácter lineal, finalista, escatológico y profético, que partiría en su origen de una vieja idea de raigambre griega³⁹¹ (quizá de un origen oriental más antiguo), y que se encuentra en el *Libro de Daniel*,

387 *Tract.* XVIII, 18.

388 *De Arca Noe*, 28.

389 El simbolismo de la cruz es símbolo por excelencia en todas las fuentes cristianas, *vid.* DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, 1993, p. 115; pero para esta cuestión teológica sobre todo *vid.* MOLINA PRIETO, A., «Teología y espiritualidad de la Cruz en Gregorio de Elvira» *TEsp* XXVIII 7-60.

390 *Tract.* XVIII, 13, 94-102: «Por esta imagen mostraba precisamente la figura del Anticristo; por eso fue hecha, no tanto por voluntad del rey Nabucodonosor, cuanto por mandato del diablo que reinaba en él; por lo demás, Nabucodonosor no sabía lo que hacía. Finalmente, la estatua era de oro, porque el Anticristo mismo había de ser rey poderosísimo de este mundo; porque, vencidos los diez reyes romanos que habrá en aquel tiempo y que están anunciados en los diez cuernos de Daniel, él solo ostentará el poder como monarca de todo el mundo».

391 Según MOMIGLIANO, A., «Daniel y la teoría griega de la sucesión de los imperios» en la obra del mismo autor *Páginas Hebraicas*, Madrid, 1990, pp. 69-76; *id.*, «Los orígenes de la Historia Universal», en su *De paganos, judíos y cristianos*, Fondo de Cultura Económica, México 1996, 56-98; la sucesión de los imperios es determinante en el pensamiento cristiano y lugar común entre intelectuales cristianos como Minucio Félix, Lactancio, Jerónimo, Agustín, Orósio; *vid.* SÁNCHEZ SALOR, E., *op. cit.*, 231-242; la obra clásica sigue siendo la de GOEZ, W., *Translatio Imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtedenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in die frühen Neuzeit*, Tübingen, 1958; el «milenario» no es ni mucho menos desconocido en la tradición pagana, *vid.* DUVAL, Y.-M., «Les douze siècles de Rome et la date de la fin de l'Empire romain, histoire et arithmologie» en *Histoire et historiographie en Occident aux IV et V siècles*, Variorum, Norfolk 1997, 239 ss.

cuyo autor es el único escritor ni griego ni romano «que utiliza la fórmula de la sucesión de los imperios como trama de la historia»³⁹², y que tanto predicamento tendrá en el mundo cristiano. Esta idea de *translatio imperii*, que más tarde abundó san Jerónimo y que también aparece en san Agustín, es propio de una concepción finalista del tiempo basada en la visión providencial de la divinidad y en su actuación sobre la historia universal; se trata del «despliegue del designio inicial» querido por Dios³⁹³.

El providencialismo es un factor primordial sin el cual no podremos entender la obra del Eliberritano. Por eso mismo el tiempo no le pertenece al hombre, aun siendo protagonista esencial del mismo, sino que es cosa divina, y se escapa decididamente de la mundaneidad, hacia unas concepciones subrayadamente espirituales. La categorización temporal es en absoluto escatológica y está transida de simbolismo místico, el mismo simbolismo que inunda la obra del obispo de Elbira en todos los aspectos que queramos tratar. Esta concepción espiritual del tiempo integra al ser humano en los planes divinos preestablecidos, y le aboca directamente hacia su cumplimiento, cumplimiento que debe coincidir con su liberación final.

La tensión histórica para Gregorio de Elbira se desarrolla entre los dos goznes del Antiguo y del Nuevo Testamento. La Biblia es el libro de referencia, el primer y único libro de historia, donde se encuentra la clave de la salvación del pueblo de Cristo. Los acontecimientos del Antiguo Testamento, siendo hechos ciertos o pensados como ciertos, son además proféticos porque preludian acontecimientos futuros que han de cumplirse en los tiempos mesiánicos. Todo ello es posible gracias a la aplicación de criterios tipológicos. Hay que entender la cuestión desde la tipología, los acontecimientos y personajes del Antiguo Testamento son prefiguraciones tipológicas de los acontecimientos soteriológicos de la historia del hombre. La tipología, así como ocurría en el caso de la cronología cristiana, comporta también una filosofía de la historia.

3. ORIENTACIONES TIPOLOGICAS EN EL PENSAMIENTO DE GREGORIO DE ELBIRA. LA TIPOLOGÍA COMO INSTRUMENTO DEL CONOCIMIENTO HISTÓRICO

El mundo de los Patriarcas veterotestamentarios representa una preocupación constante para la exégesis patrística³⁹⁴. Sabemos que la bendición de Jacob es un tema recurrente de la exégesis de tendencia alegórica a fines del siglo IV, que además sirve para explicar las raíces del conflicto histórico entre judíos y cristianos, de manera que se hiciera ver que también venía prefigurado en la Biblia. El tema es recurrente en esta época y aparece, además de en Gregorio de Elbira, en Rufino y Ambrosio³⁹⁵. En el centro del pensamiento histórico de Gregorio de Elbira nos encontramos con la figura de Abraham³⁹⁶. El mundo de los patriarcas, singularmente todo lo relacionado con Abraham es susceptible de interpretación mística. Esta lectura marcadamente espiritual no hace olvidar al Eliberritano que también existen consignadas gestas concretas, literales, pero susceptibles de interpretación figurada. San Gregorio recurre muchas veces a

392 MOMIGLIANO, A., *art. cit.*, p. 71.

393 GURIÉVICH, A., *op. cit.*, 156.

394 SIMONETTI, M., «Note su antichi commeti alle Benedizioni dei Patriarchi», en *AFLFC* 28, 1960, 405-473.

395 SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, p. 285.

396 SIMONETTI, M., «La tipologia di Abramo in Gregorio di Elvira», *AFLFC* VI, 1985 [1986], 141-143.

la exégesis en torno a un personaje concreto, o en torno a un episodio específico de la historia sagrada (es lo que se ha llamado «*tractatus* de personaje» y «*tractatus* escenográficos»³⁹⁷). El estudio de la figura de Abraham es de gran importancia para san Gregorio, como ya ha sido señalado por Simonetti, aunque no sea el único personaje de las Escrituras susceptible de ser interpretado tipológicamente. Abraham, que llega a profetizar sobre acontecimientos futuros, es sin lugar a dudas una de las figuras más representativas dentro del pensamiento de san Gregorio de Elbira, aparece citado más de cincuenta y siete veces, y es objeto de cuatro alegorías simultáneas³⁹⁸.

Se convierte en una representación de la ley y los profetas, del pueblo de Israel, del pueblo creyente y del hecho de la salvación. Así lo expone el obispo de Elbira:

*Abraham ergo quadruplicem in semetipso figuram habens magnum diuinae dispensationis sacramentum per imaginem portendebat. Vna enim in eo erat figura legis et prophetarum, altera populi Israelis, quibus erat lex ipsa tradenda, tertia saluatoris et nostra, qui filii fidei eiusdem Abrahae per Xpistum futuri eramus, quarta populi non credentis. Proinde magna cura et diligentia aduertendum est, ubi et quando et quomodo saluatoris et nostra, quando legis prophetarum, quando credenti populo et quando non credentium Iudaeorum*³⁹⁹.

Toda la historia de Abraham, por consiguiente, aparece repleta de significado, lo que cuadra bien con los gustos del obispo bético de buscar mensajes proféticos hasta en los mínimos detalles. Son múltiples y variadas las referencias tipológicas y comparativas, salpicadas por doquier. Este hecho exige del intérprete un cuidado extremo en interpretar correctamente lo que Dios ha querido decir a través de la figura de Abraham, cosa que obliga al obispo Bético a extremar su comprensión del texto bíblico, y a apropiarse de la tradición judía, para cristianizarla, toda la Escritura habla de la salvación cristiana.

El pasaje bíblico sobre el que se desarrolla el *Tratado II* es el *Génesis* 18,1 y en él se alude una teofanía a las salidas de los caminos. Pues bien, estos caminos, en los que indudablemente tuvo lugar el hecho literalmente descrito, son además una alusión profética a la evangelización universal. Es visible aquí tanto una preocupación histórica, la de la salvación final por la evangelización, como otra preocupación, claramente didáctica y explicativa:

Cum itaque ad exitus uiarum ad ilicem Mambre tabernaculum Abraham habuisse referatur, ad quem omnes conueiantes refugium habebant, figura fuit,

397 Vid. TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, en *AAEF XV*, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994, p. 132.

398 *Tract.* II, 2.

399 *Tract.* II, 2, 9-19: «Porque Abrahán, que representaba en su persona una cuádruple figura, anunciaba en imagen el gran sacramento de la economía divina. La primera era la de la ley y los profetas, la segunda la del pueblo de Israel, a quien tenía que ser entregada esta ley, la tercera la del Salvador y de nosotros, que habíamos de ser por Cristo hijos del mismo Abrahán, la cuarta la del pueblo no creyente. Por eso hay que saber percibir con gran cuidado y atención cuándo y dónde y cómo y para qué representa cada una de estas figuras, es decir, cuándo la del Salvador y nuestra, cuándo la de la ley y los profetas, cuándo la del pueblo creyente y cuándo la de los judíos no creyentes».

*quod ubique et ex omnibus orbis partibus a finibus terrae concursuri essent homines ad credulitatem dei per apostolos qui filii Abrahae essent futuri*⁴⁰⁰.

En la teofanía de Mambré recurre nuestro obispo al simbolismo tradicional del árbol, asociado con la cruz y con la figura de Cristo. El empleo del símil del árbol posee una gran riqueza, tiene una vertiente triple, el árbol suele ser símbolo de la Iglesia, del bautizado y de Cristo, todo lo cual pertenece «a un mismo conjunto simbólico»⁴⁰¹. Todos estos matices se conservan en el pasaje gregoriano de la encina de Mambré, marcadamente escolar y explicativo, donde el Eliberritano equipara el árbol como imagen de la cruz. Este pasaje se convierte en clave explicativa de la predicación apostólica, del sacrificio mesiánico y de la conversión final de la humanidad en pueblo cristiano como culminación de la historia universal.

*Arbor autem illa crucis imaginem perspicue portabat, quae aliis dura et aspera quasi eligna uidebatur, quia illic suspensus est dominus(...)*⁴⁰².

Este pasaje que tiene un carácter pedagógico⁴⁰³. San Gregorio acaba de darle explicación a la propagación del mensaje evangélico, el cual ya había sido anunciado figuradamente. Pero hay más aún, en Abraham prácticamente subyace toda la historia no sólo del pueblo cristiano ex-gentil, sino que además hay variadas alusiones al pueblo judío; no hay que olvidar que ambos pueblos son en la concepción cristiana descendientes de Abraham. La predicación está por consiguiente anunciada en *Génesis* 22, la historia de Abraham es la historia de la humanidad:

*Et ideo cum iuxta uiarum Abraham dicitur habitare, uocationem gentium significabat esse futuram, utpute (-o-) cui promissum fuerat quod «in semine tuo benedicentur omnes gentes» et «pater multarum gentium» esset futurus*⁴⁰⁴.

Pero además la figura de Cristo y de la pasión aparece ya anunciada, en los encinares de Mambré con estas palabras: «Aquel árbol representaba claramente la imagen de la cruz»⁴⁰⁵. La cruz (*crux*), como ya hemos tenido ocasión de comprobar, es un elemento figurativo muy importante, es la esencia de la cristología, por eso aparece 63 veces en nuestras concordancias. La tienda en donde vive Abraham es la imagen de la Jerusalem terrena, residencia temporal que

400 *Tract.* II, 4, 27-32: «Cuando dice que Abrahán tenía su tienda en el cruce de los caminos junta a la encina de Mambré, donde encontraban refugio todos los caminantes, era figura de que en todas partes y de todos los confines de la tierra llegarían los hombres a la fe en Dios por medio de los apóstoles, que habrían ser hijos de Abrahán».

401 DANIELOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, 1993, p. 34; el árbol tiene mucho de arquetípico y ha inspirado desde tiempo inmemorial la idea de eternidad, *vid.* BEIGBEDER, O., *La simbología*, Barcelona 1971, p. 53 y ss.

402 *Tract.* II 7, 51-53: «Y aquel árbol llevaba en sí una imagen clara de la cruz —que a algunos les parecía dura y áspera por ser de leño—, porque en ella fue colgado el Señor (...)

403 DULAHEY, M., «Grégoire d'Elvire pasteur: la pédagogie du prédicateur dans le sermon sur l'hospitalité de Mambré (Gén. 18)», en *VVAA Vescovi e pastori in età teodosiana. In occasione del XVI centenario della consacrazione di S. Agostino, 396-1996, XXV incontro di studiosi dell'antichità cristiana*, 2 vols., Roma, 8-11 de maggio, 1996, 743-762.

404 *Tract.* II, 7, 46-51: «Y, por eso, cuando se dice que Abrahán habitaba al cruce de los caminos, se significa la futura vocación de los gentiles, porque a él se le había prometido que en su descendencia serían bendecidas todas las naciones y que llegaría a ser padre de una muchedumbre de pueblos».

405 *Ibid.*

fue en la concepción de Gregorio de Elbira para la ley y los profetas⁴⁰⁶. En la teofanía acaecida a Abraham se narra la aparición de tres figuras, una de las cuales era el Señor mismo, mientras que las otras dos representaban a Moisés y Elías (*Moyses et Elias sunt*), en los que se unen la Ley antigua (*prisca lex*, personificada en Moisés) y la revelación futura (*euangelium Xpisti*). En la filosofía de la historia gregoriana, la «conversión» de los judíos prepara la segunda venida de Cristo (*secundi adventus domini*)⁴⁰⁷.

Todo se halla prescrito desde el comienzo, la presencia teofánica en la morada de Abraham es concebida en realidad como un indicio de acontecimientos futuros, decididos por Dios para la salvación del hombre, y que son revelados a través de este pasaje, cuya literalidad y pretendida historicidad están a salvo. No pone en duda la existencia de Abraham, su literalidad no queda anulada por el sentido místico que emana, el cual no obstante es muy fuerte y anuncia la culminación del plan establecido por Dios. En Abraham aparece toda la historia de la salvación, no en vano es el padre de los dos pueblos. La alegoría sobre este personaje continúa en su descendencia, cuando Gregorio de Elbira comenta el pasaje del *Génesis* 21 9- 10, el cual ya había sido considerado alegóricamente por san Pablo sentando las bases de la interpretación alegórica cristiana⁴⁰⁸. Si examinamos el entorno de Abraham observaremos que Isaac e Ismael son expuestos como los *typoi* del pueblo creyente y del pueblo judío, respectivamente. Su esposa Sara prelude la Iglesia y la esclava Agar simboliza la sinagoga. Cuando Sara hace expulsar a la egipcia Agar hacia el desierto y abandonarla a su suerte, el Eliberritano se encuentra ante la necesidad de explicar un comportamiento indigno, moralmente reprochable, ejecutado por la propia esposa de Abraham. No puede entenderse de otra manera sino mediante una explicación alegórica, de lo contrario sería impiedad. Sara ordenó la expulsión de Agar y su hijo pero la injusticia aparente había sido dispuesta por Dios:

*Quod quidem non leuitate aliqua uel zelotypiae spiritu accensa Sarra hoc dicit, ut ancillam cum filio suo, quem pridem sibi ipsa adoptauerat in filio, iuberet expelli, sed spiritu prophetiae impuls(-m-) utrasque res pro tempore, pro causa, pro typo futurorum consulta ratione prouidit, ut et prius (h-)ortaretur maritum de ancilla filium generare et postea ipsam ancillam cum filio suo de domo faceret extorrem (expelli)*⁴⁰⁹.

Lo que san Gregorio ve en este extraño comportamiento es una explicación en clave alegórica. Los individuos de este pasaje son tipos, figuraciones de lo venidero, cumplimentado en el Nuevo Testamento. Sara es la imagen de la Iglesia y su descendencia es imagen del pueblo de los creyentes⁴¹⁰. Agar en su servidumbre simboliza la sinagoga atada por sus pecados e Ismael, su hijo, es la alusión al pueblo judío:

406 *Tract.* II, 9.

407 *Vid. Tract.* II, 11, 78-84.

408 *Gálatas* IV, 24.

409 *Tract.* III, 4, 31-39: «En realidad Sara no dice esto por ligereza, ni arrebatada por los celos, hasta el punto de que mandase expulsar a la esclava con su hijo, al que ella misma había adoptado antes como suyo, sino que, movida por el espíritu de profecía, dispuso entonces deliberadamente ambas cosas como ejemplo y tipo de las cosas futuras, de manera que primero invitó a su marido a engendrar un hijo de la esclava y después hizo expulsar de casa a esta esclava junto con su hijo».

410 *Tract.* II, 29-30. III *passim*.

*Sarra enim libera et nobilis typum habebat ecclesiae (...). Agar ergo ancilla Sarrae typum sinagogae perspicue portabit, quae filium, id est populum in seruitute peccatorum suorum generans in domo dominae suae, id est ecclesiae manere non poterat*⁴¹¹

Sara, la Iglesia, es además la Jerusalem celestial; mientras tanto Agar es la Jerusalem terrena⁴¹². Sara engendra al pueblo espiritual, el pueblo de los creyentes; sin embargo Agar engendra al pueblo carnal, percedero y pecador de los judíos⁴¹³. Las vicisitudes de Agar y su hijo en el desierto también son susceptibles de una lectura espiritual, sobre todo porque en la milagrosa salvación de ambos se encuentra una de las claves para la recuperación y redención de los judíos. El llanto de Ismael, abandonado en el desierto junto con su madre Agar, provoca la intervención divina, que les salva conduciéndoles a una fuente de agua viva (*fons aquae uiuae*)⁴¹⁴. Esto es interpretado alegóricamente por Gregorio de Elbira, naturalmente en clave didáctica y catecumenal, no es sino la conversión por el bautismo; el llanto del hijo de Agar es en realidad la prefiguración del arrepentimiento del pueblo de Israel:

*Hoc ex persona eorum loquitur, quos ex Iudaeis in Xpisto esse credituri (-os) quique (quosque) flentis (-es) peccata sua et per paenitentiam praeteritorum gestorum, quibus se retro errasse cognouerunt, ad Xpistum conuersi precem lamentabilem facientes exaudientes a deo esse significabat ut aperiens «oculos cordis» eorum, ut uideant fontem aquae uiuae*⁴¹⁵.

El carácter simbólico del agua es omnipresente en el texto bíblico, y en tanto que elemento purificador se encuentra incluso en el paganismo, podemos decir que es un universal cultural. La fuente de agua viva a la que son conducidos para su salvación es alegoría clara del bautismo, tema crucial en el imaginario cristiano y parte integrante de su repertorio de símbolos⁴¹⁶, que es efectivamente una imagen bíblica de larga tradición⁴¹⁷.

El tema de la regeneración por las aguas bautismales está muy presente en el Eliberritano y además en esta ocasión ha empleado la imagen de la *fons aquae*, una de sus imágenes exegéticas más queridas, citada constantemente en el texto gregoriano. La salvación del pueblo judío es

411 *Tract.* III, 5, 39-46: «Sara, libre y noble, era tipo de la Iglesia (...). Agar en cambio, esclava de Sara, era claro tipo de la sinagoga, que al engendrar un hijo, esto es, un pueblo en la esclavitud de sus pecados, no podía permanecer en la casa de su señora, esto es, de la Iglesia». Éste es otro razonamiento que conduce al antisemitismo sin que la historicidad de las comunidades judías se interponga. Se trata de un debate teológico.

412 *Tract.* III, 8.

413 *Tract.* III, 14.

414 *Tract.* III, 26.

415 *Tract.* III, 25, 202-207: «Esto lo dice representando a aquellos de entre los judíos que habían de creer en Cristo; y significa que, llorando sus pecados y haciendo penitencia por sus acciones pasadas, por las que reconocieron haber errado hasta entonces, convertidos a Cristo con súplicas de dolor, tenían que ser escuchados por Dios; y, abriéndoles *los ojos del corazón*, para que vieran la fuente de agua viva». Estamos una vez más ante el problema de la escatología.

416 DANIÉLOU, J., *Los símbolos cristianos primitivos*, Bilbao, 1983, p. 41, hace notar la profunda carga simbólica y ritual del agua en el ámbito del judeocristianismo: «En un sentido profano designa el agua de manantial. En sentido bíblico, designa a Dios como fuente de vida. En fin, en sentido cristiano, simboliza al Espíritu Santo».

417 COCAGNAC, M., *I Simboli Biblici. Lessico teologico*, Bologna, 1993, 97-128.

parte integrante de la escatología de Gregorio de Elbira, se producirá al final de los tiempos y marcará el cumplimiento definitivo de los planes de Dios, la idea de lo que en la homilética gregoriana se consideraba como final de la historia. Por eso reviste tanta importancia la figura de Abraham, en quien se centra la historia tanto del pueblo judío como del pueblo cristiano, siendo Abraham antepasado común de ambos. Los destinos gloriosos del pueblo cristiano ya estaban preanunciados en la historia de Abraham⁴¹⁸, pero también la redención de al menos una parte del pueblo judío que a partir de entonces se uniría al pueblo de Cristo⁴¹⁹.

Los destinos de los dos pueblos están prefigurados en Abraham (y su entorno), que para Gregorio de Elbira supone el *typos* más importante existente en el Antiguo Testamento, en él cristalizan la historia de los pueblos judío y cristiano y todas las incidencias de la salvación. Pero no es el único *typum* que anuncia la verdad evangélica. La significación alegórica también inunda la historia de José y sus hermanos (narrada en *Génesis* 39,1), como se deja ver a lo largo de todo el *Tratado V*. La historia de José narra las incidencias de un joven virtuoso injustamente acusado; para Gregorio de Elbira hay un paralelismo innegable con la figura de Cristo. De nuevo el Antiguo Testamento sirve para interpretar la historia en términos cristológicos:

*Vnde et Ioseph iste aduliscens (-e-) et (H-) Ebraeus tipum (-y-) Xpisti habens, generosus de patre, generosior de innocentia, ob inuidiam reuelationis distractus (H)ismaelitis a fratribus, in domum deuenerat hominis Aegyptii*⁴²⁰.

Aquí comienza el paralelismo con Cristo: la bondad injustamente castigada. Los paralelismos biográficos entre José y Cristo son expuestos por Gregorio de Elbira, mediante analogía, para aleccionar a sus fieles, hay tanto una intención escolar de recta exégesis como una intención didáctica y aleccionadora. José es en todo la figura de Cristo (*per omnia hic Ioseph figuram saluatoris*), ambos fueron «traicionados», José por sus propios hermanos y Cristo por los judíos (que eran sus hermanos según la carne), la comparación es evidente (*sic a fratribus distractus est, sicut Xpistus a Iudaeis, secundum carmen fratribus*)⁴²¹.

Todos los acontecimientos biográficos del joven José resultan por tanto, y desde la óptica gregoriana, prefiguración de la vida de Cristo, y por tanto, no hay que pasar por alto ni el más mínimo detalle, pues todo está escrito en clave tipológica. Los acontecimientos de la vida de José van a ser explicados en clave cristológica. Una vez hecho esclavo, sufre los requerimientos por parte de la esposa de Putifar, que deseaba su corrupción. Gregorio de Elbira ve aquí una prefiguración de la sinagoga que tanto combatió al mismo Cristo. Por eso

*Mulier itaque illa figura erat synagogae, quae saepe, sicut scriptum est, mechata (-oe-) est «post deos alienos»*⁴²².

418 *Tract.* III, 30.

419 *Tract.* III, 31, 254-257.

420 *Tract.*V, 3, 24-28: «Así José, aquel adolescente hebreo que prefiguraba a Cristo, noble por su linaje y más noble aún por su inocencia, vendido por sus hermanos a unos ismaelitas por la envidia que suscitaban sus sueños, acabó en la casa de un egipcio».

421 *Tract.* V, 18, 157-169.

422 *Tract.* V, 19, 173-174: «Aquella mujer era así figura de la sinagoga que muchas veces, como está escrito, cometió adulterio yendo en pos de dioses extraños».

Siendo la vida de Cristo fuente de salvación para los creyentes, en la historia de José debe haber menciones a la futura redención, así lo cree Gregorio de Elbira, y decide exponer a sus fieles cuáles son las alusiones figuradas que encuentra. La túnica de varios colores que porta José es en realidad un signo profético que insinúa la variedad de naciones y pueblos que habían de convertirse al mensaje divino:

Sed quia dixi hunc uenerabilem patriarcham Ioseph typum Xpisti in suis actibus praetulisse, debemus utique singulis singula comparare, ut cum uniuersis uniuersa conueniant: primum, quod pater eius Iacob tunicam (-u-) eius quasi dilecto filio de diuersis coloribus fecit. Sed quid haec uarietas indicat nisi uariarum gentium nationes in Xpisto credituras corporique eius per fidem adunandas? uarietas enim tunicae (-u-) Ioseph diuersarum, ut dixi, gentium in Xpisto credentium nationes, diuersorum etiam meritorum ac uaria carismatum (-h-) dona in ecclesia conuenientium per imaginem indicabat⁴²³.

Cualquier detalle, pues, es pura analogía con la vida de Jesús, que ya aparece anunciada tras de apariencias que encierran significados ocultos. No falta tampoco la mención a la historia final de los pueblos judío y cristiano, al igual que hace Gregorio Bético en la exégesis de la figura de Abraham. Esta vez la alegoría es diferente, pero se llega a la misma conclusión. Arrojado José a la cárcel contra toda justicia, comparte la compañía de dos eunucos, los cuales figuradamente son los dos pueblos, judío y cristiano, sobre los que se va a profetizar.

Qui utique duo spadones duorum populorum figuram euidenti rationi liniabant, qui conclusi sub peccato Adae et rei transgressionis atque obnoxii tenebantur⁴²⁴

Ambos eunucos constituyen un aviso de lo que ha de ocurrir, José les profetiza que mientras uno se salvará, otro morirá en la cárcel:

(...) quibus somnia interpretatus ostendit, quod pos triduum alter eorum ministerio suo rediturus esset, alter sententiam mortis exciperet⁴²⁵.

De igual manera el pueblo judío debe perecer, mientras que el cristiano debe salvarse⁴²⁶. Los paralelismos siguen todavía, José es rehabilitado y sacado de la cárcel, consiguiendo además mejorar su situación ventajosamente. Diversos signos aluden entonces decididamente a la figura

423 *Tract. V, 14, 123-132*: «Y, ya que he dicho que el venerable patriarca José había anticipado en sus acciones la figura de Cristo, debemos comparar cada una de las acciones de uno con las del otro, para ver la total correspondencia entre ellas: primero el hecho de que su padre Jacob le hiciera, como a hijo predilecto, una túnica de varios colores. ¿Qué indica esta variedad sino las diversas naciones gentiles que habían de creer en Cristo, y que habían de ser agregadas a su cuerpo? La policromía de la túnica, como dije, indicaba por medio de una imagen estas diversas naciones gentiles que creen en Cristo, así como los diversos dones de los méritos y carismas que concurren en la Iglesia».

424 *Tract. V, 24, 211-214*: «Estos dos eunucos representaban de manera evidente la figura de los dos pueblos, cautivos bajo el pecado de Adán y sometidos a la realidad de la transgresión».

425 *Tract. V, 23, 208-211*: «...al interpretar sus sueños, que pasados tres días, uno de ellos sería restablecido en su oficio, mientras que el otro recibiría sentencia de muerte».

426 *Tract. V, 25*.

de Cristo. Cuando José se hace digno de la carroza y del pregonero, no hace sino prefigurar el carro celestial de Cristo; el pregonero es la imagen de Juan el Bautista, predecesor y anunciador del salvador⁴²⁷. Como vemos, José va recibiendo unas distinciones susceptibles de ser interpretadas como signos regios, y por lo tanto paralelizables con Cristo, el verdadero monarca celestial. No sólo subyace aquí una filosofía de la historia, hay también una sacralización del poder. Así es comprensible la etimología del nombre dado por los egipcios a José, Somtofanec, cuya etimología interpreta san Gregorio como *saluator mundi*⁴²⁸. También el hecho de recibir el anillo real y otros signos de poder prácticamente regios suponen comparación con los acontecimientos biográficos de Cristo, de quien repetidamente se ha dicho que es figura:

*Habuit Ioseph anolum (-u-) regalem; sed et Xpistus principalem fidei anolum (-u-) tenet, quo credentes animae salutis signo signantur. Indutus est Ioseph bissum (byssum) et stolam; sic et Xpistus carnem sanctam bisso (-y-) splendidiorem et stolam immortalitatis in resurrectione adsumpsit, sicut ipse dixit: ut pater in se uitam habet, sic et filio uitam debet habere in se*⁴²⁹.

Esto es una formulación de la nueva filosofía de la historia acuñada por el cristianismo, todo lo veterotestamentario es prefiguración y aviso de lo neotestamentario y tiene la única razón de ser que la salvación de la humanidad. Vemos además una conceptualización clara de las categorías de poder al representar a Cristo con apariencia regia. La historia del pueblo cristiano no se entiende sin su gran antagonista: el pueblo de la sinagoga. La casa de Israel aparece asimismo prefigurada en el arcano bíblico.

El paralelismo se hace más acusado cuando se alude a que José, ya en definitiva buena situación, eligió la mejor tierra de Jesén para sus hermanos. Gregorio de Elbira ve aquí una alusión a la tierra de promisión, que ha de llegar para todos los buenos al final del mundo y con el triunfo del reino de Dios. Cuando José abastece a sus hermanos apartándolos del hambre, se quiere decir, espiritualmente, que el hambre es el deseo de justicia y de bien, completamente ausentes si no es por Cristo. Estos pasajes desde luego tienen una lectura escatológica, pues se prefigura no sólo la vida de Cristo, sino también el destino del mundo. El ejemplo de los dos eunucos es claro, pero más aún lo es la alusión a partición de la tierra hecha por José y a la mención de que éste abastece a sus hermanos de víveres para que no pasen hambre, hambre que es una alusión espiritual entendible como la escasez de Dios:

*Fames autem illa, quae fuit super omnem terram, diximus iam quod famem significabat diuini uerbi et iustitiae futuram temporibus Antechristi (-i-)*⁴³⁰.

427 *Tract. V, 27.*

428 *Tract. V, 28.*

429 *Tract. V, 31*: «José tuvo el anillo real; y también Cristo tiene el anillo regio de la fe, con el que las almas de los creyentes son selladas con el signo de la salvación. José fue vestido con lino fino y estola; así también Cristo en su resurrección asumió una carne santa, más esplendorosa que el lino fino, y la estola de la inmortalidad, como Él mismo dijo: *Como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo el tener vida en sí mismo*».

430 *Tract. V, 33, 280-283*: «Aquella hambre que hubo sobre toda la tierra, dijimos ya que significaba la futura hambre de la palabra divina y de la justicia en los tiempos del Anticristo».

La técnica exegética del Eliberritano pretende haber extraído la significación profunda y oculta de estos pasajes, presentándoselos a sus fieles como sombra de lo venidero y profecía de futuro. Ahora se comprueba fácilmente hasta qué punto se entiende como cierto que en las Sagradas Escrituras se contiene la verdad velada de los acontecimientos futuros y que tales acontecimientos precisan ser sacados a la luz por el laborioso estudio del exegeta. Hemos expuesto los ejemplos más palmarios y los que más influencia tienen en el pensamiento eliberritano tal y como lo conocemos hoy. *Abraham* y *José* son los pilares de la explicación del devenir de los pueblos judío y cristiano, devenir que está íntima y absolutamente asociado con el propio destino del mundo.

Del texto bíblico se extraen explicaciones para la historia universal, que es genuinamente soteriológica, y para la inteligencia de las verdades de los misterios de la fe, prefigurados igualmente en las Sagradas Escrituras. Idéntica resolución se aprecia en las figuras de Jesús Nave y Raab, de Moisés, Sansón, Gedeón y de Noé, bien estudiadas por el Eliberritano. La historia de Moisés se explica sobre la base de la analogía cristológica⁴³¹. La historia de Jesús Nave y de Raab aparece en el *Tratado XII*; aquí expone Gregorio de Elbira en sentido espiritual un episodio de *Josué 2,1*, en el que se habla de una exploración desde Satten. En esta ocasión Moisés (cuya aventura abandonado por su familia río abajo en el cesto y recogido por los egipcios había sido interpretada por Gregorio de Elbira como un episodio mesiánico en el que Cristo es abandonado por los judíos y aceptado por los gentiles) no es la figura de Cristo, sino Jesús Nave. Esto no es sorprendente porque un mismo personaje puede tener distintas figuraciones según las circunstancias, y no parece una práctica muy sistemática. En el caso de Jesús Nave se da además la circunstancia de la homonimia. Para Gregorio de Elbira, también representaba la figura de Cristo⁴³². De nuevo nos encontramos ante la necesidad de emplear el método alegórico para la eficaz interpretación del texto bíblico, en el que literalmente se alude a la exploración de Jericó ordenada a dos hombres por Jesús, hijo de Nave. Inmediatamente el obispo de Elbira comienza a desvelar a sus fieles los significados ocultos del texto. Llegados a Jericó, nadie a excepción de la prostituta Raab da cobijo a los dos exploradores. Raab se va a convertir por ello en la imagen del futuro pueblo elegido, de la Iglesia (*Haec itaque Raab etsi meretrix dicta est*), el final del mundo se prefigura de esta manera en el esquema histórico finalista de san Gregorio, la iglesia está reservada para *vivir* (*ad uitam est reseruata*⁴³³).

El hecho de dar cobijo a los dos exploradores es algo trascendentemente importante, ya que son pensados enseguida como una alusión figurada a las Escrituras, cosa que expone muy elocuentemente el Eliberritano:

Sed qui sunt isti duo speculatores nisi duo testamenta legis et euangeliorum, quorum praecepta speculantur omnem terram, id est uniuersam carnem in legis et fidei gratia constitutam, quia caro terra imaginaliter nuncupatur, quam dominus in hereditatem (-ae-) promissam credentibus est in prima resurrectione redditurus?

431 *Tract.* VII 16, 132-139: «Por otra parte, la cesta en que fue colocado el niño y puesta a la orilla del río, era una figura clara del pueblo santo. Pues la cesta [*tibin*] es un tipo de recipiente a modo de arca, tejido con ramas silvestres; unos traducen la palabra hebrea por caja, y otros cesta, nosotros preferimos, como ya he dicho, llamar arca al recipiente, porque allí estaban todos los decretos de la ley, restaurados en Cristo».

432 *Tract.* XII, 2.

433 *Tract.* XII, 7, 40-44.

*Hos ergo speculatores, id est legem et euangelium nulla alia domus quam ecclesia ex gentibus uenies recipere et conseruare meruit, quia qui praecepta legis seruauerit, ipse conseruatur ad uitam*⁴³⁴.

Jericó es interpretada aquí como la imagen del mundo, y su rey como la del diablo, de nuevo hay una alusión al poder temporal del Anticristo. Es el ambiente hostil por donde han de moverse los dos exploradores, y del que se ocultan en casa de Raab. Como quiere exponer claramente el Eliberritano. Mientras que los dos exploradores son *typoi* de los dos testamentos (*duos uiros istos duorum testamentorum figuram habuisse*), el rey de Jericó alude directamente al Anticristo:

*(...)regem autem Hiericonis (Hierico) diaboli similitudinem indicasse, qui hostis est noui et ueteris testamenti et omnis sanctus semper est persequutus (-cu-)*⁴³⁵

Para Gregorio de Elbira todos los pasajes bíblicos son distintos entre sí y narran acontecimientos diferentes, lo que explica la variedad de figuras, pero al mismo tiempo todos tienen un metasignificado coincidente tras las apariencias de la literalidad. El significado profundo deliberada y providencialmente dispuesto por Dios subyace en toda la narración y no sólo para prefigurar el Nuevo Testamento, sino para ilustrar a los fieles enseñanzas doctrinales relativas a la fe y a la Iglesia. De igual manera que en Jesús Nave la homonimia era indicio de su analogía con Cristo, así también ocurre en el *Tratado XIX* con Jesús de Josedech, sumo sacerdote, y paralelizable con Jesucristo, también sumo sacerdote de Dios⁴³⁶. Pero asimismo el tipo de Cristo se encuentra en un personaje como Gedeón, así lo ilustra el *Tratado XIV* referido al pasaje de *Jueces 7,7*. En este escrito homilético se sacraliza un episodio bélico, la expedición de Gedeón hacia los campamentos de Madián. De igual manera que en las explicaciones alegóricas anteriores, todas las incidencias en el episodio militar que protagoniza Gedeón son susceptibles de ser interpretados como alegorías predictorias y como confirmación de la propia fe.

Otra figura que explica la historia de la humanidad es *Sansón*⁴³⁷, puesto que hablando del Libro de los Jueces, san Gregorio establece el paralelismo entre Sansón y el pueblo judío (la madre de Sansón por su comportamiento poco sensible con la divinidad sería la imagen de la sinagoga). Sansón, al matar al león alude indirectamente a la muerte de Cristo, y cuando Sansón decide, una vez que se había marchado, volver sobre sus pasos y contemplar de nuevo al león, está prefigurando el arrepentimiento de Israel y el triunfo definitivo de Cristo y su Iglesia. De

434 *Tract.* XII, 12, 82-90: ¿Y quiénes son estos dos exploradores, sino los dos Testamentos, el de la ley y el de los evangelios, cuyos preceptos exploran toda la tierra, esto es, toda carne constituida en la gracia de la ley y de la fe, porque la carne se llama figuradamente tierra, que en la primera resurrección el Señor dará como herencia prometida a los creyentes? Por tanto, ninguna otra casa más que la Iglesia proveniente de los gentiles mereció recibir y guardar a estos dos exploradores, esto es, a la ley y al evangelio, porque quien guardare los preceptos de la ley, es guardado para la vida».

435 *Tract.* XII, 18, 136-138: «(...) el rey de Jericó mostraba una semejanza con el diablo, que es enemigo del nuevo y del antiguo testamento y ha perseguido a todos los santos».

436 *Tract.* XIX, 3; *vid.* LÉCOUYER, J., «Jésus, fils de Josédéch, et le sacerdoce du Christ», *RSR* XLIII, 1955, 581-601, 693-724.

437 *Tract.* XIII, *passim*.

igual manera, Noé es también el tipo de Cristo, por ser el salvador de su pueblo⁴³⁸. Toda la interpretación del obispo de Eliberri trata de establecer analogías que conecten los dos Testamentos, pero además dota a sus explicaciones de un sentido moral y místico, lo bastante explicativo con las necesidades religiosas que los creyentes necesitan comprender, como la redención y las verdades profundas de la fe.

El pensamiento de Gregorio de Elbira es claramente escatológico como no podía ser de otra manera, y con un alto contenido espiritualizante es algo que también puede verse en los ambientes litúrgicos, como en la orientación de las iglesias, que a partir del siglo IV se generaliza en orientación Este-Oeste, y sobre todo en el bautismo, con una elevada carga simbólica⁴³⁹, y sabemos que el bautismo es una de las grandes preocupaciones gregorianas. Esta preocupación se encuentra fácilmente en todo el siglo IV desde la paz de la Iglesia, cuando hay que controlar la sinceridad de las conversiones desde la perspectiva de combatir a los herejes y ver convertirse a los judíos y gentiles e ingresar en la fe, pudo estimular el sentimiento escatológico y recordar las promesas mesiánicas⁴⁴⁰. El pensamiento escatológico y la finalidad del devenir humano se encuentran ya en los comentarios del Apocalipsis, que establecen una interpretación escatológica de la historia del destino del hombre, con el triunfo final de Cristo sobre las fuerzas del Anticristo, que había obtenido un dominio provisional sobre el mundo⁴⁴¹, mientras que la figura de Cristo preside la teoría de la historia y va a representar por sí sola una verdadera revolución mental a la hora de entender el devenir histórico⁴⁴².

Tenemos que concluir que Gregorio de Elbira se basa en el texto bíblico en su modo de entender el tiempo y la historia. Sólo cita el texto bíblico. Su comprensión del tiempo es lineal y finalista (hacia la salvación desde el pecado al perdón), pero también cíclica (la imagen del invierno, del pecado y de la vuelta a la primavera mesiánica). Emplea profusamente la interpretación tipológica, lo que hace todavía más fácil la conexión entre los dos Testamentos y el momento ulterior (y final-culminante) de la Historia: la redención o gloria futura, fin de la historia.

El repertorio de recursos expresivos de los que se sirve el Eliberritano van encaminados a conseguir explicar su visión programática de la historia. Como puede verse en el hecho de recurrir a la alegoría, al símil, a la analogía, a la cita de *auctoritates* (bíblicas), a las cláusulas explicativas, al tono parenético y didáctico, propio de quien emplea la segunda persona con carácter enfático y persigue una intención didáctica y moralizante. La concepción gregoriana sobre el tiempo es dinámica, lleva en sí misma su consecución. De igual manera, como vamos a ver en el siguiente capítulo, la antropología conceptual gregoriana supone una actitud dinámica. Como comprobaremos, hasta cierto punto puede trazarse un paralelismo entre las concepciones temporales y las antropológicas, ambas tienen un punto de partida material y han de culminar en la redención. Las consecuencias culturales de esta forma de argumentar son muy importantes: el antisemitismo se convierte en una especie de exigencia exegética que ya no abandonará a la historia posterior de la Iglesia, proceso que también se puede documentar por

438 *De Arca Noe*, 4.

439 DÖLGER, F. J., *Sol Salutis*, Münster, 1925, en concreto pp. 198-220, según RORDORF, W., «Liturgie et eschatologie», *Augustinianus* XVIII 1978, 153-161, en concreto p. 155, n. 7.

440 RORDORF, W., *art. cit.*, p. 159

441 MONACI, A., «Apocalisse ed escatologia nell'opera di Origene», *Augustinianus* XVIII 1978 139-149.

442 FLÓREZ, R., «Temporalidad y tiempo en la 'Ciudad de Dios'», en ESTAL, G. del, (dtor.), *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. I, 169-185.

ejemplo en las obras de Juan Crisóstomo⁴⁴³, y paralelamente la demonología (importante para explicar la presencia del mal en el mundo) experimenta un florecimiento notable, así como la concepción de la *prisca sapientiae*, clave para entender el nacimiento del tradicionalismo.

443 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Los judíos en la predicación de San Juan Crisóstomo», *El Olivo* 7-8, 1978, 49-62.

3. El hombre

1. PRESENCIA DEL HOMBRE EN LOS PLANES DE DIOS SEGÚN GREGORIO DE ELBIRA

«¿O acaso piensas que Dios ha destinado a la muerte eterna lo que es obra de sus manos (*manuum suarum operam*), solicitud de su mente (*ingenii sui curam*), receptáculo de su sople (*afflatus sui uaginam*), reina de su creación (*molitionis suae reginam*), heredera de su santidad (*sanctitatis suae haeredem*), sacerdote de su culto (*religionis suae sacerdotem*), soldado de su alianza (*testamenti sui militem*), hermana de su Cristo (*Xpisti sui sororem*), esposa de su Espíritu (*Spiritus sui sponsam*), esto es, a la carne)? De ningún modo»⁴⁴⁴.

De esta manera tan intensiva, e integrando un pasaje entero de Tertuliano⁴⁴⁵, defiende Gregorio de Elbira, en su *tractatus* XVII, al hilo de una exégesis literal de Ezequiel 37, 1-4 (en este caso no opta por la '*allegorica interpretatio*' tan característica en él), el destino del hombre hacia la salvación; Dios ha concedido al hombre la resurrección carnal en la eternidad: *aeternitate ei in resurrectione*⁴⁴⁶. El hombre está destinado a alcanzar el reino de Dios (*regnum dei*) en su mismidad corporal (*in eadem carne*)⁴⁴⁷. El mismo Cristo ha adoptado la vestidura mortal y su carne ha resucitado de entre los muertos, esta idea de procedencia paulina la hace contemporizar el Eliberritano con su exégesis de Ezequiel; la realidad tanto carnal como espiritual de Cristo, y su igualdad con el Padre, es un lugar común antiarriano sobre el que Gregorio de Elbira acaba volviendo más de una vez y que le sirve para formular su propia antropología⁴⁴⁸.

Efectivamente, el hombre no está destinado, según los planes de Dios, ni a la muerte ni al pecado. Dentro de la lógica de una religión esencialmente soteriológica, como es el cristianis-

444 *Tract* XVII, 27.

445 Cf. TERTULIANO, *De Resurrectione* 9, 2, CCL 2, 932; el escritor norteafricano es una de las fuentes más recurridas por parte del Eliberritano.

446 *Tract* XVII, 25, 11.

447 *Tract* XVII 24, 4.

448 De Fide 6; Cristo es el protagonista central de la salvación humana y el objeto más importante de disquisición por parte de la hermenéutica cristiana de los tiempos de la querrela arriana.

mo, resultaría incomprensible que la naturaleza y el destino de la humanidad no constituyeran la preocupación central. Toda generación forja una definición de lo humano que tiene mucho de asimilación y actualización del legado precedente. Se trata de una labor propiamente receptiva, pero de la que resulta otra visión, complemento y derivación de lo anterior, con tanta novedad como continuidad. La generación de Gregorio de Elbira tiene una idea concreta de quién es el hombre, cuál es su finalidad en la tierra y su relación con Dios, idea que es receptora de una larga tradición de pensamiento antropológico cristiano. La fuente principal y cantera de ideas son, por supuesto, las obras paulinas. Pablo el Apóstol, autoridad tan querida por los Padres, considerado el máximo intérprete de la Biblia, el *grammaticus noster* cristiano como le califica san Gregorio de Elbira, ya había acuñado la nueva concepción del hombre que el cristianismo iba a defender en lo sucesivo. El ser humano parece estar muy arraigado a lo terrenal, como la realidad cruel del pecado se encarga de demostrar: «Aun queriendo hacer el bien, es el mal el que se presenta»⁴⁴⁹, lo que de mortal tiene el hombre le arroja hacia la tierra, pero la criatura busca a su Dios en la certeza de la resurrección, y es ahí donde reside la posibilidad del hombre en ser rescatado de la muerte y el pecado: «Se siembra corrupción, resucita incorrupción; se siembra vileza, resucita gloria; se siembra debilidad, resucita fortaleza; se siembra un cuerpo natural, resucita un cuerpo espiritual. Pues si hay un cuerpo natural, hay también un cuerpo espiritual»⁴⁵⁰. En la doctrina paulina se encuentra formulada la antropología cristiana, convertida en patrimonio cultural y referencia última para la comunidad de creyentes, se trata de un verdadero legado doctrinal que ha heredado el cristiano en el que puede verse la noción de hombre como ser espiritual, la realidad de la carnalidad, y la crueldad del pecado, así como la actitud de vigilancia hacia lo sexual⁴⁵¹. El pensamiento paulino (pero tal y como era entendido en las condiciones particulares del siglo IV) se encuentra muy presente en la obra gregoriana. En su explicación sobre la naturaleza humana, Gregorio de Elbira alude constantemente a las *'sententiae'* de forma repetitiva, apoyándose en la *'auctoritas'* de Pablo, de quien extrae el repertorio de citas cultas que sirven para apoyar su argumentación⁴⁵², en la obra gregoriana abunda sobremanera la cita de Pablo, calificado a menudo, por el Eliberritano, con el superlativo de 'beatísimo apóstol'. En el uso que Gregorio de Elbira hace del recurso expresivo que conocemos como *'sententia'*, queda clara su función probatoria y dotada de un contenido de sabiduría, que cristaliza en la profusión de citas bíblicas⁴⁵³. En el estilo literario de Gregorio de Elbira se da una continua repetición de las mismas citas a lo largo de su *'elocutio'*, de manera que le sirve para reafirmar semánticamente su discurso frente al auditorio⁴⁵⁴.

La antropología de Gregorio de Elbira es un humanismo. Hay optimismo y confianza en el hombre, no en su mundo de alrededor, que es caduco y terrenal, sino en su destino de salvación y su dignidad de ser amado por Dios. El Eliberritano acepta el lugar común paulino, según el cual, en el ser humano se da la doble circunstancia de terrenidad y de inmortalidad, que de un lado inclina al ser humano a la carnalidad y mundanidad de sus acciones, abocándolo a la muerte como todo lo material, y de otro le orienta hacia Dios, hacia la inmortalidad. Natural-

449 Rom. 7, 21.

450 ICor. 15, 42.

451 BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, 74 y ss.

452 LAUSBERG, H., *Manual de retórica literaria I*, Madrid 1975, 358.

453 LAUSBERG, H., *op. cit.*, II p. 269.

454 LAUSBERG, H., *op. cit.*, II, p. 97: «La repetición sirve para encarecer, encarecimiento que las más veces actúa mediante los afectos, pero que también puede influir intelectualmente».

mente, Gregorio de Elbira subraya sobre todo el lado espiritual del hombre (pero no olvida el carnal), lo mundano es una lacra temporal, en tanto que la proyección inmortal del ser humano ha de acabar liberándolo de toda atadura temporal, ya que el hombre ha de ser salvado, conforme está escrito. Cristo, que habría muerto por la salvación del género humano, ocupaba el lugar central de la nueva cosmovisión. En tanto que Hijo de Dios era también Dios, pero tenía una realidad tan carnal, nacido de útero humano, como cualquiera de los feligreses de Gregorio de Elbira, y colgado su cuerpo en la cruz. Esta concepción del ser humano estaba entroncada con las teorías origenistas que flotaban en el entorno del Eliberritano, aunque lo cierto es que en la concepción antropológica de Gregorio de Elbira también encontramos formulaciones igualmente emparentadas con el pensamiento de Ireneo de Lyon, que hace más hincapié en los aspectos carnales de la resurrección⁴⁵⁵. Sin embargo esto no plantea un conflicto a Gregorio de Elbira, sino que llega a conciliar ambas tendencias de manera que la carnalidad humana no sea anulada, sino transfigurada y asimilada a la naturaleza divina. No hay un eclecticismo conciliador y acrítico, lo origenista y lo ireneano son el material con el que se levanta un *tertium quid*: la propia concepción que del hombre tiene el Eliberritano, algo nuevo procedente de las lecturas previas pero diferente y complementario de ellas⁴⁵⁶.

El Eliberritano se sirve sobre todo del lenguaje antropológico origenista cuando trata de despojar determinados elementos antropomorfitas que le interesa corregir⁴⁵⁷. En el *tractatus* I hace un discurso programático, de antropología conceptual, a partir de la crítica a los herejes antropomorfitas, sujetos al sentido literal y que atribuyen a Dios una imagen propiamente humana. Para Gregorio de Elbira esto es confundir tanto las cualidades esenciales de Dios, como las del hombre. Cuando se quiere concebir a Dios en términos humanos y de forma corpórea, la respuesta del Eliberritano es de lo más espiritual, tanto Dios como el hombre deben ser entendidos en términos espirituales⁴⁵⁸.

Sin embargo, no hay renuncia de la carnalidad humana, su concepto del cuerpo es doble, es mera realidad física y es también el digno receptáculo que recibe al alma inmortal, por lo que es preciso «tener presente este doble concepto de ‘cuerpo’ para comprender la posición de Gregorio de Elbira: una cosa es el *cuerpo*, en cuanto elementos materiales (barro, los cuatro elementos fundamentales) que concurren como causa material a la formación corporal del hombre, y otra el *cuerpo*, como resultado de la ‘in-formación’ (*in spiratio* la llama Gregorio) del alma sobre los elementos materiales. Gregorio no rehuye la línea ireneana por más que use términos de tipo origeniano»⁴⁵⁹.

455 ORBE, A., *La Antropología de san Ireneo*, Madrid, 1969. 13, 105 y 180 entre otras, donde trata la relación del pensamiento de Ireneo de Lyon con el de Gregorio de Elbira.

456 Gregorio de Elbira expone una teoría general del hombre a partir de teorías y lecturas previas, creando algo diferente y nuevo; esto recuerda a lo dicho por I. CALVINO en *Si una noche de invierno un viajero*, Ed. Siruela, 1990, p. 284 «cada nuevo libro que leo entra a formar parte de ese libro total y unitario que es la suma de mis lecturas. Esto no ocurre sin esfuerzo: para componer ese libro general, cada libro particular debe transformarse, entrar en relación con los libros que he leído anteriormente, convertirse en su corolario o su desarrollo o refutación o glosa texto de referencia»

457 *Tract.* I.

458 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, especialmente «El plan de Dios sobre el hombre», 31-33 y sobre todo n.93; existe claramente la correspondencia con el pensamiento origenista por la similitud del léxico e intencionalidad teológica del Orígenes-Rufino y del propio texto gregoriano.

459 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., «Gregorio de Elvira o el intento de fusión de las dos corrientes fundamentales de la primitiva antropología cristiana, la origenista-alegorizante y la ireneana-hebreocristiana», en VVAA, *Historia de la Teología Española* I, Madrid, Fundación Universitaria Española, 1983, p. 98.

El cuerpo humano tiene un valor propio, hay que recordar que el propio Cristo se encarnó. El tema de la carnalidad en Gregorio Bético y en las comunidades de Italia y África, está presente pues hay una vinculación en sus exégesis tipológica muy clara entre la creación del primer hombre con tierra virgen y la naturaleza del cuerpo de Cristo formado con la sangre y cuerpo virginales de María⁴⁶⁰. Hay, pues, una vuelta renovadora a un tema viejo, el de la carnalidad del nacimiento de Cristo, viejo puesto que se había defendido la carnalidad de Cristo frente a las especulaciones gnósticas, pero ahora visto de manera nueva en medio de las relaciones tormentosas entre subordinacionistas arrianos y consubstancialistas nicenos, y recuperado por Gregorio de Elbira, pero también San Ambrosio de Milán y el autor de *Altercatio Simonis et Theophili*⁴⁶¹. El cuerpo ha sido configurado por el propio Dios, y la propia condición carnal de Cristo constituye una prueba irrefutable de que la resurrección de la carne será un hecho. Pese a la carnalidad, el hombre tiende a la espiritualidad, a su búsqueda de Dios, salvo si quedara atrapado en el pecado, en cuyo caso también quedaría atrapado en las redes de la carne y sometido la tiranía de la naturaleza.

Su oposición complementaria entre alma y cuerpo se formula en términos origenistas y paulinos, la utiliza sobre todo para corregir opiniones antropomorfitas, su orientación catecumenal es muy clara, pero no lleva tal oposición a un extremo irreconciliable. La carnalidad es parte inherente en la antropología gregoriana, no es un mero lastre, ha sido querida por Dios, el propio Cristo se hizo carne. El hombre no es únicamente espiritual, de igual manera que la exégesis bíblica no lo es tampoco, nuestro obispo no renuncia ni por un momento ni al sentido literal ni a la realidad carnal.

2. MORAL ACTIVA Y REGENERACIÓN

El papel del hombre es dinámico, no se limita a la mera recepción o a ser un sujeto pasivo de la acción de Dios. Es clave en la antropología gregoriana la idea de purificación, satisfacción y superación de las culpas y de una moralidad participante. Temas recurrentes que aparecen continuamente en la homilética iliberritana son el bautismo y la penitencia. Así entra el hombre en los planes de Dios. El bautismo precisamente tiene una relevancia que no se puede dejar pasar a nuestra atención. Hay que entenderlo dentro de los «ritos de paso». Se trata de un verdadero rito de purificación, un nuevo nacimiento que llega con toda su fuerza a revestir de un carácter sacral y desprovisto de mundanidad a quien participa de él; tal cosa ya ha sido expuesta por J. Danielou⁴⁶², este autor resalta sobre todo el hecho de que los sacramentos tienen una importante función simbólica sobre la que hay que incidir si se quiere comprender verdadera-

460 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *loc. cit.*, p. 99; MOLINA PRIETO, A., «Textos Mariológicos de Gregorio de Elvira» *ScrMar* 6, 1983, 57-103; para Gregorio de Elbira la virginidad no impide el alumbramiento ni queda destruida por éste, es una idea que comparte con las comunidades de Italia y de África, *vid.* IBÁÑEZ, J., MENDOZA, F., *María en la Liturgia Hispana*, Pamplona, 1975, p. 48, n. 73; sobre los inicios del culto mariano y su situación en el siglo IV, véase PIETRI, Ch., «Imago Mariae. Les Origines» en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. II, École Française de Rome, 1997, pp. 1391-1403.

461 RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Otto Müller Verlag, Salzburg, 1964, en concreto «Die Gottesgeburt. Die lehre der Kirchenväter und der Geburt Christi aus den Herzen der Kirche und der Gläubigen», p. 17.

462 DANIELOU, J., *L'Entrée dans l'Histoire du Salut. Baptême et Confirmation*, París 1967; para Gregorio de Elbira, véase COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 67.

mente su funcionalidad como «*signes efficaces*»⁴⁶³, susceptibles de ser explicados tipológicamente (es decir, que aparecen prefigurados en la Biblia) y en relación con una teología alegorizante como la que empleaba Gregorio de Elbira. El simbolismo del bautismo como rito sacramental está muy presente en la tradición patristica. La operatividad creadora de las aguas se conjuga con su capacidad de destrucción del mal y está simbolizando en todo momento la benéfica acción del bautismo que provoca el rescate de las manos del diablo y la pertenencia a un nuevo orden divino.

Así como la historia de salvación de la humanidad propiamente dicha empezó en la transgresión, y que la culpa ha sido heredada de generación en generación, el ser humano sólo puede librarse de esa culpa por medio del bautismo. El bautismo hay que entenderlo dentro del contexto catecumenal, se llega a él tras una preparación espiritual. La concepción de la naturaleza humana es una concepción que puede llegar a parecer negativa⁴⁶⁴. Pero en realidad, lo que es negativo sería la subordinación del hombre a la llamada de la tierra; por eso la moral sexual cristiana del Imperio Romano, ya en el siglo III, podría parecer restrictiva y de una conducta de continencia, que era como una declaración de independencia frente a la llamada de la tierra y por lo tanto una victoria sobre la muerte, a la vez que modelo de vida. La epigrafía funeraria de la época de Gregorio de Elbira reivindica precisamente la virginidad como valor, junto con la castidad y la pureza del matrimonio, la inocencia y la bondad, cosa que también encontramos en nuestro predicador. La evolución semántica constatable en esta época para la epigrafía funeraria es otro indicativo de la existencia de una nueva antropología conceptual entre los ciudadanos romanos del siglo IV⁴⁶⁵.

Se ha dicho que el Eliberitano es un autor ciertamente rigorista y no se deja de poner tal cosa en relación con el concilio de Elbira, no demasiado lejano en el tiempo y celebrado en la misma sede de san Gregorio⁴⁶⁶. Pero también hay que ponerlo en relación, al margen de la pura preocupación teológica o doctrinal, con el continuo interés espiritualizador que se desprende de entre las líneas del obispo de Elbira. La purificación por la penitencia y por el efecto de las aguas espirituales del bautismo hacen al hombre más fácilmente asimilable a la divinidad, incluso dentro de su propia carnalidad. El ser humano es imperfecto, por ello debe caminar hacia la purificación para lograr su metamorfosis antropológica y ser digno de Dios quien está dispuesto a aceptar al hombre en cuanto se bautiza y perdonarlo por el ejercicio de la penitencia, ambos ritos públicos y de eficacia teológica probada:

463 DANIÉLOU, J., *op. cit.*, p. 5.

464 GIORDANO, O., *Religiosidad popular en la alta Edad Media*, Madrid, 1995, en especial 133 y ss.

465 PIETRI, Ch., «Inscriptions funéraires latines» en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. III, École Française de Rome, 1997, 1407-1468; *id.* «Épigraphie et Culture: L'Évolution de L'éloge funéraire dans les textes de l'Occident Chrétien (III-VI siècles)», *ibid.*, 1491-1517; *id.* «La mort en Occident dans l'Épigraphie Latine: De l'épigraphie païenne à l'építaphe chrétienne», *ibid.*, 1519-1542; Este dato es de suma importancia ya que pone de nuevo en evidencia el problema de la génesis de la mística de la castidad, que para Babut, *op. cit.*, p. 60, se sitúa en el último tercio del siglo IV, pero puede que incluso antes si el tema aparece en la epigrafía y en la obra gregoriana.

466 GONZÁLEZ, S., «La disciplina penitencial de la iglesia española en el siglo IV», *RET I*, 1940-1941, 340-345; la preocupación por la penitencia pertenece al entorno intelectual y popular de la época, un contemporáneo estricto de san Gregorio, Paciano de Barcelona, dedica todo un *Sermo de paenitentibus* a la cuestión, *vid.* GRANADO, C., ÉPITALON, CH., & LESTIENNE, M., *Pacien de Barcelone. Écrits*; Sources Chrétiennes, París 1995; fuera de la Península Ibérica, se encuentra muy presente en san Ambrosio de Milán que dedica toda una obra al tema, *vid.* GRYSON, R., *Ambroise de Milan. La pénitence*, Sources Chrétiennes, París 1971.

*quanta clementia dei et saluatoris nostri, ut et ipsos interfectores suos, si conuersi credant et factorum suorum paenitentiam agant omnia eis delicta baptismatis gratia(-m) dignetur ignoscere*⁴⁶⁷.

Como ya se ha dicho en otras ocasiones⁴⁶⁸, la preocupación por que los fieles entendieran estos sacramentos y cómo estos verdaderos misterios les acercaban a Dios y les alejaban de lo mundano, podría explicar plenamente la utilización de una teología alegorizante, todas las explicaciones están dentro de un contexto catecumenal. Sería la forma de hacer que los fieles intuyeran por imágenes los misterios divinos y de aclarar definitivamente, en deseo al menos, las querellas o titubeos sobre puntos oscuros de las Escrituras. La preocupación por el comportamiento moral del hombre está omnipresente en la homilética del Iliberritano, subrayando sobre todo en la humildad y sencillez de corazón, además de una actitud continente en lo sexual: *mens honesta ad custodiam corporis*⁴⁶⁹ y desconfianza hacia la mujer. Para Gregorio de Elbira hay que evitar que en el hombre viva todo aquello que sea propio de *lo femenino*, esto es, lo pernicioso para su propia constitución, ya que a través de lo femenino opera la corrupción

*(...) quod femineum et inbecillum (-m-) et fragile et pronum ad uitia habebatur, id est cupiditas, libido, auaritia, luxoria uel insania et cetera his similia*⁴⁷⁰.

Mientras que en el varón lo que se encuentra, *lo masculino*, tiene una naturaleza distinta de una feminidad enervante, en el hombre tienen lugares nobles y viriles sentimientos que las fuerzas del Anticristo desean vencer

*Hoc ergo laborat diabulos (-o-), ut fortissimus (-o-) et uirili (-es) animo (-i) sensus, unde caelestia sapimus et diuina, id est rationem, prudentiam, constantiam, innocentiam et fidem in homine occideret (...)*⁴⁷¹.

Hay, pues, una clasificación antropológica diferencial atendiendo al sexo, que puede llegar a entenderse como una teoría de los contrarios:

467 *Tract VI 24, 187-193*: «¡...Cuánta clemencia, pues, y cuánta misericordia la de nuestro Dios y Salvador que incluso a sus mismos asesinos se digna perdonarles todos sus pecados por la gracia del bautismo, si se convierten y hacen penitencia!».

468 Lubac, H. de: «typologie et Allégorisme» *RSR 34 1947*, 180-226; PIERRE, N., *Origène. Homélie sur Jérémie*, Sources Chrétiennes, Tomo I, Homilías I-XI, París, 1979; *vid.* las páginas de la introducción 136-150.

469 *Tract. V, 13*.

470 *Tract. VII 10, 75-78*: «Lo femenino, débil, frágil e inclinado a los vicios, como la concupiscencia, la sensualidad, la avaricia, la lujuria, el exceso y todo lo que se les asemeja».

471 *Tract., VII 10, 71-74*: «Esto es lo que pretendía precisamente el diablo: matar en el hombre los sentidos más vigorosos y viriles con los que gustamos las cosas celestes y divinas, esto es, la razón, la prudencia, la constancia, la inocencia y la fe».

Antropología diferencial en Gregorio de Elbira

MASCULI	FEMINAE
— Ratio	— Cupiditas
— Prudentia	— Libido
— Constantia	— Auaritia
— Innocentia	— Luxuria
— Fide	— Insania

Esta enumeración de *virtutes* está muy emparentada con las virtudes cardinales de tradición clásica, con los vicios que se les oponen. Además podría parecer que se ha heredado una visión negativa de la mujer procedente del Antiguo Testamento⁴⁷², que de todas formas ya existiría en el imaginario pagano. Pero lo que se discute aquí no es una oposición entre los sexos (uno sede de virtudes y otro sede de vicios) sino la exposición de un programa de acción moral, basado en una nueva idea de virtud. Además se está forjando, justo en la época de Gregorio de Elbira, una nueva sociología del matrimonio en medio de la cristianización de la ceremonia nupcial, que lleva en sí misma un nuevo modelo de vida basado en la nueva idea de virtud⁴⁷³. La caída en el pecado, se entiende como deformación y alienación, la libre voluntad humana puede arrastrar al hombre al pecado y apartarlo del fin inicialmente querido por Dios. El pecado es la parte más dura de la carnalidad y vecino de la muerte, sin embargo la cuestión no está en oponer irreconciliablemente la carga carnal que existe en el ser humano. Lo que ocurre en esta época es que la moral de disciplina sexual no ha cesado desde el siglo III y aumenta la disposición hacia la continencia sexual, como ya se podía ver en el Concilio de Elbira, donde una parte importante de sus cánones iba destinada a las cuestiones referentes al matrimonio y a las infracciones sexuales.

Para lograr la salvación el Eliberritano propugna lo que ya parece una rígida moral de perseverancia en la *pudicitia*, y apartamiento de la *luxuria* y de la *cupiditas*⁴⁷⁴.

472 La mujer había sido en la Biblia un ser desprotegido si no estaba integrado en el clan gentilicio, de ahí comenzó una visión de lo femenino como algo de distinto rango. Pero la «malignización» de lo femenino viene muy potenciada por esta visión simbólica de las cosas. Lo que en un determinado momento se enuncia como símbolo, poco después se afirma como algo objetivo y absoluto; *vid.* GIORDANO, O., *op. cit.*, p. 138: «Las concepciones vétero-testamentarias que hacían de la mujer casada, y especialmente de la púerpera, un ser contaminado que debía purificarse con abluciones rituales y bendiciones, junto con las normas relativas a las relaciones conyugales que confundían moral e higiene, influyeron mucho en la ética matrimonial de occidental»; la concepción negativa de la mujer ha sido heredada de la medicina pagana, *vid.* BROWN, P., *El cuerpo y la sociedad*, Barcelona 1993, pp. 21 y ss.

473 PIETRI, Ch. «IV-V siècles. Le mariage chrétien à Rome» en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme antique*, vol. III, École Française de Rome, 1997, 1543-1569; la unión entre Cristo y la Iglesia la entenderá el Eliberritano como una unión esponsal.

474 Parece evidente que esta antropología de lucha, de desgarramiento interior, muy influida por el desarrollo de la filosofía pero tanto y más por el terrible peso del mal social contemporáneo y por la ideología dualista casi de corte «maniqueo», sirve de base a una espiritualidad que lleva a concebir el monacato como la cima de la perfección, y este rasgo de la espiritualidad católica se ha mantenido hasta el siglo XIX, el monacato es visto como un el testimonio más fiel de la vida evangélica, *vid.*, HAUSCHILD, W.-D., *Lehrbuch der Kirchen- und Dogmengeschichte I. Alte Kirche und Mittelalter*, Gütersloh, 1995, en concreto el capítulo «Möchtum als wahres Christentum», 261-335, con bibliografía.

Cupiditas, libido, luxuria, insania son males (*uitia*) enervantes y ‘femeninos’ que hay que combatir y que se oponen a las virtudes cardinales masculinas, más activas y marciales, la *ratio, prudentia, constantia, innocentia* y *fides*.

La *cupiditas/ uoluptas* es el peor de los males y el más difícil de vencer (*omne enim malum facilius uincitur quam uoluptas*⁴⁷⁵). Su dominio es una opresión y combatirla es caminar hacia la transformación del hombre en ser libre. De ahí que en su tratamiento de la *cupiditas* no esté ausente el léxico militar:

*Qui cupiditates uicit de peccato triumphum egit; qui cupiditates uicit uerum se Xpisti discipulum comprobauit, qui cupiditates uicit, malum humani generis sub pedibus suis iacere monstrauit; qui cupiditates uicit pacem sibi perpetuam dedit, qui cupiditates uicit, libertatem sibi, quod est ingenus difficillimum reddidit; qui cupiditates uicit, mundo ipso superior erit*⁴⁷⁶.

La historia de José, de donde procede esta actitud dinámica y marcial contra la *cupiditas*, es el tema del *tractatus* V, resulta un alegato a favor de la «*mens honesta ad custodiam corporis*», hay una preocupación clara por la pureza sexual y la castidad frente a las seducciones de la sensualidad, el Eliberritano sabe sacarle partido exegético y así convierte en un firme valor de castidad a un atribulado José que resiste las inclinaciones de su ama, para más adelante revestirse él mismo de las vestiduras y atributos regios que le convierten en *typos* de Cristo, con lo que José abandona su posición de mero resistente para adoptar la imagen de la majestad triunfante.

La sola carnalidad conduce a la muerte. *Voluptas* tiene el predicado de mortífera e impura⁴⁷⁷, mientras que *libido* recibe el calificativo *inimica*⁴⁷⁸, su acción sobre la naturaleza humana es disolvente y enervante. El diablo es el verdadero enemigo del hombre, hay que mantenerse despierto, en cualquier momento puede promoverse contra el hombre la *ignorantia, perfidia, immunditia, spurcitia, auaritia, fraus, libido et omnis diabolica operatio*⁴⁷⁹. Precisamente el alejamiento de la *libido* y las demás pasiones mundanas es el camino que debe tomar el hombre para ir hacia la *uita caelestis spiritalis*⁴⁸⁰. A lo largo de su labor exegética pueden entrecruzarse esas preocupaciones por la pureza corporal, así la figura de las yeguas del Faraón (éste un *typos* del Anticristo) hacen alusión a la concupiscencia en un sentido moral. La circuncisión, es en sentido espiritual, también una forma de combatir la carne y de domesticar los apetitos, además de tener una implicación espiritual prácticamente omnívota y ser una marca que distingue al pueblo elegido.

475 *Tract.* V 11, 97.

476 *Tract.* V.11, 102: «Quien ha vencido la concupiscencia, ha obtenido un triunfo sobre el pecado; quien ha vencido la concupiscencia, ha demostrado ser un verdadero discípulo de Cristo; quien ha vencido la concupiscencia, ha puesto de manifiesto que el mal del género humano yace bajo sus pies; quien ha vencido la concupiscencia, se ha dado a sí mismo la paz perpetua; quien ha vencido la concupiscencia, se ha devuelto a sí mismo la libertad, cosa enormemente difícil; quien ha vencido la concupiscencia, será superior al mundo».

477 *Tract.* XVI 16, 124; *De Arca Noe* 21, 165 y 167.

478 *Tract.* V 10, 93.

479 *Epit.* II 43, 315-316.

480 *Tract.* I 24, 257.

El papel del ser humano no es pasivo, hay un ideal de *libertas Xpristiana*⁴⁸¹ que es activo, la caída impide la acción, la pereseverancia en la fe en la nueva moral propuesta es la liberación de la carne, la muerte y el demonio, *nos a mortuis liberauit*⁴⁸², *fauore dei ab hoste diabolo liberetur*⁴⁸³, *a mundi perditione et hab aeterna morte liberetur*⁴⁸⁴. Es en esa libertad cuando puede tenerse noción de la *uirtus*, que es la capacidad de obrar de acuerdo a la bondad, *uirtutes bonorum operum*⁴⁸⁵. Tiene una vocación eminentemente activa, es calificada por Gregorio de Elbira como *inuicta, superna, magna, potens, perfecta, y firmior*. Se encuentra en Dios, en la Iglesia y en el espíritu. La ausencia de virtud significa, ineludiblemente, la conquista por los vicios: *steriles in uirtutibus (...) fecunda in uitiiis*⁴⁸⁶. El efecto de la uirtus es esencialmente benéfico: *iugo subiectantes uirtutum suarum mentes pulchro decore adornant*⁴⁸⁷.

El hombre forma parte de los planes de Dios y depende de la mediación de Cristo, Gregorio de Elbira desarrolla un planteamiento procesual y lineal, ascendente y unitivo. Se pueden reconocer cuatro fases expresadas a partir de una teología asumptiva⁴⁸⁸:

1ª fase de encarnación, la plasmación del cuerpo, la carne ha sido hecha por Dios y puede ser salvada.

2ª el bautismo, la regeneración simbólica a través de las aguas, una reconquista del estado original previo al pecado.

3ª unción del Espíritu, la cohabitación del espíritu y la carne, se trata de la asunción de la carne para salvarla y divinizarla.

4ª y final la resurrección, culminación de la obra mesiánica.

Destino del hombre en la antropología gregoriana

ENCARNACIÓN	CARO
BAUTISMO	BAPTISMUM
UNCIÓN DEL ESPÍRITU	SPIRITUS
RESURRECCIÓN	RESURRECTIO

Se trata de una evolución ascendente y de carácter lineal, parecida a su concepción del tiempo, también conserva su carácter circular porque de lo que se trata es de recuperar el estado de inocencia a través de un rito de paso tan simbólico como la acción del agua, por lo tanto estamos ante una restauración de las condiciones primordiales en las que el hombre vivía antes del pecado. Esto es abundar en una doble concepción, lineal y a la vez circular, del destino del hombre.

La idea que Gregorio de Elbira tiene del conocimiento humano y de las evoluciones intelectuales del razonamiento es que éstos son rigurosamente imposibles y descaminados si no se

481 *Tract. XVIII, 21, 163.*

482 *Tract. XVIII, 20, 158.*

483 *Tract. X 6, 50.*

484 *Tract. XII 24, 176.*

485 *Tract. VII 11, 86.*

486 *Tract. XIII 5, 33.*

487 *Epit. II 39, 290.*

488 *Vid. FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., art. cit., 107-111.*

cuenta con la ayuda de Dios, no obstante, de la comprensión seria y meditada de las Sagradas Escrituras depende la salvación. El conocimiento del ser humano es imperfecto y su lenguaje sólo refleja defectuosamente la enseñanza de Dios. Por eso Gregorio de Elbira se sirve profusamente del recurso de la *captatio benevolentiae*, como excusando la deficiencia de su lenguaje humano para hablar de las cosas divinas, al principio de sus comentarios bíblicos, y también pide que se abra la mente de los fieles para que entiendan rectamente y sin mala intención lo que Dios quiere decirles a través de la Escritura y por medio de su exegeta. Dios es el único mediador entre la mente humana y el conocimiento. La herejía, para el Eliberritano, se debe al malentendido de la letra y a su interpretación ligera, pues por una sola palabra puede contaminarse la fe, que de por sí sería sencilla y verdadera⁴⁸⁹. Muchas veces las palabras son defectuosos reflejos de las verdades profundas de la religión. La mente humana es defectuosa, y el academicismo inútil (el Eliberritano abomina del *academicus disputator*⁴⁹⁰) y por eso hay que recurrir al símbolo, para que la verdad se aprehenda más de manera intuitiva que discursiva. Tal ocurre con los nombres de Cristo (*ratio, uerbum, uirtus, sapientia, dextera, brachium, margarita, thesaurus, retis, aratrum, fons, petra, lapis angularis, agnus, homo, uitulus, aquila, leo, uia, ueritas, uita*) en *De Fide* 6 donde recurre a la comparación y a la analogía para explicar la esencia de Cristo, porque de otro modo el entendimiento humano hubiera hecho la labor estéril. Gregorio de Elbira ha tenido que apoyarse en el símbolo, y más bien intuir a Dios antes que definirlo, ya que cuando intenta definirlo con palabras *in sua definitione crescit*. No se puede definir, crece con la definición. Si las Escrituras han hablado de Dios en términos corpóreos, ha sido por darle alguna posibilidad de entendimiento a la mediocre razón humana, porque lo relacionado con Dios es en sí mismo *inestimabilis, incomprehensibilis et inenarrabilis*⁴⁹¹. A través del comentario bíblico el Eliberritano consigue transmitir las verdades de la fe de manera que resulten asimilables y comprensibles para sus fieles. La preocupación por el bautismo es eminentemente catecumenal. La noción de conocimiento también es misteriosa y va unida al rito bautismal. Sólo los que ya han sido instruidos en los santos misterios, los llamados ‘competentes’ pueden acceder a las aguas del bautismo y llegar a convertirse en fieles, porque ya están preparados para ser hombres evangélicos⁴⁹². Si como hemos dicho, la antropología gregoriana se puede calificar de asumptiva, también su idea del conocimiento. Se trata de un proceso tripartito. Primero, el hombre que aún no ha recibido el bautismo, recibe como catecúmeno la palabra como se recibe a un huésped (*quasi ad hospitium corporis sermo legis ingreditur*⁴⁹³), en un paso más hacia la sabiduría, el ‘competente’ se acerca al misterio del sacramento, que sin embargo, todavía le está oculto (*ad competentem in secreto animae quasi in pergulam lini misterium sacramenti absconditur*⁴⁹⁴), y finalmente, el fiel perfecto puede llegar al mayor grado de conocimiento espiritual *per uirtutum gradus* y al culmen del Espíritu Santo (*ad culmem sancti spiritus*)⁴⁹⁵. La actividad intelectual humana parte de la ignorancia hacia la sabiduría a

489 *De Fide*, 1.

490 *De Fide*, 1, 23.

491 *Tract.* I, 33, 327-328.

492 La misma preocupación y hasta la misma terminología catequética se encuentra en su contemporáneo Paciano de Barcelona, cuando habla de los *competentes* como aquellos que tras ser instruidos solicitan ser bautizados en la próxima vigilia pascual, y los distingue de los catecúmenos, *vid.* PACIANO *De Bapt.* I, 1; *Paenit.* 2, 2; *Tract.* 1, 1.

493 *Tract.* XII 22, 161-162.

494 *Tract.* XII 22, 162.

495 *Tract.* XII 22, 163-164.

partir de una tensión lineal-ascendente, muy relacionada con la actividad exegética y la distribución social del conocimiento en el seno de una fe mística.

En este sentido, la obra gregoriana es un verdadero testimonio de antropología, pues no en vano el hombre es en realidad el objeto único de salvación. En el conflicto dramático que se plantea a estas alturas entre Dios y el mundo corruptible, el hombre es lo único mundano que puede salvarse, si es que se regenera y proyecta hacia lo sublime esa parte de su naturaleza que le hace similar a Dios e inmortal como él, aunque hombre y Dios sean muy distintos entre sí (*institutionem longe aliam esse natura*)⁴⁹⁶. Como hemos dicho, para Gregorio de Elbira el hombre es dual en cuanto a su naturaleza (de un lado mortal, de otro inmortal), que no obstante, estará siempre dotada de imagen y semejanza divinas, algo que el Eliberritano se esfuerza en explicar:

(...) *de humana imagine et similitudine disputandum est, quae senio et casu fragilissimo naturae infirmo uigore et arido uigore deformata saepe uitatur et laeditur; sed si inuiolato et integro pudore conseruetur, beneficio dei et liberalitate resurrectionis immortalis efficitur et in melius reformari potest*⁴⁹⁷.

Gregorio de Elbira expresa la ambigüedad humana pensando en el hombre como semimortal (*semimortale*⁴⁹⁸), dotado al mismo tiempo de cuerpo, alma y espíritu (*corpore, anima et spiritu*), división tripartita puesta en relación con la misma tripartición de los grados de conocimiento (catecúmeno, competente, fiel) a los que hemos aludido antes. Según sus propias palabras, expresando un pensamiento tomado de san Pablo⁴⁹⁹:

*Manifestum est enim tribus perfectum constare semimortalem hominem id est corpore et anima et spiritu*⁵⁰⁰

Naturaleza tripartita del hombre

CARO/CORPUS	ANIMA	SPIRITUS
-------------	-------	----------

El adjetivo semimortal es para Gregorio plenamente justificable desde el momento en que el cuerpo muere, mientras que el alma y el espíritu no. Todos los hombres (cristianos, judíos o gentiles) poseen un alma inmortal y su destino dependerá de la actitud moral de su poseedor:

⁴⁹⁶ *Tract.* I, 4.

⁴⁹⁷ *Tract.* I 5, 88-93: «(...) hay que discutir de la imagen y de la semejanza humana que, por el envejecimiento y decrepitud de su naturaleza, a menudo queda viciada y herida, desfigurada al debilitarse su vigor y marchitarse su lozanía; pero si se conserva en su pureza inviolada e íntegra, llega a ser inmortal y capaz de transformarse en mejor, por el favor de Dios y el don de la resurrección».

⁴⁹⁸ Esta calificación del alma como *semimortale* no puede por menos que recordar a la *media qualitas* que para el alma atribuye ARNOBIO, *Adv. Nat.* II 13, a medio camino entre la mortalidad y la inmortalidad; mientras Gregorio de Elbira nada entre las antropologías conceptuales de Ireneo y de Orígenes, Arnobio lo hace entre las doctrinas del neoplatonismo y del epicureísmo, *vid.* HAGENDAHAL, H., *Latin Fathers and the classics. A Study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg, 1958, p. 31.

⁴⁹⁹ *I Tes.* 5, 23: «que todo vuestro ser el espíritu, el alma y el cuerpo, se conserve sin mancha».

⁵⁰⁰ *Tract.* I 5, 93-94: «Pues es manifiesto que el hombre perfecto, que es semimortal, consta de tres cosas, a saber, cuerpo, alma y espíritu».

*Quae anima etsi mouet et mouetur et commutabilem statum ut (aut) in bono et (aut) in malo habet, tamem iam dixi immortalis est in utroque quia aut deo semper uiuit aut poenae, deo inquam si sancta permaserit, poenae autem si peccauerit*⁵⁰¹.

No obstante, el espíritu es don exclusivo que da Dios «por el mérito y la gracia de la fe»⁵⁰². El espíritu «en su inserción antropológica tiene la función de mantener unidos el alma y los elementos materiales, para que el cuerpo mantenga su carácter formal de hombre»⁵⁰³.

La constitución humana tiene un «carácter dinámico», el espíritu «es el medio de comunicación de las ‘especies espirituales’ (propias del Espíritu Santo), como un rastro que deja en el hombre la otra ‘mano de Dios’, el Espíritu Santo; de manera que este ‘rastro’ llegue a ser la sede donde se afincará aquel ‘espíritu salvífico’ (inhabitación del Espíritu Santo), que viene al hombre como realización y perfección del proyecto de la creación, con la nueva creación inaugurada por Cristo»⁵⁰⁴.

El ser humano, en cualquier caso, siempre poseerá una doble naturaleza en virtud de su cuerpo de filiación mortal y terrenal (*cognatio terrena*) y de su alma de naturaleza inmortal (*spiritalis natura*)⁵⁰⁵. Esta doble naturaleza, que toma de san Pablo, se materializa en la existencia del hombre exterior, *de limo terrae plasmatum* caduco y carnal (apoyado de nuevo en la certeza de una aparente etimología «*ex humo homo dicitur*»⁵⁰⁶) y el hombre interior, *secundum deum creatum* aspirante a lo divino:

*Ecce habes interiorem hominem secundum deum creatum, habes exteriorem hominem de limo terrae plasmatum; ecce habes interiorem hominem in quo Xpistus habitat, habes exteriorem hominem, qui corrumpitur et dissoluitur; ecce habes interiorem hominem congaudentem legi dei, habes exteriorem hominem, qui opera carnis desiderat; ecce habes interiorem hominem, qui apud (-d) Lazarum in sinu Abrahae refrigeratur et diuitem qui torquibatur in flamma; ecce habes eum qui ab angelis delatus est, habes eum qui mortuus et sepultus in terra dimersus est. Non enim idem est, qui mortuus in terra dissoluitur, quod ille, qui in sinu Abrahae refrigeratur: ille uiuet et loquitur et supplicia aut refrigeria sentit et patitur, hic mortuus et immobilis, immo putredos iacet*⁵⁰⁷.

501 *Tract.* I 7, 107-111: «Este alma, aunque mueve y se deja mover y tiene un estado mudable en el bien o en el mal, es en ambos casos inmortal, como ya dije, porque ha de vivir siempre, bien para Dios, o bien para la pena; para Dios, digo, si permaneciere santa, para la pena, por contra, si pecare».

502 *Tract.* I 7, 102-103.

503 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art.cit.*, p. 102.

504 FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *art.cit.*, p. 102.

505 *Tract.* I 8.

506 *Tract.* I 13; esta aparente etimología es un verdadero lugar común entre los escritores latinos, se encuentra en Quintiliano, Tertuliano, Lactancio, Ambrosio o Zenón de Verona; *vid.* KOCH, H., «Zu Gregors Elvira Schriftum und Quellen, ZKG, Dritte Folge II, LI.Band 1932, 238-272, en particular p. 242.

507 *Tract.* I 18, 200-214: «Aquí tienes, pues, al hombre interior, creado según Dios, y al hombre exterior, plasmado del limo de la tierra; aquí tienes al hombre interior en el que habita Cristo, y al hombre exterior que se corrompe y se disuelve; aquí tienes al hombre interior que se goza en la ley del Señor y al hombre exterior que desea las obras de la carne; aquí tienes al hombre interior que, en Lázaro, es consolado en el seno de Abrahán, y al rico que es atormentado en medio de las llamas; aquí tienes al que fue llevado por los ángeles, y al que, muerto y sepultado, quedó sumergido en la tierra. Porque no es el mismo hombre el que al morir, se disuelve en la tierra y el que recibe refrigerio en el seno de Abrahán: éste vive, habla, siente y padece suplicio o refrigerio, aquél yace muerto e inmóvil, más aún pútrido».

La oposición binaria entre hombre exterior e interior es también paulina y básica para entender los presupuestos de esta nueva antropología. Por otro lado, Gregorio de Elbira pasa a considerar la imagen y semejanza del hombre con Dios. La imagen, *imago*, es la exclusión de lo corporal, de lo gravoso y caduco: *nihil in se habens corporale, nihil graue, nihil caducum*, la imagen de Dios dada al hombre se refería a la inmortalidad de su alma: *imago dei in immortalitate*⁵⁰⁸. Sin embargo, la semejanza, *similitudo*, es algo distinto, referido a Cristo, y que el hombre posee por su imitación. Es en esta semejanza (*in hac enim similitudine*), donde el hombre encuentra lo mejor y lo que más cerca le coloca de Dios (*melior et proxima Deo*), accediendo mediante esta semejanza a lo divino lo bello, lo sincero, lo no variable, lo no enfermo, lo no mutable: *diuinum, pulchrum, sincerum, non uarium, non infirmum, non mutabile*⁵⁰⁹.

Imagen y semejanza del hombre con Dios

Imago	Deus	Similitudo
-------	------	------------

3. DEIFICACIÓN DEL HOMBRE

Cuando se alcanza la semejanza divina, a través de un comportamiento ejemplar, apartado de la lujuria y demás pasiones mundanas, tal cosa hace del hombre un dios inmortal; aunque no haya sido un dios desde el principio, puede unirse y asimilarse a la naturaleza celestial por medio de su vida consagrada a la observancia y a la semejanza divina. El hombre no sería un dios por naturaleza, sino por concesión del único Dios verdadero: *deus non natus sed factus, id est beneficio non natura*⁵¹⁰.

No cabe aquí hablar de un difuso politeísmo o de una cierta supervivencia de la concepción helenística de la deificación. Lo que san Gregorio pretende decir es que el hombre con cuerpo, alma y espíritu se acercará a Dios trascendiéndose y transfigurando su *cognatio terrena*, proyectándose hacia lo divino y asimilándosele. El hombre que ha pasado por el bautismo y la penitencia es comparado por Gregorio de Elbira con las vestiduras de Cristo, porque se concibe la unión mística con el ser humano (*corpori applicatum*⁵¹¹), llamado el manto de Cristo (*nos ergo credentes in eo anaboladium appellauit*⁵¹²). El hombre ha sido llamado de la ignorancia y desde su cognación terrena, hacia la presencia de Dios, hacia lo más alto (*de inferioribus ac terrenis ad suprema caelestia uocauit*⁵¹³).

508 *Tract.* I 20.

509 *Tract.* I 23.

510 *Tract.* I 25.

511 *Tract.* VI 53, 404.

512 *Tract.* VI 53, 404-405, esta interpretación de la túnica de Cristo como el pueblo creyente es análoga a la interpretación de la túnica del joven José (*typos* de Cristo) que hace el propio Gregorio de Elbira, para quien los colores variopintos de la vestimenta hacen alusión a los futuros pueblos que han ponerse bajo la fe, *vid. Tract.* V 14, 128; recuerda, siquiera lejanamente, a la interpretación cosmológica de Filón de Alejandría acerca de la túnica del Sumo Sacerdote, cuyos colores son alusión a los cuatro elementos; sobre la influencia de Filón en el cristianismo primitivo *vid.* DANIELLOU, J., *Filón de Alejandría*, Madrid, 1962; y concretamente para la exégesis del siglo IV véase TRISOGLIO, F., «Filone alessandrino e l'esegesi cristiana. Contributto alla conoscenza dell'infuso esercitato da Filone sul IV secolo, specificatamente in Gregorio di Nazianzo», *ANRW II Principat* 21.1. Religion, Berlín, 1984, pp. 589-730; asimismo SAVON, H., «Saint Ambroise et saint Jérôme, lecteurs de Philon», *Ibid.*, 731-759.

513 *Tract.* VI 53, 407-408.

Esta deificación del alma no debe sorprender⁵¹⁴, la conversión a través de la recta lectura e interiorización de la Sagrada Escritura produce esa deificación, se trata de una verdadera divinización del hombre a través de la acción de Dios se encuentra tanto en la teología de los padres griegos (*theopoiesis*) como latinos (*deificatio*), el propio san Agustín habla de un *totus homo deificatus*, en este sentido la doble acción regeneradora del bautismo y salvífica de Cristo tiene función determinante en el proceso de deificación, puesto que «la renovación por el sacramento afecta a la persona humana entera en su integridad espiritual y corporal y se comunica a la obra de Cristo, autor de la divinización de los hombres, que les conferirá no sólo la facultad de obrar bien, sino la de ser»⁵¹⁵.

En el proceso de salvación en que se ha convertido la historia de la humanidad, la resurrección de la carne no se niega porque ésta tiene que ser eminentemente carnal, como la de Cristo:

Exspectamus «in huius morte et sanguine mundatos» remissionem peccatorum consecutos «resuscitandos» nos in his corporibus et «in eadem carne qua nunc» sumus, sicut et ipse in eadem carne, qua natus, passus et mortuus est, et resurrexit, et animas cum hac carne uel corpora nostra accepturos ab eo «aut uitam aeternam praemium boni meriti aut» sententiam «pro peccatis aeterni supplicii»⁵¹⁶.

La comparación con Cristo sirve para incidir más en la ascensión de la carne, no como bajeza que rebaje lo espiritual, sino como hecho noble que revaloriza y transfigura la carne, el hombre comparte con Cristo un destino mortal, del que sin embargo se libera en la resurrección:

Si enim Xpistum passum, si sepultum audis secundum scripturas, non alias quam in carne resuscitatum credere debes; ipsum enim quod cecidit in mortem, quod iacuit in sepulturam, id est caro hominis quam dei sermo susceperat, ipse rursus resurrexit in Xpisto⁵¹⁷.

Gregorio de Elbira, aclarando la visión paulina de la carne a sus fieles y rechazando a los herejes que niegan la resurrección de la carne y la sangre, no rechaza la carnalidad, sino «las obras de la carne»⁵¹⁸. Por eso precisamente en el Evangelio se lee que Lázaro fue resucitado del hedor de la muerte, lo que prueba decididamente en la visión gregoriana, que la resurrección será también corporal. Además vuelve a recurrir a su teología alegorizante para dar un sentido espiritual a todos los mensajes de las Escrituras, para aleccionar moralmente a sus fieles,

514 GROSS, J., *La divinisation du chrétien d'après les Pères grecs*, París, 1938; FERNÁNDEZ ARDANAZ, S., *El tema del hombre en los orígenes del cristianismo*, Madrid, 1977; *id.* *Genesis y anagenesis. Fundamentos de la antropología cristiana según Clemente de Alejandría*, Vitoria, 1990; OROZ RETA, J., «De la iluminación a la deificación del alma según san Agustín», *Augustinus* 40, 1995, 225-245.

515 OROZ RETA, J., *art. cit.*, p. 238.

516 *Fides Romanorum*, 8: «Esperamos que, habiendo conseguido el perdón de los pecados, lavados en su muerte y en su sangre, hemos de resucitar en estos cuerpos y en la misma carne en que ahora existimos, como también Él mismo, en la misma carne en que nació, padeció y murió, resucitó, y que las almas, con esta carne o cuerpos nuestros, han de recibir de Él la vida eterna como premio a los buenos méritos, o sentencia de eterno suplicio por los pecados».

517 *Tract.* XVII 14, 102-106: «Si oyes, pues, que Cristo padeció y fue sepultado según las Escrituras, debes creer que resucitó en la carne y no de otro modo; como sucumbió a la muerte y yació en el sepulcro la carne humana que había asumido el Verbo de Dios, así también resucitó en Cristo».

518 *Tract.* XVII 20.

determinando así cuál es el comportamiento del hombre verdadero e ideal. En sus escritos antijudaizantes, además de sembrar el desacuerdo contra la sinagoga, hace algo de mucha más importancia: plantea las normas morales de comportamiento del hombre cristiano, todo de la mano del sentido espiritual. Cuando clama contra la circuncisión en el *tractatus IV*, pone de relieve de nuevo su intención de sacar la doble lectura de los textos bíblicos:

*Quod ergo ad figuram pertinet, circumcisio ista ueritas non est, sed praedictio ueritatis, signum futurae salutis, non perfectio rationis*⁵¹⁹.

Es decir, se trata de que la circuncisión fue sólo un medio de distinción nacional para los judíos, al tiempo que un modo de provocar la moderación sexual. Pero para el cristiano, la circuncisión es una alusión a otra cosa bien distinta, a la que se llega por medio de la interpretación espiritual:

*Circumcisio illa uera adque (-t-) legitima nusquam alibi nisi in corde habenda est, ut, unde prauitas est uitia et crimina cuncta procedunt et exeunt, ibi circumcisionis medela praestetur*⁵²⁰.

Con esta interpretación alegórica y mística de la circuncisión de tradición paulina, que debe ser espiritual y no física, se lanza el programa ético que debe regir los comportamientos humanos. La circuncisión debe ser espiritual, una circuncisión del corazón. La pureza y limpieza de corazón aparecen así, no sólo predispuestos desde el Antiguo Testamento, sino renovados y dotados de un sentido activo en la homilética gregoriana, de igual manera, la práctica judía de la observancia del sábado recibe severas increpaciones del obispo eliberritano, pero no en orden a una simple refutación de carácter polemista, sino hacia una decidida interpretación global, espiritual y de conjunto, en donde queden establecidos cuáles son las pautas morales que Gregorio de Elbira propone como genuinamente cristianas. El sábado judío es interpretado como sigue:

*Nam constant duo genera esse sabbatorum, unum temporale aliud aeternum, unum figuratum, aliud uerum (...)*⁵²¹.

Ciertamente, hay que ver en la polémica frente al sábado cristiano el intento de ofrecer una versión cristiana de la semana, de su propia ordenación del tiempo⁵²². Pero sobre todo, el sábado temporal (que sirve de figura) es el que se deduce de la mera interpretación histórica de las Escrituras, pero el eterno (que es el verdadero, *uerum*) es señal de salvación para el pueblo

519 *Tract. IV* 13, 95-99: «Así pues, en cuanto a la figura se refiere, esta circuncisión no es la verdad, sino anuncio de la verdad, signo de la salvación futura, no perfección de su realidad».

520 *Tract. IV* 17, 131-134: «La verdadera y legítima circuncisión no hay, pues, que tenerla en ninguna parte más que en el corazón, para que allí donde nacen la depravación, los vicios y todos los crímenes, se aplique la medicina de la circuncisión».

521 *Tract. VIII* 18, 152-154: «Pues consta que hay dos clases de sábado: uno temporal y otro eterno, uno figurado y otros verdadero (...)».

522 PIETRI, Ch., «Le temps de la Semaine a Rome et dans l'Italie Chrétienne (IV-VI S.)» en *Christiana Respublica. Éléments d'une enquête sur le Christianisme Antique*, vol. I, École Française de Rome, 1997, 201-235, n. 1.

creyente. El día del sábado es idealmente una abstención continuada de las malas acciones, se trata de una interpretación de corte antropológico y simbólico, en definitiva, una proyección hacia la pureza humana en todos los aspectos del comportamiento. Tal cosa la expone en estos términos:

*Hoc est otium autem sabbati, a malis et pessimis operibus, non a bonis rebus et inlustribus (-ll-) abstinere, non a beneficiis dandis aut conmodis conferendis, sed ab sceleribus omnibus detestandisque criminibus abstinentia cotidiana religio est*⁵²³.

La abstinencia de las malas acciones tiene sentido activo. Es la unión de la concepción doblemente lineal y circular del tiempo, con la concepción asimismo doblemente lineal y circular de su antropología. La figura del sábado es a la vez temporal y antropológica, la vida del hombre ha de ser un perpetuo sábado en el sentido moral, el sábado es el cumplimiento de los tiempos mesiánicos, la restauración del equilibrio que el hombre había perturbado con su primera desobediencia, el final del camino. La abstención del mal como la forma más pura de actuación humana.

No obstante, aparte del hecho de simbolizar un estado ideal de acción evangélica sobre el hombre, este sábado simbólico que se deduce de las Sagradas Escrituras representa asimismo una convicción escatológica. El sentido moral del sábado sirve también para plantear cómo será todo cuando triunfe sobre la materia y la maldad el reino de Dios. Será puramente un sábado perpetuo, el sábado de los sábados:

*hoc est sabbatum sabbatorum, in quo omnia sancta, pia, pacifica, quieta, securerunt*⁵²⁴.

El hombre por tanto está llamado a la regeneración moral, lo cual es directamente conducente a su destino salvífico. El que vive en Cristo dejará de ser un hombre mundano, encadenado a la tierra y se convertirá en otro hombre distinto, saldrá de las aguas del bautismo completamente regenerado, convertido en un hombre evangélico:

*aliud [hominem] euangelicum ex baptismatis aqua futurum*⁵²⁵.

Es además el bautismo lo que históricamente pone fin a la utilidad práctica de la vieja circuncisión judía, la circuncisión temporal⁵²⁶, porque el bautismo es la pura regeneración, de hecho *baptismum* y sus derivados son citados más de 80 veces en la obra gregoriana. El nuevo rito de paso sustituye al antiguo. Mediante las aguas salvíficas toda mancha puede borrarse, descubriendo tras el lavado vital un nuevo y digno hijo de Dios, idea que se encuentra repartida

523 *Tract.* VIII 24, 203-210: «Pero el descanso del sábado consiste en abstenerse de las obras malas y pésimas, no de las cosas buenas y valiosas; es decir, no consiste en abstenerse de hacer el bien y ser útil a los demás, sino en abstenerse de todos los crímenes y pecados detestables. Por tanto, la inocencia es el sábado cotidiano, y la abstinencia, la religión de todos los días».

524 *Tract.* VIII 26, 231-232: «Este es el sábado de los sábados en el que todas las cosas serán santas, piadosas, pacíficas, tranquilas, seguras».

525 *Epit.* I 11, 102-103: «...y tenía que venir otro [hombre], el evangélico, que proviene del agua del bautismo».

526 *Tract.* IV, 28.

por toda la obra gregoriana⁵²⁷. La regeneración es total, pues mediante ella el hombre deja de ser «hospedería del demonio» y pasa a constituirse en «templo de Dios»⁵²⁸. La Iglesia, el pueblo de Dios que provenía del pueblo gentil, se ve libre de contaminación y olvida su pasado origen idolátrico porque

*Iam enim aqua baptismatis lota est, iam ab omni macula uel ruga purgata*⁵²⁹.

No sólo el bautismo es camino seguro de purificación para el ser humano; también la penitencia y el arrepentimiento juegan un papel importante en la aceptación del hombre por Dios y a menudo se vinculan a la acción benéfica del bautismo. Penitencia y bautismo aseguran para el pueblo cristiano la preparación espiritual, del corazón y de la mente, para recibir de nuevo a Cristo⁵³⁰. El bautismo es el paso fundamental por el que el hombre se aleja de lo terrenal y se aproxima a las alturas divinas. El Espíritu Santo obra en el bautismo. Se trata de un segundo nacimiento (*secundam natiuitatem*), por medio de las aguas salvíficas (*operatur ex aqua*), se trata de una parte fundamental del proceso mediante el cual el hombre se asimila a Dios convirtiéndose en su templo (*templum*) y en su morada (*sanctam domum*)⁵³¹.

Gregorio de Elbira concibe al hombre elevándose de continuo hacia Dios y desembarazándose progresivamente de las ataduras terrenas, de las obras de la carne, que no de la carne misma. El uso del bautismo y la penitencia así lo confirman, pero además se contempla que por la pasión de Cristo (*morte et sanguine*) también ha ido preparando el camino de la redención (*remissionem peccatorum*), y de la resurrección (*resuscitandos nos in his corporibus*)⁵³².

Para el obispo de Elbira la pasión de Cristo es crucial, es la sangre derramada por los pecados de los hombres⁵³³, y en la sangre derramada de Cristo reside una de las claves de la salvación pues la sangre de Cristo es tanto ocasión de salvación (*Xpristi credentibus salus est*) como de castigo (*non credentibus paena*)⁵³⁴, de igual manera que el martirio es considerado como un sacrificio u oblación a Dios. El martirio es «una realidad tan sublime y magnífica que la palabra humana no puede predicarla y ensalzarla dignamente»⁵³⁵. No importa nada el cuerpo, que es habitáculo mortal del alma, de hecho el martirio es una paradoja cristiana, una oblación a Dios que conduce a la vida. La pasión de Cristo, hecho de voluntaria aceptación, es la que siempre ha de servir de ejemplo y guía a la vida cristiana. Renunciar a la vida temporal es cosa meritoria ya que en la mentalidad de san Gregorio de Elbira se logra la verdadera vida inmortal en el reino celestial.

Como vemos, la antropología conceptual de Gregorio de Elbira se basa en Pablo, Orígenes e Ireneo, pero se desarrolla de manera propia. Su visión del tiempo tiene mucho en común con su antropología, de hecho la transformación del hombre y su progresiva deificación (*deificatio*,

527 Véase por ejemplo *Tract. XVII, passim*.

528 *Epit. II, 41*.

529 *Epit. I 26, 199-200*: «Pues ya ha sido lavada con el agua del bautismo, ya ha sido purificada de toda mancha o arruga».

530 *Tract. II, 22*.

531 *Tract. XX 13, 93-96*.

532 *Fides Romanorum, 8*.

533 *Tract. XII, 30*.

534 *Tract. IX, 15*.

535 *Tract. XVIII, 1*.

theopoiesis) se hace en relación con ritos de elevada carga simbólica (el bautismo o la circuncisión interpretada en sentido espiritual) en un contexto soteriológico; de hecho el proceso de *deificatio* se desarrolla a lo largo de las fases de la salvación establecidas en la teología asumptiva gregoriana, la salvación es no sólo individual, sino de toda la comunidad de creyentes, ya que de lo que se trata es de la culminación de la trayectoria histórica del pueblo de Cristo. La referencia al sábado tiene un marcado valor temporal-antropológico, al interpretarlo de manera simbólica, es tanto una realidad escatológica como antropológica. Por otra parte, las preocupaciones antropológicas de Gregorio de Elbira están en consonancia con las de otros autores y la carnalidad es una preocupación constante incluso en Potamio de Lisboa. Gregorio de Elbira tiene una forma común de entender la vida y de representarse el mundo con Potamio o con su gran rival Osio, pese a las diferencias puramente circunstanciales que puedan existir entre ellos. Entre todos los personajes históricos hay un sistema de «constantes y variables», las variables son las circunstanciales, pero las constantes son su tronco común, la forma compartida de una imagen del mundo, o de profesar un credo común⁵³⁶. La preocupación por el destino del hombre no hace más que empezar, el tema volverá a ser examinado en el siglo V⁵³⁷.

4. PODERES CARISMÁTICOS Y JUICIOS DE DIOS: GREGORIO DE ELBIRA COMO θεῖος ἀνὴρ⁵³⁸

Un aspecto importante dentro de la antropología en la segunda mitad del siglo IV es la concepción compartida de la figura del obispo, que adquiere la preeminencia y los tintes taumatúrgicos de un '*uir Dei*'. Vamos a servirnos ahora de una obra redactada por los presbíteros luciferianos Marcelino y Faustino, el *De confessione uerae fide*, conocido como *Libellus precum*, y que ha sufrido una inmerecida mala fama en la investigación moderna⁵³⁹. En esta obra, redactada bajo el imperio de Teodosio, pero que hace mención a las luchas arrianas y antiarrianas de la época de Osio, Gregorio de Elbira aparece no sólo como un luchador de la causa nicena, sino como un hombre taumaturgo, capaz de invocar el juicio de Dios y provocar acciones milagrosas ante los ojos de todos. Su importancia radica en que nos traslada a la realidad vivencial y al universo de representaciones de la época de Gregorio de Elbira, es por ello por lo que sin ser una obra propiamente gregoriana, se estudia en este capítulo.

El proceso de mundanización de la Iglesia y su compromiso cada vez más estrecho con la cancillería imperial dentro de las polémicas religiosas del cristianismo del siglo IV (y que ha motivado que cierto sector de la moderna historiografía ha calificado al cristianismo de «mero instrumento del poder político y social»⁵⁴⁰), tuvo también su correlato en Hispania, donde las luchas entre arrianos y ortodoxos fueron de importancia, pese a que nuestra fuente principal no

536 ORTEGA Y GASSET, J., *Historia como sistema y otros ensayos de Filosofía*, Alianza Editorial, Madrid 1981, 13-60.

537 CARRETERO, E. D., «Antropología teológica de la 'Ciudad de Dios'», en ESTAL, G. del, (dtor.), *Estudios sobre la «Ciudad de Dios»*, vol. II, Madrid 1956, 193-268.

538 Para una visión en profundidad de «hombre santo» *vid. infra*, n. 547.

539 SALTET, L., «Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens» *BLE* 1906 300-326; aparte del hecho de que sea incómodo, para los prejuicios de cierto sector de la investigación, el ver a Gregorio de Elbira en contextos luciferianos.

540 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El *Libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florilib.* 8, 1997, 103.

sea sino el *Libellus precum* de los luciferianos Marcelino y Faustino, pero es uno de los pocos testimonios que han sobrevivido sobre la actuación de Gregorio de Iliberi y la situación de la Península Ibérica en esta época. En el *Libellus precum* tenemos un escrito imprecatorio dirigido a los emperadores Valentiniano, Teodosio y Arcadio, por parte de Marcelino y Faustino, que imploraban protección imperial ante la «persecución» a la que se ven sometidos por su adhesión a Lucífero de Cágliari, que se había negado a admitir en comunión a los ex-arrianos. El escrito está en la línea de los *libelli*, documentos de carácter públicos mediante los cuales los ciudadanos formulaban sus peticiones⁵⁴¹. Los perseguidos hacían constar que siempre fueron fieles a la ortodoxia nicena, mientras que ahora los que les perseguían son ex-arrianos o lapsos. El escrito realiza una breve historia del arrianismo reciente, casi siempre desde el punto de vista de la ordalía y el juicio de Dios. La visión de los conflictos entre arrianos y ortodoxos es claramente interesada, incluso la muerte de Arrio aparece teñida por el juicio de Dios. Con el apoyo de la institución imperial al arrianismo durante el reinado de Constancio, muchos obispos se habían pasado al arrianismo después del 359 (año de los concilios de Rímmini y Seleucia). Esto sin duda había hecho volver de nuevo la mentalidad de «persecución», y que en la hagiografía luciferiana posterior se procediera a la división entre un grupo de sacerdotes malvados perseguidores y los pocos fieles que se resistían a la impiedad, permaneciendo fieles a las doctrinas consubstancialistas de Nicea. Para los redactores del *Libellus Precum*, no había duda de que la ira divina se había cebado con los traidores a la verdadera fe, y que por tanto ellos, que habían permanecido fieles a Lucífero de Cágliari, a Gregorio de Elbira y al credo niceno, no debían sufrir ninguna acción por parte de quienes ahora eran reintegrados a la Iglesia siquiera sin ser considerados lapsos.

Es interesante comprobar las categorías antropológicas de las que participan los autores del *Libellus precum*: la condición de obispo es de carácter absolutamente sagrado, esta concepción refuerza los argumentos de preeminencia social apelando a una realidad simbólica, incognoscible, pero perfectamente palpable. Querer arrogarse su título indebidamente (es decir, pasarse a los heterodoxos) no sólo podía acarrear la condena de un sínodo sino, y lo que es más grave, la condena del mismo Dios. No es una concepción gratuita, sino que se encamina a sancionar el orden social existente y al mismo tiempo emana de él. De esta manera los transgresores de la fe sufrían el castigo de la divinidad. El episodio hispánico que narran los presbíteros transcurre justo en el momento en que Osio acepta el credo filoarriano. El *Libellus* nos cuenta cómo cae la justicia divina sobre tres sacerdotes impíos que habían traicionado su condición de siervos de Dios y pastores de su rebaño⁵⁴².

La prevaricación era siempre castigada. Florencio de Mérida fue expulsado de su propia silla episcopal al permanecer en comunión con Osio y con Potamio, acusados de arrianismo por los autores del *Libellus*. Los hechos se narran así:

Sed et Florentius, qui Osio et Potamio iam praeuaricatoribus sciens in loco quodam communicavit, dedit et ipse noua supplicia. Nam cum in conuentu plebis

541 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, p. 104, n. 1.

542 Es algo usual la presencia de lo mágico en la sociedad, conviene recordar a este respecto VAN DER LOF, L.J., «Grégoire de Tours et la Magie Blanche», *Numen*, Vol. XXI, Fasc. 3, 1974, 228-237, pero se trata también de lo que podríamos calificar de vuelta del primitivismo, vid. GLOTZ, G., *L'Ordalie dans la Grèce primitive. Etude de droit et de mythologie*, Paris, Albert Fontemoing Éditeur, 1904.

sedet in throno suo, repente eliditur et palpitat atque foras sublatus uires resumpsit. Et iterum et alia uice cum ingressus sedisset, similiter patitur nec adhuc intellegens poenas suae maculatae communionis. Nihilominus postea cum intrare perseuerasset, ita tertia uice de throno excutitur, ut quasi indignus throno repelli uideretur, atque elisus in terram ita palpitans torquebatur, ut cum quadam duritia et magnis cruciatibus eidem spiritus extorqueretur, et inde iam tollitur non ex more resumendus sed speliendus. Scit hoc, quod referimus, magna ciuitas Emerita, cuius in ecclesia plebs hoc ipsum suis uidit obtutibus. Sed et hoc considerandum est, quia Florentius haec passus est, qui nondum subscripserat impietati, sed tantum quod communicauit praeuaricatoribus fidei non ignorans eorum praeuaricationem⁵⁴³.

Nótese aquí la presencia acuciante del juicio de Dios y lo escenográfico del episodio narrado, la expulsión de su propio trono no es caricaturesca, como podría parecer, pues el trono del obispo forma parte de su repertorio simbólico de poder y es un elemento reforzativo de la *grauitas* que emana del obispo. Los solios ocupan un lugar importante en la iconografía cristiana y transmiten una idea de poder, son un verdadero símbolo actuante en el imaginario colectivo de la época⁵⁴⁴.

Pero también los otros dos sacerdotes «impíos» habían sido castigados. Potamio había traicionado su dignidad episcopal cediendo ante la tentación de avaricia por conseguir una propiedad rural, por lo que también fue castigado:

Potamius Odyssiponae ciuitatis episcopus primum quidem fidem catholicam uindicans, postea uero praemio fundi fiscalis, quem habere concupiuerat, fidem praeuaricatus est⁵⁴⁵. (...)

Sed et Potamio non fuit inulta sacrae fidei praeuaricatio. Denique cum ad fundum properat, quem pro impia fidei suscriptione ab imperatore meruerat impetrare, dans nouas poenas linguae, per quam blasphemauerat, in uia moritur nullos fructus fundi uel uisione percipiens. Non fuit auari hoc tormentum leue: moritur, qui propter concupiscentiam fundi fiscalis fidem sacram uiolauerat et, cum ad fundum properat, poenali morte praeuenitur, ne uel uisionis solatio potiretur. In sacro euangelio legimus uerba impropertantis ad diuitem, qui sibi de conditis

543 *De Confessione verae fidei*, 43-45; sigo la edición de O. GÜNTHER en *CChr. LXIX*, 361-392: «También Florencio que sabiendo que Osio y Potamio había prevaricado, comulgó con ellos en un determinado lugar, por lo que también él padeció nuevos suplicios. En efecto, hallándose sentado en su trono rodeado por el pueblo de repente fue arrebatado, y comenzó a palpitar, pero llevado afuera recobró fuerzas. Habiendo entrado otra vez, de nuevo padece igual tratamiento sin que aún entendiera que era el castigo por su sucia comunión, y por tercera vez volvió a entrar y lo mismo fue arrojado de su trono, de forma que parecía que era arrojado de su trono como si fuera indigno de él y arrojado a tierra, era atormentado con una cierta dureza y grandes tormentos, y se liberó del mal no volviendo a ocupar su solio sino alejándose del mismo. Esto que narramos llegó a conocimiento de la gran ciudad de Mérida, cuya plebe lo vio en la Iglesia con sus propios ojos, y hay que subrayar que Florencio padeció todo esto sin haber suscrito el credo impío, sino sólo por haber comulgado con los prevaricadores de la fe, sabiendo que lo eran».

544 MAZZARINO, S., *Antico, tardoantico ed éta Costantiniana*, Dedalo Libri, Bari 1974, Dedalo libri, 168-169; el obispo transmite mediante la iconografía del solio su condición de superinspector.

545 *De Confessione uerae fidei*, 32: «Potamio, obispo de la ciudad de Lisboa, primeramente defendió la fe católica, pero más tarde a causa del premio de una hacienda que había deseado tener, prevaricó de la fe».

*uanissime gloriabatur: stulte, inquit, hac nocte anima tua abs te auferetur; quae praeparasti, cui erunt?*⁵⁴⁶.

El obispo Gregorio de Elbira, (calificado de santo repetidas veces) tuvo el valor de enfrentarse, según los presbíteros Faustino y Marcelino, contra Osio de Córdoba ante los tribunales civiles por defender el credo niceno:

Sed ad sanctum Gregorium Eliberitanae ciuitatis constantissimum episcopum fidelis nuntius detulit impiam Osii praeuaricationem; unde et non adquiescit memor sacrae fidei ac diuini iudicii in eius nefariam communionem. Sed Osius, qui hinc plus torqueretur, si quis ipso iam lapsus staret integram fidem uindicans in lapsa firmitate uestigii, exhiberi facit per publicam potestatem strenuissimae mentis Gregorium, sperans quod eodem terrore, quo ipse cesserat, hunc quoque posse cedere. Erat autem tunc temporis Clementinus uicarius, qui ex conuentione Osii et generali praecepto regis sanctum Gregorium per officium Cordubam iussit exhiberi. Interea fama in cognitionem rei cunctos inquietat et frequens sermo populorum est ‘quinam est ille Gregorius, qui audeat Osio resistere?’ Plurimi enim et Osii praeuaricationem adhuc ignorabant <et>, quinam esset sanctus Gregorius, nondum bene compertum habebant. Erat enim etiam apud eos, qui illum forte nouerant, rudis adhuc episcopus, licet apud Christum non rudis uindex fidei pro merito sanctitatis. Sed ecce uentum est ad uicarium et multi ex administratoribus intersunt et Osius sedet iudex, immo et supra iudicem, fretus regali imperio, et sanctus Gregorius exemplo Domini sui ut reus adsistit non de praua conscientia sed pro conditione praesentis iudicii, ceterum fide liber, et est magna expectatio singulorum, ad quam partem uictoria declinet. Et Osius quidem auctoritate nititur suae aetatis, Gregorius uero auctoritate ueritatis; ille quidem fiducia regis terreni, iste autem fiducia regis sempiterni. Et Osius scripto imperatoris utitur, sed Gregorius scripto diuinae uocis obtinet. Et cum per omnia Osius confutatur, ita ut suis uocibus, quas pro fide et ueritate prius scripserat, uindicaretur, commotus ad Clementinum uicarium ‘non’ inquit ‘congnitio tibi mandata est sed executio. Vides ut resistit praeceptis regalibus: exsequere ergo, quod mandatum est, mittens eum in exilium’. Sed Clementinus, licet non esset Christianus, tamen exhibens reuerentiam nomini episcopatus in eo maxime homine, quem uidebat rationabiliter et fideliter obtinere, respondit Osio ‘non audeo’ inquit ‘episcopum in exilium mittere, quamdiu adhuc in episcopali nomine perseuerat. Sed da tu prior sententiam eum de episcopatus honore deiciens et tunc demum exequar in eum quasi in priuatum, quod ex praecepto imperatoris fieri desideras’. Vt autem uidit sanctus Gregorius, quod Osius uellet dare sententiam,

546 *De Confessione verae fidei*, 41-42: «Pero para Potamio no quedó sin castigo la prevaricación de la fe sagrada, un buen día yendo hacia la finca que había conseguido del emperador en pago de aquella subscripción de la fe impía, en castigo de su lengua por la cual había blasfemado, murió en el camino, sin conseguir ni siquiera ver fruto alguno de su hacienda. No fue leve este tormento del avaro: muere aquel que había violado la sagrada fe por su concupiscencia de una hacienda y de camino hacia esa finca, padece una muerte penosa para evitar que tuviera ni siquiera el consuelo de la visión de la finca. Leemos en el Sagrado Evangelio las palabras de aquel que lanza improperios contra el rico que se gloriaba vanísimamente de sus posesiones: tonto, le dice, en esta misma noche se te pedirá cuenta de tu alma; todo cuanto acumulastes, para quién sera.

ut quasi deiectus uideretur, appellat ad uerum et potentem iudicem Christum totis fidei suae uiribus exclamans ‘Christe Deus, qui uenturus es iudicare uiuos et mortuos, ne patiaris hodie humanam proferri sententiam aduersus me minimum seruum tuum, qui pro fide tui nominis ut reus adsistens spectaculum praebeo, sed tu ipse, quaeso, in causa tua hodie iudica, ipse sententiam proferre dignaberis per ultionem. Non hoc ego quasi metuens exilium fieri cupio, cum mihi pro tuo nomine nullum supplicium non suaue sit, sed ut multi praeuaricationis errore liberentur, cum praesentem et momentaneam uiderint ultionem’. Et cum multo inuidiosius et sanctius Deum uerbis fidelibus interpellat, ecce repente Osius, cum sententiam conatus exprimere os uertit, distorquens pariter et ceruicem de sessu in terram eliditur atque illic expirat uel, ut quidam uolunt, obmutuit, inde tamen effertur ut mortuus. Tunc admirantibus cunctis etiam Clementinus ille gentilis expauit et, licet esset iudex, tamen timens, ne de se quoque simili supplicio iudicaretur, prostauit se ad pedes tanti uiri obsecrans eum, ut sibi parceret, qui in eum diuinae legis ignoracione pecasset et non tam proprio arbitrio quam mandantis imperio. Erat tunc stupor in omnibus ac diuinae uirtutis admiratio, quod in illo spectaculum totum nouum uisum est: nam qui proferre uoluit humanam sententiam, mox diuinam perpessus est grauiorem, et iudex, qui iudicare uenerat, iam pallens ut reus timebat iudicari, et qui quasi reus in exilium mittendus adstiterat, a iudice prostrato rogabatur, ut parceret quasi iudex. Inde est, quod solus Gregorius ex numero uindicantium integram fidem nec in fugam uersus nec passus exilium, cum unusquisque timuit de illo ulterius iudicare»⁵⁴⁷.

547 *De Confessione verae fidei*, 33-40: «Pero un fiel mensajero trae a san Gregorio, firmísimo obispo de la ciudad de Iliberri, la noticia de la impía prevaricación de Osius: fiel a la sagrada fe y al juicio divino no aceptó la nefaria comunión de aquel. Osius por su parte sintiendo mayor tormento al ver que alguien, una vez que él ya había caído, reivindicase la fe íntegra, con una firmeza intacta, convoca a Gregorio, de mente preclara, ante los poderes públicos esperando que éste también pudiera ceder al mismo terror al que él había cedido. Era entonces vicario Clementino, quien por acuerdo de Osius y por precepto general del rey, mandó presentarse por oficio a san Gregorio en Córdoba. Entretanto la fama del hecho inquieta a todos al conocer el asunto, y unos a otros se preguntan, quién es ese Gregorio que se atreve a oponerse a Osius. Porque muchos aún ignoraban la prevaricación de Osius y aún no conocían bien quién fuera san Gregorio. Porque también había algunos entre ellos que por casualidad lo conocían y sabían que era un obispo algo rústico, si bien a los ojos de Cristo no era un defensor cualquiera de la fe por el mérito de su santidad. Pero he aquí que se va al vicario y allí estaban presentes muchos de los administradores y Osius se sienta como juez, más aún, por encima del juez, confiado en el imperio real, mientras que san Gregorio, a ejemplo de su señor, queda en disposición de reo, no por su mala conciencia, sino por la situación del juicio presente, y por supuesto libre en cuanto a su fe, y hay una enorme expectación de cada uno por ver de qué parte se inclina la victoria. Osius se apoya en la autoridad de su edad, Gregorio en la autoridad de su verdad, aquel en su confianza en el rey terreno, este confiando en el rey sempiterno. Osius se sirve del escrito imperial, mientras que Gregorio cuenta con el escrito de la voz divina. Y siendo confundido en todas las cosas, de tal manera que es confundido hasta por las propias palabras que anteriormente había escrito en defensa de la fe y de la verdad, conmovido le dice al vicario Clementino: *no te ha sido encomendado un juicio, sino una ejecución, ves como se opone a los preceptos del rey, cumple pues con lo que te ha sido mandado y evale al exilio*. Pero no siendo cristiano, sin embargo, mostrando una reverencia ante el nombre del episcopado, sobre todo en este hombre, que veía actuar con razón y confianza, respondió: *no me atrevo a mandar a un obispo al destierro, mientras que persevera en la dignidad episcopal. Da tú primeramente sentencia, deponiéndole del honor del episcopado, y entonces yo procederé contra él, como contra un particular, según tú desees que haga en virtud del precepto imperial*. Cuando vio san Gregorio que Osius quería dar sentencia para que pareciera depuesto, apela al verdadero y poderoso juez Cristo, con las fuerzas de su fe: *Cristo Dios que has de venir a juzgar a vivos y muertos, no permitas que hoy se profiera sentencia humana contra mí, el menor de tus siervos, que aquí aparezco como reo ante la concurrencia presente y por causa de*

El *vicarius* Clementino se niega a proceder contra Gregorio de Elbira en tanto éste siga siendo obispo (*non audeo ... episcopum in exilium mittere, quamdiu adhuc in episcopali nomine perseuerat*), y cuando el obispo prevaricador Osio trata de despojarle de su dignidad, san Gregorio invoca la acción de Cristo, invocación que no puede ser más nicena (*Christe Deus, qui uenturus es iudicare uiuos et mortuos...*), y es entonces cuando la ira de Dios cae sobre Osio y le roba el don de la palabra, de la que se había mostrado indigno, quedando como muerto.

Interesa especialmente el enfrentamiento entre Osio de Córdoba y Gregorio de Iliberi. Gregorio Bético es juzgado ante el *vicarius* Clementino (máxima autoridad civil de la *diocesis Hispaniarum*) por permanecer fiel a sus creencias nicenas. Este Clementino aparece como gentil (*ille gentilis*) y es quien le va aplicar la ley imperial a instancias de Osio, pero entonces interviene la invocación de Gregorio de Elbira pidiendo ayuda a Dios para que no triunfen los prevaricadores. Osio de Córdoba acaba siendo víctima de la ira divina, se trata de un verdadero juicio de Dios, que nos permite calificar sin dudas a Gregorio de Iliberi como un *theios aner*⁵⁴⁸. Todo sucede ante los ojos del *vicarius Hispaniarum*, que aterrizado, dobla la rodilla ante Gregorio pidiendo perdón por haber ofendido a su Dios tan poderoso, cosa que había hecho sólo por ignorancia suya y por mandato de las autoridades. Los papeles ahora se han invertido simbólicamente, el reo se convierte casi en juez, y el que iba a juzgarle, le pide piedad a sus pies. La muerte del obispo Osio debió llegar en 360, poco después de los hechos que se relatan. Hay que recordar que Osio de Córdoba después una vida modélica como niceno irreductible habría firmado en 357 el credo filioariano emanado de Sirmio. Pudo haber optado por esto para

la fe de tu nombre, sino tú mismo, te lo ruego, sé juez en tu propia causa, dignate tú proferir sentencia por medio del castigo. No deseo que esto suceda por miedo del exilio, yo que por tu nombre pienso que todo suplicio es suave, sino para que muchos se libren del error de la prevaricación, al ver un castigo presente y momentáneo. Y perseverando en su interpelación a Dios con palabras fieles y más confianza y santidad, he aquí que Osio de repente, al volverse intentando proferir la sentencia, cae torciendo la cerviz de lo alto hasta la tierra y allá expira, o bien como otros dicen, queda mudo, y desde allí es sacado como muerto. Entonces admirándolo todos, también aquel pagano Clementino se aterra y aún siendo juez teme sin embargo no sea que él fuera también juzgado con un suplicio similar y se postró a los pies de un varón tan grande, pidiéndole que le perdonara, a él que había pecado contra él por ignorancia de la ley divina, y no tanto por propia decisión sino por la orden de quien mandaba, un estupor se había apoderado de todos así como la admiración del poder divino. Porque allí habíase contemplado un espectáculo nuevo por completo, que el que quiso proferir una sentencia humana, al instante padeció una divina mucho más grave, y el que había venido en calidad de juez, pálido, temía ser juzgado como reo, y el que había venido como reo que había de ser enviado al exilio, se veía rogado por el juez arrodillado a sus plantas, para que le perdonara como si él fuera el juez. De ahí que sólo Gregorio entre todos los que han defendido la fe íntegra, ni huyó ni padeció exilio, dado que todos temieron llevarle a juicio en adelante».

548 Una obra clásica en la materia sigue siendo BIELER, L., *Theios aner, Das Bild des Göttlichen Menschen in Spätike und frühchristentum*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1967; pueden leerse asimismo los trabajos de P. Brown sobre el «hombre santo»: «The Rise and Function of the Holy Man in Late Antiquity», *JRS* 61, 1971, 80-101; «The Saint as Exemplar», *Representations* I, 1983, 1-25; y últimamente en su libro *Authority and the sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, 1995, en particular el capítulo tercero, titulado «Arbiters of the Holy. The Christian Holy Man in Late Antiquity», pp. 57-78; puede verse también BENDIX, R., «Umbindulgen des persönlichen Charismas», en SCHLUCHTER, W. (comp.), *Max Webers Sicht des antiken Christentums*, Frankfurt, 1985, 404-443; entre los hombres santos destacan los monjes sirios, para el caso *vid.* CANIVET, P., *Le Monachisme Syrien selon Théodoret de Cyr*, París, 1977, particularmente el capítulo VI «Les moines Thaumaturges» p. 117 y ss., en especial n. 2, con abundante bibliografía; no hay que olvidar que otro fenómeno de poderes personales y carismáticos lo encontraremos igualmente en la tradición rabínica: GREEN, W. S., «Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership in Rabbinic Tradition», *ANRW* II 19.2, pp. 619-647.

no perder protagonismo en favor de Potamio de Lisboa⁵⁴⁹, aunque otros piensan que se trata de una «conversión sincera» para lograr la paz de la Iglesia⁵⁵⁰. Sean cuales fueran las razones que pesaron en el ánimo de Osio. El caso es que las iglesias nicenas de Hispania abominaron de él, quizá alineándose con Gregorio de Elbira, más joven que Osio de Córdoba pero revestido de la legitimidad que a éste le faltaba siempre según la visión nicena, pues mientras al obispo Osio se le reconoce con *auctoritate aetatis*, el Iliberritano cuenta con *auctoritate ueritatis*. Las nuevas categorías para ordenar la realidad política se han vuelto numinosas y trascendentes, Osio es derrotado por haber confiado en un reino material corruptible, por su *fiducia regis terreni*, mientras que Gregorio Bético puso su fe en el reino divino, que no se vería alterado por los vaivenes políticos (*fiducia regis sempiterni*), mientras que Osio se había convertido en una criatura del Imperio, Gregorio lo seguía siendo de Dios, y ahí radicaba su fortaleza taumatúrgica propia de un *uir Dei*. Esta labor apologética de los presbíteros luciferianos culminaría con el rescripto de Teodosio en favor de Gregorio de Hispania y Heráclidas de Oriente, restaurando el poder imperial, una vez más, la paz de la Iglesia.

Mientras tanto, todos los que incurrieron en impiedad y prevaricación atacando la dignidad de los verdaderos confesores fueron víctimas del juicio de Dios (*diuinum iudicium*), la oraldía ha reforzado desde Lactancio su presencia lo que la convierte una categoría de interpretación política más fuerte de lo que había sido antes:

*Sed longum est referre alia quoque documenta poenis praesentibus damnatae praeuaricationis, quae diuinum iudicium uariis in locis exercuit, ad hoc scilicet, ut qui scripturas diuinas quadam ratione non respicit, uel praesenti ultionis diuinae animaduersione intellegat, quid sibi sectandum sit quidue uitandum. Vindicare uoluit Deus uel in paucos sine dubio et illa ratione, <ne>, quae per scripturam diuinam de praeuaricatorum futuris suppliciis minitatur uelut fabula putaretur, si nunc in hoc saeculo in neminem uindicaret*⁵⁵¹.

La venganza divina cayó sobre los prevaricadores y los transgresores. No son los únicos casos que refiere el *Libellus precum*, también el obispo Máximo de Nápoles, maldice a Zósimo y éste pierde el habla por acción divina (castigo similar al de Osio), un predicador a quien Dios le haya quitado el habla, el don de predicar la correcta exégesis de la Sagrada Escritura ('correcta' siempre quiere decir 'nicena'), no habría podido ser un buen predicador, habla que sólo recuperará cuando se marche de la basílica, es decir, del espacio sagrado que está profanado arrogándose el título de obispo:

549 FERNÁNDEZ, G., «Constancio II, Osio de Córdoba y Potamio de Lisboa», *Actas del I Coloquio de Historia Antigua de Andalucía*, Córdoba, 1993, vol. II, pp. 311-15.

550 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *loc. cit.* 114; *id.* «Los arrianos hispanorromanos del siglo IV», *Cristianesimo e specificità regionali nel Mediterraneo latino*, Roma, 1994, 385-391.

551 *De confessione uerae fidei*, 46-47: «Pero sería largo referir otros documentos sobre las penas presentes de la malvada prevaricación condenada. Los cuales documentos mostrarían el juicio divino en muchos otros lugares, a saber: el que no atiende con razón la Escrituras divinas, entienda por la animaduersion presente de la venganza divina qué cosa debe procurar y qué cosa debe evitar. Porque Dios quiso vengarse, aunque sólo fuera en unos pocos, sin duda y por aquella razón, para que no pensara que era fábula las cosas que Dios amenaza por las Divinas Escrituras acerca de los futuros suplicios de los prevaricadores, si no vieran la venganza en alguno ya en este siglo».

Sed non post multum temporis idem Zosimus cum in coetu plebis uult exsequi sacerdotis officia, inter ipsa uerba sacerdotalia eius lingua protenditur nec ualet eam reuocare intra oris capacitatem, eo quod contra modum naturae extra os penderet ut boui anhelus. Sed ut uidit se linguae officium perdidisse, egreditur basilica et (res mira!) foris iterum in officium linguae reuocata est⁵⁵².

El *Libellus precum* se quejaba amargamente de que durante la dominación arriana, las ordenaciones católicas se invalidaron y se volvieron a hacer por parte de sacerdotes arrianos. El clero se habría plegado a esto atentos al disfrute de las propiedades eclesiásticas, según la acusación de los autores del *Libellus precum*, caso evidente sería el de Potamio. No obstante hay que recordar que el *Libellus precum* no era precisamente una fuente muy objetiva y que si bien ha sido injustamente desestimada durante mucho tiempo, no por ello este escrito hagiográfico y polemista ha de ser acogido sin algunas reservas. Lo dicho en el *Libellus* sobre Potamio y Osio se acerca mucho a lo que hoy calificaríamos de calumnia. Lo que el *Libellus* expone es que durante el breve reinado católico de Joviano los prevaricadores volvieron a pasarse a la ortodoxia, lo que los ortodoxos de siempre quieren es que los prevaricadores sean secularizados, de acuerdo a la tradición eclesiástica, recordemos el caso de los lapsos Basíldes y Marcial y la tradición eclesiástica a este respecto, pero no sólo no lo consiguen, sino que además fueron «perseguidos» por los ex-hereses, ahora reconvertidos ante el nuevo cambio de circunstancias. De nuevo con Valente, favorable a los arrianos (y cuya muerte frente a los godos fue considerada por san Ambrosio un juicio de Dios por no haber abrazado la ortodoxia⁵⁵³), hubo defecciones, para luego pasarse al lado de la fe con el niceno Teodosio. Con el cambio de circunstancias llegaban de nuevo las «persecuciones» (luchas entre sectores del episcopado extensibles al resto de la sociedad a través de sus respectivas redes de clientelas o violentas persecuciones dictadas desde arriba por el emperador Valente), como las que habían sido sufridas por Vicente, sacerdote de la Bética, y los obispos Bonoso de Tréveris (encarcelado) y Aurelio de Roma (torturado)⁵⁵⁴.

De nuevo las categorías mentales de los autores vuelven a aparecer, todos los obispos que han sido perseguidos injustamente serán resarcidos mediante el juicio de Dios, los pecados de los gobernantes deberán ser pagados por su pueblo. A partir de los principios exegéticos que hemos comentado el Antiguo Testamento pasa a primer plano muy relevante. Muchas concepciones primitivas, aparentemente superadas por la progresión de la revelación, vuelven a adquirir vigencia. Así surgen los preceptos-tabú referentes a la castidad, así se ordena «levitizando» la jerarquía de la Iglesia, y así se impone el esquema pecado-castigo que subyace a los juicios de Dios que venimos considerando y a las concepciones sobre la retribución que aquí vemos. Se puede decir que éste es el origen de toda la mentalidad y antropología cultural medieval.

552 *De Confessione verae fidei*, 64: «No mucho tiempo después este mismo Zósimo queriendo llevar a cabo ministerio sacerdotal en una reunión del pueblo, al pronunciar las palabras sacerdotales, su lengua se estira y no es capaz de meterla en la cavidad de la boca, dado que contra lo que es natural, la lengua pendía fuera de la boca como la de un buey anhelante. Pero cuando vio que había perdido el uso de la lengua, sale de la basílica (y cosa admirable), la lengua vuelve de nuevo de fuera a su lugar».

553 VOGT, J., *La decadencia de Roma. Metamorfosis de la cultura antigua (200-500)*, Ediciones Guadarrama, Madrid s/f, p. 202.

554 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.* p. 107.

Las plagas y calamidades que sufre el Imperio en esta época son el castigo de Dios ante la injusticia, ¿de dónde sino vendrían éstas?:

*Et unde sunt tot plagae, quibus orbis Romanus quatitur et urgetur?*⁵⁵⁵

Los verdaderos siervos de Dios saben que han de negarse a entrar en comunión con los impíos, manteniendo una actitud como la de Gregorio de Elbira:

*Non opus est nunc nos singula quaeque plagarum recensere, quae tranquillitas uestra recognoscit cum aestu et sollicitudine impererii sui: communem istum dolorem uel tacendo mitigemus, ne non tam compati quam exulcerare uideamur. Sed hoc, quae sumus, piissime imperatores, cogitare dignemini, quibus ex causis ista proueniunt, utrum quia fideles serui Christi metuentes leges diuinas nolunt cum infidelibus conuenire an quia ueri catholici a falsis sacerdotibus obteruntur*⁵⁵⁶.

La ira de Dios cae sobre aquellos que han deshonrado a sus verdaderos servidores, es decir, aquellos que han conculcado la dignidad episcopal, y no pueden quedar sin castigo, que indefectiblemente les ha de llegar, por medio del juicio divino, pero esta vez ya no son dos presbíteros de una corriente automarginada los que dicen esto, sino que la sentencia del juicio de Dios se pone en boca de los emperadores mismos:

*Nam usque adeo omnipotentis Dei mota patientia est, ut poenam, quae criminosis post fata debet, in exemplo omnium ante fata sentirent*⁵⁵⁷.

Las ideas más importantes del *Libellus Precum* están en relación con la forja de una nueva antropología conceptual y son precisamente los juicios de Dios contra los impíos elevados a categoría política hasta el extremo de ser decisivos en la buena salud del Imperio⁵⁵⁸, el ambiente de persecución, y el proceso de mundanización del episcopado, a tenor de lo contenido en el *Libellus* parece que los casos de persecución fueron más importantes en Occidente que en

555 *De Confessione verae fidei*, 112, 1025-1026: «Y ¿de dónde vienen tantas plagas con las que el orbe romano es golpeado y urgido?»

556 *De confessione uerae fidei*, 113, 1031-1035: «No hace falta que nosotros ahora contemos cada una de estas plagas, que vuestra tranquilidad conoce con el calor y la preocupación de su gobierno, mitigaremos este común dolor con nuestro silencio, para que no parezca que no compadecemos, sino que irritamos más la herida, pero oh piadosísimos emperadores, os rogamos que os dignéis pensar por qué causas vienen estas cosas, si es porque los siervos fieles de Cristo temiendo las leyes divinas, no quieren comunicar con los infieles, o bien porque los verdaderos son machacados por los falsos sacerdotes. Puesto que hasta tal punto se conmovió la paciencia del Dios omnipotente que hizo que la pena que debe acaecer a los criminales después de sus delitos la sintieran antes de cometerlos para ejemplo de todos».

557 Consignado al final del *Libellus Precum*, *Lex Augusta*, 4, 25-27; para este tipo de literatura jurídica y en concreto para este caso *vid.* FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «El *libellus precum* y los conflictos religiosos en la Hispania de Teodosio», *Florilib.* 8, 1997, 103-123.

558 Concepción que se acentuará en el siglo siguiente, sirviendo a una nueva forma de ver la historia, *vid.* MAZZARINO, S., «Los juicios de Dios como categoría histórica», en la obra del mismo autor *El final del mundo antiguo*, México 1961, 51-73; el juicio de Dios es muy frecuente en época de angustia. También san Ambrosio protagonizó uno contra los heterodoxos en Sirmio, atacado violentamente por una virgen ariana, san Ambrosio únicamente advierte a la mujer contra el castigo de Dios por ejercer violencia contra un obispo. Ésta muere el mismo día, la noticia la transmite Paulino de Nola, *vid.* PAREDI, A., *S. Ambrogio e la sua Età*, Milano 1960, p. 249.

Oriente (o quizá es que hayan manejado más información procedente del oeste), de todas formas se conocen los hostigamientos en Oriente de Heráclidas, Hermione y Severo, aunque no les falte nunca la asistencia divina, pues ningún derecho puede prevalecer contra un obispo católico:

*quod enim ius habere poterant contra episcopum catholicum?*⁵⁵⁹

Los enfrentamientos sangrientos entre Dámaso y Ursino en 366 con cientos de muertos, las luchas por los solios episcopales y las demás disputas que aparecen reflejadas en el *Libellus precum* según vayan los vientos de la política imperial hacen que en esta época la historiografía más social vea a la Iglesia «articulada en poderosas facciones clericales definidas por intereses materiales o de prestigio sociopolítico»⁵⁶⁰.

Nos interesan especialmente los acontecimientos de la Bética. El obispo Higinio aparece mencionado como uno de los que articula la represión contra Vicente y su iglesia en Córdoba, tras recurrir a la autoridad consular de la Bética y provocar altercados atrayendo a plebeyos para asaltar la iglesia. Este Higinio fue posiblemente el mismo que tuvo actuación tan decisiva contra Prisciliano⁵⁶¹. Los enfrentamientos tuvieron sus dimensiones políticas, como deja ver la intervención del consular de la Bética, y al mismo tiempo importantes consecuencias sociales, puesto que el elemento popular que intervenía lo hacía como cliente de los obispos que eran realmente sus patronos.

Lo que se detecta en esta época es el proceso de asimiliación civil de los cargos eclesiásticos, y el hecho de que aceptar la ortodoxia o el arrianismo dependa del poder imperial del momento. Todo esto ocurre en medio de la biblización de la sociedad y que se muestren personajes bíblicos tenidos en cuenta como ejemplos por su lealtad o deslealtad, por su recompensa o por su castigo. La recta interpretación de contenido disciplinal se basa en el cumplimiento del credo niceno y en la adecuación de la Biblia a éste, todo garantizado por el juicio tutelar de Dios. Para Fernández Ubiña el texto del *Libellus* representa la situación de finales del siglo IV con claridad: «(...) da por sentado el cambio radical experimentado por la Iglesia en el siglo IV, el poder decisorio del emperador, la autoridad incuestionable de los obispos, la fijación dogmática del Credo», aceptado además por los presbíteros luciferianos «irreflexivamente» y que ello es «la causa última de la persecución y de la marginación a que se veían ellos mismos sometidos»⁵⁶². La Iglesia sería ya una institución disciplinaria de corte totalitario y se confundiría con el aparato imperial. Sin embargo, no parece que su poder no fuera lo bastante incontestable como para asegurarse la unidad de pensamiento y de exégesis bíblica en todo el Imperio, o las apostasías de unos y otros no habrían existido nunca, además debió pesar más en el panorama social de la época la gama de creencias populares que la decisión unilateral del obispo, por muchas redes de clientela que pudiera tener, no habría que pensar tanto en los obispados como pequeños principados eclesiásticos absolutistas, sino como en la sede de unos maestros de Verdad, cada uno de los cuales ejercía su labor de *prostathes* hasta donde sentía que podía hacerlo, lo que no implica que no haya casos de utilización de los clientes para tareas delictivas y de apropiación del poder, así como conflictos con las autoridades imperiales.

559 *De confessione uerae fide*, 96, 860-861: «¿Qué derecho podrían tener contra un obispo católico?»

560 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, p. 110.

561 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *art. cit.*, 111.

562 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., *loc. cit.*, 118.

Gregorio de Iliberri también tuvo que intervenir en los asuntos doctrinales, que en este momento son a la vez políticos⁵⁶³, para ello decide reafirmar su fe nicena y redacta una obra que circulará bajo el título *De Fide*⁵⁶⁴ y que será un ataque contra las fórmulas pactadas en Rímini. Es una obra que conoce dos redacciones, la primera anónima, que circuló en ambientes reducidos y que tuvo que ser corregida al poder interpretarse en ella algunas tendencias sabelianistas. Eusebio de Vercelli le conoce como firme niceno. El debate prueba la implicación política de Gregorio de Iliberri en los sucesos del Imperio, pero además revela un apasionamiento por las disputas teológicas⁵⁶⁵ y de la recta exégesis de la Biblia. Para Fernández Ubiña es importante destacar que se ha producido un cambio social de las comunidades cristianas, en las que se han hecho dominantes los sectores acomodados urbanos y la aristocracia terrateniente (cristianizados en el siglo IV por intereses tanto ideológicos como materiales), lo cual ha venido acompañado del carácter soterialógico de la fe popular y una nueva concepción de la Iglesia como institución carismática y redentora⁵⁶⁶.

Asistimos en esta época a una sacralización de los aspectos de la vida, incluso los más sociales, que sólo se explica desde una perspectiva ideológica, se trata de «la sacralización de las estructuras y valores sociales dominantes, es decir, la proyección al mundo sobrenatural de las relaciones de clientela y *amicitia* (...) del Bajo Imperio»⁵⁶⁷.

Gregorio de Iliberri vio la época en que los obispos se estaban apropiando de la autoridad civil, como se refleja en los concilios en los debates sobre la prelación de las sedes y las luchas por controlarlas. Los obispos ocupaban cada vez más los puestos de altos funcionarios, tan ávidos de prebendas como estos y con complejas redes de influencia. Lo que no es tanto distanciamiento espiritual del episcopado como una asunción de nuevos papeles sociales, coincide con el acrecentamiento de la Iglesia en cuanto a institución cosa que se produce durante el debilitamiento de las curias⁵⁶⁸. Gregorio de Elbira fue a la vez testigo y partícipe de este estado de cosas. Precisamente Gregorio de Elbira tiene toda una eclesiología de la salvación en la que la Iglesia se define como la casa común y en términos de nuevo pueblo elegido⁵⁶⁹. Su confrontación contra el pensamiento arriano ha sido tratada por el *Libellus precum* de manera semilegendaria, pero su opinión sobre el particular ha quedado recogida en su obra *De Fide*, donde hace acopio de material exegetico.

563 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en González Román, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, 145-180.

564 SIMONETTI, M., *Gregorii Hispaniensis. De fide*, Turín, 1975, especialmente pp. 12 y ss.; también PASCUAL TORRÓ, J. y SIMONETTI, M., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Ed. Ciudad Nueva, Madrid 1998.

565 Tales disputas teológicas no fueron patrimonio de eruditos, sino que eran seguidas por el pueblo, en el mismo concilio de Elbira, se deja constancia de que además de los diecinueve obispos se encontraba todo el pueblo (omni plebe) *vid.* VIVES, J., *op. cit.*, p. 1.

566 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, p. 165.

567 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, 165-169, asimismo n. 30.

568 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «Aristocracia provincial y cristianismo en la Bética del siglo IV», en GONZÁLEZ ROMÁN (ed.), *La Bética en su problemática histórica*, Granada, 1991, pp. 31-62.

569 FERNÁNDEZ UBIÑA, J., «La fe de Gregorio y la sociedad de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C., (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Universidad de Granada 1994, pp. 178 y ss.; la eclesiología del obispo bético está tratada en COLLANTES, J., *San Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954.

4. La comunidad

1. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA IDENTIDAD CRISTIANA EN EL SIGLO IV

El pensamiento racional y el religioso aparecen en el mundo antiguo unidos como siameses. La apropiación racional del mundo y la religiosidad serían dos aspectos del mismo fenómeno. Ya desde los inicios del pensamiento jonio, puede decirse que toda preocupación filosófica encerraba una pregunta religiosa. El florecimiento del cristianismo, tan vinculado con el helenismo, no supone un cambio radical en la situación anterior, ni siquiera cuando se convierte en la religión oficial del Imperio en época de Teodosio. El cristianismo no introduce novedad alguna en el hecho de que la filosofía, la educación y la vida intelectual se orienten a lo religioso. Eso había sido habitual hasta entonces y se había acentuado a partir del siglo III d. C., la novedad radica en que, hasta ese momento, ninguna organización sacerdotal había ejercido el control coercitivo y excluyente sobre la ideología, y que sin embargo a partir de la monarquía de Constantino comienza un proceso en virtud del cual, la organización eclesiástica y el clero como tales, ejercerán una progresiva autoridad e injerencia sobre el pensamiento⁵⁷⁰. Tanto es así que en la segunda mitad del siglo IV se desata, en medio de las querellas cristológicas, un intenso debate encaminado a definir «lo ortodoxo» y a defenderlo desde el poder temporal, algo que —para el cristianismo— era nuevo y distinto del mundo «preniceno», anterior a tan pragmático maridaje entre Iglesia y Estado. Los distintos grupos de subordinacionistas y consubstantialistas, contribuyeron con su mutua rivalidad a la formulación de la ortodoxia (concepto entonces todavía por establecer, por más que se quisiera emplear de manera retroactiva), provocando discusiones sobre el dogma, en una dimensión antes impensable, y que ponían en evidencia la servidumbre y la ambigüedad terminológicas, lo conflictivo de las fórmulas de compromiso y lo tortuoso de lograr una idea *clara* del dogma, que fuera *claramente* enunciada⁵⁷¹. Este proceso se da contemporáneamente al continuo acrecentamiento de poder por parte

570 RUSSEL, B., *Denker des Abenlandes. Eine Geschichte der Philosophie*, Stuttgart 1997, p. 171.

571 HANSON, R., «The achievement of orthodoxy in the fourth century A.D.», en WILLIAMS, R. (ed.), *The making of orthodoxy. Essays in honour of Henry Chadwick*, Cambridge University Press, pp. 142-156.

de la institución episcopal, así como el reconocimiento y la instauración legales del cristianismo en el aparato estatal del Imperio, lo cual contribuía a la solidez del poder episcopal, sobre el que comenzaban entonces a recaer las antiguas funciones del patronato clásico, además de otras ya asumidas hacía tiempo, sapienciales y carismáticas, como la interpretación de las Sagradas Escrituras (incluso, y especialmente, en momentos de polémica⁵⁷²) y la guía de la comunidad⁵⁷³.

La idea de que la unidad religiosa se habría de conseguir con la involucración directa del Imperio (el experimento de Diocleciano había participado de parecida concepción), era aceptada por entonces como parte elemental de la constitución política⁵⁷⁴. Dicha idea se había visto dramáticamente comprometida durante las controversias trinitarias que implicaron a la cancillería imperial, la cual había quedado en evidencia durante las luchas entre nicenos (desde entonces y en tanto que vencedores, también «ortodoxos») y los subordinacionistas arrianos, de distintas tendencias «heterodoxas». Sin embargo, la unidad religiosa y política parecía que volvía a tener una oportunidad bajo el reinado de Teodosio, cuando dio a la Trinidad una confirmación legal, en su pretensión personal de acabar zanjando la cuestión en contra de las tendencias arrianas, el 28 de febrero del año 380 (que en este sentido, sí constituye un verdadero punto de inflexión en la Historia Universal). En la segunda mitad del siglo IV, salvo por los recurrentes debates teológicos que a veces adoptaban formas convulsas, las demás circunstancias eran favorables para el cristianismo, el cual tenía una noción clara de sí mismo, se había instalado en el Estado, y se encontraba en situación de reclutar para sí los mejores talentos de la sociedad de forma creciente⁵⁷⁵, y de sobrevivir al poder temporal llegado el caso, como se hará evidente en el siglo V⁵⁷⁶. Había llegado el momento de establecer el único culto lícito, de elaborar un discurso de autoconcepción, y de la progresiva indiferenciación entre fe y religión⁵⁷⁷.

La época de Gregorio de Elbira es, por tanto, un momento de la Historia del Imperio Romano esencialmente combativo, de intentos muchas veces frustrados de definir lo que en adelante será dogma, ortodoxia y desviación. Si, como la crítica ha visto, la obra literaria del obispo de Iliberri es sobre todo pedagógica, se debe esencialmente a estas circunstancias, como ya hemos recordado al discutir las relaciones de san Gregorio con los problemas «heréticos» de difícil definición aun para sus contemporáneos. Una cosa es clara, la idea de la comunidad

572 KANNENGISSER, Ch., «La Bible dans les controverses ariennes en Occident» en PIETRI, CH., & FONTAINE, J., *Le monde latine et la Bible*, pp. 543 y ss.; POLLARD, T. E., «The Exegesis of Scripture and the Arian Controversy», *BRL* XLI 1959, 414 y ss.

573 KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop. Conflict and authority in early latin christianity*, Westviewpress, 1996, passim; LEPELLEY, C., «Le patronat épiscopal aux IVe et Ve siècles: continuités et ruptures avec le patronat classique», en REBILLARD, E., & SOTINEL, C., *L'Évêque dans la cité du IVe au Ve Siècle. Image et autorité*, Ecole Française de Rome, 1998, pp. 3-15.

574 Eusebio de Cesarea formula la nueva teología política del cristianismo, y con ella el Imperio Universal participaba formalmente de los planes de Dios, vid. STRAUB, J. A., *Vom Herrscherideal in der Spätantike*, Darmstadt 1964, pp. 113 y ss.

575 Independientemente de la escasa sinceridad de muchas conversiones contra las que protestaron Eusebio de Cesarea y más tarde san Agustín, vid. MARKUS, R., «Von Rom zu den Barbarenreichen (330-700)», en McMANNERS, J. (dctor.), *Geschichte des Christentums*, Frankfurt 1998, pp. 70-100.

576 MOMIGLIANO, A., «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», en A. MOMIGLIANO et alii, *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, 15-30.

577 STOCKMEIER, P., *Glaube und Religion in der Frühen Kirche*, Freiburg-Basel-Wien, en concreto 81-122; id. «Christlicher Glaube und antike Religiosität», *ANRW* II 23.2, 1980, 871-909.

cristiana está muy presente en la obra gregoriana, se vincula a la cristología y es como su columna vertebral. Dado que el ambiente que refleja son los años 360 a 380, trasluce un momento donde la comunidad, guiada por el poder temporal y espiritual de su pastor, busca formas de autodefinición y autocomprensión, frente a lo exterior, o concebido idealmente como exterior, amenazante, mundano y heterodoxo.

1.1. Hacia la formulación de la antropología política en el Bajo Imperio

1.2. La iglesia como «domus» y como «arca»

Gregorio de Elbira encuentra una buena oportunidad para ofrecer su visión de la comunidad de creyentes a través de la exégesis de la historia de Noé en el Génesis. El tratado *De Arca Noe* se data, según Wilmart, en la época del «cisma» luciferiano. En este escrito homilético se desarrolla la idea, ya conocida entre los Padres, del Arca de Noe como trasunto de la comunidad creyente e imagen de la nueva comunidad de los santos, en busca de un nuevo puerto de refugio entre las embravecidas aguas del mundo. Gregorio de Elbira utiliza la vieja imagen del mar como espacio informalizado, hogar de todo lo desconocido para asimilarlo a la idea de *saeculum* y de *mundus*, de lo transitorio percedero. Como decimos no es algo nuevo. Está en la patristica y está en los escritores paganos⁵⁷⁸. El viejo obispo de Iliberri, abunda —desde su rincón hispano— en el lugar común, practicado por los escritores de la Antigüedad, cristianos o no, del mar, misterioso y ocasión de peligros. La imagen del mar amenazante se integra en la predicación cristiana sin mayores problemas, pero convenientemente adaptada para unas finalidades que son nuevas. En *De Salomone*, 190 y ss. se sigue este camino, alude a los monstruos marinos de Escila y Caribdis, además de citar directamente y por su nombre a los arrianos Ursacio y Valente, como perseguidores de la nave de la Iglesia, y calificar a Arrio de «archipirata». A la imagen metafórica de la peligrosidad marina, sobrenatural, se le añade la comparación del mar con el mundo, y del mar como lugar de los demonios. Mientras el mar se convierte en la imagen del mundo, el barco que lo surca, construido en madera, no es sino una doble imagen de la comunidad, de la *Ecclesia*, y del madero de la cruz, del hecho de la Pasión⁵⁷⁹. Eclesiología y cristología no pueden separarse en el problema de la autocomprensión.

Gregorio de Elbira se sirve continuamente de la equiparación entre Cristo y Noé, la Iglesia y el Arca. El punto de partida no es tanto una exégesis alegórica cuanto tipológica, basada en la comparación. El docto predicador vuelve a llamar la atención de sus fieles: allí donde la Biblia narra una historia, hay también, como codificado y a la espera de una aclaración, un mensaje importante, de corte espiritual, que informa sobre los planes de Dios. Efectivamente, en esta historia se encuentra un *magnum sacramentum spiritalis gratiae* «un gran misterio de gracia espiritual», que hay que interpretar y compartir con los fieles⁵⁸⁰. La interpretación tiene lugar desde una visión cristológica y eclesiológica, el arca anuncia la Iglesia, al mismo tiempo Noé anuncia a Cristo:

578 Y en la Biblia y en el Próximo Oriente, *vid.* WYATT, N., *Myths of Power*, Ugaritish-Biblische Literatur, Band 13, Münster 1996.

579 RAHNER, H., *Symbole der Kirche. Die Ekklesiologie der Väter*, Salzburg 1964, 272-564.

580 *De Arca Noe* 2, 10.

*Haec itaque arcae fabrica ecclesiae nostrae tipum perspicue indicabat. Noe uero Christi figuram habuisse nulla est dubitatio*⁵⁸¹.

Desde el primer momento la vinculación entre Cristo y la Iglesia es total. Esto no hace sino reforzar la posición simbólica de la Iglesia como institución. Que Noé es el *typos* de Cristo, lo demuestra nuestro autor con argumentos etimológicos y numerológicos⁵⁸². El obispo de Iliberri desplegará su destreza de exegeta para llamar la atención sobre las medidas y las conjunciones del arca, y buscará una interpretación de carácter numerológico inspirada en los lugares comunes del siete y el tres o sus múltiplos.

*Mensura uero arcae trecentorum cubitorum longitudo figuram dominicae crucis euidenter ostendit; trecenti etenim apud Graecos tau littera signantur, quae littera unam apicem quasi arborum erectam facit, alteram uero ut antemnam in capite extensam, crucis utique habitum demonstrabat; quo mysterio et longitudo uitae credentibus datur et latitudo terrae nouae tribuitur et altitudo caelestis regni praeparatur. Quinquaginta autem cubita latitudinis eiusdem arca hoc significabat quod pentecosten, id est quinquagesima die post passionem dominicae crucis, spiritus sanctus descensurus esset, per quem et spem salutis et caelestis regni gloriam consequi et obtinere possumus. Triginta uero cubitis altitudo arcae tricenariam aetatem domini demonstrat, quia hominem quem induit per officium Iohannis in Iordane baptizauit; triginta etenim annorum erat ut euangelista testatur, cum per aquam baptismatis susceptum, ut dixi, hominem donis caelestibus inlustraret*⁵⁸³.

La figura de Cristo es central en el plan de salvación y en la comprensión de la propia comunidad. El obispo bético da aquí una serie de argumentos numerológicos para demostrar que el hecho de la redención por el sacrificio de Cristo está vinculado a la Iglesia, que es el cuerpo místico de Cristo, esto hay que relacionarlo con la disciplina penitencial y con la posición central de la interpretación cristológica.

581 *De Arca Noe 4, 19-20*: «...esta estructura del arca mostraba una clara figura de nuestra Iglesia. Por lo demás, no hay duda de que Noé era figura de Cristo».

582 Estos argumentos con su significación y simbolismo se basan en el convencimiento de la sabiduría inmersa en la misma estructura de las cosas. Tendrá un gran desarrollo durante toda la Edad Media, como en el caso del teólogo carolingio Rabano Mauro, vid. CANTELLI BERARDUCCI, S., «L'esegesi della Rinascita Carolingia», en CREMASCOLLI, G. & LEONARDI, Cl., *La Bibbia nella storia*, Bologna, Ed. Dehoniane, 1996, 167-198.

583 *De Arca Noe 29-31*: «...La longitud de trescientos codos en la medida del arca era figura evidente de la cruz; pues los griegos escriben el número trescientos con la letra *tau*, que hace un trazo como un árbol plantado y otro en la parte superior como una antena extendida, y que mostraba claramente la forma de la cruz; en este misterio se les da a los creyentes la largura de la vida, se les otorga la anchura de la tierra nueva, y se les prepara la altura del reino celeste. Los cincuenta codos de anchura, que tenía el arca, significaban que en Pentecostés, esto es, el quincuagésimo día después de la pasión y cruz del Señor, había de descender el Espíritu Santo por quien podemos conseguir y obtener, no sólo la esperanza de la salvación, sino también la gloria del reino celestial. Y la altura de treinta codos que tenía el arca, muestra la edad de treinta años del Señor, porque al hombre del que se vistió, lo bautizó en el Jordán por ministerio de Juan, y tenía treinta años, como atestigua el evangelista, cuando por el agua del bautismo —como dije— adornó con dones celestes a este hombre asumido», la relación del Arca de Noé con la Tau mística es un lugar común de la eclesiología de los Padres, vid. Rahner, *op. cit.*, pp. 406 y ss.

Nuestro exegeta abunda en la concepción del mundo como lugar de paso, desarrolla nuevamente un esquema teleológico e histórico de corte finalista, el mundo precederá naufragará, el único lugar seguro es la nave de la Iglesia, cuyo puerto de refugio es la patria celestial. No es casual que en este tratado se citen sobre todo pasajes del Apocalipsis. Así como Noé consiguió escapar del fin del mundo por el arca, también la iglesia consiguió huir del naufragio, *naufragium mundi meruit euadere*⁵⁸⁴. Esto obedece a un plan histórico. Se trata de un final de la historia a través del Juicio de Dios, operativo como categoría política. A resultados del *iudicium dei*, sólo la comunidad de fieles se salvará, dando cumplimiento a los designios de Dios y al final de la Historia:

*Vt ergo Noe in omni terra solus iustus inuentus est et cunctis in cataclismo aquae pereuntibus ipse solus cum domo sua saluatus est, quia solus deum sibi bene uiuendo fecerat pium, quem contrario actu mundus iratum, sic et cum uenerit dominus iudicare saeculum in flamma ignis, tunc malis hominum ac refugarum angelorum cunctisque mundi sceleribus daturus est finem, sanctis uero solis requiem in regno futuri aevi praebiturus*⁵⁸⁵.

Dentro de este programa histórico, es una realidad operativa el juicio de Dios, a través del cual llegará el final del mundo precederá y el premio para los justos, el reino de Dios y la ciudadanía celestial. Del juicio de Dios nadie escapará, sólo aquellos que se refugien bajo la protección de la Iglesia encontrarán posibilidad de salvación:

*Nemo in die diuini iudicii poterit effugere, nisi quem ecclesiae catholicae arca tutaerit*⁵⁸⁶.

Como había dicho años atrás Cipriano de Cartago, fuera de la Iglesia no hay salvación posible, Gregorio de Elbira continúa esta opinión, dentro de su teoría histórico-finalista del *iudicium dei*:

*Videtis ergo, dilectissimi fratres, omnem arcae istius fabricam in sacramento uenerandae ecclesiae fuisse praemissam et non posse aliter hominem nisi per ecclesiam de excidio totius orbis euadere, sicuti et in cataclysmo mundi nemo remansit nisi quos arca incluserat*⁵⁸⁷.

584 *De Arca Noe* 2, 8.

585 *De Arca Noe* 5, 23-30: «Así como Noé fue el único justo que se halló en la tierra, y sólo él se salvó junto con su casa, al perecer todos en el diluvio, porque sólo él, por haber obrado bien en su vida, halló propicio a Dios, a quien el mundo había irritado, por haber actuado contrariamente, así también, cuando venga el Señor a juzgar el mundo en medio de una llama de fuego, pondrá fin a toda maldad de los hombres y de los ángeles apóstatas, y a todos los crímenes del mundo, mientras dará el descanso en el reino del mundo futuro sólo a los santos».

586 *De Arca Noe* 14, 92-93: «En el día del Juicio divino nadie podrá escapar, sino quien haya sido resguardado en el arca de la Iglesia católica».

587 *De Arca Noe* 33: «Veis, pues, amadísimos hermanos, que toda la estructura de este arca ha sido ofrecida anticipadamente como sacramento de la veneranda Iglesia y que el hombre no puede evadir de otro modo la ruina de todo el orbe sino por la Iglesia, como en el diluvio no quedó nadie más que quienes se hallaban dentro del arca».

En otra parte, al hilo de la exégesis de Raab, el obispo bético se muestra de la misma opinión, nadie gozará de la salvación y vida eterna (*saluti et uitae aeternae*), a no ser que ya haya entrado en la Iglesia (*nisi intra domum ecclesiae*), y vuelve al tema recurrente del arca, tipo de la Iglesia y única salvación del cataclismo al final de los tiempos: *et in cataclismo (-y-) nemo naufragium orbis euasit, nisi qui in arca Noe meruit reseruare (-i), quae typum ecclesiae portendebat*⁵⁸⁸.

Junto con la idea activa del juicio de Dios como categoría histórica y política, encontramos asimismo la existencia de una nueva patria, el reino de Dios adonde escapará la congregación de los santos, huyendo de los males actuales del mundo:

*Per Christum excidium iudicialis incendii sunt euasurae et in noua terra cum Christo sunt regnaturae*⁵⁸⁹.

Pero la llegada a la patria celestial, la *noua terra* de la que habla san Gregorio, sólo puede hacerse tras la peregrinación a través de un mundo extraño y hostil. Existe ciertamente la mención a una época transitoria de angustia y persecución, en la que el pueblo creyente ha de desenvolverse entre el miedo y la persecución. Aquí puede haber un lugar común literario, pero más probablemente es una mención histórica a los problemas del arrianismo y postarrianismo. Sólo en momentos de angustia se conoce a los santos, es un problema de *autocomprensión colectiva* (dónde está la verdadera comunidad de santos) con prolongaciones hacia la *antropología conceptual* (sólo la práctica de la virtud sirve) y desde una visión *martirial* (hay que arrostrar la «persecución» en un mundo temporalmente dominado por el Demonio, es decir una eventual represión política):

*Denique nemo ad fastigium perfectae uirtutis et gloriae peruenire potest nisi per angustias tribulationum et persecutionum pressuras...*⁵⁹⁰.

A lo que además hay que añadir una oposición simbólica entre los *sancti* y los *impii*, los que pertenecen a la comunidad y los que son ajenos a ella. Transitoriamente se vive en el tiempo de los *impii*, que son principalmente los grupos heréticos (o eventualmente tenidos por tales) pero también judíos y gentiles. Sin embargo se anuncia la llegada del tiempo de los *sancti*, se hace una mención a la espera de un tiempo en que las penalidades hayan terminado. El dominio de los *impii* es temporal, porque ha de llegar la victoria total de la ortodoxia nicena, y de la superación de las calamidades que son propias de la vida terrena. Con la restauración del reino de Dios llegará la felicidad plena y los santos encontrarán el momento de la reparación y de la consecución de un nuevo reino, eterno y fuera del mundo:

588 *Trac XII 36, 267-271*: «En el diluvio nadie se salvó del naufragio universal, sino el que mereció ser guardado en el arca de Noé que era figura de la Iglesia».

589 *De Arca Noe 6, 35-37*: «Han de evadir [por Cristo] la ruina del fuego del Juicio, y (...) han de reinar con Cristo en la tierra nueva».

590 *De Arca Noe 23, 154*: «Nadie puede llegar a la cima de la perfecta virtud y de la gloria, si no es por la angustia de las tribulaciones y la opresión de las persecuciones...».

*Volabunt utique in caelum sicut aquilae pinnigerantes, current in paradiso et non fatigabuntur*⁵⁹¹.

Una «tierra nueva» ha sido predispuesta por Dios, como refugio de los santos. En el seno de esta interpretación histórica, se desenvuelve como elemento dinámico en la Historia un concepto político, la comunidad de los santos, la Iglesia, comparada por Gregorio de Elbira en su tratado *De Arca Noe* con una *domus*⁵⁹², cuya cabeza de familia sería Cristo. Hay una comparación de la comunidad de culto con la comunidad familiar. Lo interesante del caso es que el pensamiento encaminado a definir lo que es la comunidad no puede separarse del aspecto escatológico y teleológico. Para Gregorio de Elbira la Iglesia es una y difundida por todo el mundo *una in uniuerso orbe diffusa*⁵⁹³. El adjetivo de totalidad *unus*, *-a*, *-um* siempre aparece vinculado a Iglesia, es un intento de subrayar su carácter unitario. Es fácil encontrar la correlación Iglesia Universal-Dios Único.

La Iglesia se define siempre desde la pluralidad a la unidad. La iglesia es

— *congregatio sanctorum*.

— *una in uniuerso orbe diffusa*

Iglesia significa congregación de fieles, el camino hacia la perfección espiritual a través de la unidad de los fieles entre sí, y de todos con Dios:

— *Quicumque ergo ex numero fratrum in una et in eadem ecclesia consistentium habuerint spiritum sapientiae, hii omnes habentes unum carisma unam ecclesiam faciunt*⁵⁹⁴.

El lenguaje de la unidad no sólo lo emplea el Eliberritano cuando habla de la Iglesia, que casi siempre lleva el calificativo de «una», sino también cuando habla de la majestad de Dios, como lo prueban las expresiones teológicas empleadas en *De Fide*, algunas de ellas son citas bíblicas:

— *ratione et substantia unum*

— *unitas maiestatis*

— *unitas generis*

— *unitas diuinitatis*

— *talis est Filius qualis et Pater*

— *nihil enim non uidebitur Patris, quod iudicabitur Filii, nec Filii quid defenditur Patris*

— *alium ipsum*

— *hoc est enim Filius: de eo quod Pater est alius idem*

— *Ego et Pater unum sumus*

— *Ego de Patre exiui*⁵⁹⁵

Esta idea de la comunidad está subrayada por *unus* en forma predicativa y esto no es casual, la iglesia es una, y más todavía en momentos de crisis. Se quiere reafirmar la idea de unidad de la Iglesia, y unidad de la comunidad, frente a un mundo exterior hostil, o concebido como hostil,

591 *De Arca Noe* 19, 119-122: «Volarán, pues, al cielo con alas como de águila, correrán en el paraíso sin fatigarse».

592 Como también lo era en la interpretación tipológica de Raab y su casa, como figuras de la Iglesia, *vid. Tract. XII, passim*.

593 *De Arca Noe* 6, 39.

594 *De Arca Noe* 10, 64-67: «Así pues, de entre el número de los hermanos, que están en una sola y misma Iglesia, quienes tuvieran el espíritu de sabiduría, todos ellos, por tener un carisma, forma una iglesia».

595 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Fuentes Patrísticas 11, Madrid 1998, pp. 22-23.

la metáfora cede a la identificación, la Iglesia no es como el Arca, sino que la Iglesia es ella misma un Arca: *ecclesiae catholicae arcae*.

Que la Iglesia sea concebida como una congregación santos, es un criterio de organización social, pero también es efectivo para una determinada forma de antropología conceptual. Lo que se planea es que la pertenencia a la Iglesia exige una preparación espiritual, lo cual explica san Gregorio a través de su doctrina de los carismas⁵⁹⁶. Cuyo carácter séptuple sirve para que Gregorio de Elbira utilice nuevamente una exégesis numerológica.

Septem enim sunt carismatum dona, ut per Esaiam uatem inclytum dominus manifestare dignatus est: «et requiescet», ait, «super eum spiritus sapientiae, spiritus intellegentiae, consilii, uirtutis, agnitionis, pietatis, spiritus timoris dei»⁵⁹⁷.

Estos carismas espirituales forman la antropología conceptual del cristianismo:

1. *SPIRITUS SAPIENTIAE,*
sabiduría
2. *SPIRITUS INTELLEAGENTIAE,*
inteligencia
3. *CONSILII,*
consejo
4. *UIRUTIS,*
fortaleza
5. *AGNITIONIS,*
entendimiento
6. *PIETATIS,*
piedad
7. *SPIRITUS TIMORIS DEI.*
temor de Dios

Este planteamiento de antropología conceptual tiene su repercusión en la formulación de la *Ecclesia* como comunidad. Los carismas no son tenidos todos por todos los fieles, sólo Cristo los tiene todos:

*Omnia uero solus Christus dominus habet, qui corpus est integrum; in nobis uero singula, qui deputamur in membris*⁵⁹⁸.

Pero la reunión de todos los fieles garantiza la unidad de los carismas, y por lo tanto la perfección espiritual. Los fieles forman una unidad, un cuerpo con los siete carismas como

596 *De Arca Noe*, 7, 48: *id est uirtutes ecclesiae Christi*, y de los que ya ha hablado en los *Tract.* y en *Epit.*

597 *De Arca Noe* 9, 60-63: «Siete son los dones de los carismas, que el Señor se dignó manifestar por medio del ínclito profeta Isaías: *Descansará sobre él —dice— el espíritu de la sabiduría, el espíritu del entendimiento, el consejero de fortaleza, de ciencia, de piedad, el espíritu de temor de Dios*».

598 *De Arca Noe* 10, 65-67: «Todos los tiene solamente Cristo, el Señor, que el es cuerpo íntegro; en nosotros, que nos contamos entre sus miembros, están cada uno de ellos en particular» [es decir, *in nobis uero singula* no los tenemos todos, sólo algunos].

miembros: *corpus unus est, et septem sunt membra*. Efectivamente, son como los miembros de un cuerpo, el cuerpo místico de Cristo:

*Cum enim separati sumus, singuli singula carismata habemus; cum autem in unum conuenimus, omnes unam et integram et perfectam septiformem ecclesiam, quae Christi corpus est, facimus. Haec sunt septem animae, quae Noe, qui Christi imaginem praetendebat, in excidio aquae donatae sunt*⁵⁹⁹.

La comunidad, en tanto que *congregatio sanctorum*, hace así su entrada en el final de la Historia como cuerpo místico de Cristo, y trata de participar en la nueva sociedad celestial. Esto se encuentra anunciado ya en la figura del arca, que es la imagen del nuevo cosmos cristiano para los tiempos después del tiempo, para la época del fin de la Historia. Las miradas se vuelven a la transcendencia, al reino de Dios. Porque existe además una geografía para los tiempos después del final de la Historia:

*Quod autem bicamerata et tricamerata arca fuisse refertur, mansionum loca et habitationum qualitates, que sanctis in regno dei sunt praeparatae, euidenter ostendit. In una etenim camera paradisi figura est, in altera terrae nouae, ubi Ierusalem caelestis est descensura, ut fiat in ea, sicut scriptum est, «habitatio dei cum hominibus», de qua terra beatus Iohannes ait: «et uidi», ait, «caelum nouum et terram nouam et ciuitatem Ierusalem caelestem, descendentem de caelo in terram nouam,» et Esaias: «sicut caelum nouum et terram nouam, quam ego facio perseuerare in conspectu meo, sic perseuerabit semen uestrum et nomen uestrum, dicit dominus omnipotens», in tertia camera caelorum regnum*⁶⁰⁰.

1. Paradisi figura
2. Terrae noua
3. Caelorum regnum

Se trata de una concepción gradualista y misteriosa, para los tiempos de la salvación cada uno ocupará su puesto en función de sus merecimientos, conclusión a la que llega el obispo de Elbira tras la interpretación numerológica de *Mt.* 13, 8 y 23⁶⁰¹

Centesimum itaque fructum facient, qui in caelum habitationes accipiunt, sexagesimum, qui in paradiso habitare merentur, tricesimum, qui in terram nouam

599 *De Arca Noe* 13, 82-86: «Cuando estamos separados, cada uno de nosotros tiene su propio carisma; pero cuando nos reunimos, establecemos todos la única e íntegra y perfecta septiforme Iglesia; que es el cuerpo de Cristo. Estas son las siete almas, que en el diluvio fueron confiadas a Noé que mostraba una imagen de Cristo».

600 *De Arca Noe*, 15-16: «Lo que se dice del arca, esto es, que tenía un segundo y un tercer piso, muestra claramente las distintas mansiones y la calidad de las habitaciones que han sido preparadas para los santos en el reino de Dios. Un piso es figura del paraíso y el otro de la tierra nueva —donde descenderá la Jerusalén celeste, para que se haga realidad en ella, como está escrito, *la habitación de Dios con los hombres*—. De esta tierra dice el bienaventurado Juan: *Y vi un cielo nuevo y una tierra nueva, y la ciudad de la Jerusalén celeste, que descendía del cielo a la tierra nueva*, e Isaías: *Como el cielo nuevo y la tierra nueva que yo hago permanecer en mi presencia, así permanecerá vuestro linaje y vuestro nombre*, dice el Señor todopoderoso; en el tercer piso está el reino de los cielos».

601 «La semilla que cayó en la tierra buena dará el cien del fruto».

*futuri sunt. Vnde iam planum uobis esse debet arcam istam tricameratam ecclesiae, ut saepe dixi, catholicae imaginem perspicue indicasse, cuius tripartita habitacula, id est caeli, paradisi et terrae nouae, retro olim a domino monstrabatur*⁶⁰²

En la historia del arca no sólo se habla de la comunidad como tal, sino también de la progresiva pureza de sus miembros, entregados a un ideal ascético y de renuncia. Se relaciona con un plan de historia universal finalista, la congregación de los santos es por tanto el último episodio histórico, la antesala de la redención.

*Verum quod dicit sic arcae ipsius fabricam fuisse dispositam, ut latior fuerit in primo unde sumpsit exordium, in medio angustior et tertio per quattuor angulos collecta usque ad unum cubitum coartante mensura sit consummata, unam habens fenestram delatus, hoc utique significabat, quod in prima parte fabricae, id est in prima uacatione sanctorum, latior licentia et remissior disciplina omnium patrum et patriarcharum propter generandam sobolem filiorum esset indulta; et quod permittendum esset eis plura licite facere et liberius gerere quae uellent, ideo maior et spatiosior pars arcae fabricatur in primis. Media uero in angustiori mensura redditur, quia mediis temporibus per legem Moysi et prophetas in angustiori et breuiori spatio praeceptis constringentibus populus redigendus erat. Tertia uero camera per angulos collecta et in unum cubitum consummata hoc significabat, quod per quattuor angulos, id est quattuor euangelica, omnis esset ecclesiae fabrica coartanda: «quia arca», ait, «et angustia uia est, uiae ducit ad uitam», et usque ad unum cubitum, id est usque ad mensuram suscepti hominis, quem induit dominus, omnis esset compago ecclesia redigenda*⁶⁰³.

En la construcción del arca, que como decimos es imagen de la Iglesia, se materializan la historia del pueblo creyente desde los patriarcas, la legislación mosaica y los profetas, hasta

602 *De Arca Noe*, 20: «Fructifican el ciento por uno quienes reciben habitación en el cielo; el sesenta por uno quienes merecen habitar en el paraíso; el treinta por uno quienes han de estar en la tierra nueva. Por eso debe quedar ya claro para vosotros que esta arca de tres pisos, como he dicho repetidamente, ofrecía una imagen de la Iglesia católica, cuya triple morada, esto es, la del cielo, la del paraíso, y la de la tierra nueva, era mostrada anticipadamente entonces por el Señor».

603 *De Arca Noe* 21-23: «Pero el hecho de que la estructura del arca, como dice, estuviera dispuesta de modo que la primera planta fuera más espaciosa, la de en medio más angosta, y la tercera se redujera aún más, al reunirse los cuatro ángulos en un remate de un codo, con una ventana lateral, significaba que en la primera parte de la estructura, esto es, en el primer descanso de los santos, se les había concedido a todos los padres y patriarcas una amplia permisividad y una disciplina más holgada en razón de los hijos que debían engendrar; y como se les tenía que permitir que realizaran lícitamente más cosas y que actuaran con mayor libertad en lo que quisieran, por eso, era mayor y más espaciosa la parte del arca que se fabrica en primer lugar. La de en medio, sin embargo, se construye según una medida más estrecha, porque en los tiempos posteriores, el pueblo había de ser conducido por la ley de Moisés y los profetas a un espacio más estrecho y reducido con preceptos más estrictos. La tercera estancia en la que se reunían los cuatro ángulos y se remataba con un codo, significaba que por los cuatro ángulos, esto es, por los cuatro evangelios había de ser estrechada la estructura de la Iglesia: *Porque estrecho*, dice, *y angosto es el camino que lleva a la vida*, y la estructura de la Iglesia tenía que ser reducida a un codo, esto es, hasta la medida del hombre asumido del que se vistió el Señor». Como vemos, la Iglesia se ha convertido en una sociedad de «perfección», aún más exigente que la sociedad patriarcal, de manera que se va implantando progresivamente la mentalidad favorable a la imposición de una «ciudad de Dios», la sociedad civil-política, sólo podrá ser vista de una forma unitaria y basada en la fe.

Cristo, y se alude a la continua presencia de la disciplina espiritual, que crece en proporción a su proximidad histórica con el hecho mesiánico. La tensión vertical de abajo arriba que hay en esta explicación, permite ver que la concepción del conocimiento es colectiva (se trata siempre de la comunidad), ascendente y gradualista (de la ignorancia a la sabiduría) y misteriosa (el conocimiento se da sólo a través de la debida preparación espiritual, que siempre se materializa en Gregorio de Elbira a través de la acción simbólica ritual: bautismo, penitencia).

La imagen colectiva y moral de la comunidad, cuyo único refugio es el arca-Iglesia, se reafirma por la explicación espiritual de la paloma y el cuervo en el relato del Génesis. El cuervo se echa a volar y no vuelve, representa la expulsión del mal, y de las almas impuras (*subdoliae et impurae animae*) que ha de quedar fuera de la Iglesia imagen muy apropiada en un contexto de luchas doctrinales⁶⁰⁴.

La paloma, por el contrario, es la imagen del espíritu que no encuentra descanso en el mundo y por eso debe refugiarse en el arca, es decir, en la Iglesia. De nuevo se equipara la imagen caduca del mundo con las aguas encrespadas del Diluvio y el arca y la Iglesia como últimos refugios de la humanidad frente al peligro.

*Columba uero quae emissa est, cum requiem non inuenisset in saeculo, rursus in arcam reuersa est, sancti spiritus imaginem indicabat, qui cum fuisset a domino in tote orbe diffusus et prae iniquitate saeculi requiem apud omnes homines reperire non potuisset, rursus esset in arcam ecclesiae reuocandus*⁶⁰⁵.

El carácter que para los antiguos tenía la *politeia* ahora lo tiene la *Ecclesia*, el verdadero puerto de refugio de la humanidad, la comunidad de santos, la nueva y verdadera *politeia* (en cuyo ámbito se verifica también la *paideia*) en cuya reunión espera el pueblo cristiano que pasen las tempestades del mundo y llegue la verdadera redención, el rescate de la humanidad de un mundo caduco.

1.3. Otras imágenes de la comunidad en la obra gregoriana: esponsales místicos, simbología del olor, sacralización de la carne, simbolismo somático

En los comentarios homiléticos al Cantar de los Cantares, fechados en el 380 por Meloni, se desarrolla una teoría de la comunidad y de la eclesiología, en la que se hace evidente una vez más la oposición del adjetivo de totalidad *unus*, *-a*, *-um* referido a la Iglesia, frente al resto, frente a lo que no pertenece a ella. Porque el tema central de la exégesis gregoriana en el Cantar de los Cantares es la Universalidad de la Salvación, que comienza a realizarse cuando la sombra de la Sinagoga comienza a ceder el paso a la realidad de la Iglesia. La confrontación formal con la Sinagoga sirve al obispo de Elbira para trazar la economía de la salvación. La extensión del perfume espiritual de Cristo a todos los hombres da la clave de la salvación, que es colectiva,

604 Vid. *De Arca Noe* 25, 166-168.

605 *De Arca Noe* 25, 169-173: «En cambio, la paloma que fue soltada y que, al no poder reposar en el mundo, volvió de nuevo al arca, era imagen del Espíritu Santo que al haber sido difundido por el Señor en todo el orbe y no haber podido encontrar descanso en ningún hombre por la iniquidad del mundo, tenía que regresar al arca de la Iglesia». En esta imagen late la concepción de la sabiduría veterotestamentaria de *Proverbios 9* y *Eclesiástico 24*, así como la imagen clásica de la justicia, que no pudiendo habitar entre los hombre vuelve a los cielos, tal y como se lee en HESIODO, *Los Trabajos y los Días*, 197-202, y en OVIDIO, *Metamorfosis*, I, 149, Ed. Alma Mater, Madrid 1964, 12.

pensada para la comunidad de creyentes, por eso se observa la tensión entre Dios y la Humanidad. Frente a la Sinagoga y a las herejías, se destaca la universalidad de la Iglesia. La Iglesia es para Gregorio de Elbira la extensión de la humanidad de Cristo: su finalidad es unir a todos los hombres en relación viviente con la divinidad, participando del perfume de la inmortalidad. Junto a esto, se aprecia además, dentro de la interpretación de la comunidad cristiana ofrecida por el Eliberritano, la santificación de la carne de Cristo y de la Iglesia. Desde el punto de vista de Gregorio de Elbira, la eclesiología, la cristología trinitaria y la antropología conceptual no son aspectos separables, sino un todo orgánico. El proceso de salvación es individual, ciertamente hay una divinización del hombre, pero esa divinización individual se da en el seno de la Iglesia, que es interpretada como la carne de Cristo, y con coadyuvación de Espíritu Santo⁶⁰⁶:

(...) *spiritus sanctus per uatem integrum Salomonem ex uoce sponsi et sponsae i.e. Christi et ecclesiae pro caelestium nuptiarum allegorica decantatione praedixit, quando Christus sponsus et anima sponsa oppignerauerunt sibi castam inuicem coniunctionem et facti sunt «duo in carne una», i.e. deus et homo*⁶⁰⁷.

Así como los grandes poetas de la antigüedad como Homero y Hesíodo, según sus intérpretes alegoristas, eran incapaces de haber dicho algo obsceno, sino que sus versos contenían una verdad superior, también considera el obispo Bético que los versos del Cantar de los Cantares están en conexión con la verdad divina y no con un epitalamio profano. Se trataba de una inspiración divina de Salomón, calificado por Gregorio de Elbira como *integrum*. Es importante el análisis de los recursos literarios. Se recurre a imágenes y analogías como medio de comparación y sobre todo de intelección para facilitar a los fieles el entendimiento de toda la lectura. Se está ilustrando por medio de tipos y alegorías un episodio importante de la redención, cual es la entrañable relación entre Cristo y la Iglesia, sin la cual es impensable la salvación de los fieles.

Estos comentarios sobre el Cantar de los Cantares son de gran importancia para entender la cristología y eclesiología de la obra gregoriana, se concibe a la Iglesia como «carne de Cristo»⁶⁰⁸ purificada y asimilada a Dios por el contacto divino de tal manera que, es preciso recurrir a las metáforas nupciales para comprenderlo. La Iglesia, que es imagen de los pueblos gentiles, olvida su vida anterior por medio de su unión regenerativa con Cristo, unión semejante al matrimonio en el que la esposa se pone bajo la protección y tutelaje del esposo, quien de entonces en adelante la guarda y dignifica. Las metáforas nupciales para expresar la unión entre Cristo y la Iglesia, no son nuevas, la temática se remonta a Orígenes, aunque Gregorio de Elbira las pone en relación con los problemas propios de la segunda mitad del siglo IV. La idea de Gregorio de Elbira es relacionar siempre eclesiología y cristología, y más ésta como fundamento de aquella, se encuentra en los *Tractatus*, y también en el comentario al Cantar de los Cantares, donde es un hecho clave.

606 MELONI, P., *Il profumo dell'immortalità. L'interpretazione patristica di Cantico 1,3*, Roma 1975, p. 215.

607 *Epit.* I 1, 5-10: «(...) el Espíritu Santo predijo por el íntegro profeta Salomón con la voz del esposo y de la esposa, esto es, de Cristo y de la Iglesia como cántico alegórico de sus bodas celestes, cuando Cristo, el esposo y el alma, la esposa, se prometieron mutuamente en casto matrimonio y se hicieron *dos en una sola carne*, esto es, Dios y hombre».

608 *Epit.* I, 7.

Algo que tiene en común Gregorio de Elbira con los Padres latinos del siglo IV es el desarrollo de una teología del olor. Los fieles son, de acuerdo a la afirmación paulina, «el buen olor de Cristo», pero además Gregorio de Elbira desarrolla una oposición a partir del ungüento «vaciado», o más bien «defragado» (*exinanitio*) del A.T. y el derramado (*effusio*) del N.T. El ungüento «vaciado» y las unciones regias del A.T. son inferiores y no son sino prefiguraciones al ungüento de Cristo, «derramado» en N.T. La unción de los reyes y de los profetas de la antigua ley era sombra e imagen de aquella otra unción que había de realizarse en Cristo, con la presencia del Espíritu Santo. La teología del olor hay que entenderla en clave soteriológica, con la llegada de Cristo, se consuma la salvación, el ungüento emite su buen olor, los fieles que forman la Iglesia, carne de Cristo, y «el buen olor de Cristo»⁶⁰⁹. Asimismo las plegarias de los santos son equiparables al incienso.

La Iglesia, en tanto que *plebs sancta*, está prefigurada en los libros vétero-testamentarios anunciando la futura reunión del pueblo cristiano bajo la protección de Cristo. El ingreso en la Iglesia es una incorporación a Cristo, que tiene lugar por medio de un ritual de acción simbólica: el bautismo, que marca la pertenencia a la Iglesia. El bautismo, que como inmersión en el agua comprendía siempre la unción, representaba la gracia totalmente nueva de la redención, el bautismo es definido como *crisma sanctorum* por san Gregorio⁶¹⁰. Es el rito de paso más importante en el cristianismo, mediante el cual el hombre deja de pertenecer al demonio y queda bajo la tutela de Dios. Mediante la acción de las aguas benéficas se pierde la filiación del pecado y pasa a formar parte de un orden nuevo y mejor, el de la Iglesia de Cristo.

El acceso es a través de la teología bautismal. Las aguas han experimentado ellas mismas la purificación por medio de la presencia divina. Cristo se bautiza para santificar así las aguas y conferirle su valor, tal cosa transcendente, venía prefigurada en la Biblia en relación con el milagro de Eliseo, que aludía precisamente al futuro bautismo de Cristo y su acción, y que el Eliberritano aborda en el *Tract. XV*. La Iglesia proviene de la unión de las naciones ex-gentiles, por lo tanto hay que recurrir a su purificación y regeneración por mediación del bautismo. El pueblo creyente entra entonces a formar parte del cuerpo místico de Cristo.

Todo esto nos lleva a la lógica trinitaria de Gregorio de Elbira. Hemos de advertir una transposición de contenido entre Cristo, carne de Cristo e Iglesia. En la unión de la Iglesia y Cristo, explicada en términos carnales, participa el Espíritu Santo, que junto con el Padre y el Hijo participa de una comunidad de acción en el drama de la redención⁶¹¹. La labor del Dios Hijo es la redención, mientras que el Espíritu Santo logra la vocación de la fe, garantía del proceso de *theopoiesis*, de asimilación a Cristo. El hombre es un proyecto inacabado sino recibe la influencia benéfica del Espíritu. Lo hemos visto en el capítulo dedicado a la antropología conceptual gregoriana.

Para dar a entender qué tipo de unión existe entre la Iglesia y Cristo, Gregorio de Elbira desarrolla ampliamente el simbolismo conyugal, lo vemos muy claro en la serie dedicada al Cantar de los Cantares, pero también en los *Tractatus* aparece la Iglesia como esposa de Cristo. Así como Eva es el costado de Adán la Iglesia es el costado de Cristo. La figura clave de Abraham, sede de cuatro significados simultáneos como hemos dicho ya, vuelve a adquirir

609 MELONI, P., *op. cit.*, p. 218, sobre *Epith.* III, 26; y p. 219, sobre *Epith.* I, 16: «L'exinanitio dell'antico prelude alla diffusio del nuovo: quando venne il Cristo, il bonus odor fu manifestato al mondo».

610 MELONI, P., *op. cit.*, 218.

611 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 61.

importancia. Su esposa Sara es la prefiguración de la Iglesia. Sara es la Iglesia, por su estrecha relación con Abraham, que la hace carne de su carne y hueso de su hueso⁶¹². Este simbolismo de corte conyugal y somático continúa con la figura de la prostituta Raab⁶¹³, imagen del pueblo gentil prostituido por la idolatría, pero próximo a abandonarla y a abrazar la fe de Cristo, es decir, por el matrimonio espiritual entre Cristo y la Iglesia, la prostituta puede volver a la virginidad, la adoradora de ídolos, puede encontrarse con el verdadero Dios. Aquí la noción de comunidad y de *Ecclesia* está muy unida a la antropología somática gregoriana, hay que perseverar en la santidad y en el género de vida propio del cristiano.

El plan histórico de Gregorio de Elbira es finalista, y ha de culminar con la victoria final de Cristo sobre sus enemigos. En este sentido la historia es un constante proceso hacia la futura salvación. En este proceso escatológico de la historia, movable y cambiante, hay algo que permanece a salvo de la mundanza y fragilidad de las cosas, la comunidad de santos, la agrupación de los creyentes en torno a Cristo, en definitiva se trata de la idea de comunidad que pergeña el Iliberritano. Su pensamiento eclesiológico no se separa del cristológico. Los fieles son miembros del cuerpo místico de Cristo, y éste es el esposo de la Iglesia.

*Agnosco sane hanc uocem esse uenerandae ecclesiae, quae cum Christo est regnatura quia nec Christus sine ecclesia neque ecclesia sine Christo est regnaturam*⁶¹⁴.

La Iglesia no es sólo una institución de inclusión social, sino también de exclusión, de combate contra la herejía. La Iglesia debe realizar su papel en la unidad, no hay lugar para otras posibles iglesias, la verdadera comunidad es la única esposa de Cristo, esto es parte de una visión combativa de la Iglesia⁶¹⁵.

2. CATEGORÍAS DE PODER EN LA OBRA GREGORIANA Y SACRALIZACIÓN DE LA GUERRA

Hemos podido comprobar de qué manera el simbolismo inunda la obra de san Gregorio de Elbira y se combina con una transcendentalización en todos los aspectos de su pensamiento. La constante recurrencia al simbolismo y a la exégesis alegórica le sirve también al Iliberritano para levantar su concepción del poder, concepción en la cual la monarquía se sacraliza, el derecho se hace divino y Cristo aparece revestido de las cualidades de un caudillo militar. El mundo del reino celestial es el único eterno y moralmente válido, mientras que el mundo de lo material está sujeto a la temporalidad, caducidad y cambio que son intrínsecas a su naturaleza, puesto que nació del error y de la caída. El triunfo del reino divino será, pues, una restauración del auténtico poder celestial. Es de notar en la obra gregoriana cómo el lenguaje de la vida civil se carga de tintes semánticos distintos y más trascendentales para dar a entender los rasgos de la verdadera monarquía, la legítima monarquía divina. Desde luego, tal cosa no es del todo novedosa en el pensamiento cristiano; en realidad entronca en una visión generalizada hacia la

612 *Tract* III, 22, 3; VI, 56, 7.

613 *Tract*. XII, *passim*.

614 *De psalmo XCI* 11, 65-68: «Reconozco absolutamente que esta es la voz de la veneranda Iglesia, que ha de reinar con Cristo, porque ni Cristo ha de reinar sin la Iglesia, ni la Iglesia sin Cristo».

615 *Epit.* II, 145.

sacralización de concepciones emanadas de la vida administrativa y civil proyectadas hacia la espiritualidad más elevada. Es casi un lugar común en la literatura cristiana la alusión a una verdadera *militia Christi*, al tiempo que se proyectan hacia Jesucristo calificativos propios de un caudillo militar y de un emperador, algo que tiene en común con la cultura cristiana de la época⁶¹⁶. Hay que entender la Iglesia como reunión de gentes, como *populus* y como *plebs*, palabras procedentes del ámbito civil pero ya claramente sacralizadas, al igual que los conceptos de *rex*, *ius*, *lex*, *regnum* o *tyrannus*, provenientes del ámbito político civil están revestidos de sacralidad, se emplean en relación con la historia sagrada o en términos místicos. La *iustitia* forma parte de la bondad de Dios (*bonitas dei*), que abarca la *sanctitas*, *fides* y *pietas* en las que debe vivir el hombre⁶¹⁷, y de los *lineamenta Xpisti* junto con *sanctitas* y *ueritas*. La fórmula *in omni sanctitate et iustitia* se repite varias veces. Existe la justicia del *proximus tempus*, la que ha de instaurarse con el triunfo mesiánico. Cristo es *rex noster* y *dominus*, dotado de *maiestas diuina*.

En Gregorio de Elbira no sólo encontramos la mentalidad martirial y de *militia Christi*, sino también la sacralización de la guerra, y la idea del dominio temporal del Anticristo. Cuando Gedeón combate contra los campamentos madianitas se sacraliza un episodio bélico y se le da una lectura cristológica⁶¹⁸. De esta manera Gedeón, caudillo esforzado y victorioso, es la figura de Cristo, del cual todos los fieles son soldados, con las armas de la fe y, dirigidos por semejante caudillo la victoria de la Iglesia es segura; así alegorizando sobre el uso de trompetas por el ejército de Gedeón, vuelve a encontrar una significación mística:

*Sed et tubas, diuinorum operum laudes, utimur, pro quibus aut clasicum canentes Xpisti milites exercemus aut rauco banda frementes contumaces terrae et dormientes exitare possumus*⁶¹⁹.

Cristo es el protagonista y el vencedor⁶²⁰. El propio Gedeón asume la figura de Cristo, siendo significativo además que entre a combatir con trescientos hombres, siguiendo el gusto del Eliberritano por la numerología, que predispone a la interpretación espiritual.

*O fortissimum bellum, o admirabilem praelium et predicanda uictoria, ut innumerabilem (-m-) nummerum ostium (h-) trecenti hominis (-es), qui signum crucis numero suo signabat, per tubas, lampades et hydrias confractas penitus debellarent!*⁶²¹.

616 PETERSON, E., «Cristo como *Imperator*», en la obra del mismo autor *Tratados teológicos*, Madrid, 1966, pp. 63-69, traducción española de *Theologische Traktate y Marginalien zur Theologie*, München, 1951 y 1956.

617 *Tract.* I, 281.

618 *Tract.* XIV *passim*.

619 *Tract.* XIV 29, 212-214: «Utilizamos las trompetas que son las alabanzas de las obras divinas, bien haciéndolas sonar como soldados de Cristo, bien bramando con gritos de guerra, podemos despertar a los contumaces de la tierra y a los que duermen». Aquí se está preanunciando el uso de la fuerza para imponer el orden cristiano, que formularán más tarde San Agustín y San Juan Crisóstomo.

620 COLLANTES LOZANO, J., *Gregorio de Elvira. Estudio sobre su eclesiología*, Granada 1954, p. 43.

621 *Tract.* XIV 21, 149-153: «¡Oh guerra fortísima, oh batalla admirable, oh victoria que merece ser publicada, porque trescientos hombres que manifestaban con su número el signo de la cruz, mediante trompetas, lámparas y cántaros rotos, destruyeron totalmente a un número incontable de enemigos».

En este caso el número trescientos no se presta a única interpretación: es imagen de la cruz, ya que en la numeración griega trescientos se escribe con una tau (lo que indica no tanto un conocimiento directo del griego, cuanto la utilización de un símbolo común en la patrística), y es alusión a la trinidad. Los enemigos de Gedeón, Madián y Amelec son imágenes respectivamente del diablo y la muerte, a quienes Cristo había de enfrentarse. Precisamente el lugar que ocupan sus campamentos, en los valles, es considerado espiritualmente como una alusión a los infiernos, adonde había de descender Cristo en su pasión:

*Madian hic imaginem diaboli portendebat, Amalech uero mortis; qui in ualle, id est apud inferus sedes et castra posuerant*⁶²²

Sin embargo, una serie de alusiones interpretadas simbólicamente avisan de la victoria de Gedeón, reflejo de la victoria de Cristo sobre sus enemigos. Mención aparte de la simbología del número trescientos, cuando se alude a que el ejército de Gedeón portaba cántaros rotos y antorchas, hay una alusión alegórica que Gregorio de Elbira pasa inmediatamente a desentrañar. Los cántaros rotos son una alusión al martirio de la carne, tema tan querido del Eliberritano⁶²³. Las antorchas y trompetas son respectivamente la luz de la fe, opuesta a las tinieblas del pecado, y los clarines de los soldados de Cristo⁶²⁴. La victoria de Cristo sobre la muerte aparece entonces claramente expuesta bajo velo de alegoría, según exposición del obispo de Elbira. Todavía existe una alusión mariológica⁶²⁵ y cristológico-eucarística, al hilo de una interpretación alegórica de un sueño, que determina la victoria final de Cristo como caudillo triunfante:

Sed adhuc adiecit: «et intrabit (-u-) Gedeon in castris et ecce homo narrabat proximo suo somnium et dixit: somniaui et ecce in magida panis hordeaceus uolebatur in castra madian et uenit usque ad tabernaculum madian et percussit illud et euertit et cecidit». Magis itaque illa uel magida, in qua panis uolebatur, qui hostium castra percussit et dissipauit adque (-t-) distruxit (-e-), quid aliud quam sinuose (sinum) uterum Mariae uirginis significabat, in quo panis uitae Xpistus factus (...)»⁶²⁶.

La destrucción de los campamentos de Madián significa místicamente la destrucción de Satanás y de su poder a resultas de la victoria final de Cristo. Hay un desarrollo del tema de la *militia Christi* tanto como de *la militia diaboli*. Encontramos una alusión de corte marcial a la victoria de Cristo.

622 *Tract.* XIV, 13, 87-90: «Madián preanunciaba aquí la imagen del diablo, y Amelec la de la muerte, los cuales habían puesto su sede y su campamento en el valle, esto es, en los infiernos».

623 *Tract.* XIV 23-27.

624 *Tract.* XIV 28,29.

625 Estudio sobre la vertiente mariológica del obispo de Iliberris en MOLINA PRIETO, A., «Textos mariológicos de Gregorio de Elvira», *ScrMar* 6, 1983, 57-103.

626 *Tract.* XIV, 15, 104-112: «Y aún añade: *Y entró Gedeón en el campamento y he aquí que un hombre contaba a su compañero un sueño, diciéndole: He tenido un sueño y he aquí que un pan de cebada, en una gran fuente, rodaba hacia el campamento de Madián y llegó hasta una tienda de Madián y la golpeó y la derribó y cayó. Aquella artesa o fuente, en la que rodaba el pan que golpeó el campamento de los enemigos, lo desbarató y lo destruyó, ¿qué otra cosa significaba figuradamente sino el útero de la Virgen María en el que era amasado Cristo, pan de vida (...)*»

*Venit et percussit castra hostium, id est omnem potentiam diaboli omnemque militiam Satanae maiestatis suae uirtutem comminuit*⁶²⁷.

La interpretación numerológica y etimológica de cara a una sacralización de la guerra la encontramos también en la exégesis gregoriana de las campañas militares de Abraham:

*Sic et Abraham quinque regis (-es) barbaros cum exercitibus eorum cum trecentis decem et octo uernaculis uicit et omnem substantiam quam (-i-) deripuerant, sed et filium fratris fuit Loth, quem captiuum ducebant eripuit et reuocauit. Qui numerus uernaculorum trecentis constitutus signum, ut saepe dictum est, crucis perspicue liniabat; in decem et octo autem nomem Iesu euidenti ratione monstrabo; decem et octo enim apud Graecus (-os) iota et cappa signatur, quibus literis (-tt-) nomem Ihesu (Iesu) scribitur*⁶²⁸.

Esto es normal en un momento en que la Biblia comienza a emplearse como espejo de príncipes. El tema de la sacralización de la monarquía es claramente apreciable en la época del Eliberritano. Por ej., para san Ambrosio de Milán había que indagar en la monarquía davídica del Antiguo Testamento. Es aquí donde se encuentran las claves para comprender como se debe entender el poder, concepción en la que la Biblia juega un papel muy importante⁶²⁹, en su Apología del Rey David hace precisamente un doble ejercicio de apologética y de homilética. Parece un hecho en la persona de Valentianino I que también busca en el rey David un referente. Los hechos de Valentiniano I y su familia podrían haber sido referidos teniendo en mente el paradigma bíblico⁶³⁰.

Esta militancia a las órdenes de Cristo es todavía más palpable cuando se alude a la elevada consideración del martirio como sacrificio honesto y agradable a Dios. Cristo es el caudillo al que hay que secundar y, llegado el caso, por quien hay que morir. La fe se convierte en un «escudo» y la justicia en una «coraza», al tiempo que Cristo, aparece como un caudillo militar, el *dux noster*⁶³¹. Por Cristo se aceptarán todos los sacrificios y tormentos⁶³². Es habitual en este momento histórico la sacralización de la guerra y visión de Cristo como *imperator*, se echa mano a las imágenes heroicas y marciales para buscar mayor abundamiento a la idea de *militia Christi*⁶³³.

627 *Tract.* XIV 16, 166-119: «Vino y golpeó el campamento de los enemigos, es decir, aniquiló con el poder de su majestad toda petencia del diablo y toda milicia de Satanás».

628 *Tract.* XIV 21-22, 153-163: «De este mismo modo también, con trescientos dieciocho siervos, venció Abraham a cinco reyes extranjeros y a sus ejércitos, y no sólo recuperó todo el botín que había saqueado, sino que liberó asimismo a Lot, hijo de su hermano, que se habían llevado cautivo. Este número de los siervos, constituido por trescientos, como se ha dicho tantas veces, delineaba claramente el signo de la cruz; en el dieciocho, por un motivo obvio, os mostraré el nombre de Jesús, pues según los griegos, el diez y el ocho se representa con la iota y con la cappa, letras con que se escribe el nombre de Jesús».

629 HADOT, P., CORDIER, M., *Ambroise de Milan. Apologie de David*, Les éditions du cerf, París, 1977, en especial pp. 7 y ss.

630 CONDE GUERRI, E., «La figura y la legislación matrimonial de Valentiniano I en la historiografía cristiana como paradigma bíblico» *Antig.crist.* (Murcia) VIII, 1991, 71-88.

631 *Tract.* XVIII, 21.

632 *Tract.* XVIII 191, 6 ss.

633 POQUE, S., *Le langage symbolique dans la prédication d'Augustin d'Hippone, Images héroïques*, II vol., París, 1984.

No obstante, esta idea de guerra sacralizada, pertenece a un género de guerra diferente, en la cual «más bien hay que morir por Dios y por las leyes Sagradas»⁶³⁴. Por otra parte, cuando se refiere la historia de José y sus hermanos, José como figura de Cristo alegoriza la realeza celestial en varias ocasiones, como cuando se hace digno de llevar *carro y heraldo*, y además se le concede *anillo real*, o tiene la potestad de *repartir la tierra* de Jesén, imagen del futuro reino celestial⁶³⁵. La potestad de repartir la tierra de Jesén entre sus hermanos es para el Eliberritano una forma muy clara de aludir a la repartición del reino de Dios que harán los fieles en su calidad de coherederos de Cristo. Pero representa también una forma de conceptualizar las categorías de dominio territorial más arraigadas en lo personal que en lo administrativo.

En Cristo confluyen los símbolos de toda realeza, por ello una de las imágenes exegéticas relacionadas con Cristo y que más utiliza san Gregorio de Elbira es la del *león (leo)*, animal regio cuya cualidad en el mundo natural tiene un significado alegórico para el Eliberritano, así como el *águila (aquila)*, que es un símbolo tradicional de poder.

La utilización del lenguaje civil para la expresión religiosa, o por mejor decir, a la invasión de lo providencial en todos los aspectos de la vida halla confirmación cuando se habla del poder ilegítimo que contra Dios sigue haciendo el mal. Se alude al diablo como a un *tyrannus* y a su gobierno como una tiranía, así llama tirano al Faraón que en la obra gregoriana es imagen del diablo, como ya hemos visto⁶³⁶. La tendencia hacia la sacralización de la monarquía y de las concepciones de poder que es general en la época del Eliberritano⁶³⁷. Está, por tanto, empleando las mismas expresiones que en la vida civil se emplearían para referirse a la detención ilegal de la dignidad imperial.

También en la exégesis sobre el pasaje de los jóvenes hebreos que iban a ser quemados en el horno. El rey *Nabucodonosor* aparece como figura del Anticristo⁶³⁸. Gregorio de Elbira no cuestiona la realeza, pero sí cree firmemente que la detención del poder temporal ha estado muchas veces en manos del Anticristo, encaja muy bien con su concepción histórica de la sucesión de los imperios, y con la situación política hasta la llegada de Teodosio. El mundo caduco habría estado en manos de gobernantes malvados e igualmente caducos, impíos.

Esta idea de que el poder temporal está parcialmente ocupado por las huestes del Anticristo hay que ponerla en relación con los intensos debates doctrinales de la época del Eliberritano, quien vio a la «heterodoxia» ocupar la sede imperial. Es el ambiente político de cambios de poder y empleo de las querellas teológicas para instrumentar la Iglesia como fuerza de control social, se trata del ambiente que denuncia el *Libellus precum* por boca de los presbíteros Marcelino y Faustino. La carta de Eusebio de Vercelli, que es probablemente cierta, nos da la imagen de un obispo combativo en la persona de Gregorio de Elbira, que no se doblega ante los

634 *Tract.* XVIII, 22.

635 *Tract.* V, 27, 31, 32.

636 *Tract.* VII, 8. Como ya hemos indicado, el Egipto se demoniza constantemente bajo la influencia del *Éxodo*.

637 El marco teórico general en BERBER, F., *Das Staatsideal im Wandel der Weltgeschichte*, München, 1973, en especial el capítulo X, «Die Anfänge des Christentums und der Staat», pp. 111-123; DEMPFF, A., *Sacrum Imperium. Geschichts-, und Staatsphilosophie des Mittelalters und Politischen Renaissance*, Darmsadt, 1962, en particular el capítulo 2 «Die Entsehung der altchristlichen Kirchenverfassung und Geschichtsphilosophie», pp. 88-132; asimismo GONZÁLEZ BLANCO, A., «El concepto de politeia en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre La Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale* 3, Sassari, 1980, 251-282.

638 *Tract.* XVIII, *passim*.

poderes temporales y de quien no sabemos que fuera desterrado⁶³⁹, esta imagen la volvemos a encontrar legendarizada en las alusiones que hacen los presbíteros luciferianos del *Libellus precum*. Este ambiente combativo explica la exaltación de cierta idea del martirio, siquiera sea más como vehículo de propaganda, que como hecho efectivo.

Por otra parte en una comparación del funcionamiento de una ciudad y la protección que presta a sus ciudadanos, con las garantías que ofrece a los creyentes vivir bajo las leyes del derecho divino. Se trata de una formulación de la ciudad celestial:

Hic ciuitatem cum nominat, constitutionem diuinae legis adnuntiat, qui constitutio legis ut magna ciuitas habet forum et plateas, uicos et domos, muros magnos et altos inexpugnabili soliditate firmatos, i. e. munitione dei qua omnes defendimur et munimur, habet et charismatum turres, unde hostes daemones expugnare consueuimus, uicos i. e. itinera uitae, domos i. e. conuersationis bonae utilitatem (...) Forum autem cum nominat, legem i.e. pentateucum, scilicet quinque libros Moysi indicat, in qua uelut in quodam fore omne diuinum et humanum ius et legum constitutiones et decreta disciplinae continentur: hoc est forum diuini iuris. Plateas autem libros propheticos appellat, quibus recta iustitiae itinera ad deum commeantibus ostenduntur⁶⁴⁰.

La verdadera constitución es aquella de la ley divina, como ha dicho arriba, la *constitutio diuinae legis*. El derecho humano está condenado a perecer, todo lo que pretenda eternidad ha de estar orientado hacia Dios.

El foro romano guardaba tradicionalmente las leyes de la ciudad, sin embargo ahora el verdadero foro tiene una visión transcendente *hoc est forum diuini iuris*. Hay una verdadera proyección de sentido transcendente hacia la *domum caelestis Ierusalem*⁶⁴¹, la verdadera *domus* no está en lo mundano y caduco, sino en la perennidad de las cosas celestiales, lo cual quiere decir, que san Gregorio de Elbira, valiéndose siempre de su teología simbolista, concentra su visión y la de sus fieles en el venidero reino divino, mientras que capean todos juntos protegidos en la Iglesia el temporal del mundo y sus miserias. Cuando formula expresiones como *in noua terra, regnum futuri*, y *forum diuini iuris*, o *constitutionem diuinae legis*, está apuntando claramente hacia la transcendentalización de los conceptos políticos. El nuevo *Imperium sine fine* ya no es el Imperio Romano (imagen hasta ahora tradicional en la propaganda imperial), sino el

639 MAZORRA, E., «La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los cricones» *EstEcle.* 42, 1967, 241-250.

640 *Epit.* V, 7-8: «Al nombrar aquí la ciudad anuncia la estructura de la ley divina, porque esta estructura de la ley, como una gran ciudad, tiene foro, plazas, calles y casas, muros altos, y grandes, cimentados con una solidez inexpugnable, es decir, la protección de Dios con la que todos somos protegidos y defendidos, y tiene las torres de los carismas de donde solemos aplastar a los enemigos, los demonios, calles, es decir, los caminos de la vida, y casas, esto es, el provecho de una buena conducta. (...) Al nombrar el foro, indica la ley, o sea, el pentateuco, es decir, los cinco libros de Moisés, ley en la que se contienen, como en el foro, todo el derecho divino y humano, las disposiciones legales y los decretos disciplinares: este es el foro del derecho divino. Plazas llama al los libros proféticos, en los que se muestran las rectas sendas de la justicia a quienes caminan hacia Dios». Este es otro texto clave del Eliberritano para comprobar una vez más qué clase de panorama social es el que se avecina, con una comunidad ideológicamente unitaria.

641 *Tract.* V, 12.

reino eterno de Dios *cuius regnum aeternum immortale nec initium habet nec finem*⁶⁴². Gregorio de Elbira pertenece a la generación de pensadores que están preparando el camino para la Ciudad de Dios. Así la exégesis eclesial del Iliberritano, verdadera teoría política en germen, sienta las bases de la sociedad medieval, unitaria, sacral, piramidal y cerrada. Si añadimos su concepción complementaria de la guerra sagrada podemos entrever los fundamentos de la coacción por la fe y sus exigencias. Todo esto en san Gregorio no llega a desarrollarse pero sí ocurrirá en la generación siguiente como ya hemos dicho, con San Juan Crisóstomo y San Agustín.

642 *De Fide* 8 (97) 9-10.

COSMOVISIONES ALTERNATIVAS A LA ORTODOXIA

5. Judíos, paganos y herejes

Pese a que en el Bajo Imperio la cultura se va haciendo progresivamente más cristiana y el credo niceno llegará a adquirir fuerza de ley, conviven a mediados del siglo IV cristianos (tanto «ortodoxos» como «heterodoxos»), con judíos observadores de sus ritos (circuncisión y *sabbath*), y «gentiles», fieles a la que había sido legalmente hasta entonces la religión nacional romana, cuya presencia, no obstante lo adverso de los tiempos que corrían, aún ha de hacerse notar mucho tiempo. Gregorio de Elbira convive con estas «alternativas» religiosas que son la Sinagoga, los gentiles y los herejes. La presencia de estos grupos en el horizonte referencial y escala de valores del obispo bético es palpable y le sirve para formular su propio ideal de cultura. A lo largo de las obras gregorianas se sigue la polémica con la Sinagoga, e igualmente, el enfrentamiento con el arrianismo y otras «herejías», del paganismo tampoco se puede prescindir, siquiera sea para explicar la utilización cristiana del método alegórico en la interpretación de las Sagradas Escrituras. Pero, ¿qué representan estas «alternativas» del modo de vida cristiano-niceno, y hasta dónde pueden seguirse en la obra gregoriana? ¿Qué papel representan en la configuración de su propio sistema de valores? Lo que el obispo bético nos da no es una descripción de los conflictos religiosos de su tiempo ni de las incidencias de la predicación. No es tanto una crítica a la periferia hostil del cristianismo, como un ejercicio de autodefinición y de permanencia no sólo en el credo niceno, sino en la tradición apostólica (el pueblo cristiano es siempre una *apostolica plebs*⁶⁴³), entendida como garantía de ortodoxia. Es una cuestión de formulación y de concepción la que vamos a tratar de entrever ahora.

1. EL JUDAÍSMO EN LA OBRA DE GREGORIO DE ELBIRA

La obra del obispo bético cita abundantemente a los judíos, un pueblo (*natio, plebs*) que había convivido largo tiempo, a veces con problemas, en el seno del Imperio romano, con

643 *Epith.* II 13, 106.

paganos y cristianos⁶⁴⁴. La polémica con la sinagoga es un hecho muy antiguo y lo encontramos en las fuentes cristianas desde el principio, en la literatura neotestamentaria y apostólica⁶⁴⁵. Ciertamente la época del Eliberritano coincide con el progresivo deterioro del *status* legal de la Sinagoga. En 321 Constantino promulgó la primera ley recogida en el *Codex Theodosianus* que resultaba contraria a los judíos, en medio del triunfo general de la Iglesia (que había conocido desde el punto de vista legal situaciones más precarias que la Sinagoga). Esto suponía la materialización de un cambio de actitud legal (incubado en el siglo anterior desde la propaganda cristiana) hacia el pueblo de Abraham, actitud que se endurecerá a lo largo en el siglo siguiente⁶⁴⁶.

Si bien el siglo IV no supone a primera vista una introducción radical de rasgos nuevos en la representación ideal que tenían los cristianos acerca de los judíos, puesto que hay una tradición ya larga de enfrentamiento y debate⁶⁴⁷, sí ha cambiado mucho el contexto. Se comienza a formular de manera legal y homogénea un tipo de actitud, que por primera vez, llega a ampararse en los medios del poder temporal para hacerse efectiva de manera coercitiva. Se trata de un proceso que se acelera a lo largo de la segunda mitad del siglo IV, y los primeros años del siglo V, y que acabará coincidiendo con la proclamación del cristianismo como única religión lícita, lo cual provocó que el cerco legal contra la Sinagoga llegara a hacerse cada vez más

644 Simplemente como introducción al problema *vid.* GUTERMAN, S. L., *Religious toleration and persecution in Ancient Rome*, London 1951, 84-160; BLUMENKRANZ, B., *Juifs et chrétiens dans le Monde Occidental*, París 1960, p. 215; el judaísmo tenía además una notable influencia cultural, *vid.* DANÉLOU, J., *Filón de Alejandría*, Madrid 1962, pp. 13 y ss; véase la prolífica introducción a la obra del Alejandrino en de ARNÁLDEZ, R., a la edición del *De Opificio Mundi*, Éditions du Cerf, París 1961, y en SANDMEL, S., «Philo Judaeus: An introduction to the man, his writings, his significance», *ANRW II Principat 21.1 Religion*, Berlín 1984, pp. 3-46 (especialmente pp. 13 y ss.); la conexión del alegorismo judío y con su medioambiente helénico más su repercusión sobre el cristianismo en WOLFSON, H. A., «La filosofía griega en Filón y en los Padres de la Iglesia», en TOYNBEE, A.J., (ed.), *El Crisol del Cristianismo*, Barcelona 1993 309-316, especialmente 311-313; la situación del judaísmo en el siglo I en MONTSERRAT TORRENTS, J., *La sinagoga cristiana. El gran conflicto religioso del siglo I*, Barcelona 1989, en concreto p. 38.

645 BLUMENKRANZ, B., «Vie et survie de la polémique antijuive», en *Studia Patristica I* 1957, 460-476; TAYLOR, R.E., «Attitudes of the Fathers toward Practices of Jewish Christians», *Studia Patristica IV* 1961, 504-511; YOUNG, F., *Biblical Exegesis and Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, en concreto 221-222; RUIZ BUENO, D., *Padres Apostólicos*, Madrid 1965; la polémica antijudía es muy clara en la epístola del ps-Bernabé, *vid.* HAMMAN, A. G., *Leer la Biblia en la escuela de los Padres*, Bilbao 1999, p. 20.

646 No es nuestro objetivo ofrecer una historia de las relaciones cristiano-judías en la Antigüedad, el estado de la cuestión sobrepasa el espacio y los objetivos que nos hemos propuesto, pero *vid.* JUSTER, J., *Les juifs dans l'Empire Romain. Leur condition juridique, économique et sociale*, II Vol., New York 1914, la bibliografía anterior al primer tercio del siglo XX en las pp. XIII-XVIII de la introducción; una recogida exhaustiva de fuentes en WILLIAMS, M. L., *Adversus Iudaeos*, Cambridge 1935; la obra clásica por excelencia es la de SIMON, M., *Verus Israel. Étude sur les relations entre chrétiennes et juifs dans l'Empire Romain (135-425)*, París 1948; más reciente SEAVER, J. E., *Persecution of the Jews in the Roman Empire (300-438)*, University of Kansas Publications, Lawrence 1952, p. 51; GONZÁLEZ BLANCO, A., «Fundamentos jurídicos de la postura antijudía de la Iglesia en el siglo IV», en *El Olivo* 5-6, enero-junio 1978, 19-27; véase también NOETHLICH, K. L., *Die gesetzgeberischen Maßnahmen der christlichen Kaiser des vierten Jahrhunderts gegen Häretiker, Heiden und Jüden*, Köln, 1971; el estudio más reciente que conozco sobre la cuestión, también en NOETHLICH, K. L., *Das Judentum und der römische Staat: Minderheiten politik in antiken Rom*, Darmstadt 1996.

647 Enfrentamientos y debates planteados, entre otros, por Cipriano y Tertuliano, *vid.* BLUMENKRANZ, B., «Die Entwicklung in Westen zwischen 200 und 1200», en RENGSTORF, K. H., & VON KORTZFLEISCH, S., (herausgegeben von), *Kirche und Synagoge. Handbuch zur Geschichte von Christen und Juden. Darstellung mit Quellen*, II vol., Stuttgart, 1968, 84 y ss; el problema se ve también en Orígenes, *vid.* LANGE, N., *Origen and the Jews: Studies in jewish-christian relations in third-century Palestine*, Cambridge, Oriental Publication, 1976.

estrecho⁶⁴⁸. La actividad conciliar continúa las disposiciones antijudías tendentes a la segregación, por ejemplo en Elbira⁶⁴⁹. También ocurre en el año 342, cuando el Concilio de Antioquía prohíbe la celebración conjunta con los judíos de la Pascua; y otra vez se procede contra las prácticas judaizantes en los cánones del concilio de Laodicea, en 360. El canon 29 de este concilio se establece la distinción entre el *Sabbath* y el día del Señor. Desde lo que parece una tendencia a la segregación, se trata de impedir que cristianos y judíos intercambien regalos o compartan fiestas, como se refleja en los Cánones Apostólicos, donde se prescribe que un obispo o un clérigo cualquiera no debe aceptar regalos ni concelebrar con judíos, bajo pena de ser apartado del clero. Parece más que nada una cuestión de interpretación antropológica, como es el problema de la salvaguardia de la pureza ideal, frente a elementos inquietantes que la amenazan. Puede parecer un ejercicio de construcción social de la identidad, dirigido a sabiendas contra los judíos.

Este es el contexto «antisemita» del siglo de Gregorio de Elbira, de manera que podría pensarse que su repetida mención a la sinagoga, en un contexto de polémica, obedece a un debate antijudío contra los usos de la población semita en la Bética romana, y concretamente en Elbira (la investigación ha hablado de su presencia, tanto en la Península Ibérica⁶⁵⁰ como en la sede de san Gregorio⁶⁵¹). Tal cosa no es innegable, es incluso posible, pero si Gregorio de Elbira entró en polémica directa o no con grupos de judíos, es hecho difícil de demostrar detalladamente sólo por las propias referencias gregorianas. Ninguna información dada por el Eliberritano es lo suficientemente «objetiva» como para determinar en qué grado su congregación hubiera podido ser «judaizante», ni mucho menos para determinar lo importante que pueda llegar a ser la mencionada congregación judía en Iliberri. El hecho de que entre de lleno en la polémica antijudía no se sale de la normalidad de la predicación patristica, que reconociendo de antemano la antigüedad de la tradición judaica (tradición de la que en parte se apropia con la exégesis del Antiguo Testamento), la proclama derogada y terminada frente al hecho mesiánico (aunque no lo estuviera en la vida real). La polémica con la sinagoga es algo normal, primero porque ciertamente tuvieron que existir comunidades judías vecinas (cosa que no se pretende negar), pero sobre todo porque la esencia de la tradición cristiana se basa en la interpretación de

648 DEMOUGEOT, E., «L'Empereur Honorius et la politique antijuive», *Latomus* XLIV 1960, 277-291; BLANCHETIÈRE, F., «La législation antijuive de Théodose II», *Ktéma* V, 1980, 125-129; RABELLO, A.M., «La première loi de Théodose II, *C.Th.* XVI, 8,18 et la fête de Pourim», *Revue historique du Droit français et étranger*, LV 1977, 545-558.

649 Cánones XLIX: «*De frugibus fidelium ne a iudaeis benedicantur*», y L: «*De christianis qui eum iudaeis uescuntur*» y LXXVIII: «*De fidelibus coniugatis si cum iudaea uel gentile moechauerint*»; su relación con otras disposiciones conciliares en Seaver, *op. cit.*, p. 98.

650 SAYAS ABENGOCHEA, J., «Cuestiones controvertidas acerca de los judíos en la Historia antigua peninsular», *Espacio, Tiempo y Forma*, Serie II, Historia Antigua, VI, 1993, 479-528, con bibliografía; la obra clásica de la historiografía sobre la presencia judía en la Península Ibérica sigue siendo de AMADOR DE LOS RÍOS, J. *Historia social de los judíos de España y Portugal*, Madrid 1876 (con reedición), *vid.* asimismo GARCÍA IGLESIAS, L., *Los judíos en la España antigua*, Madrid 1978; y SUÁREZ FERNÁNDEZ, L., *Los judíos españoles en la Edad Media*, Madrid 1980; GARCÍA MORENO, L.A., *Los judíos de la España Antigua. Del primer encuentro al primer repudio*, Madrid, Ed. Rialp, 1993.

651 *Vid.* THOUVENOT, R., «Chrétiens et juives à Grénade au IV siècle après J.C.», *Hesperis* XXX 1943, 206-211; LOMAS, F. J., «Comunidades judeocristianas granadinas. Consideraciones sobre la homilética de Gregorio de Elvira», en GONZÁLEZ ROMÁN, C. (ed.), *La sociedad de la Bética. Contribuciones para su estudio*, Granada, 1994, 319-344.

la Biblia, interpretación en la que la herencia recibida del judaísmo por el cristianismo es crucial, y básica en orden a la exégesis tipológica del Antiguo Testamento y su correlación inseparable con el Nuevo. El problema judío en Gregorio de Elbira es una cuestión exegética, y por lo tanto programática. La polémica antijudía es básica a la hora de definir la propia comunidad cristiana, su posición en la historia y su destino final. El obispo Bético, que no nos da casi ningún dato objetivo en toda su obra para otras cuestiones, no es aquí un «testigo» de un *certamen aduersos iudaeos*, que nos dé información porcentual de cuántos judíos vivían en Elbira. La predicación antijudía, que repito puede perfectamente tener su fondo de polémica real, es sobre todo una oportunidad de debate y de presentación de la propia ideología al pueblo fiel, pueblo que será el «verdadero» Israel a partir de ese momento.

La (ya no tan) nueva interpretación cristiana de la Biblia había sancionado la unidad de los dos Testamentos. Lo que había pasado es que se había dado una verdadera apropiación de la tradición véterotestamentaria por parte de los círculos cultos del cristianismo, que discutían y reivindicaban para sí no sólo la interpretación bíblica, sino también la legitimación de las prácticas litúrgicas⁶⁵². La tradición véterotestamentaria era importante para los cristianos en tanto que era interpretada como anticipación del hecho mesiánico, pero representaba una etapa finalizada, puesto que la Ley era una solución temporal, de su lectura espiritual se llegaba a la conclusión de que las profecías se habían cumplido en Cristo y en la Iglesia (lo cual además se reforzaba con la exégesis bíblica, mayor o menormente alegórica, pero cristológica siempre). En la tradición véterotestamentaria existía una *lex prisca*, como la llamará Gregorio de Elbira, que desde el punto de vista cristiano debía ser considerada como derogada, y el único estudio posible de las Escrituras se habría de hacer teniendo en mente las profecías cumplidas en la Era Cristiana y las concepciones históricas de la nueva filosofía de la historia que había alumbrado el cristianismo. Esta es la actitud normal en todo el siglo IV, y la expresión de esta problemática fue planteada por ejemplo en 311 por Eusebio de Cesarea, con sus obras *Praeparatio Evangelica* y *Demonstratio Evangelica*. En estas obras, donde se dirige el mensaje cristiano al mundo pagano en un momento decisivo para la Historia de la Iglesia, se opera una nueva distinción entre hebreos y judíos. Los cristianos habrían de ser considerados en lo sucesivo como los verdaderos hebreos, los continuadores de Abraham y Moisés, los cuales ya habrían llevado una vida verdaderamente protocristiana. Mientras que los cristianos habían sido los verdaderos hebreos desde siempre, los judíos no son sino el díscolo pueblo de la Sinagoga, apartados, de momento, del curso general de la historia de la salvación. Lo que se produce no es sólo la sustitución de un pueblo elegido (el de la Sinagoga) por otro (el de la *Ecclesia*), como también la sanción de lo que se piensa un hecho viejo y cierto: que el mensaje cristiano era ya una realidad desde los lejanos tiempos de los Patriarcas. Pero mientras tanto, la conversión del pueblo de la sinagoga es algo esperado con ansia, representará, no sólo la ocasión para la reconciliación (ambos pueblos tienen en Abraham al padre común, *se putarent filios Abrahae*, en expresión de Gregorio de Elbira), sino la materialización de la victoria final de Cristo, una especie de regreso del hijo pródigo, ya que ningún cristiano puede olvidar la opinión favorable de san Pablo, según la cual Dios no abandonará nunca a Israel, su primer pueblo elegido⁶⁵³. Por

652 QUASTEN, J., «The Conflict of Early Christianity with the Jewish Temple Worship», *TS* II 1941, 481-487; más recientemente YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian culture*, Cambridge University Press 1997, pp. 17 y ss.

653 *Rom.* 11, 1-3, «¿Es que Dios ha rechazado a su pueblo? De ninguna manera. Porque también yo soy israelita, de la descendencia de Abrahán, de la tribu de Benjamín. Dios no ha rechazado a su pueblo, a quien de antemano eligió».

eso no habría que llevar el antagonismo entre cristianos y judíos demasiado lejos aún, como algo exageradamente irreconciliable, pues ambos comparten el legado común de la Escritura.

Para Gregorio de Elbira no hay ninguna duda de que habrá una reconciliación entre la Sinagoga y la Iglesia, lo cual supondrá la culminación de los tiempos históricos. Israel tiene un destino glorioso al lado de los cristianos, una vez ambos pueblos se hayan reconciliado:

*in Xpristo est crediturus hac (ac) per hoc in gentem magnam nobiscum et ipse futurus regnique caelestis parem gloriam obtenturus*⁶⁵⁴.

La integración del pueblo de la Sinagoga en el discurso gregoriano se hace en el seno de la interpretación bíblica. La labor exegética del obispo de Elbira, se basa sobre todo en pasajes véterotestamentarios, que interpreta en clave cristológica, y desde la exégesis totalizante, que convierte en una unidad los dos Testamentos, siguiendo un esquema finalista y mesiánico, que emplea la tradición judaica y la emplea al servicio del cristianismo⁶⁵⁵. La polémica antijudía en Gregorio de Elbira debe ser entendida primeramente desde un principio programático, de coherencia hermenéutica, y de manera complementaria por oposición de los nuevos misterios cristianos frente al ritual judío, que él considera derogado, porque su momento histórico ha pasado (en un sentido dialéctico e ideal). En el debate con los judíos, en buena medida exégetico y centrado en la Biblia, Gregorio de Elbira recurre a su interpretación tipológica preminentemente véterotestamentaria para hallar un sentido profundo (que él piensa más profundo que el sentido dado por la Sinagoga) a las Escrituras, y poder así obtener una explicación histórica, o tenida como histórica, puesto que en la Biblia se encontraría consignado tanto el destino del pueblo de la Sinagoga como el de la *Ecclesia*. Se trata de buscar un sentido más denso, programáticamente cristiano, basado en la coherencia interna de los dos Testamentos, que a la exégesis judía se le escaparía puesto que no reconoce que el Antiguo Testamento tenga algo que ver con la excrecencia apócrifa que sería el Nuevo. Sin embargo, a la coherencia y veracidad de ambos Testamentos recurre siempre el Iliberritano con el fin de demostrar que la tradición hebrea está inacabada, que para seguir siendo el pueblo elegido deben completar y entender el Antiguo Testamento como prefiguración del Nuevo, que es su cumplimiento. No proceder así supone tener sólo una verdad parcial, que ha ignorado la verdadera fe por una mezcla de impiedad y de incapacidad para llevar a cabo la exégesis «científica» de las Escrituras. No se desdeñan siquiera las etimologías del hebreo. El verdadero sentido de las mismas se habría escapado a los propios judíos⁶⁵⁶. Esto supone al menos cierto conocimiento elemental del hebreo o de fuentes hebreas a través de la tradición alejandrina. Por otra parte, su contemporáneo estricto, Hilario de Poitiers, tiene idéntico gusto por las etimologías del hebreo, y las introduce en su *Tractatus Mysteriorum*, se trata de etimologías de nombres hebreos procedentes del

654 *Tract.* III 31, 255-256: «ha de creer en Cristo, por lo que junto con nosotros, llegará a ser un gran pueblo, y obtendrá la misma gloria del reino celestial»

655 Como lo hace Cipriano, que es una de las *auctoritates* recurridas por el Iliberritano, *vid.* FAHEY, M. A., *Cyprian and the Bible: a Study in Third-Century Exegesis*, Tübingen, 1971, en especial 29 y ss; 612 y ss.

656 Las etimologías del hebreo fascinan al Iliberritano: *-qui ex hebraeo in latino sermone Noe requies appellat, -Cedar enim ex hebraeo in latinum sermonem tenebricosum, -Isaac etenim ex Hebraea lingua in latino sermone risus, -Iacob enim ex Hebraea lingua latino sermone subplantatur dici, -Semson Ebraeum nomen est, quod in Latino sermone tinea, -Israhel etenim homo uidens deum ex Ebraea linua in latino sermone interpretatur*. Las etimologías hebreas de Gregorio de Elbira siguen la línea de interpretación alejandrina.

Génesis.⁶⁵⁷. Un contemporáneo de Gregorio de Elbira (y, hasta donde sabemos, conocedor de su obra), advierte en la misma línea la necesidad de buscar el sentido profundo y cristiano, tomando por así decirlo el verdadero fruto del árbol, e ir un paso más allá de la interpretación judía, que si bien constituye un primer paso necesario, sólo vería las hojas del árbol y no su fruto:

*Quicumque igitur scripturas sanctas legit, si secundum Iudaeos legit, tantum folia intellegit; si uero spiritaliter intellegit, fructus capit*⁶⁵⁸

Por ello ha dedicado Gregorio de Elbira tantos esfuerzos de predicación y misión para que su comunidad advierta las directrices fundamentales de todos los tipos y figuras, que explican las historias del Antiguo Testamento enlazándolas con el Nuevo, al que prefiguran, y dotando de explicación a toda la historia humana, con base en la exégesis bíblica. Porque el punto de partida común a ambos pueblos, judío y cristiano, es la literatura bíblica. Si la mayoría de la exégesis gregoriana se centra en los textos véterotestamentarios, no se debe al estado de conservación de la obra del obispo de Elbira, y quizá no sería un hecho casual que ciertas formas de interpretación y exégesis sean de tradición arcaica y judeocristiana. Aquí subyace también el problema de la aceptación del Nuevo Testamento entre los libros inspirados, tema muy discutido hasta que se llega en esta época a un acuerdo final, asimismo la exploración del Antiguo Testamento se debe al debate por la conversión de los judíos, cuestión clave para el segundo advenimiento de Cristo que se esperaba inminentemente. Sólo al final del siglo IV y principios del V se acepta como normal el tiempo de la Iglesia.

Gregorio de Elbira asume la tradición véterotestamentaria, por ello la reconciliación con los judíos tendrá que llegar. Esta idea, que claramente responde a una filosofía de la historia, la defiende san Gregorio cuando hace la interpretación del pasaje bíblico en el que Sansón mata al león, animal que es la imagen de Cristo. El asesino de Cristo, bajo la imagen de Sansón, acaba volviendo sobre sus pasos, prefigurando el arrepentimiento judío⁶⁵⁹.

El problema con la sinagoga constituye una oportunidad para disertar, y ofrecer unas líneas programáticas mediante las que diseñar su imagen del cosmos social. Lo que se ofrece es la imagen de un nuevo pueblo que toma el relevo del antiguo, así como la culminación evangélica sustituye a la *prisca lex*. En este momento la Iglesia empieza a ser una verdadera *societas*, y cobra fuerza la temática de la ciudadanía celestial. El verdadero protagonista de la historia sagrada es el pueblo cristiano, cuya presencia en el Antiguo Testamento se rastrea a través de las innumerables tipologías. Los personajes véterotestamentarios son una especie de protocristianos, y al hablar de las teofanías del Antiguo Testamento se afirma que ya el Hijo de Dios fue

657 DANIÉLOU, J., «Hilaire et ses sources juives», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, à l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire, Études Augustiniennes*, 143-147; sin embargo este autor tiene otras fuentes extrañas a las de tradición alejandrina, quizá siríaca.

658 SAN JERÓNIMO, *Obras Completas I*, BAC, Madrid, 1999, en concreto *De Psalmo I*, 5, 129-130: «Quien lee las Escrituras, si lo hace al modo de los judíos, se quedará simplemente en el follaje; quien penetra su sentido espiritual, recolectará su fruto».

659 *Tract. XIII, passim*.

visto por los patriarcas⁶⁶⁰. El sistema hermenéutico gregoriano totaliza el Antiguo Testamento con el Nuevo y los hace contemporizar. De esta manera, Moisés es el tipo de Cristo, pues se trata del conductor de su pueblo. Es la figura principal del Tratado VII, y su peripecia es interpretada como metáfora «escenográfica»⁶⁶¹, que explica el drama de la salvación y la liturgia bautismal. Al igual que ocurría con Abraham y José, cada uno de los personajes que le rodean y cada uno de sus acontecimientos biográficos son en realidad prefiguraciones, que contienen en sí mismas el mensaje cristiano de la salvación. Por contraposición a Moisés, el Faraón es la imagen antagónica: diablo, y Egipto la del mundo terrenal abocado a la corrupción, mientras que el pueblo de Israel prefiguraba al hombre, sumido en la servidumbre del pecado, y a quien Cristo había de salvar al final de los tiempos.

*Aegyptus itaque figura saeculi fuit, Faraon diaboli, filii Israel protoplaste (protoplasti) imaginem induerant, ex cuius origine censebantur; Moyses autem, qui eos missus est liberare, typum Xpisti gerebat*⁶⁶².

Como decimos, todos los hechos narrados se entienden en medio de una interpretación figurada, en virtud de la comparación tipológica de Moisés con Cristo. Todo acontecimiento responde a un plan que demuestra la actuación cristiana antes del propio nacimiento de Cristo, porque Cristo ya estaría presente en la Escritura. Es por ello por lo que, siguiendo el relato bíblico, las parteras de los judíos cuando se niegan a eliminar a los varones tal y como les había ordenado el Faraón, realizan en ese momento su contribución al drama mesiánico y adquieren su doble lectura, independizándose al mismo tiempo de la Sinagoga:

*Obstetrices istae, qui non oboedierunt Pharaoni, animae sunt mentesque sanctorum, quae Faraoni diabolo non solum non obtemperare uolebant, uerum masculos, id est uirtutes bonorum operum quasi quodam (quemdam) diuini seminis partu de cordis utero obstricantes in lucem cogitationis producebant, ut robor fidei praeualeret*⁶⁶³.

660 *De Fide* 8 (79), 22-23: «*Filium dei (...) ita uisum a patribus*»; a Gregorio de Elbira no se le escapa que las teofanías del Antiguo Testamento pueden prestarse a divergencias sobre la trinidad; según el obispo de Elbira, el arrianismo vería en las teofanías del Antiguo Testamento la justificación a su subordinacionismo, si Dios Padre es invisible, y Dios Hijo es consubstancial, éste también sería invisible, pero no ocurre así, es visible, luego todo habría de interpretarse desde un punto de vista 'materialista', subordinacionista, a lo que naturalmente san Gregorio se niega, *vid. De Fide* 8, 75-76, y SIMONETTI, M., *Gregorio di Elvira. La Fede*, p. 198; PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, pp. 26-27; también las teofanías han sido motivo de discrepancia trinitaria con las tendencias modalistas, como por ejemplo en la historia de Agar, donde según san Gregorio (en *Tract.* III, 33), no es el Padre el que habla con Agar, sino el Hijo, lo que le lleva a refutar el modalismo de Sabelio y Práxeas.

661 TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae: el cultivo del género literario del discurso homilético en la Hispania tardoantigua y visigoda*, en *AAEF*, XV, Universidad de Extremadura, Cáceres, 1994, 335 pp.

662 *Tract.* VII 3, 18-21: «Así pues Egipto era la figura del mundo, el Faraón del demonio, los hijos de Israel estaban revestidos de la imagen del protoplasto, de cuyo linaje procedían. Moisés, en cambio, que fue enviado a liberarlos, prefiguraba a Cristo».

663 *Tract.* VII 11, 83-92: «Estas parteras que no obedecen a Faraón, son las almas y las mentes de los santos, las que no sólo no querían obedecer a Faraón que es el diablo, sino que sacaban adelante los varones, es decir, las virtudes de buenas obras, como por parto de semilla divina, ayudándolas a salir del útero del corazón, para que prevaleciera la fortaleza de la fe».

Sin embargo, no son las únicas representaciones simbólicas de esta clase. En el comentario al Cantar de los Cantares Rubén, por ejemplo, es para el Eliberritano el tipo de la sinagoga, mientras que Raquel es la imagen de la Iglesia y del Señor. Rubén encuentra en el campo una mandrágora, la fragancia de la mandrágora, que finalmente recibe Raquel, debe entenderse en clave de simbolismo cristológico.

(...) *Ruben primogenitus filius Liae, qui synagogae typum habebat, in agro inuenit, quam Rachel, quae similitudinem ecclesiae gerebat, concupiscens accepit, quae iam figuram domini nostri gerebat saluatoris aduenientis, quem ecclesia concupiscens accipere meruit*⁶⁶⁴.

Rubén simboliza la incredulidad de la sinagoga, y su incapacidad para reconocer los planes de Dios. Jacob, el padre de Rubén, no puede por menos que reprochar el comportamiento impío de su hijo, que prefigura el de toda la historia de Israel:

*Et ideo sub persona Ruben primogeniti filii primitiuus Iudaeorum populus accusatur «durux et audax», durus propter incredulitatem, audax uero propter parricidium quod in Xpisto commisit*⁶⁶⁵.

El texto nos coloca ante una de las principales preocupaciones del obispo de Elbira, que es la culpabilidad judía en la muerte de Cristo, es un punto común entre los Padres, como ha hecho notar Blumenkranz⁶⁶⁶, de ahí que en los escritos homiléticos gregorianos se encuentre subyacente la lucha contra usos y costumbres judíos y contra sus interpretaciones más tradicionales, lo vemos repetidamente en la cuestión del respeto al *sabbath* (conocido en el mundo pagano según autores judíos⁶⁶⁷, y también citado por autores no judíos⁶⁶⁸), y a la circuncisión⁶⁶⁹.

En su obra los judíos y la refutación razonada de su fe, con base en el propio texto bíblico y sobre todo véterotestamentario, son una constante: tal y como lo acreditan algunos temas de sus escritos homiléticos: la circuncisión o el *sabbath* frente a los ritos cristianos, signo de una nueva espiritualidad, y de unos nuevos ritos que reclaman su lugar en la historia y su victoria como el bautismo y la penitencia, que quieren desplazar a los ritos derogados del judaísmo. Gregorio de Elbira sigue aplicando el método interpretativo propio de su visión teológico-alegorizante, hasta el más mínimo detalle. Aprovecha toda oportunidad que el texto le plantea para extraer ese

664 *Epit.* IV 20, 150-154: «(...) Rubén, el hijo primogénito de Lía, que era tipo de la sinagoga, y que, deseándola, recibió Raquel, portadora de una semejanza con la Iglesia. Esta mandrágora era ya figura de nuestro Señor y Salvador que iba a venir y a quien, deseándolo mereció recibir la Iglesia».

665 *Tract.* VI 6, 44-47: « (...) en la figura de Rubén, el hijo primogénito, es acusado el pueblo judío de duro y audaz; duro por su incredulidad, audaz por el parricidio que cometió contra Cristo».

666 BLUMENKRANZ, B., *Les auteurs chrétiens latins du Moyen Age sur les juifs et le judaïsme*, París, 1963; seguido por DOMÍNGUEZ DEL VAL, U., *Gregorio de Elvira. Obras Completas*, Madrid, 1989.

667 *Vid.* JOSEFO, *Contra Apionem* II 281, FILÓN, *Vita Mosis* II, 20-21.

668 TIBULO, *Carmina* I 3,18; HORACIO, *Sermones* I 9, 69-70; PERSIO, *Satyrae* V 179-284; OVIDIO, *Ars Amatoria* I 75-76; PLINIO, *Naturalis Historia* XXXI 24; *vid.* MONSERRAT TORRENTS, J., *op. cit.*, pp. 42-46.

669 La temática sobre la circuncisión es un verdadero lugar común de influencia paulina, no es desconocido que grupos de bautizados sigan practicando la circuncisión, *vid.* AGUSTÍN, *De Bapt. contra Don.* VII 1, *PL* 43, 225, la circuncisión es, ya desde la Roma pagana, un signo nacional exclusivamente judío, y desde Adriano, castigable y comparable a la castración entre los no judíos, *vid.* JUSTER, J., *op. cit.* Vol. I, p. 265.

sentido oculto, espiritual, que precisa para establecer sus criterios doctrinales. Presumiblemente, todo está en el texto, el Eliberritano se limita a trasladar con explicaciones lo que existe de forma subyacente. La conexión entre los dos testamentos, que el Eliberritano ha aprendido de sus lecturas norteafricanas (que en último término le conectan con la tradición oriental), le lleva a la derogación de la Ley (siempre calificada de *prisca*), que ya estaba prefigurada en cada una de las líneas del texto bíblico. La Sinagoga abandona a Cristo, como una madre abandona a su hijo, como se ilustra cuando, la madre de Moisés abandona a su hijo, y a ojos del Eliberritano no puede ser sino imagen del mundo judío del cual provenía Cristo y que le había rechazado:

*Mater itaque Moysi figura erat sinagogae(-y-) patrum ac prophetarum, ex quorum origine Xpistus secundum carnem est (erat) natus*⁶⁷⁰.

En los acontecimientos históricos del pueblo de Israel no sólo se transfigura el mensaje cristiano, sino que además se encuentran subyacentes las grandes verdades de la fe. De esta forma, cuando se narra que la madre (*typum* de la sinagoga) de Moisés (*typum* de Cristo) ocultó su nacimiento durante tres meses, Gregorio de Elbira ve ahí la alusión velada al misterio de la trinidad, elemento central en una época de grandes debates cristológicos. Su interpretación de carácter numerológico le permite entrever además la señal de acontecimientos en la vida de Cristo prefigurados en la historia de Moisés.

*Nam et tres isti mensis nonaginta dies faciunt, ex quibus quadraginta ante passionem seiunctus a diabulo temptatur (temptatur) dominus et quinquaginta post resurrectionem quibus suppletis spiritum sanctum credentibus misit*⁶⁷¹.

Gregorio de Elbira no pierde la oportunidad de hacer una didáctica de la historia sagrada desde la predicación, al mismo tiempo que señala las diferencias con la sinagoga. Busca también en el entorno de los personajes centrales a los personajes secundarios, susceptibles de ser interpretados tipológicamente. Las prefiguraciones de carácter profético prosiguen con los personajes que están alrededor de Moisés, como antes hemos visto que continuaban alrededor de Abraham.

En este tratado tan «escenográfico» se vislumbra la historia de paganos, judíos y cristianos en una especie de plan único para todos. La separación respecto de la sinagoga no será eterna, es una situación no querida por Dios. La reconciliación y la readmisión del viejo Israel de la Sinagoga con el nuevo Israel de los cristianos ha de acontecer de acuerdo con el programa histórico de san Gregorio. Un personaje bíblico da la clave, es la hermana de Moisés, que el Eliberritano interpreta como imagen del pueblo judío que ha de creer al final de los tiempos. Mientras tanto, un nuevo pueblo se une al pueblo de Dios, los ex-gentiles reciben al mismo Cristo que la Sinagoga había rechazado, es el caso de la hija del Faraón, que recoge a Moisés de las aguas en donde le había abandonado su propia madre. La hija del Faraón, no es sino la

670 *Tract.* VII 13, 102-105: «La madre de Moisés era figura de la sinagoga, de los patriarcas y de los profetas de cuyo origen nació Cristo según la carne».

671 *Tract.* VII 15, 123-128: «Por lo demás, los tres meses suman noventa días. Cuarenta días pasó el Señor en soledad y tentado por el diablo, antes de su pasión; y cincuenta después la resurrección envió el Espíritu Santo a los creyentes».

alusión a la Iglesia, los ex-gentiles habían estado próximos al demonio (como la hija del Faraón), pero aquello pertenece a un momento histórico cerrado, la Iglesia se ha nutrido de la copia de pueblos que abandonaron el culto idolátrico, esa enorme diversidad de gentes o *uariarum gentes*, todo lo cual tiene su explicación escatológica:

Et adiecit scriptura dicens: «Tunc» inquit «Soror ipsius speculabatur a longe, ut uideret, quid ei futurum esset». Quae haec soror ipsius nisi plebs illa, quae in nouissimis temporibus sub Elia ex Israhel (Israel) creditura est?»⁶⁷²

Este pasaje donde se trasposa el afecto de Dios de la Sinagoga a la Iglesia es una reminiscencia de Tertuliano, así como la segunda venida de Elías como culminación escatológica⁶⁷³. No es conflictivo que el pueblo creyente aparezca simbolizado en la imagen de la hija del Faraón, pese a ello es aceptada por Dios una vez que se ha regenerado en sus culpas por medio del bautismo, siguiendo a la muy preciada *auctoritas* de san Pablo, Gregorio de Elbira proclama el triunfo del bautismo, capaz de borrar la historia de una existencia anterior alejada del plan de Dios:

Omnes enim gentes antequam credant et antequam ex aqua et superna uirtute renascantur, filii diabuli et filii irae dicuntur et uiperarum natio appellatur»⁶⁷⁴.

He aquí una verdadera teoría de la historia, que vemos formulada en el pensamiento exegético de Gregorio de Elbira. Los viejos ritos del judaísmo se deben sustituir. El bautismo hará entrar bajo la disciplina evangélica a los judíos y gentiles, quienes en un nuevo renacer entrarán a formar parte de la *plebs sancta* por la regeneración activa del bautismo. Lo que parece una constante preocupación catecumenal, convierte a Gregorio de Elbira ante todo en un pedagogo esforzado, así como al hablar de la teofanía de Mambré daba su particular visión soteriológica, y en la historia de Moisés explica el valor del bautismo. De hecho, el río en donde éste es abandonado, para Gregorio de Elbira, es alusión clara al sacramento bautismal:

Mirifice sane dictum est hoc, quia non alibi dominus, cuius Moyses typum induerat, quam ad flumen lauacri et ad aquam baptismatis a credentibus inuenitur»⁶⁷⁵.

En medio del proceso exegético la presencia de la sinagoga se atestigua a partir de *typoi* reconocibles (como Agar, Rubén, Sansón o la madre de Moisés), o que sean lo suficientemente reconocibles a través de la predicación. La sinagoga tiene su particular presencia en el texto bíblico. Los judíos son, como los cristianos, un grupo coherente de origen común, *populus* y *plebs*, pero son el *populus sinagogae*, y sobre la *natio iudaeorum* recae la calificación de

672 *Tract. VII 19, 155-158*: «Y añade la Escritura: *Entonces su hermana observaba desde lejos qué le iba a suceder. ¿Quién es su hermana sino el pueblo proveniente de Israel que ha de creer en los últimos tiempos por la predicación de Elías?»*

673 *Cfr. De carne Christi* como demuestra Koch, H., *art. cit.*, pp. 245 y 250.

674 *Tract. VII 29, 229-232*: «Todos los hombres antes de creer y de renacer por el agua y el poder de lo alto, son llamados hijos del diablo e hijos de la ira y raza de víboras (...)».

675 *Tract. VII 18, 147-149*: «En verdad se dice esto de modo maravilloso, pues los creyentes no encuentran al Señor, de cuya figura se había revestido Moisés en ningún otro lugar sino en el lavacro, en el agua del bautismo»; se está aludiendo a la purificación simbólica.

reprobam sinagogam plebem. El pueblo de la sinagoga ha de arrepentirse y convertirse de acuerdo con un finalismo escatológico. También los judíos (*ex sinagoga uenientes*), entrarán a formar parte de la comunidad cristiana (*in Xpisti nomine credidissent*). La sinagoga representa la *prisca lex* derogada, una realidad meramente carnal, puesto que aparece como la madre carnal incapaz de cumplir con su misión, que queda en manos del pueblo creyente, la Iglesia. La sinagoga no es más la «madre de Cristo» (*Xpisti mater iam non est sinagoga ..., sed ecclesia*). La sinagoga no es sino madre carnal, o *mater sua secundum carnem*, mera madre carnal y no espiritual, pero el relevo lo ha de tomar la *Ecclesia*. Esta es la razón de la exégesis escenográfica de Moisés abandonado en las aguas, y que se explica no tanto por alegoría como por tipología: la madre de Moisés, abandonándolo, resulta ser la sinagoga (*figura sinagogae*), Moisés es Cristo, y la hija del Faraón, aceptándolo, es la Iglesia ex-gentil.

El tiempo que tenía asignado el judaísmo en la historia de la humanidad ha vencido en un sentido dialéctico, a ello alude la metáfora, suficientemente ilustrativa, de la esterilidad de la sinagoga. La Sinagoga ha terminado su misión histórica, no puede ofrecer nada más, se la compara con una mujer que se ha quedado estéril: su útero es «miserable» (*miserum uterum sinagogae*), o es una mujer que no puede tener más hijos (*non pariebat*). La esterilidad final de la sinagoga se debe oponer necesariamente a la fertilidad inesperada de Sara, la esposa de Abraham y prefiguración de la Iglesia, el padre común de judíos y cristianos. También Agar, en tanto que *ancilla Sarrae*, resulta ser un *typum sinagogae*, estando bajo la custodia de Abraham. Esto sancionaría desde el texto bíblico la subordinación de la sinagoga, en tanto que *ancilla*, cuyo hijo, que representa el pueblo judío, no es sino el hijo de una esclava, el hijo de Agar, *sinagogae populus, id est filius Agar*, que ha nacido en la servidumbre. La perfidia de la sinagoga se explica ante la comisión del terrible pecado de no haber reconocido a Cristo, como si se hubiera deshecho de un hijo: *quae Xpristum a synagoga matre carnali expulsum adque expositum*. Sobre la sinagoga recae la acusación de miseria moral, con calificativos alusivos a su ligereza moral *adultera, asina*, y a su contumacia, *ceruix dura et superba*; y su pueblo recibe el poco benévolo apelativo de *sinagogae gentes uetulae et stultae*. La sinagoga, madre de Cristo, *secundum carnem* es su gran enemiga, junto con los hijos de la sinagoga, que son *sinagogae populi*.

El viejo Israel no es sino una *Hierusalem terrena*. Frente a la nueva patria celestial de los cristianos, la *domus caelestis Hierusalem*, la vieja Jerusalén todavía se encuentra bajo la servidumbre de la ley vieja, (*lex in seruitute acceptata est*). Es cierta su anterioridad y el prestigio de su tradición (*quae [synagoga] antiquior est in lege*), pero ya no es querida por Dios, porque no encontró allí donde reclinar su cabeza, *ubi caput suum reclinaret*. La Sinagoga ya no es el refugio de los temerosos de Dios, ahora lo es la Iglesia, el nuevo hogar del pueblo elegido.

La Ley, la *lex prisca*, se dio a los judíos sólo por su debilidad moral, por la llamada *infirmia Iudaeorum*, su valor implemental pasó, hay que buscar el sentido espiritual. Ese sentido espiritual advertiría que los judíos han perdido el reino (*non habent regnum*) y Cristo ha puesto sus miras en otra parte, en el nuevo pueblo elegido. La anterioridad de los judíos no es la cuestión, siempre serán algo así como los hermanos mayores, por el contrario lo que se juzga es su dignidad, y su efectividad en los nuevos tiempos cristianos, donde el viejo pueblo de Israel no parece que acabe de encontrar ni sitio ni quehacer, el pueblo judío como tal no tiene ya utilidad histórica (*primitiuum populum inutilem*). Su tiempo histórico ha pasado.

El alejamiento temporal de los judíos les convierte en impíos en tanto dure su rechazo de Cristo. La *gens iudaeorum* es calificada de *semper incredula*, de *praua*. La salvación de este

pueblo encuentra un obstáculo en su traición, la *perfidia iudaeorum*. La vieja ley pertenece al pasado, se hizo según criterios puramente temporales, *secundum tempus iudaeorum*, pero ya es algo derogado. El pueblo judío ha tenido la oportunidad de creer, pero aún rechaza la oferta, y permanece por el momento inflexible el pueblo judío es *incredulus* y es también *impius*. El pueblo de Israel se corresponde con el eunuco condenado (*Iudaeorum imaginem*) en la historia de José (Gén. 36), a quien se le da a conocer la proximidad de su fin, mediante un sueño⁶⁷⁶. Gregorio de Elbira, buen lector del libro de Daniel, no puede rechazar semejante explicación apocalíptica en el Pentateuco. El triunfo corresponde a la verdadera Iglesia, una vez agotado el tiempo histórico dado a los judíos.

El método exegético (basado en la tipología y en la alegoría) ha proporcionado al Eliberritano la comprensión de los acontecimientos del Nuevo Testamento anunciados en el Antiguo, pero no sólo eso, además ha encontrado en las expresiones literales un sentido trascendente alusivo a las verdades de la fe, claramente visible en la cuestión del bautismo, cuya figura son las aguas del Nilo por donde iba el niño Moisés-Cristo. Con este método es con el que también se cuestiona la legitimidad judía y se pretende completar la historia hebrea con su incorporación al sistema cristiano, que ofrece un programa histórico y exegético coherente, y ha tomado para sí la tradición véterotestamentaria. Como vemos, la mención a los judíos es sobre todo ideológica, tienen un papel que representar en el pensamiento gregoriano. A través de ellos toman los cristianos la tradición escriturística, y por oposición a ellos conocen los cristianos su posición en la historia. Las consecuencias de todas estas reflexiones teológicas, basadas en una determinada manera de exégesis, como hemos apuntado más arriba, son la consideración del cristianismo como la forma de realización política y forma de vida querida por Dios, y considerar concretamente el judaísmo como una forma superada, que tiene que acabarse para la definitiva implantación del Reino de Dios. De ahí a la persecución no hay más que un paso y éste se dará muy pronto. Algo parecido, como vamos a ver, habrá que decir de los paganos.

2. DE NATIONIBUS VARIARUM GENTIUM: EL PAGANISMO EN GREGORIO DE ELBIRA

Hemos visto como en el comentario al pasaje bíblico donde se narra el abandono y posterior salvación de Moisés de las aguas del Nilo, se hacen reconocibles en la tipología de nuestro obispo, y aparecen prefigurados, tanto Cristo, como la Sinagoga, como los gentiles, representados estos últimos en el *typos* de la hija del rey de Egipto, próxima a abandonar la servidumbre del Diablo-Faraón, y convertirse en el nuevo pueblo elegido, por haber aceptado a Cristo, a quien la Sinagoga había rechazado. El destino de los tres pueblos (pagano, judío y cristiano) es una preocupación constante en Gregorio de Elbira, tanto más cuanto que aparecería trazado en la Biblia. Aunque a primera vista pudiera parecer que los paganos no le interesan tanto como los herejes o los judíos, porque muchos ya se han convertido y forman parte de la Iglesia, en realidad, no son sino ellos los que van a integrar el nuevo pueblo de Dios, los ex-adoradores de ídolos que engrosarán el nuevo pueblo elegido, y que en una medida difícil de precisar, pero quizá muy considerable numéricamente, y durante mucho tiempo, estuvieron presentes entre los catecúmenos a los que predicadores como el obispo bético instruían sobre los arcanos de la religión, el destino de los pueblos en los planes de Dios, y los nuevos rituales que sustituían a

676 *Tract. V, passim.*

los antiguos del que había sido viejo culto nacional, hasta entonces. La realidad histórica particular de Gregorio de Elbira y de la segunda mitad del siglo IV en general, en el que la Iglesia desarrolla un papel cada vez más innegable en la vida civil, y hay cada vez más intelectuales cristianos, está todavía muy cargado de referencias a la *paideia* pagana, y eso pese a la fuerte crítica del propio Gregorio de Elbira contra la filosofía mundana, porque la verdad es que, en gran medida, su propio método de interpretación bíblica, basado en la exégesis alegórica había sido puesto a punto desde la vieja tradición helenística. El cristianismo en su proceso de autocomprensión de la propia fe («*das Selbstverständnis des eigenen Glaubens*»⁶⁷⁷), tuvo recurrir y adoptar (y transformar) una carga importante de la vieja *paideia*, y de la piedad tradicional. Sin este proceso jamás hubiéramos visto a Gregorio de Elbira, ni a ningún escritor cristiano, desarrollar una preocupación terminológica ni un pensamiento teológico tan elevados. El mero hecho de haber sido educado, aunque haya sido en el siglo de la Iglesia triunfante, supone forzosamente un conocimiento, al menos básico, de las letras paganas, y como ha señalado Harald Hagendahl, ningún escritor cristiano de los siglos IV y V podía permanecer al margen de la influencia de la tradición clásica⁶⁷⁸.

La alusión a la presencia de la vieja religión nacional romana que pueda hacer nuestro autor, debe ir acompañada, forzosamente y por razones obvias, de una referencia al concilio de Elbira. La presencia del cristianismo en la Península Ibérica no estuvo exenta de complicaciones y conflictos con el paganismo, como es natural⁶⁷⁹. La propia jerarquía eclesiástica debía tomar medidas disciplinarias contra cristianos paganizantes, como lo eran quienes tomaban parte en los sacrificios, según se establecía en el concilio de Elbira, en los albores del siglo IV en tiempos de su obispo Flaviano (*Flavianus episcopus Eliberritanus*), en cuya iglesia (*in ecclesia Eliberritana*) se reunieron diecinueve obispos hispanos⁶⁸⁰. Efectivamente, se dieron casos de cristianos que pese a haber recibido las aguas del bautismo (*post fidem lauacri et regenerationis*) o siendo catecúmenos (*catechumini*) habían continuado sacrificando en los altares paganos (*sacrificauerunt*), o habían ido a los servicios religiosos paganos para seguir adorando a los dioses (*ad templum idoli idolaturus*) y haciendo ofrendas (*munus tantum dederunt*), en todos estos casos se podía apartar al culpable de la comunión o aplazarle el bautismo (caso de ser catecúmeno)⁶⁸¹.

Hay una clara tendencia a la diferenciación que hay que poner en relación con el conflicto entre paganismo y cristianismo que también se documentó en Hispania. Las bases para un conflicto abierto están sentadas. El desagrado cristiano por razones religiosas hacia los espectáculos y el teatro, la reglamentación de la sexualidad y el afianzamiento de los ritos cristianos, que excluyen los paganos, no podía ser visto con buenos ojos, sobre todo cuando el cristianismo era una doctrina en auge, y por lo tanto podría amenazar el orden existente. De lo que se trata es de una concepción vital y ciudadana nueva y diferente, la cristiana, frente al mundo cívico tradicional del paganismo. El mundo clásico politeísta había asentado las bases en el concepto

677 En expresión de STOCKMEIER, P., «Christicher Glaube und Antike Religiosität», en ANRW II 23.2, 1980, pp. 872-909; el artículo clásico sobre el problema de la autocomprensión sigue siendo el de VITTINGHOFF, F., «Zum Geschichtlichen Selbstverständnis der Spätantike», *Historische Zeitschrift* 198, 1964, 529-575.

678 HAGENDAHL, H., *Latin Fathers and the classics. A study on the Apologists, Jerome and other Christian writers*, Göteborg 1958, p. 4.

679 ARCE, J., *España entre el mundo antiguo y el medieval*, Madrid, 1988, especialmente «Conflictos entre paganismo y cristianismo en Hispania durante el siglo IV» pp. 122 y ss.

680 VIVES, J., *Concilios visigóticos e hispano-romanos*, Barcelona-Madrid, 1963, el concilio de Elbira en Vol. I, 1 y ss.

681 Concilio de Elbira, en sus cánones I, I, III, I; ver también XLI, LV, LIX.

de ciudadano y sus derechos, pensando en la riqueza como fuente de dignidad, mientras que el cristianismo se basaba en la igualdad universal de corte fraternal entre todos los seres humanos y despreciaba la riqueza rindiendo culto a un solo Dios. Es un problema de conflicto institucional, porque el triunfo del cristianismo significaría un cuestionamiento de las instituciones del *statu quo*⁶⁸².

Vemos pues al sínodo de obispos interesado en la vida de sus comunidades y en la distinción clara de otros grupos religiosos con los que comporten un espacio común (físico, y a lo que parece, hasta mental, si bien en diverso grado), como son los herejes, judíos y en este caso particular los gentiles, preocupación ésta que se continuará en la homilética de Gregorio de Elbira, y nos permite intuir una larga vecindad de los grupos religiosos de Iliberri durante los años que median entre el concilio celebrado en esta ciudad (probablemente cristianizada desde antiguo) y la producción homilética gregoriana. Hay dos cosas en este enfrentamiento entre cristianismo y paganismo que parecen preocupar más a san Gregorio, primero que la sabiduría pagana, su modelo de *paideia*, es algo definitivamente derogado⁶⁸³. Lo segundo es consecuencia de lo primero: el culto a los ídolos, que no es sino un culto a los demonios, algo que también preocupaba a los Padres de Iliberri, cae por su peso. El tiempo que la historia había concedido a los viejos dioses del paganismo, acaba de vencer (en un sentido dialéctico, porque históricamente sigue vivo aún).

Gregorio de Elbira rechaza continuamente la «ciega oscuridad de errores» de la filosofía pagana. En su comentario al Cantar de los Cantares, la alusión no puede ser más belicosa ni directa, la noche por la que el alma anda errabunda buscando a Cristo simboliza las tinieblas de la filosofía pagana, decrepita y corruptora. La propia razón intelectual no sirve de nada frente al espíritu profético, sólo Dios sirve para abrir el entendimiento, y en esta idea se basa, cuando apelando en parte a la autoridad de san Pablo, integra una *sententia* en su texto y afirma:

*Noctes ergo has per allegoriam mundanae philosophiae doctrinas appellat, caeca errorum caligine adopertas, de quibus apostolus ait: «uidete, ne quis uso depraedetur per philosophiam et inanem traditionem secundum elementa mundi et traditiones hominum et non secundum deum». Dum itaque adhuc in gentibus esset ecclesia i. e. in his, quae ex nationum numero crediturae erant, et philosophiae mundanae doctrinas uteretur, quas noctes appellat, putabat se in iisdem scripturis quibus de deo uel de deorum natura tunc temporis disputabant, uerum deum se posse cognoscere, et quia eum ibi inuenire non potuit, ideo ex uoce eius iam tunc praescius propheticus spiritus loquebatur*⁶⁸⁴.

682 GONZÁLEZ BLANCO, A., «El cristianismo en la Hispania preconstantiniana. Ensayo de interpretación sociológica», en *AnMurcia* XI 3.4 1981-1982, p. 59 y s.

683 No obstante lo cual la sabiduría pagana podía seguir conservando, y de hecho conservó, un valor propedéutico, *vid.* JAEGER, W., *Cristianismo primitivo y paideia griega*, México, 1993 (reimpresión), p. 5.

684 *Epit.* V, 3-4: «Llama noches, de manera alegórica, a las doctrinas de la filosofía mundana, cubiertas de la ciega oscuridad de errores, de las que dice el Apóstol: *Mirad que nadie os esclavice mediante una filosofía y una tradición vana, según los elementos del mundo y las tradiciones de los hombres, y no según Dios.* Así pues, mientras la Iglesia estaba aún entre los gentiles, es decir, entre los que habían de creer, provenientes del número de las naciones, y hacía uso de las doctrinas de una filosofía mundana, a las que llama noches, creía que podía conocer al Dios verdadero en aquellas escrituras en las que entonces se discutía sobre Dios o sobre la naturaleza de los dioses, y como no lo pudo encontrar allí, el Espíritu profético, que conoce de antemano, hablaba ya entonces por voz de de ella»; sigue la idea paulina de *Col.* 2,8.

Está utilizando como metáfora el simbolismo bastante antiguo ya de la luz y la oscuridad, lugar común en los círculos origenistas. El acceso a la sabiduría se hace escalonadamente, de manera progresiva, su acceso final, es como la entrada en la alcoba del amado a la que se referiría el Cantar de los Cantares, pero nada tendría que ver con el esfuerzo intelectual individual (los tiempos en los que eso se creía pasaron⁶⁸⁵), ni con la confianza en la razón humana, sino con la correcta administración de la liturgia bautismal a los catecúmenos y la redistribución social de la sabiduría, de Dios al pastor y del pastor a su rebaño. El texto gregoriano de *Epit.V* ilustra la historia de una búsqueda, la búsqueda de la Verdad, que debe hacerse desde la confianza en Dios y desde la Escritura, porque la búsqueda de la verdad no es sino la búsqueda de Dios. No puede leerse la Biblia desde los presupuestos de la razón pagana ni de las *traditiones hominum*, ni con ayuda de la razón humana como si fuera un libro más o como la leería Celso, para nuestro obispo la fe es vivencial, no reflexiva. El rechazo a tratar las cosas divinas con las deficientes inteligencias humanas, es un ataque contra todos aquellos que tratan a la manera humana lo que no es sino divino, así ocurre con los herejes antropomorfitas, pero también con los filósofos, y con los paganos⁶⁸⁶. No se puede comprender a Dios con palabras.

*Tunc enim existimatur deus, cum inaestimabilis dicitur spiritus enim inaestimabilis, incomprehensibilis et inenarrabilis ubique totus et unus est, quantum humana mens aestimare, comprehendere et definire non sufficit. Et ideo timendus, obsecrandus et adorandus est, quia deus credi magis se uoluit, non iudicari*⁶⁸⁷.

Para el Iliberritano es preciso ante todo reconocer la presciencia que existe en las Escrituras. La única verdad, cristiana, se obtendría mediante el escudriñamiento de las Escrituras en el seno de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, madre de todos los creyentes e hija a su vez de la Jerusalén Celestial, misterio incommensurable que aguarda al verdadero cristiano, que se ha hecho digno de recibir las aguas del bautismo, y mediante este rito de paso, se reviste simbólicamente de espíritu, lo que lo colocaría en una situación mejor que la de cualquier filósofo pagano. La Verdad no es un asunto de instrucción formal, sino espiritual. El conocimiento, que ahora más que nunca es sacral —y esto es un síntoma general del Bajo Imperio que también se aprecia en la evolución particular de la cultura pagana, se concibe desde la lógica de una religión mística, desde la superioridad del símbolo por encima de la explicación, de la intuición por encima de la reflexión. El sentido crítico se ha perdido, y comienzan a ganar terreno las fórmulas adquiridas y meramente recibidas. El vigor intelectual-racional ya no tiene

685 GASCÓ, F., «El asalto a la razón en el s. II d. C.», en MARÍA CANDAU, J., GASCÓ, F., RAMÍREZ DE VERGER, A., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, 25-54.

686 Pero en parte, cuando se defiende que lo espiritual no se puede comprender desde lo mundano, se sigue una enseñanza extraída de la filosofía pagana, así cuando ARNOBIO, *Adv. Nat.* VII 3, ridiculiza las ofrendas a los dioses, argumentando que si lo divino es inmaterial, lo material no le afectaría en absoluto, no hace sino recurrir a un lugar común epicúreo, *vid.* HAGENDHAL, H., *op. cit.* p. 43.

687 *Tract.* I 33, 326-332: «Pues sólo se capta la medida de Dios, cuando se reconoce que es inmenso, ya que el Espíritu es inmenso, incomprensible e inenarrable, todo y uno está en todas partes, de tal modo que la mente humana no alcanza a mensurarlo, comprenderlo y definirlo. Y, por eso, debe ser temido, obedecido y adorado, porque Dios ha preferido que se crea en Él a que se le juzgue»; como hemos visto al abordar el tema de la antropología conceptual gregoriana.

cabida aquí. También en esta perspectiva se ha caído en un primitivismo elemental. No hay reflexión ni verdadero razonamiento. Se trabaja desde la afirmación absoluta, se dice que algo está en la Escritura pero no se demuestra. La exégesis tipológica y alegórica se basan en la mera aseveración. No se emplea nunca una analogía bien aplicada. Todo se cosifica y se convierte en verdad evidente. A pesar de la aparente riqueza conceptual, se conjuga un idealismo trascendental con simplismo conceptual inimaginable si no se constatará.

El rechazo a la vieja *paideia* del paganismo se encuentra implícito a las críticas contra el *academicus disputator*. Cuando Gregorio de Elbira la emprende contra la herejía, y singularmente contra el arrianismo, se coloca al tiempo contra los planteamientos de educación pagana⁶⁸⁸. A Gregorio de Elbira no le gusta que se piense que entiende el Verbo como lo hacen los gramáticos, a la manera estoica

[non] hoc uerbum intellegere putemur quale grammatici tradunt, spiritu oris aere[m] offensum intellegibilem auditu⁶⁸⁹

Junto con la disolución de los ideales de vieja educación pagana, Gregorio de Elbira ofrece no sólo su propia concepción sacral y escriturística de la sabiduría, sino que además adelanta una nueva noción de comunidad que comienza ya a introducirse, así como una reformulación de lo que se entiende por tradición literaria, que ahora es bíblica.

No obstante, en la obra de Gregorio Bético encontramos una alusión bien clara a las virtudes cardinales, que el cristianismo ha tomado de la tradición clásica pagana. En efecto, cuando Gregorio de Elbira está explicando a sus fieles la peripecia de Moisés abandonado en las aguas, introduce una serie de virtudes activas y viriles, que al diablo le gustaría eliminar del ser humano:

*Id est rationem, prudentiam, constantiam, innocentiam et fidem in homine occidere*⁶⁹⁰.

La mención a las virtudes cardinales (*prudentia, fortitudo, temperantia, iustitia* según su denominación tradicional pero con muchos sinónimos y equivalentes), verdadero lugar común de la *paideia* más tradicional, parece clara. *Ratio* y *prudentia* pueden considerarse sinónimos⁶⁹¹, desde luego ya no indican una mera calidad cognitiva, sino el ansia de conocimiento de Dios, mientras que *constantia* es sinónimo de *fortitudo*, un tipo de fortaleza moral⁶⁹², se trata de un lugar común estoico también cristianizado. El término gregoriano de *innocentia* es sinónimo de *temperantia*, la *virtus* que tiene más equivalentes⁶⁹³ y una definición más amplia, está relaciona-

688 Nada tiene de sorprendente incluir a herejes y filósofos en el mismo saco, para Gregorio de Elbira, los herejes sólo son *discipuli philosophorum*, vid. *De Fide*, 7 (68) 6.

689 *De Fide Praef.* 5, 20: «...[no] se piense que este Verbo lo entendemos a la manera de los gramáticos, es decir, como aire emitido por el soplo de la boca inteligible al oído».

690 *Tract.* VII 10, 73-74.

691 La identificación de *prudentia* y de *ratio* en HAGENDAL, H., «The Four Virtues», en *op. cit.* p. 349.

692 BLÀISE, A., *Le vocabulaire Latin des principaux thèmes liturgiques*, Brepols-Turnhout 1966, en concreto el capítulo V «Les vertus cardinales ou principales» 613-624, sobre la equivalencia entre *fortitudo* y *constantia*, p. 617.

693 HAGENDHAL, H., *loc. cit.*, p. 362.

da con la *castitas*⁶⁹⁴; y finalmente la *fides* gregoriana hay que vincularla con la *iustitia*, desde el lugar común ciceroniano de *fides* como *fundamentum iustitiae*, que por ejemplo toma Juliano Pomerio, cristianizando el aserto ciceroniano, naturalmente no refiriéndose ya a la «buena fe», sino a la fe en el Dios único⁶⁹⁵. En este momento, «la justicia se ha transfigurado en altruismo y caridad»⁶⁹⁶.

Virtudes cardinales según su denominación tradicional	Virtudes cardinales en la obra gregoriana
Prudencia	Prudentia/ratio
Fortitudo	Constantia
Temperantia	Innocentia
Iustitia	Fides

Gregorio de Elbira califica estas virtudes de viriles, y les confiere un papel importante en el control de los apetitos, de tal manera que si faltaran estas virtudes, la única alternativa, como hemos apuntado en el capítulo de la antropología conceptual gregoriana, serían los *uitia*, estos son: *cupiditas*, *libido*, *auaritia*, *luxuria uel insania*, que son la antítesis de las virtudes cardinales. La oposición, que claramente se ve aquí entre *ratio* y *sensus*, es de la tradición estoica, además las virtudes citadas, son esencialmente activas, *virtutes bonorum operum*⁶⁹⁷, dice Gregorio de Elbira. Naturalmente se trata de una adaptación de las virtudes paganas a una mentalidad estrictamente cristiana, la *fides* no es entendida igual por Cicerón que por Gregorio de Elbira o Ambrosio de Milán (este último tomó pasajes enteros del *De officiis* ciceroniano del 44 a. C. para la redacción, muchos años después, de su *De officiis ministrorum* del 386 d. C.). Las virtudes cardinales se han cristianizado, pero están en el ambiente porque proceden de las escuelas paganas, y Gregorio de Elbira sencillamente se ha servido de ellas, porque lo ha encontrado perfectamente natural.

Pueden verse aún alusiones claras a la mentalidad tradicional. En la obra gregoriana, en concreto en el comentario sobre el *Levítico*, aparecen mencionados, integrando el pasaje paulino de *Ef.6.12*, los *daemones* los espíritus errantes del aire, cuya inquietante existencia es reconocida por paganos y cristianos igualmente⁶⁹⁸:

Quid enim muscas et tabanos intellegere debemus qui cauda abiciuntur nisi omnes daemones et erraticos spiritus aeris huius, qui plerumque non solum corpora, sed et animas credentium uexant? unde et beatus apostolus Paulus has muscas et tabanos, id est erraticos et uolatiles aeris huius mundi spiritus meminit cum dicit: «Non est nobis certamen aduersus carnem et sanguinem, sed aduersus principes huius mundi (h-)arum tenebrarum aduersus spiritalia malitiae in subcaelestibus».

694 BLÀISE, A., *loc. cit.*, la relación de *temperantia* con *castitas* e *innocentia*, en p. 619.

695 HAEGENDHAL, H., *loc. cit.* p. 373, para la relación de *fides* con *iustitia*.

696 En expresión de HAEGENDHAL, H., *loc. cit.* p. 358: «Justice, in short, is transfigured into altruism, charity».

697 *Tract.VII* 11, 86.

698 SMITH, J. Z., «Towards interpreting demonic powers in Hellenistic and Roman Antiquity», *ANRW* II 16.1, 1978, 425-439; los '*inmundi spiritus*' son reales tanto para cristianos como para paganos, *vid.* BROWN, P., *Authority and the Sacred. Aspects of the Christianisation of the Roman World*, Cambridge University Press, 1996, p. 9.

*Ergo omnia daemonia, quae credentium corpora uel animas uexant, de cauda religionis abigi debent*⁶⁹⁹.

Las pasiones y la lujuria vienen a veces del exterior amenazante, de la presencia de los malos espíritus, es una alusión a la posesión y a la inspiración diabólica del pecado:

*inmundi sunt spiritus, qui se plerumque in corporibus hominum inserunt et pruriginem libidinis atque uariarum concupiscentiarum excitant*⁷⁰⁰.

Asimismo existe una alusión clara, salida de la astrología popular, sobre las Virtudes astronómicas:

*An ignoras aliter caelestia aliter terrena constare, sed et in ipsis caelestibus atque mundanis rebus magnam differentiam interesse? Aliter enim angeli, aliter singulae quaeque uirtutes constitutionum suarum substantiam acceperunt, sicuti apostolus ait: «Alia claritas solis, alia claritas lunae, alia claritas stellarum»*⁷⁰¹.

Hay además una mención expresa del ciclo natural, que si bien no tiene que ser necesariamente pagana, está muy arraigada en las concepciones teológicas naturales de la tradición popular, propia de una sociedad agrícola:

*Ecce in solacium nostrum in resurrectionem futuram omnes natura meditatur: sol in occasum (-e-)dimergit ac nascitur, astra labuntur et reddeunt, flores occidunt ac reuiuescunt, post senium arbusta frondescunt, semina non nisi corrupta reuiuescunt*⁷⁰².

Los lugares comunes literarios, alusivos a la tradición pagana, no se encuentran con facilidad en Gregorio de Elbira, sólo en una obra, que ha planteado algunas dudas en cuanto a su

699 *Tract. X* 31-32: «¿Y qué debemos entender por las moscas y los tábanos que son ahuyentados por la cola, sino todos los demonios y espíritus errantes por el aire que molestan no sólo a los cuerpos, sino a las almas de los creyentes? Por eso, el bienaventurado apóstol Pablo recuerda estas moscas y tábanos, es decir, estos errantes y volátiles espíritus del aire de este mundo, cuando dice: *No es nuestra lucha contra la carne y la sangre, sino contra los príncipes de este mundo tenebroso, contra los espíritus malos que están en las regiones subcelestes*». Por todo eso todos los demonios, que molestan los cuerpos o las almas de los creyentes, deben ser ahuyentados con la cola de la religión»; es precisamente en el tratado X donde el obispo bético alude a otros comentarios suyos sobre el Levítico, que caso de que se hubieran puesto por escrito, aún no han sido descubiertos.

700 *Tract X* 20, 157: «...Son espíritus inmundos que a menudo se introducen en los cuerpos humanos, y excitan la picazón de la lujuria y de las distintas pasiones».

701 *De Fide* 4 (48) 9-14: «¿Acaso ignoras que de un modo son las cosas celestes y de otro modo las cosas terrenas, y que existe una gran diferencia en las mismas cosas celestes y en las mismas cosas mundanas? Pues de un modo los ángeles, y de otro modo cada una de las Virtudes, recibieron la substancia propia de su condición, según dice el Apóstol: Uno es el resplandor del sol, otro el de la luna, otro el de las estrellas».

702 *Tract. XVII* 29, 215-223: «Además, para consuelo nuestro, ved que toda la naturaleza está pensando en nuestra futura resurrección: el sol se sumerge en el ocaso y nace, los astros desaparecen y retornan, las flores mueren y reviven, los árboles después de su decaimiento se cubren de hojas, las semillas no renacen, sino después de haberse corrompido».

autoría, aunque parece haber cierto consenso en cuanto a su paternidad efectivamente gregoriana, encontramos una alusión metafórica muy literaria a Escila y Caribdis, pues así como los peligros en el mar acechan a los navegantes, también los herejes, especie de piratas, castigan a la nave que es la Iglesia⁷⁰³.

Es en esta obra, además, donde se ha documentado un préstamo de Virgilio, con la expresión compartida por ambos autores de *alarum remigio*:

<p><i>De Salomone</i> 14, 103: <i>Dum in aere alarum remigio subuectando supportat</i></p>	<p><i>Verg. Aend. I</i> 301: <i>remigio alarum ac Libyae citus adstitit oris</i></p>
---	--

Por otra parte, como decíamos más arriba, Gregorio de Elbira parece interesarse por el problema del culto a los ídolos, y esto no significa sino una continuidad de pensamiento con los Padres Iliberritanos, si bien con menciones que hace san Gregorio a problemas nuevos. Nos referimos en concreto al *Tract. XVIII*. La participación en el culto pagano por parte de cristianos (bautizados o catecúmenos) sería siempre una cuestión de lo más espinoso, más aún en época de persecución, y como hemos visto antes, de esta misma opinión eran los Padres del concilio de Iliberri. Pero en realidad, en la obra de Gregorio de Elbira, se mezclan, por una parte, los recuerdos, en mayor o menor medida legendarizados por una tradición siempre viva, de las persecuciones y el culto a los mártires que parece atestiguar concretamente en *Tract. XVIII*, donde de forma expresa se evoca la memoria de aquellos que dieron su vida por Cristo, con los problemas, por otra parte, más acuciantes para la Iglesia del momento, es decir, el sombrío panorama del conflicto arriano. Veámoslo. Gregorio de Elbira ilustra a sus fieles el significado del episodio del libro de Daniel 3,1, en donde tres jóvenes hebreos son amenazados con ser quemados en el horno por Nabucodonosor, ante la disyuntiva de idolatrar una estatua de oro o permanecer fieles a las propias creencias. Gregorio de Elbira desarrolla un tema martirial, a la vez que no se olvida nunca de la fortaleza de los fieles en los tiempos de angustia, como decimos con un valor actualizante pues su propio momento era de miedo y peligro de defección, puesto que la propia comunidad del obispo bético, según la imagen que éste transmite, tenía que mantenerse dentro de los márgenes de la ortodoxia nicena, cuando no era tan sencillo hacerlo, y muchos obispos nicenos estaban exiliados o ante los tribunales. Esto explica, además, las concomitancias de este tratado gregoriano con algunos pasajes de la obra que Lucifer de Cagliari escribió durante su destierro antes de la muerte de Constancio, en el momento de aparente triunfo arriano, lo que no puede dejar de relacionarse con los vínculos, que efectivamente existieron por más que nos haya llegado deformada por la hagiografía luciferiana, entre los dos activos combatientes pronicenos⁷⁰⁴.

Efectivamente, en este *Tract. XVIII* se dan cita, de un lado la ya cimentada tradición del culto martirial, el recuerdo de la persecución y la viva recomendación de no rendir culto a los ídolos, es decir, de no caer en la apostasía, que es precisamente una de las mayores preocupacio-

703 *De Salomone*, 188-191: «*in ista naue ecclesia ea feliciter praeterimus, inde et Photinianam Charybdim non incidimus, inde nullo modo in illud barathrum quasi Dathan et Abiron, id est in profundum mortis*»; la historia de la investigación conoce la dificultad en adscribir a esta obra la autoría gregoriana.

704 *Cfr.* de Gregorio de Elbira el *Tract. XVIII* 21-21 con la obra de LUCIFER, *Moriendum esse pro dei filio* 4 y 6; sobre estos pasajes, que aluden directamente a los destierros de los defensores nicenos, especie de nuevos mártires, volveremos más adelante.

nes que hemos visto en los Padres de Elbira. San Gregorio exalta, como no podía ser de otro modo, el valor de los que se resisten a abandonar a Cristo y ponen su destino en sus manos, arrojando las consecuencias sean éstas cuales fueren:

*O gloriosa fides et inuicta deuotio, quae totum de potentia dei praesumens in utraque parte sibi uictoriam pollicetur, uel quod potens esset deus ad liberandos eos de fornace ignis ardentis uel quod de futura immortalitate securi praesentem uitam contentui deputarent!*⁷⁰⁵

Nada menos que el poder temporal, representado en Nabucodonosor, exige que se rinda el culto debido a un ídolo de oro, que para Gregorio de Elbira, no es sino una mera imagen del Anticristo, que manda a través del rey, sin que éste sea consciente de ello, es decir, sin saber que está él mismo bajo la autoridad del Demonio:

*Sed haec imago figuram antechristi(-i-) proprie liniabat; ideo non tam Nabucodonossor rege uolente quam diabulo(-o-) qui in eo regnabat imperante (-m-) perfecta est; ceterum Nabucodonossor quid faceret ignorabat*⁷⁰⁶.

Parece que el obispo de Elbira tiene en mente la no tan lejana época de las persecuciones, con el último rebrote en época de Juliano, donde el poder estatal serviría, inadvertidamente, a las pretensiones del Anticristo. Sea como fuere, con este pasaje se pretende confirmar el dominio provisional del mundo por parte del Anticristo a través del poder temporal, también se defendía esta idea en el comentario a la historia de Moisés donde el Faraón es la figura del Diabolo. Desarrolla entonces nuestro exégeta una interpretación de carácter numerológico a partir de los múltiplos de seis, para oponerla al triunfo final de la verdadera religión, explicada también a partir de un argumento numerológico, pero a partir de múltiplos de siete⁷⁰⁷. Aquí parece que se representa bastante bien el conflicto entre paganismo y cristianismo, porque la idolatría se relaciona con el culto a los demonios y sobre todo porque se ha convertido la figura de los mártires en referentes comunes por su heroísmo, su ayuda se invoca y su actitud se pretende imitar, ante las nuevas eventualidades que puedan surgir:

*Et ideo rogamus et petimus a sanctitate uestra, o beati martyres, ut nostri memores esse dignemini, ut et nos, qui pari fide[m] in Xpisto dei filio credimus, eandem uobiscum de triumpho passionis martirii gloriam consequi et obtinere mereamur*⁷⁰⁸.

705 *Tract. XVIII* 5, 32-35: «¡Oh fe gloriosa y piedad invicta que, apoyada totalmente en el poder de Dios, espera la victoria, bien porque poderoso es Dios para librarlos del horno de fuego ardiente, bien porque, seguros de la futura inmortalidad, consideran despreciable la vida presente!».

706 *Tract. XVIII* 13, 94-97: «Pero esta imagen mostraba precisamente la figura del Anticristo; por eso fue hecha, no tanto por voluntad del rey Nabucodonosor, cuanto por mandato del diablo que reinaba en él; por lo demás, Nabucodonosor, no sabía lo que hacía».

707 *Tract. XVIII*, 15-18.

708 *Tract. XVIII* 25, 192-195: «Por ello, rogamus y suplicamos a vuestra santidad, oh bienaventurados mártires, que os dignéis acordaros de nosotros, para que los que con la misma fe creemos en Cristo, Hijo de Dios, por el triunfo de la pasión de vuestro martirio merezcamos también conseguir alcanzar la misma gloria junto con vosotros».

Pero por otra parte no podemos negar que se trata asimismo de un pasaje actualizante, que habla de la nueva situación de luchas entre nicenos y arrianos, más acuciantes que la polémica con el paganismo. Hay que señalar que a Gregorio de Elbira no le molesta que el poder civil actúe en materia de religión, se considera lo normal en el mundo romano general y cristiano particular desde Constantino, a lo que se opone es a la utilización provisional del poder temporal por el paganismo, y desde una perspectiva actualizante, por la herejía, lo que convierte al gobierno en una tiranía y en una servidumbre. Gregorio de Elbira propone una moral propia de soldados de Cristo, así puede pedir a su congregación que siga el ejemplo de los mártires y de los jóvenes hebreos del libro de Daniel, de no rendirse ante la actuación del poder civil, de los poderes del mundo, provisionalmente en las manos enemigas del Anticristo (antes paganos ahora herejes).

*Omnia genera paenarum pro Xpisti nomine aequo animo ferre debemus, quia qui semel Xpisto manumissus est tyrannicam non patitur seruitutem*⁷⁰⁹.

En favor de esta idea, podemos traer un pasaje del *De Fide*, donde expresamente se acusa a los arrianos, de haberse puesto en connivencia con el poder temporal para hostigar a la verdadera Iglesia:

*Nunc ui ambitione et potentia regum exagites ac turbes omnia, quomodo me putas ignoscere tibi posse, frequentius eadem retractandi?*⁷¹⁰

También en *De Salomone* se llega a aludir a la persecución de los poderes temporales proarrianos contra los justos y los perseverantes⁷¹¹. Al mismo tiempo, nuestro autor hace una encendida defensa del ideal de la militia Christi, lo cual nos vuelve a llevar directamente a la necesidad de hablar sobre los otros grandes enemigos de la Iglesia nicena, más peligrosos aún que paganos y judíos, los *discipuli philosophorum* que para san Gregorio son los grupos heréticos, pero sobre todo subordinacionistas arrianos (aquí nuestro autor desarrolla el lugar común según el cual los herejes son paganos ocultos). La polémica pagana en Gregorio de Elbira aparece un tanto entremezclada con su lucha contra los herejes.

3. EN LUCHA CONTRA LA HEREJÍA

*Multas quidem et graues haereses nouimus*⁷¹². De esta forma abría Gregorio de Elbira su primera redacción del *De Fide*, antes de añadir el proemio exculpatorio, donde se alejaba de cualquier interpretación que pudiera relacionarle con el modalismo. Gregorio de Elbira, ciertamente, está bien informado del catálogo de herejías⁷¹³. La obra gregoriana nos está descubriendo

709 *Tract.* XVIII 20, 159-162: «Debemos soportar cn firmeza de ánimo toda clase de sufrimientos por el nombre de Cristo, porque quien ha sido liberado por Cristo una vez, no soporta ya la tiránica esclavitud».

710 *De Fide* 4 (47) 2-4: «Ahora por la fuerza, la ambición y el poder de los reyes lo alteras y perturbas todo, ¿cómo piensas que pueda perdonarte, cuando vuelves siempre a replantear lo mismo?»

711 *De Salomone* 190 y ss.

712 *De Fide* 1 (15) 1: «Hemos sabido de numerosas y graves herejías».

713 El primer catálogo o lista de herejías conservado está en la obra de San Epifanio de Salamina pero es muy probable que haya habido algunos catálogos previos enviados por unos pastores a otros de forma privada y sin ánimo de escribir un libro.

la problemática de los grupos religiosos en convivencia y conflicto, tal y como se veían desde la ciudad provincial de Iliberris y, de un modo abstracto, desde la mentalidad catalogante propia de la época. No podían faltar las referencias polémicas a la heterodoxia, son importantes en la configuración del horizonte mental de la época⁷¹⁴. La península Ibérica conoció tempranamente la existencia de acontecimientos religiosos, que estaban fuera de lo que, habitualmente y *a posteriori*, acabaron considerándose los márgenes de la ortodoxia⁷¹⁵. En este sentido la obra de Gregorio de Elbira, habida cuenta la pobreza de fuentes, constituye uno de los pocos miradores desde donde pueden contemplarse los distintos cristianismos «heterodoxos» en el occidente del Bajo Imperio, y concretamente en la Bética romana, antes de la querella priscilianista⁷¹⁶.

Si bien el ideal establecido era la unidad de la Iglesia, defendido innumerables veces por la predicación de los Padres, y que estaba en consonancia con la unidad del Imperio, lo cierto es que no tardaron en darse disensiones (por una conjunción de motivos bien dispares, como la nostalgia de la pureza perdida en medio de un proceso de mundanización del clero, por luchas de influencias personales y carismáticas, por las peculiaridades locales o nacionales, etc.) que afectaron a la disciplina y, de manera más grave para la unidad cristiana, a la doctrina. En principio, podríamos trazar una línea divisoria provisional entre los conceptos de cisma y herejía. Por cisma entenderíamos una mera negación de la comunión y la separación de un grupo, que se convertiría en sectario. La herejía sería un hecho más grave, puesto que no contempla únicamente que no se comparta la comunión, sino que además media una interpretación que se considera errónea, cuando no maligna, de las Sagradas Escrituras. Esta es una definición consagrada por san Agustín (en su *Contra Fausto*), por san Jerónimo en su comentario sobre *Tito* 3.10-11 y más tarde por San Isidoro de Sevilla en sus *Etimologías*, donde *scisma* proviene de *scissura*, o división de la congregación; herejía adquiere su significado de doctrina falsa en II *Pet.* 2.1 y en *Tito* 3.10. Sin embargo, no se podría decir que realmente haya una gran precisión en el lenguaje a la hora de distinguir concretamente entre cisma y herejía. Puesto que se considera, casi como lugar común, que fuera de la Iglesia no hay salvación ni vida verdaderamente espiritual, la distinción entre cisma y herejía es casi inútil; por otra parte, cuando las fuentes tratan de aclarar las cosas, para esclarecer un punto de vista legal o teológico, no parece que se den criterios muy firmes para distinguir de una forma clara entre cisma y herejía⁷¹⁷. Gregorio de Elbira nunca utiliza la palabra cisma.

La condena de una doctrina puede ser algo controvertido, y aun discutido y no del todo unánime, como es el caso de las sospechas que acabarán recayendo sobre las obras de Orígenes, después de haber gozado de admiración y aprobación durante tanto tiempo. En cualquier caso, el obispo ejerce una especie de guía moral para estos casos, y se ha constituido en el rector espiritual de la comunidad, desarrolla a la vez una actitud vigilante. Esto hace comprensible que el gran temor del predicador de Elbira lo constituyan los integrantes de grupos «heréticos», más

714 Vid. GONZÁLEZ BLANCO, A., «Herejes y herejías en la configuración del pensamiento de San Juan Crisóstomo», *Romanitas-Christianitas*, Berlin, 1982, 553-585.

715 La obra clásica sobre el tema sigue siendo la de MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles* I, Madrid, 1998 (reedición), pp. 79 y ss.

716 Sustancialmente nos referiremos al arrianismo, la gran querella trinitaria del siglo IV, que marcó todo el Imperio constantiniano, vid. RAHNER, H., *Kirche und Staat im Frühen Christentum. Dokumente aus acht Jahrhunderten und ihre Deutung*, Köse-Verlag, München 1961, en particular interesa el capítulo II «Der Kampf um die Freiheit in der Konstantinischen Reichkirche», 75 y ss.

717 GREENSLADE, D.D., *Schism in the Early Church*, London, 1953, en concreto p. 29.

temibles que ninguna otra amenaza, porque para san Gregorio los llamados herejes utilizan argumentaciones retorcidas y alambicadas, que bajo una apariencia de certeza, conducen al error (y de ahí a la impiedad), convirtiendo la fe en una mera cuestión de argumentación y contraargumentación, en un debate académico cualquiera, como los de la filosofía pagana. Esa es su gran preocupación, por ejemplo, sobre todo a la hora de distinguirse de los arrianos imperiales, porque tienen muchas cosas en común con la ortodoxia: *multa paria nobiscum*⁷¹⁸. Esto ocurre cuando se cambia levemente, por ejemplo, una profesión de fe, que por lo demás puede parecer perfectamente ortodoxa. Nuestro obispo asocia, pues, la herejía con el sofisma, y el error doctrinal con la mala exégesis. La labor del obispo, verdadero *prothátēs* y guía espiritual, es la vigilancia paternal y esmerada de su comunidad, a la vez que la guía sapiencial de almas, para que no se contamine el pueblo cristiano con la impureza del mundo, ni sea tocada por los usos judaizantes, pero más aún, que no tome contacto con ninguna de las herejías, que son como veneno, *ueneni uice*, como un cáncer, *cancriis*⁷¹⁹. El obispo es un buen *operarius*⁷²⁰, sólo él puede eliminar las malas hierbas. Los criterios de distinción, de qué cosa era herejía y qué no lo era, resultaban, en la práctica, sapienciales y establecidos por los intérpretes «autorizados» de la Escritura, que eran los obispos, quienes, sobre todo cuando estaban reunidos en concilio, aparecían revestidos de un carácter de autoridad y sapiencial.

Aunque eso no quiere decir que siempre hubiera claridad de criterios o unanimidad. El obispo se erigió en nuevo maestro de Verdad (cristiano), que podía clamar de manera categórica contra el hereje: *absit, haeretice, ut sensus tui iniquitas a catholicis admittatur*⁷²¹. Aunque la progresiva mundanización de la Iglesia propiciara situaciones de jerarquización desde donde resultara más fácil lanzar un anatema de carácter vinculante y coercitivo (con más o menos fuerza en función de la situación política⁷²², tan fluctuante), el problema de la herejía es entendido, por los propios Padres, como un acto de disensión contra la que se piensa verdadera fe, acompañado de una interpretación diferente, audaz y en último término hecha demasiado a la ligera, de las Sagradas Escrituras, que llevaría directamente a algún tipo de error y a una resolución tenida como incorrecta de la exégesis⁷²³. Pero ¿qué permite distinguir la recta exégesis de la que no lo es? En la época de Gregorio de Elbira el criterio de exégesis correcta se

718 *De Fide* 1 (15) 5-6.

719 *De Fide* 1 (15) 1-3.

720 Vid. KAUFMAN, P. I., *Church, book, and bishop, conflict and authority in early latin christianity*, Westviewpress, 1996, p. 70, n. 79.

721 *De Fide* 8 (93) 14-15: «Lejos de nosotros, hereje, que la maldad de tu pensamiento sea admitida por los católicos».

722 Puesto que la Iglesia, en su evolución final de la segunda mitad del siglo IV, se ha asimilado al Estado y se ha convertido en una 'sociedad' «con sus cuadros, su jerarquía, su patrimonio, sus reglas», vid. GAUDEMET, J., *Institutions de L'Antiquité*, París, 1967; GONZÁLEZ BLANCO, A., «El concepto de politeia en San Juan Crisóstomo. Prolegómenos a su teología sobre la Ciudad de Dios», *Sandalion. Cuaderni di Cultura Classica Cristiana e Medievale, Sassari, Italia*) 3, 1980, 251-281; este proceso de mundanización y de asimilación se entrelazó con el resto de condicionantes que contribuyeron al debilitamiento final del Estado, «la prosperidad de la Iglesia fue a la vez causa y consecuencia de la decadencia del Estado», vid. MOMIGLIANO, A., «El cristianismo y la decadencia del Imperio Romano», en *El conflicto entre el paganismo y el cristianismo en el siglo IV*, Madrid 1989, p. 25.

723 Vid. ESCRIBANO, M^a. V., «Herejía y poder en el siglo IV», en CANDAU, J. M^a., GASCÓ, F., y RAMÍREZ DE VERGER, A., *La conversión de Roma. Cristianismo y paganismo*, Madrid 1990, p. 151, que utiliza los testimonios de Tertuliano *De praescr. haer.* 42,8 y *De res.* (la herejía como innovación arbitraria y la falsa interpretación de las Escrituras) y Jerónimo *Gal.* 5, 20 (la interpretación disidente de las Escrituras).

apoyaba considerablemente en la fidelidad a la interpretación nicena de las Sagradas Escrituras, fidelidad que en Gregorio de Elbira pretende ser manifiesta y militante.

*Nicaeni autem synodi tractatum omni animi nisu ex tota fide seruantes, amplectimur: hunc enim tractatum scimus contra omnes haereses inuicta ueritate oppositum*⁷²⁴

En efecto, a primera vista todo parece indicar que se trata, al menos en parte, de un problema de exégesis y de autoridad; para Gregorio de Elbira, los errores surgen por la condenable ligereza en la interpretación de las Escrituras, *audacia punienda*, pero asimismo surgen del desconocimiento, de la *ignorantia*, consecuencia, según piensa nuestro obispo de Elbira, de la falta de preparación y por el hecho de no tomarse verdaderamente en serio la labor de apostolado y cura de almas (cuando no están directamente los herejes bajo inspiración diabólica), ya que *multi sunt ineruditi homines*, a los que les gusta tomar la palabra hasta retorcerla según el antiguo uso del sofista pagano, el *academicus disputator*, del que abomina el predicador iliberritano, ofreciendo su reverso, la (pretendida) simplicidad de la *paideia* cristiana, frente a las enrevesadas razones de los llamados peyorativamente *grammatici*, malos cristianos paganzantes⁷²⁵. Esta constante llamada a la simplicidad cristiana y a la huida de alambicados razonamientos filosóficos, propios de la educación pagana, podrían hablar en favor de una desconfianza en la razón para solucionar problemas filosóficos y teológicos. Además podría explicar la desgana de analizar pretendidas novedades en el estudio de la doctrina, que provocarían más que nada confusión, cuando no introdujeran el «veneno» de la herejía, a través de la sutileza de las palabras y de un cada vez más desacreditado academicismo, que recordaba a la educación pagana, por eso mismo califica Gregorio de Elbira a los herejes de *discipuli philosophorum*.

3.1. El gran debate contra el arrianismo

La herejía que principalmente preocupa a Gregorio de Elbira es, sin lugar a dudas, el subordinacionismo arriano: *contra uniuersas haereses, uel maxime Arrianam*. Contra dicha herejía escribió el *De Fide* en 360 (con su segunda redacción 364). El arrianismo es calificado a menudo con el adjetivo de *secta*, y sus enseñanzas consideradas como *pestifera doctrina*, a la que solo puede oponerse la *inuicta ueritas*. El despertar teológico en Hispania no pudo ser más beligerante, fue en medio de la guerra abierta entre arrianos y nicenos, de la que Gregorio de Elbira en el lado niceno, y en esto están de acuerdo todas las fuentes, tomó parte muy activa, pero que también complicó en el otro lado a personalidades hispánicas, inclusive más oscuras por la falta de datos que el propio obispo eliberritano, como Osio de Córdoba o Potamio de Lisboa⁷²⁶.

724 *De Fide* 8, 98: «Abrazamos el símbolo aprobado por el concilio de Nicea con toda la fuerza de nuestro ánimo y lo guardamos con toda fidelidad, pues sabemos que este símbolo, por su incontrovertible verdad, es opuesto a todas las herejías».

725 *De Fide, Praef.*, 5; si es lícita la comparación, los *grammatici* son los «sofistas» del cristianismo, sobre estos vid. PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La fe*, Madrid 1998, p. 55, n. 32.

726 GARCÍA VILLOSLADA (coord.), *Historia de la Iglesia en España*, Vol. I Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1979, 218-232; SIMONETTI, M., «La Crisi Ariana e l'inizio della riflessione teologica in Spagna» en *Problemi attuali di scienza e di cultura. Colloquio italo-spagnolo sul tema Hispania Romana* (Roma 15.16 maggio 1972) Accademia Nazionale dei Licei, Roma, 1974, pp. 127-147.

Pero cuando vemos a Gregorio Bético tomar partido contra la heterodoxia, y muy seriamente a juzgar por las estrechas relaciones que debió tener con Lucifer de Cágliari y con Eusebio de Vercelli, por la cuidadosa redacción del *De Fide* y por su semilegendaria oposición a Osio de Córdoba, cuando Gregorio de Elbira, decimos, tomó partido contra el arrianismo, éste ya era un problema viejo, que desde antes de la celebración del concilio de Nicea venía abriéndose paso, desluciendo el triunfo de la Iglesia, y comprometiendo su unidad y sus relaciones cada vez más importantes con el poder temporal. Esta forma de subordinacionismo antitrinitario, debe mucho a la fuerte personalidad de su fundador, Arrio, el presbítero de Báucalis en los primeros años del siglo IV. Pero el movimiento no había nacido de manera inopinada, sino que puede relacionarse con el ambiente teológico-filosófico de su momento. No hay que olvidar que sobre la naturaleza del agente divino había un debate fluido y abundante. La doctrina del *logos* expuesta por Filón tres siglos antes, aún era lugar común en los ambientes alejandrinos; el *logos* estoico interior (reflexión íntima) y el exterior (palabra sonora) y que hace que la razón personal no sea sino una participación en la razón universal, recordaría de alguna manera a los dos *logoi* que acepta Arrio, el primer *logos* arriano sería la razón divina (poder creador y ordenador del mundo) y el segundo es la palabra pronunciada por Dios; de igual manera es conocida la doctrina platónica en *Timeo* acerca de la creación del mundo, atribuyendo al Demiurgo una participación directa en el orden del mismo; finalmente hay que destacar la influencia de las escuelas teológicas, ya que Arrio fue discípulo de Luciano de Antioquía, aunque también pudiera encontrar apoyo doctrinal en los círculos origenistas (se ha pensado en Orígenes como creador de una especie de protoarrianismo, ya que interpretaba el controvertido pasaje de *Prov.* 8, 22 entendiendo a Cristo como creatura, exactamente igual que hará después Arrio⁷²⁷). Luciano distinguía las hipóstasis por medio de un subordinacionismo jerárquico, pero su maestro Pablo de Samósata, enseñaba una doctrina de orientación monarquianista y negadora de la trinidad de las hipóstasis; quizá pueda verse influencias de Pablo de Samósata en Arrio, por su monoteísmo de inspiración judaica que excluía la pluralidad personal⁷²⁸. Subrayamos el contexto intelectual del que debió nacer el arrianismo, porque en realidad sabemos muy poco, traducido a datos concretos, sobre su origen. En el año 325 se trató de dar una interpretación aceptada por todos de la relación entre Dios Padre y Dios Hijo, antes de que la situación se hiciera más complicada. Fue en el concilio de Nicea donde se estableció la naturaleza divina de Cristo igual a Dios Padre, reforzando en palabras de Cochrane, «el sentido de una unión esencial o substancial de lo divino y lo humano en el Jesús histórico», llegando a concretar la coexistencia, en términos absolutos y de unión hipostática, de las naturalezas humana y divina de Cristo⁷²⁹. Sin embargo, el fin del arrianismo no había llegado aún. Aunque pudiera parecer que la ortodoxia nicena había salido victoriosa, los arrianos fueron rehabilitados en 329. A la muerte de Constantino, la situación no mejoró ya que la causa arriana se había ganado el afecto de su heredero en Oriente, Constancio, y complicó, más aún, a la cancillería imperial. La unidad de la Iglesia iba a quedar comprometida, como comprometido quedaba el poder imperial al haber tomado partido por una tendencia

727 SIMONETTI, M., *Lettera e /o Allegoria*, Roma 1985, 308.

728 BASTERO DE ELEIZALDE, J.L., «Hermenéutica en el símbolo de Fe del Concilio de Nicea» en CASCIA-RO, J. M., ARANDA, G., CHAPA, J., ZUMAQUERO, J. M., *Biblia y Hermenéutica*, VII Simposio internacional de teología de la Universidad de Navarra, Pamplona 1986, 683-695; en concreto 686-690.

729 COCHRANE, Ch., *Cristianismo y cultura clásica*, Fondo de Cultura Económica, México (sucesivas reediciones), p. 234.

concreta, en el oriente bajo Constancio por el subordinacionismo, y en el occidente bajo Constante por el credo niceno. El paralelismo entre la unidad imperial y la unidad de la Iglesia, que se había estado barajando como un nuevo concepto político (en Eusebio de Cesarea y en Atanasio⁷³⁰), demostró su inoperancia, y su fragilidad enseguida se hizo evidente⁷³¹, sobre todo cuando a la muerte de Constante, que como decimos a diferencia de su hermano había favorecido el credo niceno, se hizo cargo de la mitad occidental Constancio, abriendo un nuevo frente para el arrianismo en 350.

El nuevo movimiento se extendió de manera preocupante, y conoció una complicada evolución, en medio de un florecimiento, no precisamente tranquilo, de debates intelectuales, que llevó a la disensión interna y al nacimiento de una serie de «arrianismos» rivales. De hecho, cuando el historiador hoy día habla de «arrianismo» en singular, no se está refiriendo a un movimiento homogéneo y coherente, sino a una diversidad de tendencias a veces poco conciliables y en conflicto unas con otras, que iban desde el subordinacionismo *anomeo* más intransigente que era combatido por la propia cancillería de Constancio, hasta posturas de semiarrianismo muy moderado, no oficiales, cercanas a un próximo entendimiento con los Padres proniceos⁷³².

El arrianismo desembocó en una gran batalla política con la intervención de la cancillería imperial, pero era en el fondo un debate exegético, en último término sapiencial, centrado en la posibilidad de interpretación o trinitaria o subordinacionista de ciertos pasajes bíblicos. La controversia entre subordinacionistas y consubstancialistas era en primera instancia exegética, en el fondo era un problema de interpretación, aparte de que pudiera planterse ulteriormente en

730 EUSEBIO, *Historia Eclesiástica* X, 9, 6-9 y ATANASIO, *Contra Gentes*, 38,43; según GREENSLADE, S. L., *Church and State from Constantine to Theodosius*, London 1954, sobre la concepción de la monarquía cristiana y la unidad del Imperio en Eusebio y Atanasio, p. 10.

731 MOMIGLIANO, A., «Las desventajas del monoteísmo para un estado universal», en su *De paganos, judíos y cristianos*, FCE, México 1996, pp. 231-260.

732 No es nuestro cometido trazar aquí una historia del arrianismo, sus tendencias y sus conflictos, máxime cuando después de su derrota en el Imperio Romano desarrollará una floreciente historia particular entre los pueblos bárbaros, puede verse DUCHESNE, L., *Los seis primeros siglos de la Iglesia*, Barcelona, 1911; GARCÍA VILLADA, Z., *Historia Eclesiástica de España* I, Madrid, 1929; CAVALLERA, F., «Arianisme» en *Dictionaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques*, vol. II, París 1930, col. 103-113, con bibliografía; BARDY, G., La crisi arienne, en FLICHE-MARTIN, *Histoire de l'Église*, III, pp. 69-296; id., *Recherches sur S. Lucien d'Antioche*, París 1936; Id. «Sur la réitération du concile de Nicée (327)», *RSR* 1933, 430-450; id., «Fragments attribués à Arius», *RHE* 1930, 253-268; Id. «L'héritage littéraire d'Aétius», *RHE* 1928, 809-826; pero más recientemente ANDRESEN, C., *Logos und Nomos*, Berlin 1955; RAHNER, K., «Dreifaltigkeit», *LThK* 3 1959, 549-554; SIMONETTI, M., *Studi sull'arianesimo*, Roma 1965; Meslin, M., *Les Ariens d'Occident 335-430*, París 1967; SIMONETTI, M., «Alcune considerazioni sul contributo di Atanasio alla lotta contro gli ariani», en *Studi in onore di A. Pincherle*, Roma 1967, 512-535; ORTIZ, I., *Nicea y Constantinopla*, Vitoria, 1969; SIMONETTI, M., «Le origini dell'arianesimo», *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa*, 1971, 317-330; BOULARAND, E., *L'hérésie d'Arius et la «foi» de Nicée*, París 1972; GONZALO FERNÁNDEZ, «Problemas históricos en torno a la muerte de Arrio», *Erytheia* 5, 1984, 95-103; Id., «La deposición de Atanasio de Alejandría en el Sínodo de Tiro de 335 y las causas de su primer destierro», *Estudios Humanísticos* 7, León, 1985, 65-93; Id., «El Edicto de Arlés de 353. Estudio de la política religiosa de Constancio II en relación con la Iglesia occidental», *Memorias de Historia Antigua* VII, Oviedo, 1986, 129-146; Id., «La mujer en la controversia arriana del siglo IV», *Erytheia* 10, 1989, 9-15; SIMONETTI, M., *La crisi ariana del IV secolo*, Roma, 1975, HANSON, R. P. C., *The search for the Christian Doctrine of God*, Edinburgh, 1988; GREGG, R. C., *Arianism*, Filadelfia, 1985; STEAD, C. G., «Homousios», *RAC* 16, 1994, 364-433, WILLIAMS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon Press Oxford 1995, la bibliografía sobre el arrianismo es casi inabarcable.

términos políticos⁷³³. La correcta exégesis véterotestamentaria de *Ex.7, 1* («Yo te hago como un Dios para el Faraón») trajo sus problemas de interpretación, ya que se podía interpretar que cuestionaba la divinidad de Jesús (controversia que Gregorio de Elbira conoce y trata de remediar)⁷³⁴, a lo que se añadía la afirmación del Evangelio de Juan donde expresamente se sancionaba la superioridad del Padre respecto del Hijo en la célebre expresión *me maior est* de *Jn 14, 28*.

Por otra parte el pasaje controvertido de *Proverbios 8, 22* («El Señor me creó en el comienzo de sus obras antes que comenzara a crearlo todo»), ya era objeto de investigación por parte de san Atanasio. En este pasaje se haría mención a la actividad creadora del logos preexistente. Un pasaje posterior *Prov. 8,25* («Antes que los montes fueran fundados, antes de las colinas fui yo engendrada») introducía el verbo engendrar. El texto bíblico estaba utilizando tanto el verbo crear como el verbo engendrar, esto había sido aprovechado desde el arrianismo para defender la visión del Hijo como criatura. San Atanasio, en su *Contra Arrianos*, articuló una exégesis distinta de la subordinacionista, adoptando una actitud técnica de *grammaticus* que estudia el género literario del pasaje en cuestión y su sintaxis, llegando a la distinción entre hablar de la cualidad del Hijo y hablar de la Economía, no siendo lícito llamar al Hijo criatura del Padre, ya que según san Atanasio, el verbo crear no lo utilizaría jamás la Biblia haciendo mención al Hijo, el pasaje problemático de *Prov.* había que entenderlo en clave económica⁷³⁵. Por su parte, la interpretación de los pasajes de *Prov.8-22* y *8-25* que hace Gregorio de Elbira es que se refiere a la sabiduría (*sophia*) de Dios *uel genita uel creata* (*De Fide, 27*), distinguiendo entre «el ser del Logos y su manifestación a través de las criaturas»⁷³⁶.

Las pocas fuentes de las que disponemos sobre la vida de san Gregorio de Elbira, pese a su índole problemática, atestiguan un carácter fuertemente antiarriano, y su propia producción literaria lo mostraría así, con la redacción de uno de los grandes tratados sobre la fe (*De Fide*) para el occidente cristiano de la segunda mitad del siglo IV, junto con la encarnizada defensa de la fórmula nicena del *homoousion* y una serie de profesiones de fe nicenas (*fides Romanorum*). Lo que san Gregorio de Elbira pretendía era una interpretación nicena de la Biblia.

El texto bíblico, para Gregorio de Elbira, debía ser interpretado de manera correcta, con criterio y cuidado (la manera correcta era sin duda a la manera ortodoxa según la profesión de fe nicena⁷³⁷, que san Gregorio conoce y reproduce). La ligereza de una interpretación fuera de esta línea debía ser evitada y castigada por abominable y por ridícula. Si la ignorancia es digna de mofa (*imperitia ridenda est*), el atrevimiento es castigable (*audacia punienda*)⁷³⁸.

Pero con la presencia de Constancio en Occidente tras la muerte de su hermano Constante y el consiguiente auge del arrianismo en el oeste imperial, la labor pastoral desde una exégesis

733 Sobre los restos conservados de la exégesis arriana, vid. SIMONETTI, M., *Lettera e/o Allegoria*, Roma 1985, el epígrafe «Esegesi ariana della Scrittura», pp. 306 y ss.

734 Cfr. *De Fide 2* (21) 1-2, donde Gregorio de Elbira, puntualiza, que tal subordinación es por poder y no por naturaleza, *potestate, non genere*.

735 YOUNG, F., *Biblical exegesis and the formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, 1997, p. 40; donde se plantea que la exégesis de san Atanasio, no sería realmente literal, ni alegórica ni tipológica, sino deductiva.

736 Vid. PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, p. 79, n. 83.

737 WILES, M., *Del evangelio al dogma. Evolución doctrinal de la Iglesia antigua*, Madrid, 1974; KELLY, J. N. D., *Early Christian Doctrines*, Londres, 1985; FRIEND, W. H. C., *The rise of Christianity*, Londres, 1986.

738 *Tract. XIV 2*, 5-10.

nicena se volvió peligrosa. De nuevo se apeló a la autoridad conciliar, con la convocatoria de los concilios de Arlés, Milán y Béziers (en 353, 355 y 356 respectivamente) por parte de los arrianos imperiales para condenar a san Atanasio y proponer fórmulas cristológicas aceptables para todos, que sin embargo no fueron reconocidas por los seguidores más acérrimos del credo niceno. Es cuando empiezan las represalias y las apostasías, entre los que fueron desterrados se encontraban dos viejos conocidos de Gregorio de Elbira: Eusebio de Vercelli y Lucifer de Cagliari; el propio Gregorio de Elbira pudo haber sido puesto ante un tribunal, aunque no parece que sufriera el destierro, si hemos de creer el testimonio de Marcelino y Faustino. Se trata toda una época de inseguridad frente al poder político por parte de los partidarios de la fe nicena, que con tintes sombríos relató el fantástico *Libellus Precum* de Marcelino y Faustino, ya bajo Teodosio, y que salpicó a la Península Ibérica, sacando a la luz los nombres, entre otros, de Potamino de Lisboa (supuestamente arriano y condenado en juicio de Dios) y de nuestro Gregorio de Elbira (salvado del destierro por un juicio de Dios).

Los concilios de Sirmio en 357 y de Rímni en 359, pretendieron garantizar la unidad confesional, de pensamiento y de interpretación bíblica en el Imperio, impidiendo que los delegados nicenos llegaran a intervenir, y consiguiendo de manera nominal la unidad sobre el papel. Los filoarrianos habían conseguido obispos proclives en las ciudades más importantes del Imperio: Alejandría, Antioquía, Constantinopla, Sirmio, Roma, Milán y Arlés, por lo que tenían motivos para alegrarse, aunque no por mucho tiempo. La muerte de su protector imperial supuso la derrota política los arrianos y la vuelta de los exiliados cuando la situación empezó a cambiar e Hilario de Poitiers pudo volver en 364 del exilio y comenzó a escribir un tratado contra lo que habían significado Constancio y el arrianismo⁷³⁹, Eusebio de Vercelli también había vuelto del destierro, se le atribuye la conocida carta al obispo Gregorio de Elbira felicitándole calurosamente por haber resistido a Osio de Córdoba y defendido la ortodoxia nicena⁷⁴⁰. El propio Gregorio de Elbira podía ahora firmar su obra antiarriana *De Fide* y salir del anonimato. Se produjo pues la reacción y se formó un concilio contra Valente y los suyos, preparándose para secularizar a los clérigos que no se habían opuesto a las resoluciones de Béziers y de Rímni.

El objetivo de Gregorio de Elbira en el *De Fide* no es atacar el arrianismo desde sus orígenes, sino precisamente, al arrianismo de la línea imperial, tal y como se había manifestado en Sirmio el año 357, pero sobre todo en el concilio de Rímni del 359, el año antes de la primera redacción del *De Fide*. El obispo bético defendía la validez de la fórmula *homousion*, que hablaba de la consubstancialidad, frente a la alternativa propuesta en ese concilio, el *homoiousion*, que se refería sólo a un tipo de semejanza entre Padre e Hijo⁷⁴¹. La profesión de fe elaborada en Rímni podía pasar por ortodoxa, de no ser porque niega expresamente el *homousion*, en lo que Gregorio de Elbira ve un intento de confundir a la opinión pública y de provocar la división en el seno de la Iglesia (nicena), como de hecho ocurrió:

739 MESLIN, M. & MARROU, H. I., «Hilaire et la crise arienne», en *Hilaire et son Temps. Actes du Colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, à l'occasion du XVI Centenaire de la mort de saint Hilaire*, Études Augustiniennes, pp. 19-42.

740 WILLIAMS, D. H., *Ambrose of Milan and the End of the Nicene-Arian Conflicts*, Clarendon Press Oxford 1995, 50-51, n. 66.

741 PASCUAL TORRÓ, J., *Gregorio de Elvira. La Fe*, Madrid 1998, p. 20.

*Videtis ergo omnia eos in tractatu ipsorum non euangelica fide sed subdola malignitate ad seducendos simplices quosque posuisse*⁷⁴².

El problema viene de haber eliminado la vieja fórmula nicena del *homousion* (*id est unius substantiae*), y haber puesto en su lugar *similen genitoris* («similar al que engendra»), que puede parecer inocua, pero que implicaría reconocer la no consubstancialidad, sino una idea de vaga semejanza⁷⁴³.

La cuestión se desarrolla dentro de un estricto debate teológico, erudito, muy diferente del tono que el Eliberritano mantiene en sus obras de predicación. La fidelidad nicena del obispo bético es a ultranza, desprecia los intentos de Valente por establecer fórmulas de compromiso, de esta manera, cuando se prohíbe que Cristo sea llamado criatura, a instancias de Valente, se interpreta únicamente, por parte de Gregorio de Elbira, como un acercamiento aparente a las tesis nicenas, pero sólo aparente, el problema sigue siendo el admitir o no que hubo un momento en que Cristo no existía y fue hecho:

*Et quamquam nunc immutaueris dictum, quo putaris prohibuisse dei filium nuncupari facturam, sed cum subiungis: sicut aliquid horum quod factum est, ex aperto ostendis non ob hoc facturam dici noluisse, quasi non debeat factum intelligi, sed non ita factum uis, sicut aliquid horum quod factum est, utpote perfectam creaturam, per quem facta sint omnia, dummodo et ipsum factum intellegas, licet non ita ut cetera*⁷⁴⁴.

La consubstancialidad se defiende hasta el final. El «dique contra las herejías» en que según Gregorio de Elbira se ha convertido la fe nicena, es una garantía para oponerse a todo intento de reducir a un plano subordinado, de criatura, a Dios Hijo, en este sentido Gregorio de Elbira, también conoce, y toma postura en contra de la fórmula de Sirmio de 357. Por ello no admite la idea de subordinación, sino su contraria: *unius esse essentiae, unius maiestatis atque potentiae credimus*⁷⁴⁵. El hecho de que en Sirmio se condenara que el término *homoousion* no fuera Escriturístico no es para el Eliberritano una cuestión de gran importancia, desde el momento en que se trataría de una formulación de una realidad existente en las Escrituras⁷⁴⁶.

La causa principal de la herejía, según Gregorio de Elbira, está en malinterpretar la cristología, en no creer que el Hijo sea de la misma substancia que el Padre porque si lo fuera, también el Hijo sería inasequible a los sentidos⁷⁴⁷. Mientras que en Sirmio se eludía decir expresamente

742 *De Fide* 2, 20 1-3: «Veis pues, que en su símbolo todo lo han puesto, no con fe evangélica, sino con fraudulenta malicia, para seducir a la gente sencilla».

743 *De Fide* 2, 22, 1-10.

744 *De Fide* 3 (37) 1-15: «Y aunque hayas cambiado ahora las palabras, por lo que se piensa que has impedido que el Hijo de Dios sea llamado criatura, al añadir: como una de las cosas que han sido hechas, muestras a las claras que no has querido que sea llamado criatura, no porque no deba entenderse que ha sido hecho, sino porque no ha sido hecho como una de las cosas que han sido hechas, pero ha sido hecho».

745 *De Fide Praef* (11) 11-13.

746 *De Fide*, 3 (32-33).

747 *De Fide* 8 (74)

que Cristo era Hijo de Dios, Gregorio de Elbira lo afirma categóricamente: *non aliunde quam de ipso uno patre dei filium nouimus, perinde unum deum dicimus*.⁷⁴⁸

Gregorio de Elbira discute las conclusiones de Sirmio, un Dios omnipotente, no podría engendrar un Hijo inferior a Él, como si la naturaleza divina hubiera podido degenerarse:

*Hoc enim placuit haereticis, ut deus ille omnipotens inuisibilis immensus degeneraret in filio, non modo potestate sed et condicione mutata: quasi non potuerit pater de semetipso talem habere filium, qualis ipse est*⁷⁴⁹.

El problema arriano se solucionó más fácilmente con la amnistía de Juliano Augusto, pero Gregorio Bético y sus correligionarios tenían la clara noción de resistencia hasta el final, para lo que se esforzaron en llevar el debate doctrinal hasta el extremo, adoptando una gran altura teológica y dialéctica. Sin embargo, siendo el arrianismo el problema doctrinal más grave del siglo IV, no era la única complicación que podía surgir en la predicación.

3.2. Otros debates trinitarios anejos al arrianismo: Monarquianismo (condena de Sabelio, Fotino y Práxeas)

Otra herejía antitrinitaria que ha podido quitar el sueño al predicador de Iliberri (ya que le incumbe personalmente) es el monarquianismo sabeliano, del que tuvo que distanciarse públicamente en la segunda redacción del *De Fide*, a causa de que la primera redacción de esta obra fue acusada de ambigua y de estar próxima al modalismo, tal acusación trata de soslayarse en la versión final que el obispo de Elbira se atreve por fin a firmar (una vez que hechas las revisiones y con seguridad, una vez difundida la noticia de la muerte de Constancio). Se refiere a las revisiones que se ve obligado a hacer, cuando lamenta que algunos le interpreten mal.

*quaedam illic uel superflua uel ambigua diceret, quae aliter possint a quibusdam quam a me dicta sunt accipi*⁷⁵⁰.

Estas expresiones «superfluas» y «ambiguas» que el Eliberritano casi se reprocha por no haber escrito de manera más clara (*planiori sermone*), deben ser ahora arrojadas fuera para mostrar directamente su rectitud y honestidad: *simplicitatem sensus mei*.

La acusación de sabelianismo era verdaderamente un arma arrojadiza, casi un lugar común, anteriormente ya la había empleado Hipólito de Roma, cuando en su pretensión del alcanzar el solio pontificio, acusó a su rival Ceferino (que finalmente fue elegido) y a su diácono Calisto de modalistas (por su parte Calisto acusó a Hipólito de que su exposición de la doctrina del Logos destruía la unidad de Dios). Posteriormente el propio Arrio que era párroco de Báucalis en 318,

⁷⁴⁸ *De Fide Praef.* 12, 6-7: «Sabemos que el Hijo de Dios no proviene de otro más que del propio y único Padre, y por eso decimos que hay un solo Dios».

⁷⁴⁹ *De Fide* 7 (73)17-21: «Esto pretendieron los herejes: que el Dios omnipotente, invisible inmenso, degenerara en el Hijo, no sólo en [cuanto al] al poder, sin por mutación de la naturaleza, como si el Padre no pudiera tener de sí mismo un Hijo como Él es».

⁷⁵⁰ *De Fide, Praef.*, 4: «[alguien] ha manifestado que allí hay ciertas cosas superfluas o ambiguas que algunos podrían interpretar de manera diversa a como yo las he dicho».

llegó a acusar a su obispo Alejandro de sabeliano por entender que la Trinidad era una unidad o ‘mónade’, reafirmando Arrio en que si Cristo fue engendrado a partir del Padre, hubo un momento en que Aquél no existía⁷⁵¹. Precisamente, en la época de Gregorio de Elbira, en plena agitación de los debates trinitarios, los enemigos de la fórmula nicena del *homousion* argüían que con esta fórmula se caería en una excesiva indiferenciación de las personas, que habría de llevar directamente, en el extremo contrario, al modalismo sabelianista⁷⁵². No parece que la mención hecha por Gregorio de Elbira sobre el Sabelianismo, nos permita plantear la cuestión más allá del plano de confrontación teórica. De lo que se trata es más bien de un desmentido, y de afinar bien las expresiones y la terminología teológicas para no ser acusado de heterodoxia o ser clasificado entre algunas de las desviaciones «típicas». Sería poco probable que las acusaciones de sabeliano le fueran lanzadas directamente desde círculos arrianos hispánicos, ya que las críticas privadas recibidas de una obra tan radicalmente antiarriana provenían de lectores por él seleccionados⁷⁵³, por lo tanto nicenos, aunque son reflejo de la situación general de polémica y debate, la acusación de sabeliano, por tanto, sí podría tener una procedencia indirecta de arrianos hispánicos.

Gregorio de Elbira, además, refuta el monarquianismo sabeliano y patripasiano esforzándose en demostrar que en la teofanía en la que Dios se presenta a Agar, se trata de Dios Hijo y no de Dios Padre, en orden a combatir a aquellos que identifican Padre e Hijo: *Ne quis ipsum patrem ipsumque dei filium ut Praxeas et Sabellius adserunt(-ss-), esse putaret, unde Patripasiani*⁷⁵⁴.

Este planteamiento casi escolar es el que le lleva al final de su *De Fide* a volver a distanciar-se del monarquianismo sabeliano y a citar de pasada otro modalismo radical, el del obispo de Sirmio, Fotino, condenado en 351:

*Sabelli autem et Fotini, necnon et arrii sectam, et si quae aliae sunt quae contra regulam ueritatis ueniunt, condemnamus*⁷⁵⁵.

La fe nicena, la *regula ueritatis*, es la firme garantía del obispo de Elbira. No desea ni cuestionarla ni experimentar otra solución. Condenará cualquier cosa que no se ajuste a la resolución de los Padres Nicenos, eso debe bastarle.

3.3. Los antropomorfitas y el excesivo literalismo

El concilio de Elbira, a inicios del siglo IV, en su canon 36 se había mostrado contrario a la idea de rendir culto a las imágenes y de representar pictóricamente a la divinidad (*picturas in ecclesia*), el lenguaje humano no se podía aplicar a Dios, en este sentido, el *Tract.I* tiene un

751 En relación con la pretensión de Arrio de refutar el monarquianismo modalista de Sabelio para quien el Hijo era una simple *energeia* salida del Padre, *vid.* COCHRANE, Ch. N., *op. cit.* p. 232.

752 GREENSLADE, D. D., *Schism in the Early Church.*, pp. 48 y s., 142 y 229.

753 La «edición» patristica es casi un asunto privado, *vid.* MARROU, H. I., «La technique de l'Édition a l'Époque patristique» en *Vigiliae Christianae*, 1949, 208-224.

754 *Tract.* III, 33 270-271: «Para que nadie creyera que el Padre era el mismo Hijo de Dios, como afirman Práxeas y Sabelio, motivo por el que estos herejes se llaman patripasianos».

755 *De Fide* 8, 98: «Pero condenamos la secta de Sabelio y de Fotino, así como la de Arrio y las otras que vayan contra la regla de la verdad».

interés especial, pues el obispo de Elbira entra en polémica contra los antropomorfitas sobre la conveniencia del lenguaje humano y su aplicación a Dios, de los antropomorfitas parece que san Gregorio cita textualmente un pasaje de esta tendencia «heterodoxa»⁷⁵⁶. La acusación que se vierte tradicionalmente contra los antropomorfitas, además de seguir una línea judaizante, viene dada en su propia etimología (*anthropos* / *morphe*), interpretarían la Biblia con una excesiva literalidad, pensando en un Dios de rasgos físicamente humanos en los pasajes bíblicos que se prestan a ello⁷⁵⁷, y de eso mismo son acusados por el Iliberritano, quien, como obispo intenta ser también un buen pedagogo, y pasa revista a las citas bíblicas que tales antropomorfitas usarían:

Multi sunt ineruditi homines expertes caelestium litterarum qui cum audiunt dixesse deum: «Faciamus hominem ad imaginem et ad similitudinem nostram», putant corporeum deum et membrorum compositione constructum intellegi oportere, praesertim cum et prophetae caput et capillos domini nominant et oculos et aures et nares et os et labia et linguam et pedes, cum dicitur: «Caput eius et capilli ut lana alba tamquam nix», et: «Oculi domini super iustos et aures eius ad preces eorum», et: «Odoratus est dominus odorem suavitatis», et: «Os domini locutum est ista», et: «Quae procedunt de labia mea non faciam irrita», et: «lingua mea calamus acutus», et: «Sabbata uestra odiuit anima mea», et: «Couerte domine faciem tuam et salui erimus», et: «Dextera domini fecit uirtutem», et: «Nonne manus mea fecit haec omnia?», et: «Digito dei tabulae legis lapideae Scriptae» Moysi traduntur, et: «Caelum mihi sedis est, terra autem scabillum (-ell-) pedum meorum», et: «Manu ualida et excelso brachio domini» populus liberatur, et: «Caelum palmo mensus est et terram omnem pugillo concludit». Haec ergo membra corporis cum legunt uel audiunt, ita credunt, ut iam dixi, quasi corporeum deum et membrorum esse distinctione compositum»⁷⁵⁸.

La existencia de antropomorfitas antes del siglo IV es discutible y se ha llegado a considerar la mención que Orígenes hace de ellos como una interpolación, pero lo cierto es que para la

⁷⁵⁶ *Tract.* I 3-4; *vid.* TOVAR PAZ, F. J., *Tractatus, sermones atque homiliae*, Universidad de Extremadura, Cáceres 1994, pp. 152-153.

⁷⁵⁷ Como *Gen.* 1, 26, *Ps.* IX, 28; *Is.* LI, 10; *LXVI*, 1,2; *Dan.* VII, 9.

⁷⁵⁸ *Tract.* I, 1, 44-66: «Hay muchos hombres ignorantes, desconocedores de las divinas Escrituras, que, cuando oyen que Dios dijo: *Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza*, creen que hay que considerar a Dios como un ser corpóreo, compuesto por la unión de miembros. Y creen que esto es así, porque los profetas hablan de la cabeza y de los cabellos del Señor, de los ojos, los oídos, las narices, la boca, los labios, la lengua y los pies, cuando se dice por ejemplo: *Su cabeza y sus cabellos son como lana blanca como la nieve*, y: *Los ojos del Señor no se apartan de los justos y sus oídos están atentos a sus súplicas*, y: *Olió el Señor el suave olor*, y: *La boca del Señor ha dicho esto*, y: *Lo que sale de mis labios no lo cambiaré*, y: *Mi lengua es como ágil pluma*, y: *Vuelve, Señor tu rostro y seremos salvos*, y: *La diestra del Señor ha hecho proezas*, y: *¿Acaso no ha hecho mi mano todas estas cosas?*, y: *Las tablas de la piedra de la ley, escritas por el dedo de Dios*, son entregadas a Moisés, y: *El cielo es mi trono, la tierra el escalero de mis pies*, y: *El pueblo es liberado por la mano poderosa y el brazo extendido del Señor*, y: *Midió con su palmo el cielo y encerró en su puño toda la tierra*. Así pues, cuando leen o escuchan estas referencias a los miembros del cuerpo, las entienden, como he dicho ya, como si Dios fuera corpóreo y estuviera compuesto de diversos miembros».

época de san Gregorio de Elbira no eran precisamente unos desconocidos⁷⁵⁹. Se habían extendido en Oriente desde que Audius, muerto en 372, había proclamado una visión antropomórfica de Dios y al mismo tiempo la necesidad de regenerar la Iglesia, demasiado pendiente de los asuntos del mundo, y son conocidos y combatidos por san Juan Crisóstomo⁷⁶⁰. Pero es difícil saber exactamente la verdadera dimensión de estos antropomorfitas en la obra de Gregorio de Elbira. Aunque para Pascual Torr6 se trata verdaderamente de un grupo sectario presente en Iliberri⁷⁶¹, para Tovar Paz la mención a los antropomorfitas parece un certamen contra herejes traído de forma literaria⁷⁶². La lucha contra la tendencia antropomorfitas, que se considera una exageración de la exégesis literal, sirve a san Gregorio para ofrecer su propio modelo de exégesis, aleg6rica y espiritualizante, y a la vez dar su propia visi6n de las naturalezas humana y divina, por lo que constituye un capítulo importante de su antropología conceptual, que ya hemos tratado. El debate parece que se da más en el plano teórico que en el de los hechos, pero de todas formas no hay que olvidar la disposición del canon 36 del concilio de Elbira condenando el culto a las imágenes, y el antijudaísmo del mismo concilio y del propio Gregorio de Elbira, lo cual podría ponerse en relación con que la heterodoxia antropomorfitas es acusada de «judai-zante». La polémica antropomorfitas puede haber sido traída de manera literaria y te6rica, pero obedece a un trasfondo real, a la existencia real de grupos antropomorfitas, o así llamados y tenido por tales, porque más tarde el antropomorfismo será de nuevo un motivo de preocupación para la Iglesia mozárabe⁷⁶³. Además el antropomorfismo es para Gregorio de Elbira una oportunidad para disertar y ofrecer su programa, sobre el hombre y la divinidad, la distinta naturaleza de ambos, y los planes de Dios en torno a su criatura, cuesti6n que durante la querrela arriana nunca fue gratuita.

Por otra parte, la actitud tradicional de los Padres hacia los antropomorfitas ha sido de tratarles con condescendencia y sin darles importancia. Para Gregorio de Elbira son meramente *ineruditi*, Agustín los acusa de *rusticitas*, y antes, Epifanio, poco menos que los consideraba pobres locos rigoristas, que si bien tenían nobles intenciones en su separaci6n de una Iglesia que podría ser calificada de mundana, caían en el error y la blasfemia al judaizar en la celebraci6n de la Pascua o en la simplicidad de unas opiniones exageradamente literalistas. No hacía falta sino considerarla un mero cisma, sin que mereciera la pena llegar a la excomuni6n oficial⁷⁶⁴, sin

759 LEHAUT, A., «Antropomorphites», en BRAUDILLART, A., (dtor.), *Dictionnaire d'histoire et de Géographie Ecclésiastiques* III, París 1924, col. 535-537; vid. el repertorio de fuentes que hablan de los antropomorfitas desde el siglo IV, Genadio de Marsella, Eusebio, Epifanio (que cuenta la historia de Audius, el fundador), Jerónimo, Teodoro, san Agustín, san Hilario, san Juan Crisóstomo, Severino de Gábalas, Efrén Sirio, Sócrates, Soz6meno, Casiano, Cirilo de Alejandría (que combate su doctrina con un largo tratado), San Isidoro de Pelusa (que los menciona en una de sus cartas) y san Juan Damasceno, que discute el término de *somatikos* aplicado a Dios.

760 GONZÁLEZ BLANCO, A., «Herejes y herejías en la configuraci6n del pensamiento de san Juan Crisóstomo», en *Romanitas-Christianitas*, Berlín, 1982, 553-585.

761 PASCUAL TORR6, J., *Gregorio de Elvira. Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras*, Madrid, 1997, p. 49, n. 19.

762 TOVAR PAZ, *op. cit.*, pp. 152-153; la cita que de un texto antropomorfitas hace san Gregorio en *Tract. I 3-4*, no sería sino un texto indirecto del que se sirve el obispo bético a través de Hilario de Arlés, no se trataría tanto de una prueba a favor de la existencia de antropomorfitas en Iliberri, cuanto de un fenómeno que habría que entender más «en el nivel de las disputas eruditas que en el de una real configuraci6n sectaria».

763 Antropomorfitas en la Bética se encuentran de nuevo en el siglo IX, en Córdoba, en las polémicas protagonizadas por Hostogesis, Romano y Sebastián, vid. MENÉNDEZ PELAYO, M., *Historia de los heterodoxos españoles I*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid 1998, 357 y ss.

764 GREENSLADE, D. D., *op. cit.*, p. 28.

embargo, la palabra cisma nunca aparece en Gregorio de Elbira, quizá este sea un ejemplo paradigmático de la indiferencia por los términos de herejía y cisma, puesto que para el obispo bético, los antropomorfitas son sencillamente un grupo herético:

*Denique haeresis ipsius homines graeco uocabulo Antropomorfiani(-ph-) dicuntur, eo quod deum ad uicem hominis compactum atque formatum adserunt(-ss-)*⁷⁶⁵.

Gregorio de Elbira no utiliza la palabra cisma, quizá porque es indiferente a ella.

3.4. Otras herejías citadas en la obra gregoriana

— Encontramos breves alusiones al montanismo en el *De Salomone*, precisamente en el mismo pasaje donde alude a Escila y Caribdis. Se trata de una alusión muy breve donde se menciona a las profetisas Priscila y Maximila, que junto con el frigio Montano, antiguo gentil y ex-sacerdote de la Diosa Madre, extendieron en el siglo III la doctrina según la cual el Espíritu Santo había hecho nuevas revelaciones al mismo Montano y sus profetisas, sobre una nueva venida de Cristo y la fundación, en la localidad Frigia de Pepuza, de la Jerusalén Celestial⁷⁶⁶. El autor del *De Salomone* les condena sin paliativos:

*Inde Montani antra latratu falsi carminis resonant, qui duabus feminis prophetissis, Priscillae et Maximillae, tamquam alicuius Scyllae rabidis succinctus est canibus*⁷⁶⁷.

La mención de esta herejía por parte de Gregorio de Elbira, se debería más bien a un conocimiento secundario a través de Tertuliano y obedecería a una razón de carácter enumerativo y teórico.

— Rechaza como no podía ser menos, el marcionismo, aunque sólo nombra una vez a Marción⁷⁶⁸. Además parece haber una referencia a la resurrección espiritual, propia de la antropología conceptual gnóstica, en el siguiente pasaje, donde se alude a aquellos que niegan la resurrección de la carne:

Sicut et illi haeretici, qui resurrectionem carnis negant, et ad decipiendas animas simplices: Vae—dicunt—his qui non in carne resurgunt. Sed si discutias eos qui hoc dixerint, cum scias illos carnis resurrectionem omnino negare, dicet tibi: Vae illi utique qui in carne baptizatus non fuerit, ut anima ipsius dum in corpore est,

⁷⁶⁵ *Tract.* I, 2, 67-70: «A los seguidores de esta herejía se les denomina con el término griego de *antropomorfitas*, porque afirman que Dios, al igual que el hombre, es compuesto y tiene forma».

⁷⁶⁶ Conocemos el montanismo, principalmente, a través de Eusebio, Epifanio y Tertuliano, *vid.* DUCHESNE, L., *Histoire Ancienne de l'Église*, I, París 1907, pp. 270 y ss.; GUATKIN, H. M., *Early Church History to A.D. 313*, II c 16, London 1909; LABRIOLLE, P. de, *La crise montaniste*, París 1913; *id.* *Les sources de l'histoire du montanisme*, París 1913; GREENSLADE, D. D., *Schism in the Early Church*, London 1953, p. 223.

⁷⁶⁷ *De Salomone* 27, 270-272: «Por eso resuenan con el ladrido de un falso vaticinio las cavernas de Montano, que se rodeó dos mujeres profetisas, Priscila y Maximila, como perros rabiosos de alguna Escila».

⁷⁶⁸ *De Salomone*, 28, 197: «*Marcion ille cetus*».

*de morte delictorum suorum ut de sepulchro criminum per baptismum in eadem carne resurgat*⁷⁶⁹.

Da la impresión de que se trata de menciones casi escolares, lanzadas en un plano teórico en el seno de un debate doctrinal, y no desde una confrontación tan directa como sus combates contra el arrianismo.

— Por último, parece haber una mención a Hieracas⁷⁷⁰, cuando discute sobre el verdadero sentido la fórmula de *lux ex luce*:

*Quaero quomodo lumen ex lumine credas: utrum quasi lucernam ex lucerna, uel quasi solem ex sole, ut aut duas lucernas aut duos soles quasi duos deos sub exemplo inducas*⁷⁷¹.

No obstante, se trata de una mención muy indirecta y de un carácter casi escolar.

3.5. Relación con ambientes luciferianos

Cuando Lucifer de Cágliari, militante niceno que había conocido la dureza del destierro (y que tenía innegables relaciones con Gregorio de Elbira, según hemos visto), se negó a admitir en comunión a los ex-arrianos, provocó un «cisma» que le sobrevivió un tiempo. No obstante los límites entre ortodoxos, cismáticos y herejes han de ser entendidos en el contexto de lo que era una Iglesia basada en la comunión, y con las prevenciones que hemos introducido antes. Cuando Gregorio de Elbira fue relacionado, lógicamente según todo parece indicar, con los cismáticos luciferianos, se acabó por desencadenar un debate desproporcionado en la historiografía moderna, de resultados más bien estériles⁷⁷². Sin embargo, la «vuelta a la normalidad» se habría dado en virtud de una *lex Augusta* de Teodosio, es decir, que no se habría tratado de un cisma duradero, y que probablemente nunca se pensó como duradero. La acusación principal contra los luciferianos, cuya relación con Gregorio de Elbira sólo se supone (aunque es muy posible), es únicamente el rechazo a admitir en comunión a los ex-arrianos, pero el cisma terminó aún bajo el reinado de Teodosio.

La obra de Gregorio de Elbira refleja, según acabamos de ver, el agitado panorama del Imperio romano-cristiano, en los tiempos de la polémica arriana contra Ursacio y Valente, tal y como se veía desde una ciudad de la Bética bajoimperial. No cabe duda de que Gregorio de Elbira estaba muy bien informado de las tendencias teológicas de su tiempo y de que responde pronto y en orden al arrianismo de Rímini. Su relación con Eusebio de Vercelli y Lucifer de

769 *De Fide* 3 43: «Como los herejes que niegan la resurrección de la carne y, para engañar a las almas sencilas, dice: ‘¡Ay de aquellos que no resucitan en la carne!’ Pero si les discutes lo que han dicho, porque sabes que niegan absolutamente la resurrección de la carne, te dirá [el hereje]: ‘Ay de aquél que no haya sido bautizado en la carne, para que su alma, mientras está en el cuerpo, resucite en la misma carne, por el bautismo, de la muerte de sus delitos y del sepulcro de sus crímenes».

770 Sobre la figura de este heresiarca, *vid.* KRAUS, J., «Hierakas», *LThK*, 5, 321.

771 *De Fide* 5 (58)1-4: «Te preguntaría cómo entiendes luz de luz: si como lámpara de lámpara, o como sol del sol, de modo que presentes dos lámparas o dos soles como si fueran dos dioses».

772 Una buena sistematización de las distintas corrientes de la polémica, hoy día felizmente olvidada, en MAZORRA, E., *El luciferianismo de Gregorio de Elvira*, Granada 1967.

Cágliari, está lo suficientemente probada, y nos permite contemplar un obispo, ciertamente provincial, pero activo, letrado y viajero (si aceptamos que visitó a Lucifer de Cágliari, según el *Libellus Precum*, lo cual no sería nada difícil para un obispo⁷⁷³). Por otra parte, la idea de ortodoxia única e indiscutible preside el tratamiento gregoriano de las doctrinas heréticas, se trata de admitir un único e irrefutable credo para la monarquía universal en la que se ha convertido el Imperio Romano, hay una clara tendencia hacia la busca de la unidad, en lo político y en lo religioso, que se traduce en una tendencia a la simplificación y uniformización del pensamiento, sobre bases pretendidamente irrefutables y exegéticas, aún a riesgo de caer en el mero tratamiento de fórmulas recibidas. Es una imagen del mundo a partir los años sesenta del siglo IV la que Gregorio Bético nos ofrece, en la que se deduce la convivencia, nunca fácil, entre cristianos (de todas las tendencias), judíos y paganos, que con todos los matices distintivos que queramos introducir, participan de un horizonte de expectativas compartido.

773 *De Confessione Verae Fidei*, 90 792-795, *Venit ad hunc et sanctus Gregorius et admiratus est in illo tantam doctrinam scripturarum divinarum et ipsam vitam eius vere quasi in caelis constituam: «También vino a visitarle san Gregorio y quedó admirado de hallar en él una ciencia tan grande de las Sagradas Escrituras a la vez que comprobaba que su vida era como si se desarrollara en los cielos».*