

Herencia literaria de Gregorio de Elvira

Gregorio fue obispo de Eliberri. Esta grafía es la que predomina en las actas de los concilios de Toledo. No es intento nuestro el dar aquí la historia de esta ciudad con todos sus problemas¹. Tampoco es nuestro propósito abordar los orígenes del cristianismo eliberritano. Parece que el nuevo mensaje llegó pronto, como pronto llegó a la Bética. Lo que sí cabe decir con certeza es que la fundación de la comunidad cristiana eliberritana no fue fundada por Cecilius, uno de los varones apostólicos, ya que, a pesar de los esfuerzos realizados por Z. García Villada para hacer llegar esta tradición a los siglos v y vi, toda esa argumentación carece de valor. Y carece de valor porque la desconocen los escritores hispano-romanos y visigodos lo mismo que la liturgia. Es una tradición tardía que arranca del siglo viii. Es definitivo en este sentido el estudio de Vives². No puede ponerse en duda el florecimiento de esta comunidad cristiana desde principios del siglo iv, si nos atenemos a que fue escogida para la celebración del primer concilio nacional que lleva su nombre.

Sobre los obispos de Eliberri tenemos dos listas de catálogos. El primero de estos catálogos, el más antiguo y el más importante, se encuentra en el código Emilianense de El Es-

1 Sobre Eliberri véase: F. Vermúdez de Pedrosa, *Historia eclesiástica... de Granada* (Granada 1638) (a pesar de su erudición está cargada de leyendas); E. Flórez, *ES XII*, (Madrid 1776) 81-102; M. Lafuente Alcántara, *Historia de Granada...* (Granada 1843) (la mejor obra escrita en el siglo xix); R. de Berlanga, 'Iliberis. Examen de los documentos históricos y genuinos iliberitanos', *Homenaje a Menéndez Pelayo II* (Madrid 1899) 693-756; M. Gómez Moreno, 'De Illiberi a Granada', *BRAH* 46 (1905) 44-61; A. C. Vega, *ES* 53 y 54 (Madrid 1961) 11-70.

2 J. Vives, 'Las Actas de los varones apostólicos', *MM I* (Roma 1948) 35-45.

corial D. I. 1 (fol. 360) que fue redactado en 962. El segundo catálogo lo publicó en 1613 el arzobispo de Granada Pedro González de Mendoza. Este arzobispo hizo este catálogo a base de los retratos de los obispos eliberritanos existentes en el Palacio episcopal y estos retratos seguramente se habían realizado conforme a algún códice. ¿Fue éste el Emilianense? Confrontados uno y otro catálogos no parece que lo sea y por eso es más probable que estos dos catálogos sean independientes. Ambos catálogos pueden verse en Flórez³. El catálogo de González de Mendoza añade sobre el Emilianense cinco obispos más y suprime dos. Los nombres del Emilianense son 62 y el del arzobispo de Granada 66. El catálogo Emilianense también puede verse en Vega⁴. Sobre el valor histórico del catálogo Emilianense hemos de decir que Flórez le dio plena autoridad, pero tal vez sea más prudente decir que este valor crítico puede aplicarse sin reserva para el período estrictamente visigodo (nn. 29-30). Para el período hispano-romano este valor decrece considerablemente. Para el período mozárabe debe procederse también con ciertas reservas para ciertos detalles. Vega sigue a Flórez en cuanto que considera «suficientemente autenticada la lista de los obispos consignada en el códice Emilianense»⁵. No creemos acertado a Vega cuando nos dice que el catálogo de González de Mendoza «originariamente debió ser el mismo Emilianense»⁶.

En la lista del Emilianense figura un Gregorio en el n. 8 que sin duda es el nuestro, mientras que en la lista de González de Mendoza va en el n. 11 bajo el epígrafe de S. Gregorio. ¿Qué sabemos de este obispo?

A pesar de ser un obispo enormemente discutido, ni admiradores ni enemigos han consignado los datos más elementales de su vida. Su contemporáneo más inmediato, Eusebio de Vercelli, elogia en carta con valor histórico, al obispo español por oponerse a Osio, por haber conservado la fe del concilio de Nicea y le exhorta a que con sus libros reprenda a los transgresores y corrija a los infieles sin temor a los príncipes seculares, como lo ha hecho:

3 ES XII, 106-107.

4 O. c., 75-6.

5 O. c., 74.

6 *Ib.*, 73.

Litteras sinceritatis tuae accepi, quibus, ut decet episcopum et Dei sacerdotem, transgressori te Osio didici restitisse... fidem seruans, quam patres Nicaeni scripserunt... Quibus potes tractatibus, quanto labore praesules transgressores obiurga, infideles increpa nihil metuens de regno saeculari, ut fecisti?

Entre los documentos-fuente para conocer la actividad de Gregorio de Elvira, incluimos en primer lugar esta carta de Eusebio de Vercelli. Pero la duda surge sobre la utilización de esta carta, ya que en la historia de la misma surgen dudas sobre su autenticidad⁸. La autenticidad de esta carta ha sido objeto últimamente de un estudio bastante erudito, aunque no muy profundo, por parte de E. Mazorra⁹.

El autor hace un buen resumen del estado actual de los estudios y ofrece el texto de la carta según la edición del CCh. Se opone a la autenticidad Maceda¹⁰, L. Saltet¹¹, A. C. Vega¹². De todos ellos son Saltet y Vega los que han expuesto con más amplitud la argumentación contraria a la autenticidad, pues Wilmart, que sigue a Saltet, y Menéndez Pelayo son breves en su exposición. Mazorra resume bien los argumentos de estos autores: 1) Gregorio no pudo oponerse a Osio porque ni aquél estuvo en Rímini, ni éste volvió a Córdoba; 2) la carta supone vivo a Osio en la celebración del concilio de Rímini (359), cuando realmente había muerto en 357; 3) si Gregorio estuvo en Rímini, ¿por qué no le desterraron como a los demás?; 4) en la carta de Eusebio no se alude a la muerte de Osio, cosa que debiera haberlo hecho; 5) el estilo de la carta de Eusebio, así como la manera de tratar al obispo español, es más propio de los luciferianos que de Eusebio de Vercelli.

Son favorables a la autenticidad prácticamente todos los demás autores que abordan la actividad de Gregorio de Elvira. Son de destacar el estudio de Flórez¹³ y Bulhart que la edita como auténtica en el CCh. IX, 110. Las razones de estos escri-

7 *Epist.* III, 1-2.

8 La carta puede verse en CCh IX, 110.

9 'La carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira y los Cronicones' EE 42 (1967) 241-250.

10 *Hosius vere Hosius...* (Bononiae 1790).

11 'Fraudes littéraires des schismatiques lucifériens', BLE 7 (1906) 300-26.

12 ES 53 y 54 (Madrid 1961) 96-100.

13 ES XII, 118-122 y 463.

tores se apoyan en la tradición manuscrita que figura siempre a nombre de Eusebio de Vercelli y en el estilo idéntico a la carta que éste envió desde el destierro a la Iglesia de Italia. Estas razones las tenemos nosotros por válidas y creemos que cada una en su estilo es decisiva para su autenticidad. Por esto precisamente son poco eficaces y muy vulnerables los argumentos de quienes niegan la autenticidad. De todas ellas la que más fuerza pudiera tener sería la tercera, pero hay una razón para que Gregorio no fuese desterrado, en caso de estar en Rímimi, porque Tauro, el Prefecto del Pretorio, tenía órdenes del Emperador de que «si pertinacius obsisterent, dummodo is numerus intra quindecim esset, in exilium pelle-retur». Es lo que nos cuenta Sulpicio Severo¹⁴. Sabemos que cayeron casi todos y por eso no los desterraron. Pero en el fondo hacen los negadores de la autenticidad unas afirmaciones que no prueban, tales como la presencia de Gregorio en Rímimi y Sirmio. Por otra parte para oponerse a una persona no es necesario que ambos estén presentes; basta un escrito.

Poco después S. Jerónimo lo vuelve a recordar dos veces: en las *Crónicas* y en el *De viris illustribus* 105.

*Gregorius, Baeticus, Eliberi episcopus usque ad extremam senectutem diuersos mediocri sermone tractatus composuit, et de fide elegantem librum, qui hodieque superesse dicitur*¹⁵.

*Lucifer Calaritanus episcopo moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Lybiae nunquam se arianae miscuit prauitati*¹⁶.

Valoran positivamente ambos escritores tanto la vida como la actividad literaria de nuestro autor. En los siglos medievales sólo se le dedica un recuerdo a su santidad al incluirsele en los calendarios y martirologios¹⁷.

Otros autores que se hayan ocupado de Gregorio de Elvira son muy posteriores y de ellos hablaremos después. En concreto y con absoluta certeza, ¿qué sabemos de este escritor

¹⁴ *Chronichorum*, II, 33-4.

¹⁵ *De viris illust.* 105 PL 23, 742.

¹⁶ *Cronicorum*, annus 374 PL 27, 506.

¹⁷ A. C. Vega, ES 56, 142 (Madrid 1957) donde aparece incluido por Recemundo de Córdoba en su *Santoral Hispano-Mozárabe*; PL 123, 967 incluido también por Usuardo en su *Martyrologium*; de aquí pasó al martirologio romano.

español? Que fue obispo de Elvira, que escribió varias obras y que, en edad avanzada, vivía en 392. Otras afirmaciones que podemos hacer sobre él han de moverse en el terreno de la hipótesis. Y cuando decimos esto pensamos en el *Libellus precum* de Faustino y Marcelino presentado al Emperador Valentiniano hacia 384. En él se habla de Gregorio de Elvira, lo mismo que se trata también de Potamio y de Osio de Córdoba. Primeramente nos presenta a Osio y a Gregorio en discusión pública en Córdoba ante el vicario Clementino. Define a Gregorio como un obispo desconocido y de poca talla ante el público, pero no así ante Cristo, porque era un «defensor de la fe y santo»¹⁸. Poco después lo supone en Cerdeña visitando a Lucífero de Cagliari y aquí ya nos dice que es un obispo admirado por todos, no sólo por su discusión con Osio, sino por sus virtudes divinas¹⁹. En el rescripto de Teodosio a favor de los presbíteros, otra vez encontramos al obispo español como «santo y laudable»²⁰. Nosotros no podemos negar que Gregorio de Elvira fuese un defensor de la fe y un obispo santo y laudable, pero no lo podemos afirmar precisamente apoyados en el *Libellus precum*, sino por otros documentos y datos en nuestro poder.

Esto plantea la historicidad del *Libellus*. De una manera casi unánime —hay algunas excepciones— la crítica afirma la carencia de la historicidad del mismo de una manera global. Estos autores lo han calificado con los epítetos más duros en crítica histórica: libelo infamatorio, libelo infame, falsedades luciferianas, historia fabulosa, parcial, superchería, calumnia, sospechoso en todos sus puntos, etc.²¹. G. Krügêr²² y A. Wilmart²³, aunque con reservas, lo presentan como un documento de primer orden.

18 PL 13, 89-90.

19 PL 13, 100.

20 PL 13, 108.

21 Tillemont, *Mémoires...* VII, 524-26; D. F. H. Blackburne, *Dict. of christ. biography*, II (London 1880) 739-41; G. Morin, RB 19 (1902) 236; E. Flórez, ES 12, 123; G. Bareille, DThC 5, 2106; F. Regina, *Il de fide di Gregorio di Elvira* (Pompei 1942) 2; E. Peterson, EC VIII, 11; A. C. Vega, ES 53 y 54, 85-113.

22 *Lucifer Bischof von Calaris und das Schisma der Luciferianer* (Leipzig 1886) 76-80.

23 BLE 7 (1906) 270.

Dentro de este panorama de la crítica nos permitimos una opinión totalmente desfavorable a la historicidad del *Libellus*, de tal modo que, quienes lo califican de fábula y fantasía, nos parecen acertados. No otra es la consecuencia que puede deducirse del relato de la discusión entre Osio y Gregorio. Incluso nos parece que queriendo ensalzar a Gregorio y denigrar al obispo de Córdoba, no creo que la santidad de aquél quede muy engrandecida después de la oración que el autor pone en boca de Gregorio pidiendo venganza. Lo que nos parece totalmente falto de lógica es el que calificándole de una manera global como parcial y tendencioso, luego se acepten en la práctica sus afirmaciones, al menos para algunos casos. ¿Por qué razones? No las tienen. Por eso creemos más segura y acertada la postura de Flórez y Morin de no poder darle crédito al no estar exento de sospecha en sus diversos puntos. Esta es también nuestra opinión: lo que afirma sobre Gregorio de Elvira no ha de tenerse en cuenta, a no ser que lo conozcamos por otra fuente fidedigna.

LUCIFERIANISMO DE GREGORIO DE ELVIRA

Esto nos lleva al debatido problema del luciferianismo de Gregorio de Elvira. Este tema ha sido objeto de un estudio erudito y documentado de E. Mazorra²⁴. La opinión comúnísima entre los autores es favorable, no sólo al luciferianismo del obispo español, sino a considerarlo como jefe de la secta o herejía, como quieren otros. No vamos a caer en la tentación de citar uno por uno todos los autores que han opinado sobre el tema, porque no merece la pena. Pero dentro de esta balumba de escritores sí queremos recordar algunos como más importantes.

Entre ellos están Baronio²⁵, Tillemont²⁶, Flórez²⁷, Gams²⁸, Krüger²⁹ y entre los modernos A. C. Vega³⁰ y E. Mazorra³¹.

24 *Gregorio de Elvira. Estudio histórico-teológico de su personalidad* (Granada 1967).

25 *O. c.*

26 *O. c.*

27 *O. c.*

28 *Kirchengesch. von Spanien*, II, 1 (Graz 1956) 268-314.

29 *O. c.*

30 A. C. Vega, ES 53 y 54, 85-113.

31 *O. c.*

No todos estos escritores opinan idénticamente. Son defensores decididos del luciferianismo eliberitano Baronio, Tillemont, Gams y Krüger. Y puede decirse que cada autor desarrolla preferentemente un argumento. Y así, por ejemplo, Baronio va a insistir, más que ningún otro escritor, en el testimonio de S. Jerónimo: «Lucifer calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Lybiae nunquam se arianae miscuit pravitati».

Baronio comenta y explica así el testimonio jeronimiano:

*De quo tamen cum dicat S. Hieronymus: Lucifer... sed ita dictum quod iidem nominati episcopi (Lucifero, Gregorio y Filón) abstinerint a communicatione episcoporum illorum qui cum arianis quantumlibet poenitentibus communicarant; hoc enim sensu accipienda esse S. Hieronymi uerba quae superius de Lucifero dicta sunt, manifeste declarant*³².

Es decir, que según Baronio, S. Jerónimo quiere decir que los obispos nombrados fueron los solos obispos que no quisieron comunicar con los arrianos, incluso después de haberse arrepentido; y estos no son otros que los obispos luciferianos, los que eran luciferianos. Es el argumento base de Baronio y la primera razón a favor del luciferianismo de Gregorio de Elvira.

¿Qué juzgar de esta argumentación? Para dar un juicio de valor sobre la misma hemos de citar el texto jeronimiano íntegro, es decir, tal como aparece en la edición de Próspero de Aquitania en su *Cronicón Universal*:

*Lucifer Calaritanus episcopus moritur, qui cum Gregorio episcopo Hispaniarum et Philone Lybiae nunquam se arianae miscuit pravitati. Sed dum vigorem iustitiae erga correctionem eorum qui cesserant non relaxat, ipse a suorum communicatione desivit*³³.

Esta adición representa un documento fidedigno porque se escribe a más tardar en 455. Es el texto que transcribe Flórez. Y es Flórez el que ha hecho sobre el mismo el mejor comentario con su agudeza y sagacidad dentro de la crítica histórica:

³² *Annales. Ad ann. 371, 350.*

³³ PL 51, 582.

Dos cosas afirma S. Jerónimo en el testimonio alegado: una que falleció Lucífero de Callér: el cual con Gregorio de España y Filón de Libia nunca se mezcló con la maldad arriana. Otra es, que aquel Lucífero, no queriendo mitigar el rigor, se apartó de la comunión de los suyos: "ipse a suorum communione des-civit". Aquí se debe notar la expresión de "ipse", como que éste fue el que no quiso ceder y no los otros. Dice también que Lucífero se apartó de la comunión "de los suyos". ¿Y quiénes más suyos que los dos expresados antes? En la primera cláusula afirma una cosa común a los tres, esto es, que ninguno se mezcló con la impiedad arriana (ni en el error, ni en el trato con los que erraban) y esta fue buena y alabada por Eusebio en S. Gregorio. La segunda cláusula es de cosa mala (esto es, del rigor de no condescender con el penitente) pero allí usa el Santo de la partícula adversativa: aplicando a solo Lucífero aquel "sed... ipse", y no a todos los mencionados antes. Pues si Jerónimo contrae aquel rigor a solo uno sacándole de los tres expresados, ¿por qué razón hemos de aplicar a los tres, lo que el Santo aplica a solo uno?»³⁴.

Este comentario pone de manifiesto que no puede encajarse con certeza a Gregorio de Elvira en el luciferianismo.

Si algo más pudiese añadirse a este comentario sería el que examinando el contexto, S. Jerónimo no quiere decir más que hubo un grupo de obispos que se enfrentaron en lucha contra los arrianos; de éstos, unos ya murieron, como Hilario de Poitiers y Eusebio de Vercelli, y otros que aún viven, y entre los que aún viven están Gregorio de Elvira y Filón de Libia; los cita expresamente, tal vez por ser de los principales y tal vez también por ser menos conocidos que otros que no necesitaban de una cita explícita. S. Jerónimo no diría más.

Un análisis del mismo texto nos llevaría a la conclusión de que, si Jerónimo afirma que los tres obispos fueron luciferianos y que fueron los que no se mezclaron en la maldad arriana, todos los demás que no eran luciferianos se mezclaron y consintieron en ella.

Hay una segunda razón, expuesta también por Baronio, pero quien más la desarrolla es Tillemont. Nos referimos al *Libellus precum*. En realidad el autor galo no hace sino copiar el *Libellus*. He aquí sus palabras:

34 Flórez, o. c., 125-6.

*Non seulement Grégoire d'Elvire a été engagé dans le schisme des lucifériens, mais il semble même qu'il en fut comme le héros; puisque Marcellin et Faustin, quelque estime qu'ils eussent pour Lucifer, disent qu'on peut juger quel il était, puisque Grégoire l'est venu voir et l'admiré, lui qui était admiré de tout le monde*³⁵.

Traducción del *Libellus* y sin ningún juicio de valor. Krüger con su principio de dar un valor excepcional al *Libellus* desarrolla también este argumento y hasta le da forma³⁶. Este es el argumento en que se apoyan la mayor parte de los escritores, por no decir todos, para incluir al obispo español en el luciferianismo.

De más valor que el primero viene considerado este segundo argumento fundado en el *Libellus*. ¿Cuál es su eficacia en orden al luciferianismo eliberritano? Dejando a un lado los autores del mismo, insistimos en lo que decíamos anteriormente: si los escritores niegan en bloque la historicidad, ¿cómo después admiten o dan crédito a ciertos hechos concretos? Tendrían que decirnos y probarnos el por qué de estas excepciones, pero no lo hacen. Por eso repetimos con Morin que, si ni en este punto del luciferianismo ni en otros está lejos de estar al abrigo de toda sospecha, o con Flórez: si está lleno de calumnias según los críticos, ¿qué crédito le podremos dar? Con *seguridad* realmente ninguno.

Del rescripto o respuesta del Emperador Teodosio a los autores del *Libellus* nada puede afirmarse a este respecto; es más, si analizamos este rescripto en lo que se refiere a Gregorio de Elvira, tendríamos que deducir que Teodosio considera al obispo español como católico: «Qui communicantes Gregorio Hispaniensi et Heraclidae Orientali, sanctis sane et laudabilibus episcopis, optant in fide catholica sine oppugnatione alicuius ac molestia vivere... quippe quibus placeat susceptam semel fidem omni in aevum servare»³⁷.

Para Teodosio Gregorio y Heraclidas son dos obispos que desean vivir en la fe católica que recibieron. Para nada habla éste documento de que sean cismáticos o herejes. Esta es la

35 O. c., 525-26.

36 O. c., 77.

37 PL 13, 108.

interpretación obvia y más correcta. Si se dice que Teodosio habla de Gregorio y Heraclidas conforme a los datos y mentalidad del *Libellus*, debe probarse, lo cual no se ha hecho. Y si se prueba que así era, tendríamos que decir que el rescripto tiene el mismo valor del *Libellus*, y no siendo un documento distinto, tiene el mismo valor que éste.

Un tercer argumento lo desarrolla Pío Bonifacio Gams. Este autor, tan benemérito y admirador de nuestra Iglesia primitiva, en este punto se muestra fuera de su línea y desafortunado. Piensa el autor benedictino que S. Jerónimo, en *Adversus luciferianos* 15, habla del luciferianismo del obispo español en las siguientes palabras:

*Si Ecclesiam non habet Christus, aut si in Sardinia tantum habet, nimium pauper factus est. Et si Britannias, Gallias, Orientem, Indorum populos, barbaras nationes et totum semel mundum possidet Satanas: quomodo ad angulum uniuersae terrae crucis trophaea collata sunt? Nimirum aduersarius potens concessit Christo Iberam excetram: luridos homines et inopem prouinciam dedignatus est possidere*³⁸.

Ingenuamente este avisado escritor piensa que el solitario de Belén cita a Cerdeña y a España, porque en estas dos regiones vivieron precisamente los jefes de la secta luciferiana: Lucífero y Gregorio de Elvira³⁹.

Dadas las incongruencias y poco fundadas afirmaciones que este benemérito hispanista hace sobre Gregorio de Elvira, realmente no merece un esfuerzo el rechazarlas. Con todo, digamos que en este caso sus razones son menos válidas aún. Y, en primer lugar, porque «Iberam excetram» ni quiere decir, ni puede referirse a las Españas⁴⁰. Y en segundo lugar, si en el documento jeronimiano se trata de nombrar obispos luciferianos, ¿por qué no recuerda a Egipto con su Heraclidas de Libia? Todo esto es una laguna de consideración en la obra del monje benedictino.

Otros conatos de pruebas a favor del luciferianismo de Gregorio no merecen gran atención, como por ejemplo, la afirmación de Vega de que el eliberritano es luciferiano, por-

³⁸ PL 23, 177.

³⁹ O. c., II, 1, 313.

⁴⁰ Hieronymus, *Dialogus contra luciferianos* 15 PL 23, 177; Id., *Epist.* 6 PL 22, 338.

que en el *De uiris illustribus* S. Jerónimo les coloca a Lucífero y a Gregorio «muy cerca»⁴¹. Por este capítulo habría que hacer luciferianos a Eusebio de Vercelli, Fortunaciano de Aquileya, Acacio de Cesarea, Serapión de Thmuis, Hilario de Poitiers, Victorino, Tito, S. Dámaso y Apolinar de Laodicea, que son los autores que se encuentran entre Lucífero y Gregorio Bético.

Algo semejante pudiera decirse de otra razón de Baronio fundada en el *De fide contra arianos*⁴². El texto: «*Piam confessionem... per diuinam sententiam reprobari*» puede verse en PL 13, 79-80. Pero esta obra no es de Gregorio de Elvira, sino de Faustino.

Inútil e ineficaz también la posible conjetura de utilizar la carta de Eusebio de Vercelli a Gregorio de Elvira para probar el luciferianismo de éste, porque la carta se escribe antes de que tuviese origen el luciferianismo. Esta secta nace después del sínodo de Alejandría en 362 y aquélla se escribió precisamente en el tercer destierro del Vercelesense, en 360-361.

Por cuanto venimos diciendo llegamos a la conclusión de Flórez: no hay *certeza* que Gregorio de Elvira fuese luciferiano. El trabajo de Flórez es el mejor comentario crítico sobre los textos que se citan a favor del luciferianismo del obispo español. Los que han escrito después de él se limitan a rechazar o no aceptar su postura, sólo su postura, pero no su argumentación, ya que razones en contra y que la invaliden no aducen ninguna. Sólo hay uno que intenta refutar al docto historiador hispano, F. Florio, pero sin eficacia y resultado práctico, ya que sus argumentos quedaban virtualmente rebatidos en las páginas de aquél, porque las razones de Florio quedaban reducidas a decir que S. Jerónimo, por el mero hecho de citar a solo Lucífero, Gregorio y Heraclidas significaban que eran luciferianos. Ya Flórez había deshecho este y otro argumento —el segundo de Florio— de que Jerónimo hablase con pensamiento luciferiano.

Después de cuanto acabamos de decir se imponen algunas conclusiones. Y la primera de ellas es que existen dos estudios clave que se mueven en dirección contraria: Baronio y Flórez.

41 S. *Gregorii Eliberritani episcopi tractatus in SS. Scripturam* (El Escorial 1944) VIII.

42 *Annales. Anno 371, 353.*

Baronio fue el primero que abordó con cierta seriedad y amplitud el luciferianismo de Gregorio de Elvira. Su argumentación, como agudamente hace notar Flórez, la han seguido cuantos escribieron después de él sin examen propio y apoyándose en su autoridad. Por eso la argumentación a favor del luciferianismo del Eliberritano está prácticamente tal cual la dejó Baronio. El examen que se hace de los textos jeronimianos, de Próspero, del *Libellus*, es bastante superficial. Esta superficialidad y la inconsistencia misma de los textos no han podido resistir al penetrante, crítico y detenido examen de los mismos hecho por Enrique Flórez, y por eso no le ha sido difícil dar buena cuenta de ellos.

Por eso —y es la segunda conclusión— no puede hablarse con *certeza* del luciferianismo de Gregorio de Elvira. Es más —y sería la tercera conclusión— hay indicios de que no fue luciferiano (Próspero, rescripto de Teodosio). En consecuencia no puede hablarse seriamente de un Gregorio «probablemente luciferiano» ateniéndonos al *Libellus precum* como lo hace Mazorra ^{42*}.

Pensamos, asimismo, que la conclusión de este último escritor es demasiado negativa cuando escribe: «Sin embargo, es tan demoledor el «probablemente luciferiano» del *Libellus* que no deja el espíritu tranquilo. Consigue dejarnos psicológicamente en esta actitud: probablemente no fue luciferiano, probablemente fue luciferiano. Es decir, en la duda» ⁴³.

De haber sido más consecuente con su argumentación desarrollada en su trabajo, debiera habernos dicho que Gregorio de Elvira no fue luciferiano, puesto que no hay razones sólidas para incluirlo en la secta. Esta es nuestra opinión. Si encontramos en sus escritos algunos destellos de rigorismo ello ha de explicarse, no precisamente por el luciferianismo, sino por un ambiente y una legislación vigente en su patria a partir del Concilio de Elvira.

JUICIO ANTE LA CRITICA

El juicio que Gregorio ha merecido a la crítica es variado, aunque prevalece con mucho el juicio positivo. Si Jerónimo

^{42*} O. c., 61.

⁴³ O. c., 61.

y Eusebio de Vercelli lo juzgan favorablemente, no así Baronio al considerarle luciferiano⁴⁴; Tillemont, además de incluirle entre los luciferianos y como el héroe de los luciferianos le denigra en su santidad. Para este escritor los documentos que hablan sobre su santidad no tienen valor, ni siquiera el de Usuardo, pues no puede considerársele santo a un obispo que durante más de veinte años permaneció en el cisma ya que no consta que volviese a la Iglesia⁴⁵.

La línea ascendente de un juicio desfavorable llega a su culmen, extrañamente, con Pío Bonifacio Gams. Benemérito hispanista y avisado crítico, este monje benedictino, cuando habla de Gregorio de Elvira, parece que ha perdido el sentido de la historia. Es él mismo quien en siete puntos expresa su opinión sobre el mismo: 1) estuvo en Rímini; 2) cayó en Nike o si no en Rímini; 3) no fue desterrado porque había caído; 4) escribe a Eusebio de Vercelli porque, efectivamente, había caído; 5) proclama ante el mundo entero que sólo él había permanecido en la verdadera fe; 6) para hacer ver que no había caído se separa de la Iglesia católica; 7) inventa una verdadera red de engaños para hacer caer en ella a su enemigo (Osio), pero la malicia se volvió contra él mismo quien cayó en sus propias redes⁴⁶.

Esta red de mentiras y engaños que Gams atribuye a Gregorio es precisamente la que él ha tejido en esta pobre página de su valiosa historia. No consta que el obispo español estuviese ni en Nike ni en Rímini, y lo más probable es que no estuvo en estas ciudades. Sobre la no caída de Gregorio tenemos los testimonios claros de Eusebio y de S. Jerónimo. Su separación de la Iglesia y caída en el luciferianismo no puede probarse, según hemos visto.

Realmente no merece la pena recordar a otro benedictino que también ha escrito sobre temas españoles, pero que lo ha hecho con tal desacierto que su libro es modelo de desprestigio histórico. Nos referimos a H. Leclercq⁴⁷. En las pp. 120-21 afirma de Gregorio de Elvira que es un desconocido,

44 *Annales. Anno 371.*

45 *Mémoires... 7, 767.*

46 *Kirchengesch. von Spanien, II, 1, 279.*

47 *L'Espagne chrétienne* (Paris 1906).

un personaje pobre y mero vulgarizador; incluso su obra literaria, tal como el *De fide*, no ofrece interés en nuestros días. Si Gregorio de Elvira tiene alguna importancia es por haber sido jefe de los luciferanos después de la muerte de Lucífero.

Precisamente en ese mismo año 1906 empieza una nueva etapa para el obispo español que es la mejor refutación del desprestigiado Leclercq. Inicia esta etapa otro benedictino, Andrés Wilmart, quien además de demostrar que los *Tractatus Origenis*, *Epitalamio*, *De fide* y otros, son obra del obispo español nos asegura que «il est un homme d'authentique tradition latine, lié au passé de tous cotés. Il possède le genie de sa race et de son temps, rigide à certains égards, tres souple à d'autres»⁴⁸.

Es un juicio certero y de gran valor porque procede de una pluma que conoce bien al obispo de Elvira. Y este juicio se valoriza tanto más cuanto que viene confirmado por otros autores, muchos de ellos de gran prestigio. Y así para otro benedictino, Baudot, Gregorio de Elvira es un «*predicateur plein d'originalité et de vie*»⁴⁹. O. Bardenhewer celebra a Gregorio de Elvira como el «*predicador lleno de vitalidad y originalidad*»⁵⁰. Otro benedictino, B. Steidle, piensa que «*opera eius profunditate excellunt idearum fecunda*»⁵¹. Según F. Cayré la herencia literaria del obispo español «*dénote un écrivain fécond et original*»⁵². J. R. Palanque resalta la ingeniosa exégesis alegórica muy poco extendida por aquellos días entre los teólogos occidentales⁵³. Otros, como F. G. Hollweck, lo admiran como campeón de la Iglesia contra el arrianismo⁵⁴ y como uno de los primeros defensores de la divinidad de Jesucristo contra los arrianos en España⁵⁵. Un autor español piensa que nuestro obispo es el iniciador del conocidísimo esquema de los símbolos trinitario-cristológico⁵⁶. Otros pun-

48 BLE 7 (1906) 267.

49 *Dict. d'Hagiographie*, 312.

50 *Geschichte der altkirl. Literatur* 3, 401.

51 *Patrologia* (Freiburg in B., 1937) 189.

52 *Precis de Patrologie et d'Hist. de la Théol.*, I, 323.

53 *Histoire de l'Eglise*, III, 220 (Fliche-Martin).

54 *A biographical Dictionary of the Saints*, 447.

55 F. Doye, *Heilige und Selige der Römische-Katholischen Kirche*, I (Leipzig 1929) 466.

56 *El símbolo toledano*, I (Roma 1934) 147.

tos originales de Gregorio de Elvira los pone de relieve J. Madoz⁵⁷.

No queremos aumentar estos testimonios. En conjunto la crítica está a su favor. Y hagamos resaltar, frente a Leclercq, cómo estos escritores ponen de relieve su originalidad en varios puntos. Nadie que conozca sus escritos podrá hablar de otra manera.

SANTIDAD DE GREGORIO DE ELVIRA

Otro punto sujeto a discusión en la vida del Eliberritano. La razón principal y primordial invocada por los que niegan esta aureola al obispo español es su luciferianismo. Ya lo hemos visto en Tillemont. Pero ya hemos indicado también cómo por falta de documentos, tal opinión es sumamente débil. No puede probarse su adhesión a la secta y, en consecuencia, su defección de la Iglesia y actitud hostil a la misma, y mucho menos puede probarse su jefatura luciferiana. Mal puede hablarse de vuelta a la Iglesia, si no salió de ella. La imposibilidad, hasta ahora, de probar su luciferianismo es un primer paso, negativo si se quiere, hacia su posible santidad.

Además de los documentos positivos en contra de su luciferianismo, parece que la Iglesia de España no entendió que fuese luciferiano. A mediados del siglo IX el monje benedictino de S. Germain-des-Prés, Usuardo, hizo un viaje a España donde recogió muchas noticias que le fueron útiles para su Martirologio. En éste insertó para el 24 de abril la siguiente nota: «Item civitate Heliberri, sancti Gregorii, episcopi et confesoris»⁵⁸. Es el primer documento que poseemos sobre el culto de este obispo. El Martirologio Romano da por bueno el elogio de Usuardo y lo incluye en sus páginas en el 24 de abril. En los calendarios mozárabes no se le incluye, pero no puede extrañar ya que Gregorio de Elvira no es mártir.

Posteriormente el obispo de Granada, Recemundo, en el *Santoral Hispano-Mozárabe* publicado en 961 también para el 24 de abril le incluyó en el mismo con este elogio: *In ipso*

57 *Segundo decenio de Estudios sobre patristica española* (Madrid 1951) 63; R. Thouvenot, *Essai sur la Province Romaine du Betique* (1940) 345-46.
58 PL 123, 967.

*est festum sancti Gregorii in civitate Granata*⁵⁹. En este elogio se suprime ya Eliberri y se introduce Granada. En los siglos IX y X el culto de Gregorio en su diócesis granadina está bien atestiguado y a esta diócesis queda actualmente reducido. En algunos manuscritos aparece con el calificativo de santo.

Cuando Isidoro de Sevilla trata de Marcelino en *De uiris ill.* 14 por dos veces lo califica de santo a Gregorio de Elvira. ¿Qué valor tiene este documento? La razón de dudar es porque el metropolitano de Sevilla se inspira en ese capítulo 14 en el *Libellus precum* que llama santo al obispo de Granada. Si el testimonio de Isidoro de Sevilla quedase únicamente ahí, en repetir el testimonio del panfleto luciferiano, ningún valor tendría su testimonio. Pero bien pudiera suceder que recogiese en él un hecho que existía en la Iglesia española —ya en el siglo VII— sobre culto y santidad en que se tenía a Gregorio de Elvira. ¿Qué hipótesis tiene más valor? Difícil es determinarlo. De todos modos tenemos que pensar que si Usuardo en el siglo IX recoge en su martirologio el culto del Eliberritano es un indicio de que este culto existía ya antes. ¿Se le daba culto ya en el siglo VII? He aquí otro interrogante al que no podemos responder con certeza, aunque tal vez no fuese aventurado el decir que sí. Este sí estaría avalado por los siguientes hechos. Isidoro de Sevilla conocía las obras de Gregorio de Elvira y en ellas se inspira repetidas veces; tal vez por su situación geográfica pudiera conocer no pocas noticias relativas a su fama póstuma. Claro que bien pudiera decirse que aunque se inspirase en Gregorio de Elvira, tal vez sus escritos circulaban con otro nombre.

La defensa firme, razonada y de altura que Gregorio de Elvira hizo de la fe de Nicea en medio de amenazas, incluido el destierro, son indicio fehaciente de un obispo auténticamente sacerdotal y de un espíritu altamente apostólico. Sus escritos, por otra parte, netamente ortodoxos, reflejan no sólo su gran personalidad literaria, sino su ardiente celo pastoral por el bien de sus fieles, su profunda piedad personal y su preocupación por las costumbres.

Gregorio de Elvira vivía con ardor el dogma trinitario, el cristológico, quizás más que ningún otro, destacando su pre-

59 Vega, ES 56, 142.

dilección por la humanidad de Cristo; vivía el problema de la Iglesia en su aspecto vital, el problema del Espíritu Santo como santificador de la misma y de las almas. Con destacado vigor se preocupaba el obispo de Elvira de la santificación de sus fieles. Todo esto hacía del obispo español una gran personalidad literaria y un gran apóstol con altura doctrinal, que influye pronto en escritores como Apringio de Beja, Cesáreo de Arlés, etc. Y todo esto es muy posible que lo tuviese en cuenta su Iglesia eliberritana y por eso precisamente inició un culto a su gran obispo, Gregorio de Elvira.

OBRAS DE GREGORIO DE ELVIRA

Sobre este punto tenemos una noticia muy estimable y preciosa. Sale de la pluma de S. Jerónimo. La volvemos a transcribir porque merece un comentario:

*Gregorius, Baeticus, Eliberi episcopus usque ad extremam senectutem diuersos mediocri sermone tractatus composuit et de fide elegantem librum qui hodieque superesse dicitur*⁶⁰.

En este elogio se precisa un dato sobre su vida: en 392, año en que escribe S. Jerónimo, Gregorio vivía aún: *superesse dicitur*; y, además, es por estas fechas bastante anciano: *usque ad extremam senectutem*. La significación de la frase admite interpretación amplia, y por eso lo mismo puede tratarse de 70, que de 80, que de 90 años. Unido este dato a otro que nos da Eusebio de Vercelli en carta a Gregorio oponiéndose a Osio y a la fórmula arriana de Sirmio, su episcopado debió extenderse entre el 357 (y tal vez antes, porque este año fue el de la firma de la famosa fórmula) y poco después del 392. Entre estas dos fechas pudiera colocarse la redacción al menos de los *Tractatus Origenis* y del *De fide*.

S. Jerónimo no conoce otras obras de Gregorio de Elvira. El solitario de Belén emite un juicio distinto sobre estas dos obras, pero es un juicio sobre el estilo y redacción literaria de las mismas, no sobre el contenido. El primer juicio jero-

60 *De viris ill.* 105 PL 23, 742.

nimiano se refiere a los tratados: «diversos mediocri sermone tractatus», dice. Examinemos la expresión *tractatus* y *mediocri sermone*.

El término «tractatus» puede tener varios sentidos. Prevalece, sin embargo, entre todos ellos aquel por el que se designan comentarios bíblicos. S. Jerónimo lo utiliza varias veces en este sentido aplicándolo al *Hexaameron*, precisamente en el *De viris illustribus*. Y así hablando de Rhodon dice: «Sed et in Hexaameron elegantes tractatus composuit»⁶¹; cuando trata de Candidus escribe: «in Hexaameron pulcherrimos tractatus edidit»⁶²; y cuando se ocupa de Appión nos asegura que «in Hexaameron tractatus fecit»⁶³. El término «tractatus» no sólo lo aplica Jerónimo al *Hexaameron*; con él designa también comentarios sobre la Escritura. He aquí algunos casos: De Hilario de Poitiers dice que escribió *et tractatus in Job*⁶⁴, y de Basilio de Cesarea afirma que escribió *Breues uariosque tractatus*⁶⁵. Pierio escribió *longissimus tractatus de propheta Osee*⁶⁶. Sus propios comentarios a los salmos los designa con el término de tractatus: «in psalmos, a decimo usque ad decimum sextum, tractatus septem»⁶⁷.

Estudiando estos datos jeronimianos podemos afirmar que con el término «tractatus» quiere designar en general unos comentarios sencillos, familiares, sobre temas de Escritura en los que el autor expone con sencillez su comentario sin tener en cuenta ni la elegancia retórica, ni la profundidad. Esto son precisamente los «tractatus» de Gregorio: comentario, sermones, charlas familiares a sus fieles eliberritanos. Decir sencillez no quiere decir que no haya originalidad.

Y aunque en la terminología de S. Jerónimo no queda excluido el que los «tractatus» estén redactados con estilo elegante⁶⁸, sin embargo, no es eso lo corriente. Normalmente en virtud de una cierta improvisación, estos «tractatus» se escriben en *mediocri sermone* que es lo que Jerónimo dice de

61 *Ib.*, 37.

62 *Ib.*, 48.

63 *Ib.*, 49.

64 *Ib.*, 100.

65 *Ib.*, 116.

66 *Ib.*, 76.

67 *Ib.*, 135.

68 *Ib.*, 37 y 76.

estos escritos de Gregorio de Elvira. Pero esta calificación de «mediocri sermone» no es una censura, ni mucho menos una censura peyorativa. S. Jerónimo quiere decir que en los *tractatus* de Gregorio de Elvira se expone el pensamiento y la doctrina sin tener en cuenta explícitamente las reglas de la retórica. Aunque había una retórica inconsciente en los *tractatus*, su estilo se acercaba más a la lengua de la conversación familiar. «Mediocri» quiere decir un estilo algo inferior al estilo elegante, por tanto, los *Tractatus* de Gregorio de Elvira son unos comentarios familiares sobre diversos temas de Escritura redactados en un estilo sencillo.

De la segunda de sus obras escribe S. Jerónimo: «de fide elegantem librum». En su redacción literaria este tratado es de un estilo elegante. Buen estilista, el solitario de Belén en *De uiris ill.* califica con el término elegante sólo a algunos escritores y a algunas obras, lo cual quiere decir que no prodigaba demasiado el calificativo. Y así de Melitón de Sardes dice que era un *elegans et declamatorium ingenium*⁶⁹, de Teófilo de Antioquía escribe que compuso *alii breues elegantesque tractatus*⁷⁰, una obra de Flavio Josefo viene calificada de *ualde elegans*⁷¹, la persona de Eusebio de Emesa la considera como *elegantis et rhetorici ingenii*⁷²; idéntica es la afirmación sobre Serapión de Thmuis, del cual escribe que *ob elegantiam ingenii cognomen scholastici meruit*⁷³. Y, por fin, de otro español, Dámaso, escribe que *elegans in uersibus componendis ingenium habuit*⁷⁴.

En la línea de estos escritores está Gregorio de Elvira con su *De fide*. ¿Qué significa «elegante» en el lenguaje de S. Jerónimo? Una obra escrita según las reglas y recursos de la retórica tradicional. Efectivamente, leída la obra del obispo español se ve un escrito muy cuidado y preparado con esmero, tanto en su fondo, por la delicadeza del tema, como en la forma, en este caso muy unida al contenido del fondo. Por algo su mismo autor le dio dos redacciones. La obra iba destinada al mundo de la teología.

69 *Ib.*, 24.

70 *Ib.*, 25.

71 *Ib.*, 13.

72 *Ib.*, 91.

73 *Ib.*, 99.

74 *Ib.*, 103.

OBRAS

1) *In canticum Canticorum libri quinque*
o *Tractatus V de epithalamio*

Por el testimonio y elogio jeronimiano tenemos de algún modo delimitado el carácter de algunas obras elvirianas. Pero, ¿dónde estaban estos escritos? Los datos de S. Jerónimo eran demasiado vagos y generales y faltaba, por lo mismo, un punto de referencia más concreto y preciso. Por defecto de este punto referencial los conatos del siglo XVIII de atribuir al obispo de Granada el tratado *De fide* resultaron infructuosos. Tenemos que venir a la mitad del siglo XIX para encontrar este punto fijo, que fue decisivo para determinar la herencia literaria del escritor español. Nos referimos a Gotthold Heine. Este erudito alemán en viaje por las bibliotecas y archivos españoles había recogido interesante material, en parte ya editado y en parte inédito.

Con ello preparó un volumen y cuando estaba en curso de publicación murió a los 28 años, víctima de desórdenes en la ciudad de Berlín. A su muerte se encarga de proseguir la publicación M. J. E. Volveding⁷⁵. De hecho publicó un volumen bajo el epígrafe: *Bibliotheca anecdotorum seu ueterum Monumentorum Ecclesiasticorum collectio novissima, ex codicibus Bibliothecarum Hispanicarum collegit, descripsit, disposuit et edidit* GOTTHOLD HEINE, Pars I. *Monumenta regni Gothorum et arabum in Hispaniis. Praefatus est M. J. E. Volbeding*, Lipsiae, 1848. La obra de Gregorio de Elvira está en las páginas 132-166 con este título: VIII. *Commentarii in Cantica Canticorum scripti, A. Commentarius Gregorio Illiberitano adscriptus*.

Este volumen de Heine-Volbeding encerraba otros escritos:

- a) *Epistolae Ascarii et Tuseredi*, pp. 203-210, recogidas posteriormente por PL 99, 1231-1240.
- b) Las *cartas* del conde Bulgarano, pp. 123-131, recogidas por Gundlach en *MGH, epist.* III, 1892, así como la carta del monje Mauricio, pp. 120-122.

⁷⁵ Nos informa sobre la muerte de G. Heine: *Magazin für die Literatur des Auslandes* 38 (Berlín, 28 de marzo).

- c) *De aenigmatibus Salomonis*, pp. 196-200, que se han atribuido a Justo de Toledo y, posteriormente, con mejores razones a Tajón de Zaragoza.
- d) La *carta* de Aurasio a Frogano, pp. 118-119.
- e) *El Liber quaestionum*, pp. 26-107.

Hay alguna obra más española y otras no españolas.

Tal vez por los turbulentos días de aquella época este libro pasó casi desapercibido. La edición de Heine-Volbeding se hace sobre la base de tres manuscritos: Barcelona, s. XII; Roda, s. XI; Oporto, ss. X-XI. Heine se encontró ante dos recensiones. Se equivocó al rechazar, en principio, la más extensa, que es la que más se acerca al texto original y que está representada por el códice Rotense. Heine siguió con fidelidad el códice barcelonés, utilizando el de Oporto como subsidio y rechazando corrientemente la lectura del de Lérida o Rotense. Al no utilizar como base el manuscrito Rotense, que es el más correcto, la edición de Heine pedía otra edición que es la que ha preparado primero A. C. Vega⁷⁶. «Decididamente, pues, vindicamos como legítima y la más genuina del obispo eliberritano la redacción amplia, aunque muchos hayan defendido serlo la primera, dice él en los prolegómenos a su edición⁷⁷. La edición de Vega es mejor que la de Heine. El mismo criterio que Vega ha seguido J. Fraipont, que ha preparado una segunda edición en CCh 69, 169-210. Sustancialmente coincide con la de Vega, a pesar de algunas correcciones al texto del conocido patrólogo español.

Andrés Wilmart cuando en su interesante trabajo sobre la obra del Eliberritano⁷⁸ publicó la primera homilía, siguió el texto Rotense mejorando así la edición de Heine⁷⁹. Al final de su obra *Adversus Elipandum*, Eterio de Osma y Beato de Liébana, en 785, incluyeron, casi en su totalidad, la primera homilía eliberritana⁸⁰. Esto acusa la existencia de un códice del siglo VII.

76 ES 55, 23-80.

77 ES 55, 18.

78 'Les «Tractatus sur le Cantique» attribués à Gregoire d'Elvire', BLE (1906) 233-99.

79 La edición de la Homilía está en las pp. 237-248.

80 PL 96, 1017-1020.

Pero después de estas ediciones de Heine-Volbeding y Wilmart, han aparecido otros códices. Dos de ellos en la Biblioteca Nacional de Madrid. Uno de éstos —s. XVI— es copia de otro manuscrito antiguo de Toledo cuyo paradero se desconoce; el otro —procedente del Monasterio de Uclés, s. XII— no es copia de ninguno de los conocidos. Posteriormente se ha descubierto otro —el de la Academia de la Historia —del siglo IX— y que es el más antiguo de todos los hasta ahora conocidos. Contiene íntegros las cinco homilías, aunque sin citar el nombre de Gregorio. Contiene notas marginales que posiblemente sean auténticas de Alvaro de Córdoba. Tanto Vega como Fraipont se han servido de todos estos códices para sus ediciones, más otro manuscrito de la Biblioteca Nacional de Madrid 10017 (s. IX) que contiene el Apologético contra Elipando de Beato de Liébana y Eterio de Osma, y que, según decimos, incluyeron en el mismo casi la mayor parte de la primera homilía.

El comentario eliberritano son cinco tratados u homilías en cinco libros en los que comenta del libro sagrado: I-III, 4. No hay razones serias para dudar de la autenticidad eliberritana de la obra. Toda la tradición manuscrita es española en su origen. Si bien no podemos negar que en algunos códices la obra se atribuye a Gregorio Magno, ello se debe más a una confusión por el prestigio de la persona que a una realidad histórica, ya que en el manuscrito principal (el Rotense) se atribuye a Gregorio de Elvira: *Explicit explanatio beati Gregorii eliberritani episcopi in Canticis Canticorum*⁸¹. Además de la tradición manuscrita hay en toda esta obra un ambiente acentuadamente español y por eso son españoles los que lo utilizan; así, por ejemplo, Apringio de Beja utiliza el tercer tratado; Isidoro de Sevilla toma su definición del *Cantar de los Cantares* del primero; y este primer tratado es el que insertan casi íntegro Eterio de Osma y Beato de Liébana en su obra contra Elipando de Toledo.

El *Epitalamio* de Gregorio de Elvira es el primer comentario del Occidente latino sobre el *Cantar de los Cantares*. En este comentario se expone en Occidente por vez primera la

81 Vega, o. c., 6.

unión entre Cristo y la Iglesia. Así lo dice él expresamente en el prólogo. Según Gregorio de Elvira, Salomón introduce en el poema cuatro personas: la esposa y las jóvenes que la acompañan, el esposo con su cortejo de jóvenes. Unas veces, dice, habla la esposa, otras el esposo y otras los jóvenes que acompañan a una y al otro. Y añade:

*Sponsus Christus figuratur et sponsa ecclesia sine macula et ruga... In hoc autem libro prius sponsa loquitur dicens: osculetur me osculo oris sui, ac si dicat: tangat me dulcedine praesentiae unigeniti filii redemptoris mei*⁸².

Cristo redentor y la Iglesia sin mancha son los protagonistas del diálogo. Inútil es buscar en este comentario el simbolismo entre Cristo y la Virgen, como alguien ha querido ver, guiado tal vez por prejuicios del corazón⁸³.

Sin embargo, no entendemos cómo Vega haya podido escribir: «También es raro que en todo este libro de los Cantares no se mencione una vez siquiera a la Virgen. Menos aún en los otros tratados o escritos»⁸⁴. En el *Epitalamio* cita a la Virgen, al menos, en los libros: I, 7; II, 5; III, 8; en *Tractatus*: VI, 36-37; IX, 7-8; XI, 14-15; XIV, 15; XIX, 9; XX, 10, etc.; *De fide* 75, 91, 92, etc.

Al hacer su teología alegorizante el obispo español se inspira en Orígenes y tal vez en Hipólito. Con su inspiración origenista Gregorio de Elvira no pierde sus grandes valores personales, ni tampoco, cuando se inspira en otros autores, pierde su figura de pionero e iniciador en no pocas cuestiones teológicas. Sin razones de ninguna clase sorprende, asimismo, la afirmación de Baraut cuando escribe que debió conocer los comentarios de Orígenes por adaptaciones latinas hoy desaparecidas⁸⁵. Con ello supone que el obispo español desconocía el griego. ¿Por qué lo desconocía? Es un tema que exige la lectura de los escritos del obispo español primero, y luego un estudio especial sobre el helenismo de nuestro autor. Es supérfluo decir que en esta obra encontramos mucha cristología y, sobre todo, mucha eclesiología.

82 *Prólogo* 1-2.

83 A. Rivera, EM 23 (1962) 46.

84 *O. c.*, 19.

85 DS 4, 1090-91.

No puede omitirse otro valor de esta obra: su importancia para la traducción del texto bíblico prejeronimiano. Su versión del *Cantar de los Cantares* se conoce muy mal. Los Padres lo citan con frecuencia. S. Ambrosio cita casi íntegro todo el libro, pero es probable que haya hecho él personalmente una versión directa del texto griego, y entonces tal versión no nos sirve para lo que venimos diciendo. El mismo S. Jerónimo, además de citar el libro con mucha libertad, hace la traducción con frecuencia sobre el texto griego. Por eso el mejor testimonio de la antigua versión de este texto bíblico es el Epitalamio de Gregorio de Elvira; sus citas son mucho más seguras que las de Ambrosio de Milán⁸⁶. Puede afirmarse, incluso, que el comentario del obispo español sobre el *Cantar de los Cantares* es un testimonio patrístico de primer orden, que puede muy bien oponerse a las obras de Ambrosio de Milán⁸⁷ y también a otros antiguos testimonios patrísticos⁸⁸.

MANUSCRITOS Y EDICIONES

Los códices hoy existentes ya los hemos señalado, así como las principales ediciones: Wilmart (parcial), Vega y Fraipont. La más completa y la mejor es la de Fraipont, ya que, aunque coincidente sustancialmente con la de Vega, la perfecciona en cuanto al texto y en otros puntos. El criterio de la edición de Vega es el siguiente: «Hemos seguido casi siempre el Rotense. Cuando sus otros dos compañeros, el Nacional y el Uclense, discrepan levemente de él, hemos preferido su lectura, pues no ofrecen mejor sentido ni corrección. Cuando estos dos coinciden con los otros, o alguno de ellos, hemos seguido a éstos. Cuando el texto de Rodas no nos ha parecido suficientemente garantizado por estar solo, hemos incluido el texto entre paréntesis cuadrado, como indicando nuestra duda. Si añadimos algo al texto, lo encerramos entre paréntesis angulares»⁸⁹.

86 D. de Bruyne, 'Les anciennes versions latines des Cantique des Cantiques', RB 38 (1926) 97-122.

87 J. D. Kellner, *Der heilige Ambrosius als Erklärer des Alten Testaments* (1893) 106 ss.

88 A. Wilmart, 'L'ancienne version latine du Cantique', I-II, 4, RB 28 (1911) 11-36.

89 O. c., 20.

La edición de Vega puede verse en ES 55, Madrid, 1957-23-80; la de Fraipont, en CCh 69, 169-210; PLS 1, 473-514 reproduce la edición del *Bull. de Lit. Ecclés.*

2) *De fide orthodoxa contra Arianos*

Tiene una larga historia que termina a principios de siglo. Y termina definitivamente por la buena y sagaz crítica de Andrés Wilmart. Hasta esta época pasaba por ser obra de Ambrosio de Milán⁹⁰, Gregorio Nacianceno⁹¹, Febadio de Agen⁹² y Virgilio de Tapso⁹³. Sin embargo, a finales del siglo XVII empieza a atribuirse a Gregorio de Elvira. Se inicia esta atribución prácticamente con la pluma de Pascasio Quesnel en sus eruditas disertaciones a las obras de León Magno.

En la *Dissertatio XIV*, 7⁹⁴ recuerda la opinión que atribuía este tratado de *De fide* a Gregorio Nacianceno; recuerda, asimismo, las razones de esta hipótesis. La obra pertenece al Capadocio porque el código utilizado en la edición de Strasburgo del año 1508 para la edición de la misma llevaba este epígrafe: *D. Gregorii cognomento Theologi episcopi Nazianzeni de fide Nicaenae Rufino interprete tractatus*. Añádase que S. Agustín, y es la segunda razón, en la carta 148 a Fortunaciano hace una cita literal de este opúsculo atribuyéndolo idénticamente al Nacianceno:

*Gregorius etiam sanctus, dice, episcopus orientalis apertissime dicit, Deum natura inuisibilem, quando Patribus uisus est, sicut Moysi cum quo facie ad faciem loquebatur, alicuius conspicabilis materiae dispositione assumpta, salua sua inuisibilitate, uideri potuisse*⁹⁵.

La atribución del *De fide* al Nacianceno la defienden los Ballerini⁹⁶.

Quesnel negaba la paternidad naciancena por las siguientes razones. Las citas bíblicas se hacen en el opúsculo por la

90 PL 17, 579-598 según la ed. benedictina de 1690.

91 PG 36, 673-6.

92 PL 20, 31-50 de la ed. de Gallandi.

93 PL 62, 449-463 según la ed. de P. Chifflet (1664), y como el segundo libro de *Contra Palladium Arianum*.

94 PL 56, 1050-53.

95 *Epist.* 148, 10 PL 33, 626.

96 PL 56, 1069.

Vetus Itala, lo que no pudo hacer el obispo de Nacianzo. Esta razón la había alegado ya Federico Morel en la edición de las obras de Gregorio Nacianceno en las notas al discurso 49 que es nuestro *De fide*⁹⁷. El estilo tampoco es de un autor griego, sino latino; en la obra hay frases como éstas: «*Quod graeci omoousion appellant*⁹⁸; *Ratio quaedam est quae apud graecos logos nuncupatur*⁹⁹, lo cual cae bien en la pluma de un latino, pero no en la de un escritor griego.

El testimonio del códice y el de S. Agustín no prueban más que en tiempo del obispo de Hipona figuraba en el manuscrito un Gregorio al que Agustín elogia, pero toma a un Gregorio por otro, al Nacianceno, conocido teólogo, por el Eliberritano, menos conocido. Esta conmutación no es rara en S. Agustín, ya que él mismo no distinguió entre Gregorio Nacianceno y Gregorio Niseno; asimismo, cita a Hilario de Poitiers y en realidad el contenido es del Ambrosiaster, etc.

Los Ballerini juzgan así las razones de Quesnel: *Nihil autem convincens Quesnellus protulit, sed meras coniecturas, vel inanes prorsus, vel certe eiusmodi quae aequae aliis auctoribus accomodari queunt*¹⁰⁰.

Para Quesnel estas razones tuyas eran válidas y por eso cree que si el *De fide* no es de un escritor oriental, habrá que buscar, pues, alguno occidental, autor del mismo. Este autor pudiera ser Ambrosio de Milán, al que atribuyen el opúsculo algunos escritores. En las obras de este obispo el opúsculo lleva el siguiente título: *De Filii diuinitate et consubstantialitate contra Arianos*¹⁰¹. Pero he aquí, nos dice él, que tampoco puede ser del obispo milanés, porque P. Chifflet en sus *Vigilii Tapsensis operum vindiciae* lo refuta y lo atribuye a Vigilio de Tapso¹⁰².

Con esta nueva atribución Chifflet complica el asunto. Las razones primordiales para negar la paternidad ambrosiana proceden de crítica interna: estilo y citas bíblicas. Casi por idénticos motivos le niega Chifflet la paternidad a Gregorio

97 Tomo I (Paris 1609).

98 *De fide* 73.

99 *Ib.*, 63.

100 PL 56, 1069.

101 PL 17, 549-568.

102 PL 62, 487-88.

Nacianceno. La argumentación de Chifflet a favor de Vigilio de Tapso es tan efímera que apenas si se ha tenido en cuenta por la crítica. Hay que pensar, dice Quesnel, en otro autor que no sea ni el Nacianceno, ni Ambrosio de Milán. Y este autor es Gregorio de Elvira. La argumentación del escritor jansenista, a pesar de lo que dicen los Ballerini, es válida. Pensaba él que el elogio jeronimiano sobre Gregorio de Elvira, autor de un tratado elegante sobre la fe, le convenía perfectamente a este opúsculo *De fide*; y todo lo que en este opúsculo se desarrolla conviene perfectamente a la época del Eliberritano: materia, controversia sobre las tres sustancias que en aquellos días se controvertía en la Iglesia, y también coincidía con la postura de los arrianos que difamaban a los católicos como sabelianos. Estas y otras razones alegadas por Quesnel, repetimos, las consideramos válidas. Sólo podríamos objetar contra él considerar a Gregorio de Elvira luciferiano. El escritor galo no reseña más opiniones sobre el autor de esta obra.

La voz de Quesnel no es una voz aislada. Nicolás Antonio lo atribuye a Gregorio de Elvira¹⁰³; otro autor español, en cambio, y excelente crítico, se pronuncia contra la autenticidad elviriana: Enrique Flórez¹⁰⁴.

El asunto se vuelve a complicar cuando los autores de la *Histoire littéraire de France*¹⁰⁵, y singularmente Rivet, dirige su argumentación a favor de Febadio de Agen, como autor del *De fide*. La edición de Gallandi¹⁰⁶ apoya a Rivet. Muy posteriormente han defendido esta teoría Adolfo Harnack¹⁰⁷, opinando que el *De fide* es del obispo francés escrito como una respuesta a la fórmula de Sirmio de 357. Y a pesar de que la cuestión estaba ya zanjada vuelve a insistir sobre la atribución a Febadio un coterráneo suyo, A. Duranges¹⁰⁸. Justamente toda su argumentación ha caído en el silencio.

Así las cosas, aparece un estudio clave a favor de Gregorio de Elvira, el del canónigo de Udine, Francisco Florio¹⁰⁹. Su

103 *Bibliotheca Hispana Vetus*, I (Madrid 1787) 138-64.

104 ES XII, 136-141.

105 I, 2 (Paris 1733) 266-281.

106 *Sancti Patris nostri Gregorii Theologi opera omnia* (1778) 892-906.

107 *Lehrbuch der Dogmengesch.* 2 (1894).

108 *La question du "de fide"* (Agen 1909).

109 *De sancto Gregorio Illiberritano libelli de fide auctore, necnon de*

argumentación es buena y, en conjunto, hasta definitiva. Posteriores trabajos no han hecho sino completarla y perfeccionarla con nuevos datos en sus manos por los nuevos descubrimientos.

Estos trabajos a que nos referimos y por orden cronológico son los siguientes: G. Morin¹¹⁰, que reproduce sustancialmente los argumentos de Florio, pero perfeccionándolos. L. Saltet¹¹¹, que ofrece interés en su artículo porque, además de atribuir a Gregorio de Elvira el *De fide*, descubre los fraudes e interpolaciones de los luciferianos en varios escritos de la época. Señala este escritor el influjo del obispo español con su *De fide* en el *De Trinitate contra arianos* del presbítero Faustino. Pero, sobre todo, es de importancia decisiva el artículo de A. Wilmart¹¹². Encargado por la Academia de Viena de preparar la edición crítica para el CSEL del *Contra Arianos* de Febadio de Agen, *De fide* de Gregorio de Elvira y *De fide contra Arianos* del lucífero Faustino, escribió este trabajo que significa un hito en la literatura elviriana.

Si el *De fide* no es de Gregorio Nacianceno, ni de Ambrosio, ni de Vigilio de Tapso, tampoco lo es de Febadio de Agen. Son los autores de la *Histoire littéraire de France* los que con gran tesón han defendido la pertenencia del *De fide* al obispo francés y es lo que recoge PL 20, 11-14. La argumentación parte de dos afirmaciones: una gran semejanza de estilo y doctrina entre el *De fide* y el *Liber contra Arianos* y las palabras iniciales del primero después de la profesión de fe: «Amore catholicae fidei ductus iam pridem adversus Arianos libellum edideram» (n. 2).

Ahora bien, este libelo al que se alude en estas palabras no es otro, según ellos, que el *Liber contra Arianos* que, ciertamente, es de Febadio de Agen, luego también el *De fide* lo es. Las dos premisas son realmente de una consistencia muy

sanctis Hilario et Hieronymo Origenis interpretibus dissertationes (Bononiae 1789).

110 'Les nouveaux Tractatus Origenis et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illyberis', RHLR 5 (1900) 141-61; Id., 'Autour des Tractatus Origenis', RB 19 (1902) 225-245.

111 'Fraudes littéraires des schismatiques luciferiens aux IV et V siècles', BLE (1906) 300-26.

112 'La tradition des opusculs dogmatiques de Febadius, Gregorius Illiberitanus, Faustinus', SKAW 159 (1908) 1-34.

débil. Porque, dejando a un lado la semejanza de estilo, tan subjetivo en la apreciación y de tan relativo valor para quien no lo sabe utilizar con gran técnica, y la semejanza de doctrina, que ha de existir necesariamente por la identidad de causa e ideales, ¿es cierto que en las palabras citadas del *De fide* se alude a un segundo tratado redactado contra los arianos? Ya Florio demostró con impecable argumentación que el Libelo del que se habla en las palabras citadas no es otro tratado dogmático, sino la primera edición del mismo tratado *De fide*. La argumentación de Florio la recogió y sustancialmente expuso G. Morin ¹¹³. Por la importancia de la misma nosotros la recogemos también.

Y antes de exponerla queremos tomar nota de una opinión de Vega ¹¹⁴, según el cual el *De fide* tuvo tres redacciones. La primera de ellas sería un *Tractatus in Verbis Apostoli ad Heb. 1. 3 et ad Col. 1, 15*, que figura entre las obras de S. Agustín ¹¹⁵. Que este tratado sea la primera redacción del *De fide* lo da Vega «como nuestra sentencia firme y convencida» (p. 87). Por confrontación de textos se esfuerza en hacer ver que dicho tratado es la primera redacción, pero nosotros confesamos que dicha argumentación sólo prueba que hay semejanza entre ambos opúsculos. Este juicio que nosotros habíamos emitido por una lectura personal de la obra, luego hemos visto que se trata de un Centón que reproduce los capítulos del *De fide* ¹¹⁶. Este tratado lo reproduce Vega ¹¹⁷ como obra de Gregorio de Elvira, con una introducción breve en la que pretende probar por crítica interna dicha paternidad.

La segunda redacción sería la naciencena, la enviada a los amigos, y que, aunque Vega no lo indica, corresponde a la que figura como de Febadio. La tercera sería la ambrosiana, o la que figura entre las obras de S. Ambrosio. Por carencia de argumentación sería a favor de las tres redacciones, y porque en el *De fide* se habla únicamente de dos, pensamos que son las únicas que existen.

113 'Autour des «Tractatus Origenis»', RB 19 (1902) 229-234.

114 ES 55, 86-92.

115 PL 39, 1969-1971.

116 G. Morin, RB (1902) 241; A. Wilmart, BLE (1906) 281; J. Madoz, *Segundo decenio...* 63.

117 ES 56, 73-77.

La primera de estas redacciones, afirmamos con Florio y Morin, es la vigliana ¹¹⁸. En conformidad con esto resumimos dicha argumentación en virtud de la cual aparece claro que en el prólogo del *De fide* no se alude a ningún otro tratado, o tratado nuevo, sino a esta primera edición de la misma obra. He aquí la argumentación:

1) En el prólogo hay un texto interesante en este sentido. «Nam hoc est quod aiunt posse reprehendi, quod ubi Verbum Dei ex persona Filii posuimus, tale hoc Verbum intelligere putemus quale grammatici tradunt ¹¹⁹. Es decir, que una de las críticas contra el *De fide* era la terminología para designar la segunda persona trinitaria encarnada. Su autor a esta persona la conoce con el nombre de Verbo; ahora bien, un tal término, le decían los críticos, puede entenderse en el sentido en que lo entienden los gramáticos. Un tal reproche, decían otros, estaría fuera de lugar, si el autor del *De fide* fuese el mismo que el del *Liber contra Arianos* (Febadio) al que él aludía, ya que el capítulo 20 de esta obra se dedica todo él a probar que «Sermo Dei, non sonus vocis, sed res sustantiva» ¹²⁰.

Ante un capítulo semejante, sería absurdo, por una parte, tal reproche, y por otra, el mismo autor podría con toda razón alegar este capítulo contra dicha crítica y, sin embargo, no lo hace, porque no se considera su autor. Entonces para justificarse procede por otro camino cual es de afirmar que ha escrito repetidas veces que el Hijo es una verdadera persona, que el Hijo es verdaderamente Hijo, lo mismo que el Padre es verdaderamente Padre. Y por eso nos dirá:

Unde mirari me fateor hoc ita sentiri potuisse, quasi nos personam propriam Verbi, quod est filius, negaremus, quem tot locis uerum filium de uero patre natum, non factum ingessimus; nemo uerbotenus nominat, quem uere esse in persona sua saepius profitetur; nam quomodo aut uerum filium aut uerum patrem confessi sumus, si non uere proprietatem personarum tam patris quam filii seruauimus? ¹²¹.

118 PL 62, 449-463.

119 *De fide* 5.

120 PL 20, 28-29.

121 *De fide* 6.

Que es precisamente lo que se afirma en la primera edición del *De fide*:

Si natus est, unius substantiae est: si factus est, uerus filius non est, et si uerus filius non est, nec uerus Deus est ¹²².

uel si arianus non est, et uerum filium de uero patre natum non factum agnoscis ¹²³.

Sed quia uerus filius de uero patre natus non factus est ¹²⁴.

ut uerus sit filius, et uerus sit pater in filio ¹²⁵.

et uerum filium de uero patre cognosceres ¹²⁶.

Proinde nos uerum filium de uero patre... defendimus, etc. ¹²⁷.

Esta expresión de que el Hijo es verdaderamente Hijo como el Padre es verdaderamente Padre, no se encuentra en el *Liber contra arianos* de Febadio.

2) Una segunda acusación contra el autor del *De fide* es la de ser sabelianista. El autor investiga las causas de esta acusación y cree que son las siguientes:

2.^a ed.

Sed quia "unius Dei" uocabulum diximus, personas negasse putamur. Et hinc uerisimile uisum est, quod posuimus: "Nos patrem et filium ita nominamus, ut unum Deum in his personis et nominibus assignemus"; porro "iterum" pater et filius et si duo nomina appellantur, ratione tamen et substantia unum sunt; et: cum patrem et filium statuo, unitatem assigno generis ¹²⁸.

Es decir, que los motivos de su supuesto sabelianismo son esos tres pasajes, que se leen textualmente, no en Febadio, sino en la primera edición de su opúsculo:

1.^a ed.

Nos autem patrem et filium ita nominamus, ut unum Deum in his personis et nominibus consignemus ¹²⁹.

Porro pater ac filius, etsi duae personae creduntur, ratione tamen et substantia unus ¹³⁰.

122 PL 62, 451 D.

123 *Ib.*, 453 D.

124 *Ib.*, 454 B.

125 *Ib.*, 456 B.

126 *Ib.*, 457 B.

127 *Ib.*, 459 C.

128 *De fide* 7.

129 PL 62, 458.

130 *Ib.*

*Cum autem ego patrem et filium statuo, unitatem generis as-
signo* ¹³¹.

¿Cómo se defiende el autor del *De fide* de esta acusación de sabelianismo? Admirándose y quejándose al mismo tiempo de semejante interpretación, dado lo que había escrito antes y después del texto transcrito. Y para que no quedase lugar a dudas cita lo que él había escrito, y precisamente esto que él había escrito se encuentra de nuevo, no en Febadio, sino en la primera edición del *De fide*:

2.ª ed.

Haec omnia intelligi posse aestimata sunt, quasi ista uocabula inter patrem et filium ita posita sint, ut est nomen et cognomen, unius tamen personae, cum ex superioribus aut inferioribus dictis potuerit haec suspicio non admitti. Qui enim filium Dei non aliunde natum dixeram quam proprie de patre, totum de toto, integrum de integro, quomodo potui... ¹³².

1.ª ed.

(in superioribus): Vides ergo hoc Verbum bonum filium Dei esse, quem non aliunde quam de paterno pectore et, ut ita dixerim, de utero cordis Dei credimus natum ¹³³.

(in inferioribus): Tantus est filius quantus uidebitur pater, totus de toto, integer de integro, perfectus de perfecta consummataque virtute ¹³⁴.

A continuación de estos textos que venimos citando de la segunda edición, el autor recuerda cómo él condena expresamente el sabelianismo y afirma también cómo la fórmula «unum sunt» utilizada por él es irreconciliable con el error sabeliano:

2.ª ed.

quippe cum et hanc sectam, id est sabellianam, in eodem libello damnauerim et ad personarum distinctionem secundum uocabulum scripserint; nam et nemo pro una persona potest unum sunt dicere vel unitatem generis nisi personis assignare ¹³⁵.

131 *Ib.*, 459.

132 *De fide* 8-9.

133 PL 62, 452.

134 *Ib.*, 459.

135 *De fide* 9.

1.^a ed.

*Quod ne putes me eo supercilio dixisse, quo Sabellius fertur, qui ipsum patrem...*¹³⁶.

*Sed ne ex eo occasionem aliquam haereticus capiat, cum duo nomina vel duas personas, id est patris et filii, statuo*¹³⁷.

*Etsi duae personae creduntur, ratione tamen et substantia unum sunt*¹³⁸.

*Cum autem ego patrem et filium statuo, unitatem generis assigno*¹³⁹.

Por todo esto puede verse que lo que él trata de justificar en el prólogo de la segunda edición es lo que él había escrito en la primera, que circulaba como anónima, y es a esta primera edición del *De fide* a la que él se refiere y de ningún modo al *Liber contra arianos* del obispo de Agen.

Las circunstancias en que se escriben las dos obras hace que entre ambas existan semejanzas inevitables; no obstante, es Florio quien ha señalado una serie de contrastes entre el *De fide* y el *Liber contra arianos* que exigen diversidad de autor. Y así, por ejemplo, Febadio en su *Contra arianos* pretende refutar la fórmula de Sirmio (357) en la cual se hacía una prohibición de emplear tanto el término omoousion como el omoiousion. En el autor del *De fide* hay otra perspectiva, ya que se fija en quienes no aceptaban o rechazaban el uso de omoousion.

La conclusión que deducen de esto, tanto Florio como Morin, es que los adversarios no son los mismos y que el fin de cada autor es diferente y por eso el *De fide* no puede ser considerado, ya como una apología, ya como un comentario del *Contra arianos*.

El autor del *De fide* rechaza y reprueba la expresión «Deum de Deo, lumen ex lumine», expresión que él sustituye por «Deum de Deo, lumen de lumine». Febadio, en cambio, considera buena la expresión «Deum ex Deo, lumen ex lumine» y lo único reprochable para él es la interpretación de la misma¹⁴⁰.

136 PL 62, 459.

137 *Ib.*, 458.

138 *Ib.*

139 *Ib.*, 459.

140 PL 20, 27.

Todavía se da una diferencia más acentuada. Nos referimos al concepto de sustancia tan distinto en las dos obras. Según Febadio de Agen el término sustancia solamente puede aplicarse a Dios: «Substantia enim dicitur id quod semper ex sese est, hoc est, quod propria intra se virtute subsistit; quae vis uni et soli Deo convenit»¹⁴¹.

El concepto que tiene sobre la sustancia el autor del *De fide* es más exacto y más rico que el que tiene Febadio. El autor del *De fide* no lo limita únicamente a Dios, sino que lo extiende a todos los seres, y además deja bien claro que aunque el término sustancia se aplique a todo lo que existe, no por eso lleva consigo la identidad de los seres a los que se atribuye, porque la sustancia sigue siendo diferente y los seres también diferentes. De todo esto deduce una consecuencia y es que el término sustancia puede aplicarse a Dios sin que esta aplicación lleve consigo el colocar en el mismo género la sustancia de Dios con la sustancia de los otros seres:

*Prohibes itaque in Deo substantiam nominari, quasi omne quod substantia dicitur res ipsa unius generis habeatur. An ignoras aliter caelestia aliter terrena constare, sed in ipsis caelestibus rebus atque mundanis magnam differentiam interesse? Aliter enim angeli, aliter singulae virtutes constitutionum suarum substantias acceperunt... Si ergo ea quae a Deo facta sunt diuersas qualitates substantiarum suarum habent, tu putas in Deo talem esse substantiam, qualem habet aliquid horum quod factum est, ut possit contraria recipere? Absit. Quae est enim substantia Dei? Ipsum quod Deus est*¹⁴².

A este razonamiento de Florio, Morin sugiere otra diferencia entre ambos autores: las citas bíblicas son también diferentes en ambos escritos. En los descubrimientos de antiguos fragmentos arrianos se cita por tres veces a Febadio, pero siempre proceden estas citas del *Liber contra arianos*, nunca del *De fide*¹⁴³.

Se dice que el nombre de Gregorio no figura al frente de ningún códice y que, en consecuencia, tiene en contra de sí la tradición manuscrita. Esto es verdad sólo hasta cierto pun-

141 PL 20, 17.

142 *De fide* 48-50.

143 PL 13, 626.

to, y que en no pocos códices se atribuye a un Gregorio, que, como indicábamos al principio, ha sufrido una equivocación, tal vez en virtud del texto agustiniano que, asimismo, hemos indicado también al principio. En un manuscrito del siglo XI, el *De fide* se ha conservado bajo este epígrafe: *Gregorii episcopi de fide Nicaena*.

En conjunto toda esta argumentación no deja lugar a dudas sobre la paternidad elviriana del opúsculo *De fide*. Pero digamos también que el artículo de Wilmart, antes indicado, da fuerza definitiva a todo este razonamiento, porque ha tomado como punto de partida un hecho irrefragable: la paternidad elviriana del *Epitalamio*. Entonces Wilmart, sobre esta base segura, hace una confrontación de textos entre el *De fide* y el *Epitalamio* para concluir, con absoluta seguridad, a la identidad del autor de las dos obras: una y otra son patrimonio literario de Gregorio de Elvira. Por eso el artículo de Andrés Wilmart, sin restar su valor a los demás trabajos, es un hito dentro de la literatura elviriana.

El tratado *De fide* no tiene una edición crítica definitiva. Han intentado mejorar los textos existentes Vega y Bulhart. La edición de Vega en: ES 55, Madrid, 1957, 97-127; la de Bulhart en CCh 69, 221-247; en PL 17, 549-566 según la edición benedictina de S. Ambrosio de 1690; PL 62, 449-463 según la edición de V. de Tapso de P. Chifflet, 1664.

Sobre fuentes: A. Duranges, *La question du «De fide»*, Agen, 1909.

3) *Tractatus Origenis de libris* *SS. Scripturarum*

Es, sin duda alguna, una de las obras patrísticas que más bibliografía recoge para fijar el autor de la misma. Grandes críticos unos, y de menor calidad otros, lo cierto es que durante seis años utilizan todos los recursos y empeñan su nombre en la solución del problema.

Inicia la historia de la atribución de esta obra Pierre Batiffol con su artículo: *De dix-huit Homélie inédites attribuées à Origène*¹⁴⁴. En este trabajo estudia el autor un manuscrito

de Fleury-sur-Loire y en él llega a las siguientes conclusiones: Las homilías latinas que contiene el código están inéditas, el homilista es anterior a la segunda mitad del siglo V y al concilio de Calcedonia, la Biblia que utiliza no es la *Vulgata* jeronimiana, tiene puntos de contacto muy curiosos con los *Tractatus in Psalmos* de Hilario de Poitiers, sin que pueda decirse que dependa de él ni que Hilario dependa del autor de los *Tractatus*, la exégesis y teología de nuestro autor son origenistas, pero han sufrido correcciones bastantes violentas.

Promete la publicación del manuscrito en colaboración con Andrés Wilmart y, de hecho, lo publicaron con este epígrafe: *Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum, detexit et edidit Petrus Batiffol sociatis curis Andreae Wilmart, Parisiis, 1900, V-XXIV+226 pp.* La edición quiere ser crítica y se hace sobre la base de dos códigos: uno de Orleans (s. X) y otro de St. Omer (s. XII).

En el prólogo de la edición hace unas afirmaciones sobre el autor de los *Tractatus* que conviene recoger, porque con ellas se inicia la prolongada controversia. Según Batiffol, Hilario de Poitiers utilizó los *Tractatus* en su exposición sobre los salmos. En una página a dos columnas, lo coteja y quiere probar que es Hilario el que copia los *Tractatus*. Ahora bien, como Hilario escribe sobre los salmos después del 360 y antes del 368, año de su muerte, los *Tractatus*, tal como los tenemos en latín, no han sido escritos después del 368.

Cree Batiffol que estos *Tractatus* fueron traducidos del griego. En cuanto a las citas bíblicas opina que no se hacen sobre la versión jeronimiana, ni sobre ninguna de las prejeronimianas conocidas; según él el autor de estos escritos utiliza la versión de los Setenta. Los *Tractatus*, continúa Batiffol, más que unos *Tractatus* son unas homilías predicadas al pueblo, ya que el autor recuerda la lectura bíblica leída, la solemnidad del día, el breve espacio de tiempo de que dispone, así como la expresión frecuente de «*dilectissimi fratres*». Las homilías están, efectivamente, cargadas de palabras griegas y ciertas cavilaciones, piensa él, reflejan el ingenio griego.

Si los *Tractatus* no han sido escritos después del 368 y no se han escrito en latín, ¿quién es el traductor?, se pregunta Batiffol. No puede ser, según él, ni Bellator, ni Rufino, ni Jerónimo. Piensa el profesor de Toulouse que pudiera ser

Victorino de Pettau. Estos *Tractatus* se traducen del griego porque para Batiffol su autor es Orígenes; es lo que él pretende probar en la última parte del prólogo. Por tanto, para Batiffol la obra sería de Orígenes y habría sido traducida al latín por Victorino de Pettau.

La publicación de este libro levantó una gran controversia que se prolonga acaloradamente durante seis años. Encontrados puntos de vista aparecen bien pronto en las reseñas bibliográficas de las revistas, y así M. J. Lagrange¹⁴⁵ acepta la teoría de Batiffol. No así L. de Grandmaison¹⁴⁶ que en una extensa reseña niega que la obra sea totalmente de Orígenes por las siguientes razones: el estilo más bien da la idea de ser un trabajo original y no una simple traducción, la enseñanza dogmática en muchos puntos no se inspira en ideas origenistas, v. gr. *Tractatus* XIV sobre la Trinidad, el *Tractatus* VI sobre las bendiciones de Jacob y el final del *Tractatus* XII; algunos pasajes no están de acuerdo con la exégesis de Orígenes, por ejemplo, la carta a los hebreos se cita en el *Tractatus* IX bajo el nombre de Bernabé y Orígenes no admite tal atribución. Sin embargo, una buena parte de los *Tractatus* son de inspiración origenista. Grandmaison no se pronuncia por ningún autor determinado.

A. Harnack¹⁴⁷ acepta la idea de Batiffol, pero añade que el autor galo debería precisar dónde termina la obra de Orígenes y dónde empieza la de Victorino de Pettau. Sin embargo, en esta reseña el erudito germano hace una observación muy atinada y reconoce honradamente que la doctrina trinitaria de los *Tractatus* está influenciada por el concilio de Nicea.

No obstante, el trabajo más serio y más ponderado por la validez de sus argumentos contra la opinión de Batiffol salió muy pronto de la pluma del gran patrólogo G. Morin¹⁴⁸. Aunque los dos códigos reseñados por Batiffol atribuyen la obra a Orígenes, Morin la atribuye al obispo español Gregorio de Elvira. La base de su argumentación le viene de Florio, el

145 RB 9 (1900) 293-95.

146 'Bull. d'ancienne lit. chrét.', *Etudes* 84 (1900) III, 246-250.

147 ThL 25 (1900) 139-141.

148 'Les nouveaux «Tractatus Origenis» et l'héritage littéraire de l'évêque espagnol Grégoire d'Illeberis', RHLR 5 (1900) 145-61.

cual, con argumentación indiscutiblemente válida, defendía para el Eliberritano la paternidad del tratado *De fide* del Pseudo-Ambrosio. Una serie de coincidencias y paralelismos entre este *De fide* y los *Tractatus* obligaba al patrólogo belga a considerarlos también como obra del obispo de Elvira.

Corroboraba esta su argumentación con el elogio jeronimiano que hablaba de unos *Tractatus* escritos por el obispo español. Si esta argumentación era buena a favor de la paternidad eliberritana, no era tan válida cuando decía que el *De Trinitate* del Pseudo-Vigilio de Tapso¹⁴⁹ era del mismo autor que el *De fide*. Indirectamente estaban con Morin X. Funk¹⁵⁰ y Künstle¹⁵¹ en cuanto que ambos autores sostenían que las homilias fueron escritas en el siglo iv.

A Germán Morin le contestó muy pronto Pierre Batiffol¹⁵². Recuerda el profesor de Toulouse un hecho cierto: a los seis meses de la publicación de los *Tractatus* hay unanimidad entre los autores al considerar esta obra como escrita en el siglo III, sin precisar si es o no de Orígenes. Por crítica interna se esfuerza en demostrar que ni el *De Trinitate*, ni el *De fide* son del mismo autor que los *Tractatus*. Y no son del mismo autor porque el estilo del *De Trinitate* y *De fide* es distinto del de los *Tractatus*, así como distintas son también las citas bíblicas y el momento teológico. Concretamente dice que el estilo del *De Fide* es más elegante que el estilo de los *Tractatus*. El *De fide* es anterior a la fijación del lenguaje sobre la unión hipostática. Los herejes que él combate son los que han querido suprimir de la fe «unius substantiae nomen»; es decir, que el *De fide* tiene delante a los semiarrianos de los concilios de Sirmio y Rímini, Ursacio y Valente, semiarrianismo que él declara condenado en repetidas ocasiones. Por eso las conclusiones de Batiffol son éstas: 1) no queda nada auténtico de Gregorio de Elvira; 2) el *De trinitate* es de otro autor distinto del *De fide*; 3) los *Tractatus* —que en realidad son del siglo III— no son ni del uno ni del otro. Así respondía Batiffol a Morin. Llegó a proponerle incluso como autor a un novaciano anónimo del 250-350.

149 PL 62, 242-276.

150 'Neue patristische Funde', ThQ 82 (1900) 534-544.

151 'Eine neue Frage aus der Patrologie', LR (1900) 169-172.

152 'Grégoire d'Elvire. Réponse à Dom Germain Morin', BLE (1900) 190-197.

Cuando Morin tenía su artículo en la imprenta un conocido y prestigioso filólogo interviene en la controversia, C. Weyman, que envía un trabajo a Morin en el que expone su propia opinión. Los *Tractatus* publicados por Batiffol ni son de Orígenes, ni son una traducción del griego, sino que son obra de un teólogo romano del siglo III —Novaciano—. Aunque Weyman señala una serie de coincidencias entre los *Tractatus* y Novaciano, de gran interés sin duda, Morin rechaza su opinión, entre otras razones, porque la doctrina trinitaria que se expone en los *Tractatus* se resiente, o mejor, señala las controversias y definiciones del siglo IV, en lo que tiene razón.

Como puede verse, muy pronto apareció un tercer nombre en discordia cual posible autor de los *Tractatus*: Novaciano. Y junto a esto otra línea aparece también clara: todos los autores que se ocupan del tema se declaran contra Morin, porque nadie admite ni defiende su tesis. Prevalece en los primeros años de la controversia el nombre de Novaciano como autor de los *Tractatus*. Escriben trabajos serios en esta dirección el profesor C. Weyman¹⁵³, sobre todo en un trabajo en el que ofrece un impresionante cotejo de textos entre los *Tractatus* y las obras de Novaciano (pp. 554-570) y una serie de correcciones al texto de Batiffol (pp. 570-76)¹⁵⁴.

De esa abundante lista de semejanzas verbales entre los *Tractatus* y novaciano concluye el célebre filólogo alemán a la identidad de estilo primero, e identidad de autor después, autor que no es otro que Novaciano. Compartían la tesis de Weyman, Teodoro Zahn¹⁵⁵ y J. Haussleiter¹⁵⁶ con la razón base en ambos de que la teología de los *Tractatus* es extraña a las preocupaciones doctrinales del siglo IV.

Weyman, a pesar de ser un gran filólogo, descuidó en su estudio el aspecto filológico del problema y por eso E. Wölfflin¹⁵⁷ le aconsejaba que hiciese un estudio detenido de las partículas: ergo, itaque, igitur, ceterum, verum, ideo, idcirco, namque, etenim, ob, propter, sine, absque, sed enim, etc.

153 'Neue Traktate Novatians', HJ 21 (1900) 212-16.

154 'Die Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum, ein Werk Novatians', ALG 11 (1900) 545-576.

155 'Predigten des Origenes oder des Novatians', NKZ 11 (1900) 348-360.

156 'Zwanzig Predigten Novatians', ThL 21 (1900) 153-158.

157 ALG 11, 577.

Weyman no accedió a este consejo y no hizo el estudio, pero en cambio lo realizó A. Wilmart por consejo precisamente de Batiffol, estudio que puede verse en *Bull. de Littér. ecclés.* 1900, 291-295.

El estudio de Wilmart arroja la conclusión de que las partículas son muy diferentes en los *Tractatus* y en Novaciano y que el estilo es diferente incluso cuando los *Tractatus* citan al teólogo romano. La consecuencia es clara: debe renunciarse a atribuir a Novaciano el latín mediocre de los *Tractatus*, así como su exégesis alegórica.

Si Batiffol se opuso a la paternidad eliberritana de los *Tractatus* también ahora se declara contra Novaciano autor de los mismos¹⁵⁸. Después de recordar cómo el autor de los *Tractatus* se inspira en Tertuliano y Minucio Félix, el profesor de Toulouse toma postura frente a Weyman, Zahn, Haussleiter, etc., de la siguiente manera: 1) lo que conocemos de la obra literaria de Novaciano no nos permite identificarla con los *Tractatus*; 2) lo que conocemos de Novaciano revela un espíritu totalmente diferente del autor de los *Tractatus*, porque el autor de los *Tractatus* es alegorista y el teólogo romano es refractario a esta clase de especulación exegética. Novaciano, por otra parte, es un retórico clásico y el autor de los *Tractatus* no lo es; 3) los textos que los *Tractatus* toman de Novaciano revelan dos autores distintos. No es, pues, Novaciano el que plagia o cita al mismo Novaciano, como quiere Weyman.

Cuando Batiffol había escrito este trabajo llegó a su mano el artículo de F. X. Funk¹⁵⁹. Piensa Funk que los *Tractatus* son de un período postniceno, que Hilario de Poitiers cita los *Tractatus*, y no admite, con Batiffol, un doble autor: un autor principal griego y un adaptador latino y por eso no sabe a quién atribuir los *Tractatus*. Desde luego que las fórmulas trinitarias de estas homilias no son las fórmulas trinitarias de Novaciano, así como tampoco coinciden los *Tractatus* y Novaciano en la manera de citar la Escritura, puesto que en los *Tractatus* los personajes Pablo, Pedro, Juan, David,

158 'Pas Novatien', BLE (1900) 283-297.

159 'Neue patristische Funde', ThQ 82 (1900) 534-544.

van precedidos de la palabra «beatus», palabra desconocida por Novaciano cuando cita la Escritura.

Ninguno de los autores acepta la tesis de Morin. A ello se suma A. E. Burn¹⁶⁰, defendiendo que los siete libros *De Trinitate*, del Seudo-Vigilio de Tapso, son probablemente de Eusebio de Vercelli. Combate Burn la identificación propuesta por Morin del autor *De Trinitate* y de Gregorio de Elvira, porque es difícil concebir a Gregorio en controversia con los romanos tan poco conocidos como Marcelino y Potentino. Niega Burn la identificación del autor del *De Trinitate* y los *Tractatus* por razón de que la Biblia del *De Trinitate* no es la Biblia de los *Tractatus*.

Un excelente crítico, E. C. Butler¹⁶¹, insiste en que los *Tractatus* no son de Gregorio de Elvira, pero tampoco de Novaciano. Reconoce en los *Tractatus* una gran parte de elementos origenistas que el autor, con una gran libertad de acomodación, los amalgama con elementos tomados de Novaciano y de Minucio Félix. Para Butler, lo mismo que para Funk, los acercamientos verbales establecidos por Weyman entre los *Tractatus* y Novaciano son insuficientes para demostrar la identidad del autor: la lengua, estilo, alegorismo, indican, asimismo, dos autores diferentes. La parte más positiva del artículo de Butler consiste en señalar una dependencia entre los *Tractatus* y Rufino de Aquileya. A pesar de la aguda crítica del docto benedictino, su postura es equivocada, según lo demostró H. Jordan y según es en realidad.

H. Jordan es un discípulo de Haussleiter y en su tesis doctoral¹⁶² defiende acaloradamente la atribución de los *Tractatus* a Novaciano. Es este un libro interesante con valores indiscutibles cuales son el exponer la teología de los *Tractatus* y sus puntos de contacto con la doctrina de Novaciano, pero decuida, en cambio, el argumento filológico tan importante para determinar el autor de los *Tractatus*. Jordan da, por supuesto, lo que hay que demostrar, y lo que es más grave es que recurre arbitrariamente a la interpolación de las fórmulas

160 'On Eusebius of Vercelli', JThS 1 (1900) 592-599.

161 'The new Tractatus Origenis', JThS 2 (1901) 113-21; 254-62.

162 *Die Theologie der neuentdeckten Predigten Novatians, eine dogmenschichtliche Untersuchung* (Leipzig 1902).

trinitarias que no pueden ser atribuidas a Novaciano. Por esto el valor probativo de su tesis es prácticamente nulo ¹⁶³.

P. Batiffol ¹⁶⁴ hace una excelente crítica de esta obra y sagazmente aprovecha varios elementos del escritor germano para afianzarse en su teoría de que los *Tractatus* son, no de Novaciano, sino de un escritor novaciano.

Otra nota a destacar en la obra de H. Jordan es la erudición. En las pp. 11-15 nos informa sobre unos escritos de tres críticos daneses que estudiaron el problema de los *Tractatus*. Estos críticos son Ammundsen, Torm y Andersen que escriben 1901. Ammundsen piensa que los *Tractatus* son de un autor que ha utilizado a Novaciano, pero que en modo alguno son de Novaciano, ya que los *Tractatus* se encuentran en un estadio de desarrollo teológico distinto del de Novaciano; el texto bíblico es distinto en ambos, lo mismo que diferente es el estilo y la lengua. Ammundsen no opina ni sobre la fecha ni sobre la personalidad del autor. Torm sigue las huellas de Ammundsen, pero añade que el autor de los *Tractatus* no es Novaciano, sino un Novaciano anónimo del período 250-350, coincidiendo así con la opinión de Batiffol. Andersen ve en los *Tractatus* una compilación de trozos hecha por un compilador sin espíritu; la mayor parte de estos trozos sería origenista. Andersen rechaza que este compilador sea novaciano.

Los interesantes puntos de vista de estos críticos daneses no los tuvo en cuenta Haussleiter cuando en 1902 publicó el *Tractatus* 13 y la homilía de Cesáreo de Arlés en la que se copia una gran parte del *Tractatus*. En este segundo trabajo Haussleiter, interesante para la crítica del texto, insiste en Novaciano como autor y en que el autor de los *Tractatus* desconoce las controversias arrianas ¹⁶⁵.

Como puede verse por todo lo que venimos diciendo y por lo que diremos, la hipótesis de Morin no había convencido a nadie, por lo que él mismo la abandonó en su

¹⁶³ H. Jordan, 'Melito und Novatian', ALG 13 (1902) 59-68.

¹⁶⁴ 'Les Tractatus Origenis. A Propos d'un livre nouveau', RB 12 (1903) 81-94.

¹⁶⁵ 'Novatians Predig über die Kundschafter in direkter Überlieferung und in einer Bearbeitung des Cäsareus von Arles', NKZ 13 (1902) 119-43.

artículo: *Autour des «Tractatus Origenis»*¹⁶⁶. El mismo nos dice que nadie le había persuadido que los *Tractatus* fuesen de Orígenes o de un escritor del siglo III, porque para él era evidente que se trataba de una obra de época posterior. A pesar de estas convicciones y de las válidas razones en su primer artículo, he aquí que la lectura de un trabajo del benedictino de Cambridge, E. C. Butler¹⁶⁷, le obligó a reexaminar el problema, porque Butler había puesto de relieve semejanzas inquietantes entre el *Tractatus* III y la homilía VII de Orígenes-Rufino sobre el Génesis.

Estudiando a fondo estas semejanzas Morin llega a la conclusión propuesta por Butler: el autor de los *Tractatus* había copiado a Rufino, lo mismo que había copiado a Tertuliano, Minucio Félix, Novaciano, Hilario, etc. Butler en su trabajo hacía una confrontación de textos entre los *Tractatus* y Zenón de Verona y Gaudencio de Brescia¹⁶⁸. En cuanto a Zenón de Verona se trataba de la homilía XIII del libro I sobre la circuncisión y el *Tractatus* IV, sobre la circuncisión también. Para Morin nada podía concluirse de aquí, sino es que en ambos lugares existen los mismos pensamientos desarrollados por el mismo orden, pero no con las mismas palabras.

Pero ¿quién dependía de quién? ¿Habrían utilizado ambos una fuente común? Imposible, decía Morin, pronunciarse con certeza. No así sucedía con el pasaje de Gaudencio de Brescia, *De lectione Exodi* III y el *Tractatus* IX. Aquí, según Morin, es claro que quien copia es el autor de los *Tractatus*, el cual pudo, asimismo, inspirarse en Rufino, que muere, lo mismo que Gaudencio, en 410. De ahí la conclusión del gran patrólogo. Dom Butler tenía perfectamente razón; los *Tractatus Origenis* datan de la primera mitad del siglo v. Ahora, tampoco puede irse más allá de la primera mitad del siglo vi como fecha de los *Tractatus*, puesto que Cesareo de Arlés toma la mayor parte de una de sus homilías del *Tractatus* XI.

Pero Morin ha ido más allá. Ahora piensa que los *Tracta-*

166 RB 19 (1902) 225-45.

167 'The new *Tractatus Origenis*', JThS 2 (1901) 113-21; 254-62.

168 La dependencia de los *Tractatus* de Gaudencio de Brescia la volvió a desarrollar Butler en JThC (1904) 590-92; véase también D. de Bruyne, RB (1906) 169-70.

tus son una compilación que poco antes de Cesareo de Arlés circulaba ya, ora con un nombre, ora con otro. Cree incluso que la redacción remonta a alguno de aquellos redactores de homilías como Genadio de Marsella y su continuador en el siglo v. El compilador debió tener a su disposición un considerable número de autores cristianos de la primera época (pp. 225-29). Así se retracta Germán Morin de su primera opinión.

Las relaciones entre los *Tractatus* y la versión latina de las Homilías de Orígenes según Rufino de Aquileya, ya indicamos antes cómo son tratadas por Butler en el artículo indicado. Aquí dejaba el autor la cuestión indecisa al afirmar que «hay una fuerte presunción de que el autor de los *Tractatus* es el que copia. Posteriormente volvió sobre el tema y afirma ahora categóricamente que es Rufino anterior y que el que copia es el autor de los *Tractatus* ¹⁶⁹.

En la obra también citada de Jordan, p. 206, se descarta una relación directa entre ambos escritores, pero sostiene, en cambio, que ambos escritores han utilizado una fuente común. Batiffol ¹⁷⁰ admite una relación directa entre Rufino y los *Tractatus*, pero en sentido contrario, es decir, que Rufino habría utilizado los *Tractatus*. La opinión de Butler la defendió posteriormente D. de Bruyne ¹⁷¹.

Las relaciones entre los *Tractatus* y Cesareo de Arlés tampoco ha pasado desapercibida por la crítica. En 1900 Morin observaba que el obispo galo, en una homilía, recientemente descubierta, se servía del *Tractatus* XI ¹⁷². Posteriormente Haussleiter sostenía la misma hipótesis con la sola diferencia de que el autor germano consideraba a Novaciano como autor de los *Tractatus* ¹⁷³. Un año después Butler defendía la hipótesis de que el autor de los *Tractatus* y Cesareo de Arlés dependían de una fuente común: Hipólito ¹⁷⁴. Butler volvió a insistir en esta misma idea en trabajo posterior ¹⁷⁵.

169 ZW (1903) 85-7.

170 BLE (1905) 322.

171 'Encore les «Tractatus Origenis»', RB 23 (1906) 170-73.

172 RHLR 5, 158.

173 'Novatians Predigte...', NKZ 13 (1902) 140-42.

174 'An Hippolytus Fragment and Word on the Tractatus Origenis', ZW 4 (1903) 79-85.

175 JThS (1905) 494.

En este punto de vista Butler ha tenido una refutación adecuada en de Bruyne¹⁷⁶, en donde prueba cómo Cesareo de Arlés depende cierta y directamente de los *Tractatus*.

No termina aquí esta gama de opiniones. Donaciano de Bruyne piensa que la composición de los *Tractatus* debe buscarse muy probablemente en el norte de Italia: los textos bíblicos citados en los *Tractatus*, las fuentes utilizadas y ciertas alusiones litúrgicas nos llevan a esta región¹⁷⁷.

Es más, la *Altercatio Simonis et Theophili* atribuida al presbítero galo Evagrio se ha relacionado con los *Tractatus*. Morin pensó en un primer momento¹⁷⁸ que la *Altercatio* y los *Tractatus* procedían de un mismo autor, pero dos años después reconoció su error¹⁷⁹ y se limitó a decir que los dos autores escribieron en una misma época y casi en el mismo ambiente. Morin no afirmaba la interdependencia entre ambos escritos. Antes de Morin, Corsen había puesto de relieve que las tres fuentes principales de la *Altercatio* eran el *Aduersus judaeos* de Tertuliano, los *Testimonia* de Cipriano de Cartago y una compilación de interpretaciones alegóricas de la Escritura que se habían perdido¹⁸⁰.

Batiffol da un paso más y nueve años después anuncia, por crítica interna, que esa colección son los *Tractatus Origenis*¹⁸¹. Haussleiter¹⁸² y Weyman¹⁸³ siguieron a Batiffol aceptando la dependencia de Evagrio de los *Tractatus*. Fue, sobre todo, Bratke quien con sus nuevos argumentos pretendió demostrar esta dependencia¹⁸⁴. D. de Bruyne no admite interdependencia entre la *Altercatio* y los *Tractatus* sino utilización de una fuente común que sería una compilación de interpretaciones alegóricas para uso de los predicadores¹⁸⁵.

P. Batiffol no cesó en su intento de precisar fecha y autor de los *Tractatus*; al fin era obra muy suya¹⁸⁶. En esta ocasión

176 *Art. cit.*, 173-78.

177 *Art. cit.*, 183-88.

178 RHLR 5 (1900) 145-61.

179 RB 19 (1902) 243.

180 *Die Altercatio... auf ihre Quellen geprüft* (1890).

181 'Une source nouvelle de l'Altercatio', RB 8, 337-45.

182 ThL (1900) 180.

183 ALL 11, 552.

184 *Epilegomena zur Wiener Ausgabe der Altercatio* (1904).

185 'Encore les Tractatus Origenis', RB 23 (1906) 178-83.

186 'Où en est la question des Tractatus Origenis?', BLE (1905) 307-23.

escribe con motivo de una nueva fuente griega de los *Tractatus*: Hipólito. Comunicó el Rector de la Facultad de Toulouse a su amigo Samuel Berger el texto bíblico de los *Tractatus*. Por carta expone Berger lo que él opina sobre dicho texto y el profesor del Instituto de Toulouse lo acepta sin discusión. Para estos dos escritores la Biblia latina que usan los *Tractatus* es una recensión que tiene puntos notables de contacto con el codex Lugdunensis, es decir, con un texto de la «familia italiana». Algunos Padres, dicen estos autores, utilizan este texto, tales como S. Agustín, Rufino, Ambrosio, Lucifero de Cagliari e Hilario de P. Teniendo en cuenta estas afinidades textuales, habría que situar los *Tractatus* en la segunda mitad del siglo IV poco más o menos. En esta hipótesis y con sólo este criterio la atribución a Novaciano queda eliminada.

Existe, siempre según estos autores, un acercamiento bíblico entre Lucífero de Cagliari y los *Tractatus*. Supone esto, en opinión de Berger y Batiffol, una recensión común de la Biblia latina, Biblia que debió ya existir antes del 350, ya que Lucífero empieza su actividad literaria en 355. Pero resulta, en opinión de Batiffol, que Lucífero de Cagliari conoció los *Tractatus*. Seguía en esto la opinión de Weyman¹⁸⁷, que había escrito que Lucífero en *Moriendum esse pro Dei Filio* había copiado el *Tractatus* XVIII sobre Ananías, Misael y Azarías. Los textos alegados por Weyman vienen completados por Batiffol. Estas citas de los *Tractatus*, por parte de Lucífero, echan por tierra, en opinión del escritor galo, la tesis de Butler sobre la época de los *Tractatus*. Nuestros *Tractatus*, por tanto, existían en latín antes del 360-61, fecha probable de la composición del *Moriendum esse pro Dei Filio*.

Si Lucífero de Cagliari ha citado los *Tractatus*, se puede concluir con certeza que S. Hilario también los ha copiado. De este modo la dependencia que el mismo Batiffol había indicado en las pp. XI-XIII de su edición de los *Tractatus*, pero un poco tímidamente, hoy, según él, es definitiva, porque el comentario a los salmos de Hilario de Poitiers es posterior al opúsculo de Lucífero. No es de extrañar, pues, que el Rector del Instituto Católico de Toulouse afirme que los

187 BZ (1904) 238-39.

Tractatus Origenis son el más antiguo comentario latino de la Escritura y que ha sido muy leído y muy citado, porque además de Lucífero, Hilario, Rufino, Gaudencio, hay que añadir el Ambrosiaster, escrito hacia el 366-82. En confirmación cita, con timidez, un texto. De todo esto Batiffol concluye: a) La Biblia latina de los *Tractatus* es un texto italiano del siglo IV, por lo que la hipótesis novaciana de Weyman queda eliminada; b) los *Tractatus* se citan en escritores latinos a partir del 359: Lucífero, Hilario, Ambrosiaster, Rufino, Gaudencio, Novaciano, Orígenes e Hipólito.

Después de esta escala de opiniones y después también de haber capitulado Morin, aparece un artículo que es hito en la materia y definitivo para precisar la herencia literaria de Gregorio de Elvira. Sale de la pluma de otro célebre benedictino, tantas veces citado, Andrés Wilmart¹⁸⁸. Su argumentación es definitiva. Confronta los *Tractatus* con el *Comentario al Cantar de los Cantares* que, a nombre de Gregorio de Elvira, publicaron Heine-Volbeding. De hecho Wilmart edita en este artículo (pp. 237-48) la primera homilía de este comentario con un texto mejorado.

Tomando como base esta obra, ciertamente elviriana, establece entre ambos escritos semejanzas y paralelismos indiscutibles, tales como el mismo estilo, el mismo aparato de citas, la misma exégesis y la misma dirección teológica; o si se prefiere, Wilmart ve en ambas obras de una manera franca y clara las mismas características: una flexibilidad fácil en la exposición, originalidad en el comentario bíblico, vitalidad de su alegorismo, sencillez doctrinal que no excluye una gran firmeza.

Todas estas notas descartan la hipótesis de un plagio bajo cualquier aspecto que se le considere. En ambos escritos es el mismo autor que tiene perfectamente asimilada una materia que le es familiar, que la expone magistralmente y que por esto mismo tiene la libertad de poder cambiar según le place. Es más, la tendencia de los *Tractatus* al rigorismo en todas sus formas, la ortodoxia capaz de aislarle en el cisma, la santidad tenida por obligatoria bajo pena de de-

¹⁸⁸ 'Les «Tractatus» sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire', BLE (1906) 233-99.

cadencia, esto mismo, dice Wilmart con razón, es la impresión que deja la lectura de las Homilías del Cantar de los Cantares del obispo de Elvira.

Establecidas estas analogías innegables en la primera parte de su artículo, se pregunta en una segunda parte del trabajo por el autor de los *Tractatus Origenis*. Antes de dar una respuesta a la pregunta afirma Wilmart que los *Tractatus* tienen relaciones literarias con Orígenes, Minucio Félix, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, el traductor de Ireneo, Hilario de Poitiers, Lucífero de Cagliari, el autor del *De fide*, Gaudencio de Brescia, Rufino de Aquileya, Evagrio, Cesareo de Arlés, Isidoro de Sevilla, Ansileubo y Beato de Liébana. Tal vez no está Wilmart en lo cierto cuando dice que fue a Novaciano al que más utilizó el autor de los *Tractatus*. Las relaciones de estas Homilías con Gaudencio, Zenón, Hilario de P. en *De mysteriis* los explica el docto benedictino por una fuente común.

Si toda esta argumentación tiene un gran valor y fuerza a favor de los *Tractatus* como obra de Gregorio de Elvira, la argumentación definitiva la ha tomado Wilmart de un doble capítulo: 1) confrontación de textos entre los *Tractatus* y el Comentario al Cantar de los Cantares, obra cierta de Gregorio de Elvira (pp. 269-278); 2) una segunda confrontación de textos con el *De fide* que Wilmart, siguiendo a Florio y a Morin, considera, asimismo, de Gregorio (pp. 279-97).

Ante esto la conclusión era clara para Andrés Wilmart: las Homilías sobre el Cantar de los Cantares, que son del nombre del autor de éstos: Gregorio de Elvira; el *De fide*, escrito entre 360-361, delata el mismo origen.

Así terminaba y se zanjaba definitivamente la historia de este escrito en cuanto a su autor se refiere. Casi todos los críticos honradamente aceptaron la opinión de Wilmart y, poco a poco, se fueron sometiendo a su argumentación reconociendo a Gregorio de Elvira como autor de los *Tractatus Origenis*. Y decimos casi todos, porque hubo alguna voz discordante. Y así H. Brewer¹⁸⁹, en el apéndice a su obra, pp. 142-78, y con el título: *Estudio sobre el autor y la época*

189 *Das sogennante Athanasianische Glaubensbekenntnis, Forschungen zur Christlichen Literatur und Dogmengeschichte*, IX, 2.ª parte (1909).

de composición de los "*Tractatus Origenis*" propone la teoría de que los *Tractatus* fueron compuestos entre 400-413 y por Rufino. Las pruebas que alega son el estilo y ropaje literario.

Es inconcebible esta hipótesis después del trabajo de Wilmart; por eso no le fue difícil a H. Moretus¹⁹⁰ en la reseña que hace del libro de Brewer dar buena cuenta de él. Y da buena cuenta de él estableciendo un paralelismo entre el *Tractatus VI* (sobre las bendiciones de Jacob) y el tratado de Rufino sobre la misma materia para concluir, en buena crítica, que ni el *Tractatus VI* ni ningún otro *Tractatus* son obra de Rufino de Aquileya. Brewer, sin embargo, admite que los *Tractatus* y el *De fide* son de un mismo autor.

Otra voz discordante es la de A. Merk¹⁹¹ más negativa que positiva y en menor escala la de H. Koch¹⁹², dudando de la justa atribución al Eliberritano. Además de la razón lingüística pensaba Koch que era Gregorio Magno el primero en establecer un paralelismo entre los siete dones del Espíritu Santo y los siete vicios capitales. Al encontrarse esta doctrina en el *Tractatus V*, opinaba que todas estas homilias eran posteriores a Gregorio Magno. Este artículo fue censurado por el mismo Wilmart desaprobándolo¹⁹³. Volvió a insistir Koch¹⁹⁴, desdiciéndose honradamente de la duda y ofreciendo al mismo tiempo una lista de las fuentes y lugares utilizados en los *Tractatus*: Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito, Novaciano, Cipriano, Victorino.

Desafortunadamente y sin razón ninguna H. Rahner¹⁹⁵ los sigue atribuyendo a Novaciano. J. Duhr¹⁹⁶ duda, sin alegar pruebas, del autor de los *Tractatus*, aunque afirma que son, ciertamente, de un obispo español de la segunda mitad del siglo IV; el autor de la *Epistola ad Turasium*, nos dice, se habría inspirado en ellos.

Y más cerca de nuestros días, A. García Conde¹⁹⁷, opina

190 'Notes et critiques', BLE (1909) 365-68.

191 'Die sogenannten Tractatus Origenis und die neuesten Erörterungen über ihren Verfasser', ZKTh 35 (1911) 775-83.

192 'Zu den Tractatus de libris Scripturarum', ZK 41 (1922) 122-39.

193 BALChL (1921-28) n. 313.

194 'Zu Gregors von Elvira Schriftung und Quellen', ZK 51 (1932) 238-72.

195 'Flumina de ventre Christi', *Biblica* 22 (1941) 389.

196 RHE 47 (1952) 555-57.

197 'Los Tractatus Origenis y los origenistas gallegos', CEG 4 (1949) 27-56.

que el autor de los *Tractatus* es Avito, autor de la carta al obispo Balconio y con el que se encontró Orosio en Jerusalén en 415. Con razones de escaso valor, o mejor, nulo, quiere hacer ver el Sr. García Conde, en la primera parte de su trabajo, que las homilias no son de Gregorio de Elvira. ¿Razón? Porque ciertas frases utilizadas por el obispo español: *fratres dulcissimi, sanctissimij fratres, dico quod sentio, quia sum imperitus in verbis, etc.*, son impropias de un obispo, y porque tales expresiones cuadran más bien en discusiones teológicas que en unas homilias. Una modesta lectura de la Patrística hace superflua cualquier refutación; y una ligera lectura, también de las homilias elvirianas, pone en evidencia un ambiente de sencillez y de instrucción catequética a través de unas homilias, obras maestras en este género. El ambiente de disputa francamente no lo vemos por ninguna parte, ya que el tema trinitario, verdadera preocupación en Gregorio de Elvira, apenas si lo discute, sin duda por el tono de catequesis sencilla y por haber escrito expresamente una obra sobre el tema: *De fide*. Si débil es esta parte negativa, más débil es aún la parte positiva por la que quiere hacer autor de los *Tractatus* a Avito. Su argumento base son las palabras de Pablo Orosio: *Quia adhuc poene ante editiones suas, Victorini sectator cessit Origini* (pp. 40-41). Tenía que explicarnos el autor qué significan esas «editiones» y entonces podría discutirse sobre el tema.

A pesar de tales discordancias la tesis de Gregorio de Elvira, como autor de los *Tractatus Origenis*, es un hecho adquirido por la crítica y por eso Butler¹⁹⁸, Weyman¹⁹⁹, aceptaron la postura de Wilmart. La argumentación del docto benedictino ha adquirido rasgos de cuestión dirimida a partir de 1935 con un trabajo de J. Zarco²⁰⁰ y no por Vega, como quiere Dekkers²⁰¹ siguiendo a Ruiz²⁰², ya que Vega no hace sino repetir lo que había dicho Zarco, aunque completándolo. Se trata de una cita de Gregorio de Elvira hecha en el siglo IX por un erudito español: Alvaro de Córdoba.

198 'Tractatus de Epithalamio and Tractatus Origenis', JThS 10 (1909) 450-59.

199 *Analecta Sacra et Prophana* (Bonn 1922) 479-90.

200 BRAH 106 (1935) 391.

201 CPL 546.

202 RHE (1955) 1016-17.

En el códice n. 80, entre los Visigóticos, de la Real Academia de la Historia hay una serie de notas marginales de Alvaro de Córdoba y sobre cuya autenticidad escribió con gran riqueza de pruebas Julián Zarco²⁰³. No trascibió este bibliotecario escurialense todas estas notas marginales, pero sí algunas entre las que figura una de gran valor para nuestro intento: *Sanctus Gregorius eliberritanus episcopus dicit. Facie leonis eiusdem dñi Jhuxpi figuratur* (fol. 144v). Alvaro de Córdoba escribe estas líneas apostillando el comentario de S. Jerónimo a S. Mateo. Vega volvió en dos ocasiones sobre estas notas y tiene con ello el mérito, no de señalarlo por primera vez, sino de completarlo. Vega transcribe así la nota marginal de Alvaro de Córdoba en dicho manuscrito:

Sanctus Gregorius eliberritanus episcopus dicit. Facie leonis eiusdem dñi Jhu xpi figuratur. Sic enim patriarcha Jacob de eo ait. dormisti ut leo: somnium comparans passioni eius et resurrexisti, inquit, ut catulus leonis. Sed in hoc apocalipsin Johannis dicitur, Ecce, inquit, uicit leo de tribu Juda radix David. qui ideo leo dicitur, quia natura patris in filio est, catulus leonis appellatur ut non ipse pater et filius crederetur.

Es interesante este texto, porque es la primera cita de Gregorio de Elvira en un escritor español. Ahora bien, comparado el texto del códice con el *Tractatus* VI, 34-35 hallamos, no una cita literal, pero sí una coincidencia de pensamiento y de expresión:

...sed ideo catulum nominavit, ut non ipsum patrem, sed dei filium demonstraret; nam et cum leo et catulus leonis dicitur, et pater et filius indicatur, in quibus non natura diuiditur, sed personae distinctae monstrantur.

¿Hace Alvaro de Córdoba una cita *ad sensum* del *Tractatus* VI? ¿Es una cita literal de otra obra desconocida hasta ahora del obispo español? Ambas hipótesis tienen sus visos de probabilidad. En cualquier caso Alvaro de Córdoba recoge un pensamiento de Gregorio de Elvira en su *Tractatus* VI²⁰⁴.

²⁰³ 'Un nuevo códice visigótico de la Academia de la Historia', BRAH 106 (1935) 389-442.

²⁰⁴ A. C. Vega, 'Dos notas interesantes sobre el códice visigótico n. 80 de la R. Academia de la Historia', BRAH 136 (1955) 199-216.

Hoy, repetimos, es un hecho adquirido por la crítica que los *Tractatus Origenis* son obra del obispo español Gregorio de Elvira. Una gran confirmación a la tesis wilmartiana la dio muy pronto P. Lejay²⁰⁵.

De los XX Tratados, sólo uno, el vigésimo, se dedica a comentar el N. T.: *Hechos* 2, 1-2 en donde expone la doctrina sobre el Espíritu Santo. Todos los demás comentan temas veterotestamentarios y por este orden: los seis primeros sobre el Génesis; el séptimo, octavo y noveno sobre el Exodo; el décimo sobre el Levítico; el undécimo sobre el libro de los Números; el duodécimo sobre Josué; el decimotercero y decimocuarto sobre los jueces; el quince sobre el libro de los Reyes; el dieciséis sobre Isaías; el diecisiete sobre Ezequiel; el dieciocho sobre Daniel; y el diecinueve sobre el profeta Zacarías.

Esta colección de XX tratados, que es la que hoy poseemos, sin duda que fue más extensa. El mismo nos dice que disertó muy frecuentemente sobre el Génesis:

Scio quidem, dilectissimi fratres, me de hoc primogenito libro id est Geneseos frequentissime disputasse et fere omnes lectiones eius, prout ratio permisit aut mediocritas intelligentiae sinit, caritati uestrae disseruisse (Tract. VI, 1).

Idéntica es la afirmación que hace al hablar sobre el Levítico: también sobre este libro trató varias veces. Así lo dice a sus fieles:

Scio quidem dilectissimi fratres, saepe numero de hoc Leviticorum libro me tractasse et arduas pene et inextricabiles quaestiones, ut potui et, puto, ut debui, caritati uestrae disseruisse (Tract. X, 1).

Y no solamente esta colección fue más extensa sino que hasta puede afirmarse que el orden de la colección actual no corresponde al orden, a la disposición que tenían en la colección primitiva. Y así, en confirmación de esto podemos citar al menos un caso. En el *Tractatus* II, 20: «Sarra, ut iam dixi, Ecclesiae typum gerebat». Ahora bien, esto no se

205 'L'héritage de Grégoire d'Elvire', RB 25 (1908) 435-57.

encuentra en el *Tractatus* II y tampoco en el I, sino en el III: «Sarra... typum habebat ecclesiae»²⁰⁶.

Es probable que las homilias sobre el Génesis las predicase en la Cuaresma, ya que era una costumbre general en la mayor parte de las Iglesias la predicación de estos temas, y por otra parte las frecuentes invitaciones a la penitencia en estas homilias genesiacas parecen sugerir esta probable hipótesis. El *Tractatus* IX es una homilía pascal y el *Tractatus* XX es un sermón del día de Pentecostés: «Hic est, inquam, Spiritus qui hac die, id est Pentecosten, a Deo Ecclesiae missus est»²⁰⁷. Creemos, asimismo, que el *Tractatus* XVIII es una homilía pascal, o mejor, una homilía pronunciada en la noche del Sábado Santo en la que solemnemente se conferia el bautismo. Esta homilía XVIII empieza así:

*Quamquam solemnitas diei et praesens lectio admoneat, dilectissimi fratres, ut de bono martyrii debeamus facere sermonem*²⁰⁸.

Y más adelante añade:

*Sed quid faciam, dilectissimi fratres, cum hinc me et honor diei et praesens lectio cogat facere sermonem...*²⁰⁹.

En estos textos se dice con gran claridad que la homilía se pronuncia en un día solemne, en una festividad que tiene un gran honor y en esa festividad hay una lectura bíblica que sugiere tratar del martirio. Por lo que se dice en este tratado XVIII, los mártires que sugieren el tema son Ananías, Azarías y Misael. Algunos autores, como Batiffol²¹⁰ y de Bruyne²¹¹ han tratado de explicar de qué solemnidad se trata. Es, sobre todo, de Bruyne, el que se ha esforzado en averiguar dónde existía esta fiesta de los tres jóvenes veterotestamentarios. Esta fiesta litúrgica no existe en los calendarios hispanos, pero sí que existía en Milán en el Viernes de Pascua. De aquí, según hemos visto, de Bruyne saca la conclusión

206 *Tract.* III, 5.

207 *Tract.* XX, 18.

208 *Tract.* XVIII, 1.

209 *Ib.*, 2.

210 RB 6 (1897) 16.

211 'Encore les «Tractatus Origenis»', RB 23 (1906) 183-88.

de que los *Tractatus* fueron redactados en el norte de Italia. Nosotros nos preguntamos si son necesarias tales investigaciones para explicar la festividad y la sugerencia para tratar del bautismo.

No hace falta, nos parece, ir al norte de Italia para explicarlo. Basta con quedarse en Eliberis. Se trata, pensamos nosotros, de la festividad del Sábado Santo. Nadie puede dudar que esta sea una festividad de gran honor, y nadie puede poner en tela de juicio que en esta gran festividad había una lectura, la duodécima precisamente, tomada de *Dan. 3*, 1ss. referente a Ananías, Azarías y Misael. De todas las lecturas sin duda que ésta se prestaba perfectamente a tratar del martirio para ayudar a los neobautizados a continuar en la fe y llegar al culmen de la misma con la entrega de su vida. Por esto el autor del *Tractatus* alude al acto del bautismo en esta festividad y hace los grandes elogios de la fe. Y habla de una fe incipiente —la que se inicia en el bautismo— pero que luego ha de continuar y permanecer:

*...exhortans nos his promissionibus, ut non tantum incipiat sed et permaneat fides. Non enim tunc magna est fides dum incipit, sed si numquam desinat gloriosa est. Et ideo isti tres pueri deuoti omnes minas terroresque crudelissimi tyranni inuicta animi uirtute preferunt quia fideles in Domino permanserunt*²¹².

Para que la fe bautismal siga progresando y sin perderse, el ejemplo de los tres jóvenes, recordados en la lectura, era ideal. Pero no sólo el autor del *Tractatus* recuerda esta fe inicial, sino que es precisamente aquí en donde nos habla el obispo español recordando algunos de los ritos bautismales, indicio de que tenía ante sí a los recién bautizados:

*Ad hoc enim ex aqua et Spiritu Sancto renati sumus, ad hoc indulgentiam ueterum criminum consecuti, ad hoc coram multis credere testati sumus, in haec quasi milites Xpisti sacramentorum uerba iurauimus, ad hoc nostrum certamen conscripsimus. Ideo et stipendia salutis accepimus et (a Xpisto) charismatum donatiua consecuti sumus*²¹³.

²¹² *Tract. XVIII*, 8-9.

²¹³ *Tract. XVII*, 21.

Por todo esto creemos que el *Tractatus* XVIII fue redactado en el Sábado Santo. Sobre los demás *Tractatus* no tenemos datos ni para precisar la ocasión en que se predicaron ni el año, aunque es probable que se hayan tenido en distintas fechas. Aunque los temas de la predicación se los da la tradición, los detalles son suyos propios y uno de estos detalles es el saber conectar con gran maestría y arte los diversos temas y hacerlos interesantes; en este sentido es un auténtico maestro. Nadie le podrá discutir un conocimiento prodigioso de la Escritura cuando establece esa aproximación de textos a veces tan dispares y distanciados entre sí, merced a su exégesis alegórica, brillante y sutil. Nadie le podrá negar tampoco su admirable y profundas ansias de fervor cristiano y aquella sed de martirio que tan altamente habla de la persona del autor que puso ya de relieve Batiffol.

Los *Tractatus* de Gregorio de Elvira han tenido en los últimos tiempos sus ediciones. La *editio princeps* ya hemos indicado cómo la prepararon Pedro Batiffol y Andrés Wilmart. La edición no se preparó con esmero y por eso editores posteriores han descubierto defectos a veces notables, como el cambiar el orden de las palabras expresadas en los manuscritos. Sólo dos códices contienen completa la colección de los *Tractatus*. Uno que perteneció a S. Benito de Fleury-sur-Loire y hoy se encuentra en la Biblioteca de Orleans n. 22 (s. x) de origen probablemente español. El otro se encuentra en la Biblioteca pública de Saint-Omer, n. 130 (s. XIII) procedente de la abadía de San Bertin.

Por un catálogo de la abadía de Lorsch (s. IX) venimos en conocimiento de que en ella se conservaba otro códice de gran antigüedad; hoy sólo se conserva de este manuscrito el índice de materias que coincide con el manuscrito de Orleans. Se conservan también unos fragmentos de principios del siglo IX en Paderborn, que contiene parte del *Tractatus Origenis* 17-18²¹⁴.

Batiffol y Wilmart tomaron, desafortunadamente, como base de su edición el códice de Saint-Omer, A. C. Vega, su segundo editor, tiene en cuenta los tres manuscritos prime-

214 C. Honselmann, ThG (1959) 50.

ros que hemos señalado, pero utiliza, con buen criterio, como fundamento de su edición el manuscrito de Orleans. Dejando detalles y nimiedades la edición de Vega mejora indiscutiblemente la edición de Batiffol-Wilmart. Vega ha publicado dos veces esta su edición. La primera en *Scriptores Ecclesiastici Hispano-Latini Veteris et Medii Aevi*, fasc. XII-XV, El Escorial, 1944; y la segunda en *ES 55*, Madrid, 1957, 151-359 en la que reproduce el mismo texto. La introducción a la edición de El Escorial es mucho más amplia y rica.

Posteriormente V. Bulhart utiliza los cuatro manuscritos indicados más las ediciones de Batiffol-Wilmart y Vega, así como las correcciones de Weyman, pero no las de Adolfo Jülicher. También Bulhart pone como base de su edición el códice de Orleans. Mejora las ediciones precedentes y es, en consecuencia, la mejor que poseemos. La editó en *CCch 69*, 1-146. El texto va precedido de una buena introducción filológica V-LV. *PLS 1*, 358-472 reproduce la edición de Batiffol-Wilmart.

Una bibliografía antigua sobre los *Tractatus* puede verse en la introducción de la obra citada de H. Jordan y en *De Santi* ²¹⁵.

4) *De Arca Noe*

No está incluida esta encantadora obra en el elogio jeronimiano, pero no por ello deja de ser un escrito del obispo de Eliberis. No creo sea del caso citar en esta ocasión, como lo hace Vega ²¹⁶, los textos en que Gregorio de Elvira afirma que escribió otros tratados sobre Génesis y Levítico, ya que este opúsculo nada tiene que ver ni con el Génesis ni con el Levítico. De estos textos tal vez lo único que pueda deducirse es que el obispo español escribió otros tratados, y uno de ellos es este opúsculo *De Arca Noe*.

También ahora es la crítica interna la que principalmente nos pone en pista para determinar el autor y también en esta ocasión ha sido A. Wilmart quien nos ha dado los argu-

²¹⁵ CC (1902) 587-90.

²¹⁶ ES 56, 3.

mentos para atribuir a Gregorio de Elvira esta pieza de sólida eclesiología. Buen conocedor de la obra elviriana le ha bastado una rápida lectura del *De Arca Noe* para afianzarse en la paternidad del obispo español.

El *Tractatus* sobre el Arca de Noé, nos dice Wilmart, es una composición de Gregorio de Elvira, una pieza de la misma naturaleza y de la misma factura que los XX *Tractatus Origenis* y que las cinco homilías sobre el Cantar de los Cantares, es decir, que el tratado sobre el arca de Noé representa la misma doctrina teológica, las mismas preocupaciones morales, el mismo método de exégesis y la misma Biblia, la misma elocuencia y el mismo tono, el mismo estilo y la misma lengua²¹⁷. Todas estas afirmaciones, efectivamente, las puede constatar cualquier modesto conocedor de las obras de Gregorio de Elvira, y por eso, toda esta argumentación es evidente a favor del obispo español.

Sólo un texto, a modo de ejemplo, pondrá clara esta evidencia. Se trata de un pensamiento que Gregorio de Elvira repite en varias ocasiones:

*Sed quod nunc numeri istius ratio significet debemus ostendere cur trecenti potissimum eliguntur per quos innumeri hostes penitus vastarentur? Trecenti enim apud Graecos tau littera signantur; quae littera cum unam habeat apicem quasi arborem passionis erectam, alteram in capite quasi antemnam extensam, crucis utique manifestum signum ostendit*²¹⁸.

*Mensura vero arcae trecentorum cubitorum longitudo figuram dominicae crucis euidenter ostendit, trecenti etenim apud Graecos tau littera signantur, quae littera unam apicem quasi arborem 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*²¹⁹.

El argumento de crítica interna se vio pronto confirmado por otro que, por vía de manuscritos, confirma lo que aquélla había señalado. Nos referimos al testimonio del códice Samuélico de la catedral de León, n. 22. En los fols. 154-156

217 'Arca Noe', RB 26 (1909) 2.

218 *Tract.* XIV, 4.

219 *De arca Noe*, 29.

se contiene este opúsculo bajo el epígrafe: *Incipit tractatus Adamanti senis de Arca Noe*. El tratado se atribuye a Adamanto; ahora bien, este Adamanto es Orígenes, según consta en manuscritos latinos y griegos. El mismo Wilmart cita en confirmación de este aserto un manuscrito procedente de Bobbio, conservado actualmente en Turín, F. II, 17 (ss. IX-X) que contiene las homilias de Orígenes traducidas por Rufino y en el fol. 168v dice: *Adamantis Senis de graeco in latinum translatae Omeliae sive orationes*, n. XXV (es decir, las homilias sobre el libro de los Números). Nadie ignora, por otra parte, cómo todos los *Tractatus* del obispo español aparecen en los manuscritos con el nombre de Orígenes y con este nombre los utilizan escritores españoles como Isidoro de Sevilla y Beato de Liébana. Ningún problema, pues, sobre la autenticidad del opúsculo, a pesar de las dudas, sin ningún fundamento, de García Villada²²⁰; el que tal opúsculo no se encuentre más que en España y además en un manuscrito originariamente de Córdoba, y el que el nombre de Adamancio no figure en España más que en este caso, corrobora todo ello las conclusiones de la crítica interna.

En *De Arca Noe* el obispo de Eliberis comenta *Gen 6, 13-14*. Es un tratado eclesiológico con una eclesiología tradicional expuesta con una gran serenidad, un verdadero esmalte de textos bíblicos ingeniosamente interpretados y engarzados entre sí para darnos una idea de lo que es la Iglesia atractiva y amable; no da Gregorio de Elvira la imagen de una Iglesia que asfixia con sus instituciones, sino la Iglesia que ofrece el Espíritu y un refugio seguro de salvación. Seguramente que son las páginas más amables que ha escrito Gregorio de Elvira.

Puede ser que no contenga ninguna novedad para el historiador de los dogmas, pero sí que a veces encierra unos pensamientos que no carecen de novedad y originalidad, tal como esa gradación escatológica del paraíso, de la tierra nueva y de los cielos:

Quod autem bicamerata et tricamerata arca fuisse refertur, mansionum loca et habitacionum qualitates, quae sanctis in regno

220 HEH I, 2, 68-9.

Dei sunt praeparatae, euidenter ostendit. In una etenim camera paradisi figura est, in altera terrae nouae... in tertia camera caelorum regnum ²²¹.

Sobre la fecha de su composición es también Wilmart quien intenta establecer unos años en la que debió ser redactada. El fija los años, o mejor, afirma que fue escrita antes del 360-362. ¿Por qué esta fecha? Porque piensa él que debió ser redactada antes de su paso al luciferianismo. ¿Es válida esta fecha? Tal vez sea así; ahora, la motivación de Wilmart nos parece del todo insegura desde el momento en que no hay certeza de que el obispo español abandonase la unidad de la Iglesia. En nuestra opinión hay indicios de lo contrario. Pensamos, por lo tanto, que esa fecha es arbitraria.

Este opúsculo, tan atrayente por su contenido, fue copiado íntegramente por Beato de Liébana en su comentario al Apocalipsis ²²². La copia es bastante fiel. Al no encontrarse en un principio manuscritos que tuviesen exclusivamente esta obra, al hacer las ediciones hubo que proceder por la vía de la tradición manuscrita de la obra de Beato de Liébana. Y así Enrique Flórez, sobre la base de tres códices, editó la obra del liebanense en 1770 ²²³. A esta edición siguió la de Wilmart sobre la base de seis códices ²²⁴. Es una edición mejorada. Wilmart lamenta que en su viaje por las bibliotecas de España no pudo tener acceso al códice Samuélico de la catedral de León, pero posteriormente se hizo con la fotocopia del mismo que contiene la obra en los folios 153-156 y es del siglo IX. Las variantes de este códice con la tradición liebanense las propuso el erudito benedictino en otro trabajo posterior ²²⁵, variantes que han sido tenidas en cuenta por otros editores.

²²¹ *De arca Noe* 15-6.

²²² En la ed. de Flórez II, 3 (Matriti 1770) 222-30.

²²³ *Sancti Beati, presbyteri hispani liebanensis, in Apocalipsin, ac plurimas utriusque foederis paginas commentaria, ex veteribus, nonnullisque desideratis Patribus, mille retro annis collecta, nunc primum edita opera et studio R. P. Doct. Henrici Flórez* (Matriti 1770) 222-30.

²²⁴ 'Arca Noe', RB 26 (1909) 5-11.

²²⁵ 'Un manuscrit du Tractatus du faux Origène espagnol sur l'arche de Noe', RB 29 (1912) 47-55.

Uno de éstos es Henry Sanders²²⁶, que utiliza en su edición 24 manuscritos, entre los cuales figuran los seis de Wilmart. La edición de Sanders en lo que se refiere a nuestro opúsculo no introduce mejoras sustanciales en la edición del benedictino.

En 1957 A. C. Vega²²⁷ ofrece otra edición en la que recuerda o recoge los manuscritos reseñados por Wilmart y Sanders (pp. 8-10); él toma como base de la suya el códice Legionense. Es sustancialmente la edición de Wilmart con las mejoras del manuscrito español. De esta edición de Vega no se hace eco V. Bulhart en la suya, publicada en 1967, en el CCh²²⁸. Tampoco ésta discrepa sustancialmente de la del benedictino cuyas observaciones y correcciones al manuscrito de la catedral de León introduce en la suya. Son ediciones todas ellas buenas. PLS 1, 516-523 reproduce la edición de RB 26, 1909, 5-11.

Sobre manuscritos, además de las indicaciones hechas, existen los siguientes trabajos: H. L. RAMSEY, *The manuscripts of the commentary of Beatus de Liébana on the Apocalypse*, en «Revue des Bibliothèques» 1902, 5-34; ID., *Le commentaire de l'Apocalypse par Beatus de Liebana*, en «Rev. d'Hist. et de Lit. Religieuses» 7, 1902, 428 ss. A. BLAZQUEZ, *Los manuscritos de los comentarios al Apocalipsis de S. Juan por S. Beato de Liébana*, en «Rev. de Archivos, Bibliot. y Mus.» 10, 1906, 257-273.

5) *Expositio Origenis de Psalmo nonagesimo primo*

Tampoco este comentario figura en el elogio jeronimiano, pero tampoco ofrece duda alguna sobre su autenticidad gregoriana. Como todos los demás tratados tiene este exiguo, pero rico comentario, su historia por la misma razón: por no figurar al frente del mismo su verdadero nombre. Y digamos, asimismo, que es también Andrés Wilmart el que ha restituido el comentario a su verdadero autor; y es el mismo Wilmart quien describe la historia de tal atribución.

226 *Beati in Apocalypsin libri duodecim* (Roma 1930).

227 ES 56, 3-19.

228 69, 148-55.

El ilustre benedictino había leído en el *Glosario* de Anisleubo, de origen español, según ha demostrado en magistral estudio G. Goetz²²⁹, una cita sobre la palabra *Psalterium* bajo el nombre de Orígenes. Esta cita es la siguiente:

*Psalterium genus organi musici est, quod artifex manu continet, licet per ordines symphoniarum psalente spiritu, modulamine quodam expressa sonorum suauitas uideatur amoenum canticum; sed psalmus de psalterio nominatur, canticum uero simplici uoce cantantis exprimitur*²³⁰.

La sorpresa de Wilmart fue grande cuando en el Catálogo de los códices latinos de la R. Biblioteca de El Escorial I, 1910, 32 leyó este mismo texto como el inicio de una *Expositio Origenis de psalmo nonagesimo primo* y que se hallaba incluido en una colección de cartas de S. Jerónimo. El texto se encuentra en el manuscrito escurialense, a. II, 3, fols. 84-85. Wilmart supuso inmediatamente que se trataba de una pieza literaria nueva de Gregorio de Elvira salvada bajo el patronazgo de S. Jerónimo. Wilmart tuvo una gran oportunidad de confirmar su hipótesis merced al trabajo de Guillermo Antolín. Este bibliotecario escurialense no pudo encontrar un punto de referencia en el *Initia Patrum* de Vatasso y entonces se decidió a publicar el texto, junto con otros²³¹ bajo el epígrafe: *Opúsculos desconocidos de S. Jerónimo*. El códice es del siglo x.

No le fue difícil al patrólogo benedictino confirmar y establecer como definitiva su intuitiva hipótesis por el procedimiento de crítica interna, porque a más de su conocimiento de la herencia literaria eliberritana, el obispo de Elvira permanece siempre fiel a sí mismo, esclavo, afirma con razón Wilmart, de sus propios procedimientos, de tal modo que su estilo es fácilmente reconocible. Por este procedimiento de crítica interna y fijándose únicamente en la lengua y en el estilo, ha reunido una verdadera colección de semejanzas entre este comentario y los *Tractatus Origenis*, las homilias sobre el Cantar de los Cantares y el de Arca Noe.

229 *Der Liber Glossarum*, Abhandlungen der Philolog. hist. Classe der Königlich sächsischen der Wissensch 13 (1893) 213-91.

230 *Spicilegium Solesmense*, III, 395.

231 RABM 12 (1908) 207-26; 13 (1909) 60-80.

Las partículas y las locuciones adverbiales, términos, expresiones y fórmulas son tan similares en los cuatro escritos que cierran la posibilidad de cualquier duda sobre el autor del comentario al salmo 91: Gregorio de Elvira. Esta tesis la expuso Wilmart en 1912²³². Publicó el texto del comentario mejorando la edición de G. Antolín en la pp. 285-288.

Por este texto sabemos que Gregorio de Elvira predicó sobre el salterio y que probablemente ésta no sea pieza única. ¿Existirá alguna colección de estos comentarios de Gregorio de Elvira sobre el salterio? Una respuesta afirmativa no es improbable.

El título del trabajo de Wilmart tal vez pueda inducir a error al hablar del Fragmento. La homilía eliberritana sobre el salmo 91 no es fragmentaria, sino un comentario completo tal como salió de su pluma. Puede hablarse de fragmento en cuanto que debió formar parte de una colección más amplia de explicación a los salmos. En este comentario Gregorio de Elvira sólo comenta los versos 3, 4, 11; los demás, hasta 16 que tiene el salmo, no son comentados. ¿Por qué suprime en su comentario los otros versillos? Sin duda porque el obispo español no es en sus escritos un exégeta que va comentando verso por verso, sino el obispo pastoralista que escoge un pensamiento que va exponiendo con la ayuda de la Escritura; y es lo que hace en esta ocasión. Gregorio de Elvira ve en los versillos que comenta una alegoría a Cristo y a su Iglesia y por eso los utiliza y comenta; en los demás no ve tal alegoría y los deja sin exponer. El contenido del comentario es cristológico, eclesiológico y, el último trozo, antropológico, en cuanto que el hombre, renovado por el bautismo, ingresa en la Iglesia. Es probable que por haber comentado únicamente los tres versillos indicados el epígrafe sea: *Expositio Origenis de psalmo nonagesimo primo*, en lugar de *Expositio Origenis psalmi nonagesimi primi*.

Además de la edición de Wilmart tenemos la de Vega²³³, precedida de una breve introducción (pp. 23-25), que coincide en casi todo con la de Antolín y Wilmart. Es normal que

232 'Fragment du Ps. Origène sur le Psaume XCI dans une collection espagnole', RB 29 (1912) 274-93.

233 ES 56, 27-30.

así sea, si se tiene en cuenta que no conocemos más que el manuscrito escurialense, de lectura difícil por cierto, y de ahí que haya que recurrirse a las conjeturas y a las semejanzas con otros escritos gregorianos. Idéntica a la de Wilmart y Vega es la edición de V. Bulhart en el *CCh* ²³⁴. PLS 1, 524-26 reprodujo la edición de *RB* 1912, 285-88.

6) *Item de eiusdem senis tractatus in Genesis*

Auténtico fragmento de un comentario sobre un pasaje del Génesis. Lo descubrió Wilmart en el códice 22 de la catedral de León, como continuación del *De Arca Noe*. En él comentaba el obispo español a *Gen* 15, 9-11. Lo publicó Wilmart ²³⁵. Esta edición la reprodujo Vega ²³⁶ y V. Bulhart en *CCh* 69, 63. Fragmento breve y de lectura difícilísima por la mala conservación del códice; de ahí las conjeturas y las lagunas. PLS 1, 523 recoge la edición de *RB*.

Todavía tenemos otro fragmento elviriano sobre *Gen* 3, 22. En este caso no es Wilmart quien descubre este fragmento, sino Vega en un manuscrito de la biblioteca Nacional de Madrid 14-22 (ss. IX-X). El códice contiene una colección de dichos o sentencias de los Padres, atribuidos en su título general al obispo de Hipona, pero luego va concretizando y cada pieza la atribuye a S. Jerónimo con este título: *Item Jheronimus*. Este es el fragmento que Vega, por semejanza de estilo y expresiones con los *Tractatus Origenis*, llega a la conclusión, clara y definitiva, que este fragmento es obra de Gregorio de Elvira. Se refiere, según decimos antes, a *Gen* 3, 22: «Ecce Adam factus est quasi unus ex nobis, sciens bonum et malum». Con ingeniosa interpretación dirá Gregorio de Elvira que Adán, después del pecado, llegó a ser como Dios porque su pecado provocó la venida del Salvador y al tomar éste en sí mismo las dos sustancias, la de Dios y la del hombre, «tum factus est Adam ut Deus, quia Christus factus est ut Adam» (n. 4).

Este comentario fragmentario lo editó Vega con el título de *Item Jheronimus* en *ES* 56 91-92 con una introducción

²³⁴ 69, 213-15. PLS 1, 524-26 reprodujo la edición de *RB* (1912) 285-88.

²³⁵ *RB* 29 (1912) 56-7.

²³⁶ *ES* 56, 82-3.

previa (pp. 85-90) en la que prueba, sin lugar a dudas, la paternidad elviriana del fragmento. Esta edición con menos aparato crítico la reproduce V. Bulhart en *CCh* 69, 159.

7) *Libellus fidei*

El nombre de Pascasio Quesnel va íntimamente ligado a la literatura sobre la fe de Gregorio de Elvira. Fue Quesnel también el primero en atribuir al obispo español esta profesión de fe denominada corrientemente *Libellus fidei*²³⁷.

Este texto lo encontramos en las siguientes publicaciones: *PL* 20, 49-50; *PL* 56, 583-85; A. E. BURNE, *An introduction to the Creeds*, London, 1899, 216 ss. (es ed. crít. hecha sobre la base de ocho manuscritos). Esta edición la recogió Bulhart en *CCh* IX, 129-31 y en *CCh* 69, 267-68 entre las obras de Gregorio de Elvira. También puede verse en A. HAHN, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregel der alten Kirche*, Breslau, 1897, 189; en M. SIMONETTI, «Riv. di Cult. clas. e mediev.» 2, 1960, 309-10.

Dentro del gran número de profesiones de fe conviene no confundirlas. Esta profesión de fe que tratamos normalmente se denomina *Libellus fidei*, pero en la edición crítica de Burne aparece con el de *Fides Romanorum*, así como en el vol. 69 del *CCh* en la ed. de Bulhart; en otras partes se denomina *Fides Foebadii*. La mejor edición es la de Burne, aunque provisional en opinión de Wilmart.

El *Libellus fidei* se ha atribuido desde muy antiguo a Febadio de Agen. La razón de ello parte de la tradición manuscrita, ya que el *Libellus* en algunos códices va precedido de un *De fide* contra los arrianos. Durante algún tiempo se pensó que este *De fide* pertenecía a Febadio y entonces se le atribuía a él también el *Libellus*. Pero cuando G. Morin (*art. cit.*) y, sobre todo, A. Wilmart²³⁸ hicieron ver que la atribución a Febadio no tenía fundamento serio y que había una base muy sólida, en cambio, para considerarlo de Gregorio de Elvira,

²³⁷ *PL* 39, 2180 b.

²³⁸ 'Les «Tractatus» sur le Cantique...', *BLE* (1906) 233-99; 'La tradition des opuscles...', *SBWA* 159 (1908).

el *Libellus* también se consideró obra del obispo español. Wilmart, en el primer artículo citado, hace la historia de la atribución a Febadio y hace también una minuciosa descripción de todas las diferentes redacciones en las que nos ha llegado el *Libellus*, así como de los grupos de códices que lo contienen.

Si por el capítulo de la tradición manuscrita no se puede llegar a una conclusión definitiva de considerar la profesión de fe como obra de Gregorio de Elvira, aunque no deja de tener su fuerza, sí que se puede llegar por el procedimiento de confrontación de textos e ideas entre el *Libellus* y las obras auténticas del obispo español: *Epitalamio*, *Tractatus*, *De fide*, por citar sólo las más importantes. Esto precisamente es lo que ha hecho Andrés Wilmart en sus estudios: encuentro de ideas e incluso palabras entre el *Libellus* y los *Tractatus* y *De fide*. De esta confrontación deduce Wilmart lo que no puede menos de deducirse a nuestro juicio: el *Libellus* es obra de Gregorio de Elvira. Quien esté mentalizado con la ideología y expresión eliberritanas habrá de estar de acuerdo con el docto benedictino. Por eso su tesis ha sido aceptada por Bardenhewer, III, 399; M. Moretus²³⁹, J. A. de Aldama²⁴⁰, A. C. Vega²⁴¹ y en esta misma colección y volumen lo edita en pp. 133-34. No son estos los únicos autores que la aceptan.

Aceptada generalmente por la crítica la postura de Wilmart, M. Simonetti se declara en la actualidad contra esta atribución a Gregorio de Elvira²⁴². Cree el escritor italiano que la argumentación del benedictino es totalmente inválida tanto en lo que afirma por vía de crítica interna como por vía de tradición manuscrita. Simonetti se expresa así: «Infatti in questo senso non puo essere prodotta la testimonianza dei manoscritti, perche proprio il Wilmart ha messo in luce come *solo in qualche sporadico caso* il *Libellus fidei* si accompagni nella tradizione manoscritta al *De fide*»²⁴³.

239 BLE (1909) 365-68.

240 *El simbolo toledano* I (Roma 1934) 89.

241 ES 55, 131; en esta misma colección y vol. lo edita en pp. 133-4.

242 'Alcune osservazioni a proposito di una professione di fede attribuita a Gregorio di Elvira', RCCM 2 (1960) 307-25.

243 *Art. cit.*, 311.

Wilmart escribe lo siguiente: «Il importe surtout de retenir que cette composition (il Libellus fidei) *complète dans les manuscrits le petit traité De fide*, faussement attribué dans les éditions modernes à Foebadius d'Agen, et que la critique donne le droit de restituer définitivement à Gregoire d'Elvire; par suite, on est autorisé tout autant à couvrir le symbole ou Libellus fidei du nom de Gregoire d'Elvire»²⁴⁴.

Según esto el *Libellus fidei* completa en los manuscritos el tratado eliberritano de *De fide* y no sólo en cualquier códice esporádico; aunque naturalmente no con el nombre del obispo español. La tradición manuscrita es una ayuda buena de cuanto afirma la crítica interna.

Sobre la crítica interna, de Willmart afirma Simonetti: «...parla genericamente di contatti fra il Libellus fidei da una parte ed il *De fide* ed i *Tractatus Origenis* dall'altra ed adduce in questo senso anche un riscontro verbale che a lui sembra significativo: ma di vere e proprie prove neanche l'ombra»²⁴⁵.

Es una crítica a todas luces injusta porque no valora suficientemente la argumentación wilmartiana. En ésta nos encontramos con indicios al menos de una tradición manuscrita, afinidad de palabras y sobre todo de ideas y conceptos que no pueden explicarse tan simplemente por eso de «uso común», o por «la controversia arriana», como quiere Simonetti. En conjunto son muchos los indicios de autenticidad señalados por Wilmart para que, sin pruebas positivas en contra, puedan desvalorizarse. Y estas pruebas positivas no las indica el autor italiano. Y no las indica porque las que él estudia a continuación (pp. 312-16) no llevan la persuasión al ánimo del lector. Los textos que él presenta son estos:

Misit nobis Spiritum Sanctum de propria sua, et ipsa una substantia sua, protectorem, sanctificatorem et deductorem in uitam aeternam, sicut scriptum est ex voce Dei: Effundam de spiritu meo super seruos meos et ancillas meas (Joel 2, 29) et iterum: Spiritus ex meo prodibit (Is 57, 16). Et ipse dominus saluatorque noster: Deo meo, inquit, accipiet ex eo utique quod est filius, quia et filius de eo quod pater est»²⁴⁶.

244 'La lettre de Potamius à S. Athanase', RB 30 (1913) 271.

245 *Art. cit.*, 311; véase p. 312 en donde habla en el mismo sentido.

246 *De fide* 96.

En el *Libellus*, hablando del Espíritu Santo, escribe: *Spiritum uero Sanctum deum non ingentum neque genitum, non creatum nec factum, sed Patris et Filii semper in Patre et Filio coaeternum veneramus*²⁴⁷.

Los escrúpulos y preocupaciones de Simonetti consisten en que en el *Libellus fidei* se habla con más riqueza de precisión que en el *De fide*. ¿Podrá ser esta riqueza de precisión un argumento en contra de la autenticidad elviriana del *Libellus*? Es arriesgado el afirmarlo y por eso a nosotros nos parece que no, ya que en los dos opúsculos se salva y se admite lo esencial, la divinidad del Espíritu Santo se afirma expresamente en *De fide* 98, según lo reconoce el mismo Simonetti.

Que haya más riqueza de precisión y de detalles en el *Libellus* que en el *De fide* sobre el Espíritu Santo es normal, puesto que el *De fide* es un tratado sobre la divinidad del Verbo y en ello está empeñado casi exclusivamente el obispo español. De las demás personas trinitarias dice, no todo lo que sabe, según afirma Simonetti, sino lo necesario para desarrollar su cometido. De hecho, en la profesión de fe con que se inicia el *De fide* sólo habla del Verbo y de su encarnación. Que se diga que sobre la divinidad y consustancialidad del Verbo Gregorio de Elvira dice todo lo que sabe, nos parece justo y exacto, pero no puede decirse idénticamente sobre el Padre y el Espíritu Santo, ya que el obispo de Elvira no apunta a ninguna controversia especial que le obligue a detallar. No sucede así en una estricta profesión de fe en la que, por su misma esencia, ha de precisarse cuanto se pueda; y esto es lo que hace Gregorio de Elvira en su *Libellus fidei*; precisar lo que puede, incluida la doctrina sobre el Espíritu Santo.

Simonetti vuelve a insistir en su postura sobre la no autenticidad del *Libellus* fijándose en los *Tractatus Origenis*. Escribe el escritor italiano que las afirmaciones generales e imprecisas sobre el Espíritu Santo se encuentran no sólo en el *De fide* sino también en los *Tractatus*. Efectivamente, el *Tractatus XX* está dedicado todo él al Espíritu Santo. En

247 *Libellus fidei* 3, CCh 69, 267.

este *Tractatus*, escribe, no se alude ni al origen ni a la naturaleza específica del Espíritu Santo. Y es natural, sigue afirmando, que Gregorio dijese todo cuanto sabía en torno a las personas trinitarias (pp. 313-14).

Con tales afirmaciones nos parece que Manlio Simonetti lee muy materialmente al obispo de Elvira, lo mismo que se hacía en su tiempo. Es natural que en los *Tractatus* encontremos menos detalles sobre la persona del Espíritu Santo, puesto que nuestro obispo en sus homilias tiene otras miras más inmediatas: las pastorales. Y aunque sus ideas se muevan en el terreno de la teología, Gregorio de Elvira nunca pierde de vista que es obispo y que tiene delante de sí a un auditorio sencillo al que ha de formar para una praxis de la vida cristiana, y entonces unas precisiones estrictísimamente dogmáticas poco le han de servir para dicho fin y por eso es normal que prescinda de ellas.

Y, concretamente, cuando en el *Tractatus* XX habla todo sobre el Espíritu Santo indica en qué sentido quiere hablar sobre la tercera persona trinitaria: *Haec ergo lectio, quae recitata est, donum sancti Spiritus, quod retro olim dominus per prophetas suos credentibus promiserat, postea sub apostolis in die pentecosten representatum insinuat*²⁴⁸. Es decir, que nos va a hablar del Espíritu Santo como don, como don a cada uno de los fieles, señalando en ambos casos los efectos peculiares. Eso es lo que se propone Gregorio de Elvira y sobre eso habrá que juzgarlo y no por apreciaciones subjetivas.

Este símbolo elviriano en el que se desarrolla en sus líneas generales el símbolo apostólico y niceno no tiene un carácter antipriscilianista como quiere K. Künstle²⁴⁹; es un símbolo de perspectiva más general. No es claro si el *Libellus fidei* es anterior o posterior al tratado *De fide*. Dentro de esta discusión nos parece que el *Libellus* es posterior. También se mueve en el terreno de la hipótesis, si este *Libellus fidei* es la primera profesión de fe o no. Cremos, con Wilmart, que la primera profesión de fe (*art. cit.*) es el *Libellus fidei* y

²⁴⁸ *Tract. XX*, 5.

²⁴⁹ *Antipriscilliana* (Friburgo 1905) 46 ss.

que de él dependen las demás profesiones²⁵⁰, pero no lo creemos acertado cuando afirma que la *Fides Damasi* es una adaptación posterior, obra de Gregorio de Elvira (*art. cit.*). M. Simonetti ofrece y razona una hipótesis contraria; para él la *Fides Damasi* sería una profesión de fe anterior y de ella dependería el *Libellus fidei* y *De fide catholica* (*art. cit.*, 317-24).

OBRAS DUDOSAS Y ESPUREAS

1) *De Salomone*

En el apéndice a las obras de S. Ambrosio²⁵¹ se le atribuye falsamente al obispo de Milán el sermón XLVI bajo el título *De Salomone* en el que se comenta *Prov.* 30, 19-20. La atribución de esta homilía a Gregorio de Elvira ha encontrado un gran panegirista en A. C. Vega. Nada menos que 22 páginas le consagra el autor a probar la autenticidad elviriana. La argumentación viene de la crítica interna: semejanzas de expresiones, de ideas y de citas bíblicas²⁵².

Aunque él hable de pruebas decisivas y apodícticas (p. 54) la realidad es que tales pruebas no convencen y por lo mismo esta homilía se la sigue situando entre las obras no ciertamente elvirianas. Nosotros pensamos que con toda razón. Ordinariamente no se ofrecen razones positivas en contra de la autenticidad. Bulhart, que la incluye en su edición²⁵³ entre las obras «dubia et spurea», de toda la argumentación de Vega sólo admite como válida el «dilectissimi fratres», pero nosotros decimos que aunque es muy típica expresión del Eliberitano, no es exclusiva del mismo. Las otras dos pruebas: «venerandam y venerabilem» con que califica la resurrección en *De Salomone* y en *Tractatus VII*, así como el «dulcem evangelii suavitatem» y «dulcem domini praedicationem et suavitatem evangelicae doctrinae» (*Tractatus XIII*) nos parece que pueden explicarse porque en *De Salomone* se utilizan las obras

250 J. A. de Aldama, *Ob. cit.*, 89.

251 PL 17, 716-22.

252 'Nuevos tratados de Gregorio de Elvira', ES 56, 33-55.

253 CCh 69, 253-9.

del obispo español y el autor lo hace, unas veces ampliando, otras resumiendo y creemos que siempre con menos ingeniosidad que el obispo de Elvira. F. J. Buckley la considera probable obra de Gregorio de Elvira redactada después del *Tractatus XII* ²⁵⁴.

Sobre la paternidad de este escrito escribía Andrés Wilmart en 1912: «C'est également ce défaut d'évidence qui me retient depuis longtemps de regarder Grégoire d'Elvire comme le véritable auteur du *De Salomone* de l'Appendice de saint Ambroise (PL 17, 716): *sermo* 46; le plus ancien manuscrit que je connaisse de cet écrit est le Remensis 229 (s. IX); une recension particulière a été publiée, sans indication du ms, dans les *Miscellanea Casinese* 1897, VI, 2-8 en RB 19, 1912, 280).

A este gran conocedor de la literatura elviriana le falta evidencia para atribuirle a Gregorio de Elvira; y le falta evidencia a quien con tanta maestría maneja la crítica interna tan fácilmente reconocible tratándose de nuestro autor. Ello quiere decir que se opone a la autenticidad elviriana. También J. Madoz se opone a la autenticidad gregoriana de esta obra ²⁵⁵.

Así como Vega prodiga las pruebas, estos autores prácticamente no aducen ninguna en contra. A nosotros nos parece lo mismo que a ellos, que no es obra del obispo español. El estilo y el uso de ciertas palabras desdican de la manera de exponer de Gregorio de Elvira. A esto nosotros, añadimos todavía que la teología sacramentaria del *De Salomone* pertenece a una época posterior a Gregorio de Elvira (*De Salomone* 20). El prólogo o exordio de esta homilía es mucho más extenso que los prólogos netamente elvirianos. Tampoco es elviriana la manera de empezar a tratar el tema. El autor de *De Salomone* se introduce así: «Sed iam ne proposita lectio divitis differatur, pauca vobis, quae ita in quaestionem venint, propitio Deo nostro cogitavi exponere» ²⁵⁶. Ni la fraseología ni la terminología, ni la manera de implorar el auxilio

254 *Christ and Church according to Gregory of Elvira* (Roma 1964) 95 ss.

255 *Segundo decenio de estudios sobre patristica española, 1941-1950* (Madrid 1951) 60.

256 *De Salomone* IV, 8.

de arriba, ni el reconocimiento de su humildad, etc., responden a este frío encabezamiento. Confróntese ese texto con los siguientes de autenticidad elviriana: *Tract.* IV, 1; *Tract.* V, 2; *Tract.* VII, 2; *Tract.* VIII, 2; *Tract.* IX, 3; *Tract.* XIV, 2; *Tract.* XVI, 1-2; *Tract.* XVII, 5; *Tract.* XVIII, 1-3; *Tract.* XX, 3-4. Es más, al final, o manera de terminar la homilía son disímiles en *De Salomone* y en las homilías elvirianas.

La homilía es cristológica y eclesiológica, temas tan del agrado del obispo español, pero es que los textos que comenta se prestan a ello, a pesar de lo que dice Vega en contrario. Pero comparando la cristología y eclesiología del *De Salomone* con la cristología y eclesiología eliberritanas la diferencia es también de fondo. Un ejemplo, de los muchos que se pueden considerar, puede ser éste. Hablando de Cristo ascendente al cielo se escribe en el *De Salomone*:

*Aquilam in hoc loco Christum dominum nostrum debemus accipere, qui post uenerandam resurrectionem, quae docuit humanum genus in uitam redire posse post mortem uelut aquila reuolauit ad patrem, praedam secum referens, id est hominem, quem rapuerat de faucibus inimici*²⁵⁷.

En el tratado *De fide* este mismo problema se expone así:

*Tertia quoque die resurrexit non Deus in hominem sed homo potius in Deum. Ascendit in caelos, obtulit patri suo humanam illam quam suscepit pro hominum salute naturam*²⁵⁸.

La repetida expresión «induere hominem» aplicada a la encarnación y preferida a la de «corpus assumere», también utilizada en *De Salomone*, hace pensar en el origen español de esta pieza y de tiempo posterior a Gregorio de Elvira. Aunque se cite a Fotino, Ursacio y Valente (XII, 27-28) no puede concluirse, como lo hace Vega y Bulhart (*Praef.*, p. 253) que la homilía se predicase ni por Gregorio mismo (Vega) ni a finales de la vida de Gregorio (Bulhart). La presencia de esos tres autores sólo indica que el escrito es de tiempo posterior a ellos.

²⁵⁷ *De Salomone* V, 11.

²⁵⁸ *De fide* 95.

El autor del *De Salomone* utiliza material gregoriano. Las ediciones de Vega y Bulhart repiten la de PL 17, 716-22. No se conocen otros manuscritos más que el señalado por Wilmart.

2) *Fragmenta in Ecclesiasten.*

Estos fragmentos de un comentario al *Eclesiastés* descubiertos por Vega en el manuscrito n. 2 de la catedral de Lérida y publicados por el mismo Vega ²⁵⁹ no vemos inconveniente por qué no han de considerarse como obras auténticas de Gregorio de Elvira, dadas las razones buenas del editor ²⁶⁰. Son dos fragmentos en los que se comenta *Eclesiastés* 3, 2 y *Eclesiástico* 3, 6 respectivamente. Bulhart ²⁶¹ lo incluye entre las obras dudosas.

Tanto estos dos fragmentos como el *Libellus fidei*, el comentario al salmo 91 y los dos fragmentos al Génesis E. Mazorra ²⁶² los considera sólo con *muchísima* probabilidad de Gregorio de Elvira. ¿Razones? Porque son piezas pequeñas y en ellas la crítica interna no ofrecería garantía suficiente. Nosotros decimos que depende de quien maneje esa crítica. Cuando los críticos son excelentes especialistas en una materia determinada —como en nuestro caso— no hay motivo serio para restarle garantía; y en estos casos deben aducirse en contra pruebas positivas que Mazorra no aduce.

3) *De diversis generibus leprarum.*

En el vol. 30 de PL Migne, según la edición de Vallarsi, recogió una serie de opúsculos con el título general de *Epistolae* atribuidas falsamente, en opinión de Vallarsi, a S. Jerónimo. Sobre estos 53 opúsculos han escrito mucho los patrólogos intentando restituirlos a sus verdaderos autores. El n. 34 de estas *Epistolae* lleva en la edición de PL el título *De diversis generibus leprarum* ²⁶³. Y en el manuscrito de El Escorial a. II. 3: *Item cuius supra ex libro levitico de diversa genera le-*

²⁵⁹ ES 56, 97-8.

²⁶⁰ ES 56, 93-5.

²⁶¹ CCh 69, 263.

²⁶² 'El patrimonio literario de Gregorio de Elvira', EE 42 (1967) 387-97.

²⁶³ PL 30, 253-6.

prorum. De todos estos opúsculos sólo el 34, dice Dom Wilmart, es la única pieza en la que pudiera pensarse como posible obra de Gregorio de Elvira. Pero añade con razón el docto benedictino, como buen conocedor de las obras elvirianas: «Pour mon compte, je ne me resous pas à prendre ce parti: les indices sont ici beaucoup trop possibles, alors que la manière de Gregoire est en quelque sorte éclatante dans tous les *Tractatus* jusqu'à présent connus»²⁶⁴. La crítica interna, tan reconocible en el obispo español, no le da a Wilmart seguridad de atribución y por eso no la considera de Gregorio de Elvira, o por lo menos no se atreve a adjudicársela.

No así A. Vaccari²⁶⁵ el cual, por siete argumentos, lo considera obra del obispo español: por la expresión «dilectissimi fratres», índole de la exégesis, la manera concreta de comentar un versillo determinado eligiendo entre unos versillos continuados las frases más importantes, en las transiciones, al pasar de un versillo al otro, o de un pensamiento a otro, tanto en los *Tractatus* como en este opúsculo emplea casi siempre un seco y monótono *sed, sed inquit*, la lengua y el estilo, por cuanto puede juzgarse en un texto tan breve no son disímiles en el *De lepra* y en los *Tractatus*, acercamiento de ideas: invocación de la ayuda divina, elogio de la divina Sabiduría y Providencia, la polémica contra los herejes; las citas isidorianas de *De lepra*. Al final de su trabajo así juzga él mismo su argumentación: «I singoli argomentj qui recati presi da se, potranno apparire non tanto forti; ma pressi insieme parmi rendano sodamente probabile che il *de diversis generibus leprorum* sia fratello germano dei Venti *Tractatus* de libris SS. *Scripturarum*, opera dunque di Gregorio d'Elvira» (p. 193). Es decir que para Vaccari *de diversis generibus leprorum* es una obra sólidamente probable de Gregorio de Elvira.

Volvió Dom Wilmart sobre el tema precisamente juzgando este trabajo del docto jesuita. No sólo no aprueba, aquel el título del artículo de Vaccari, porque atribuye con seguridad la obra al Eliberritano, sino que tampoco está de acuerdo con él cuando en la conclusión asegura que su postura es *sólida-*

²⁶⁴ RB 29 (1912) 280, nota 4.

²⁶⁵ 'Uno scritto di Gregorio d'Elvira fra gli spuri di S. Girolamo', *Biblica* (1922) 188-93.

mente probable. Tiene Wilmart toda la razón cuando le dice que falta a Vaccari el argumento que es el que únicamente tiene fuerza: el argumento del estilo. Y es lo que falta. Y añade otra razón de gran valor: una pieza más o menos semejante literariamente, a las producciones de Gregorio de Elvira, deben ser restituidos a este autor solamente si tal pieza se presenta bajo el patronazgo de Orígenes. Excelente y sano criterio. Este patronazgo le falta al *de diversis generibus leprarum* y por eso Wilmart mantiene sus serias dudas sobre el opúsculo como obra del obispo español²⁶⁶.

Falta, pues, una argumentación sólida para tal atribución; es más, para nosotros cuanto más leemos *De diversis generibus leprarum* más desemejanza de estilo encontramos con los *Tractatus Origenis*. Por eso nos parece una obra totalmente espúrea de Gregorio de Elvira. *De diversis generibus leprarum* no lleva ni el sello ni la marca del obispo español como lo llevan otros de sus escritos ciertos. Antes de atribuírselo ha de hacerse un estudio sobre las partículas, el léxico y lo que Wilmart llama «clichés» literarios de Gregorio de Elvira. Esto fue lo que él hizo cuando le atribuyó al Eliberritano el comentario al salmo 91²⁶⁷.

Con razón la crítica ha reaccionado desfavorablemente ante el artículo de Vaccari. Y así Vega, editor del opúsculo²⁶⁸ en la nota preliminar escribe: «después de un nuevo examen de su estilo, de su lenguaje, de su doctrina y tecnicismo exegético no nos atrevemos a atribuirselo de modo seguro por su discrepancia especialmente de estilo (ib. 101). Bulhart también lo incluye entre las obras dudosas y espúreas²⁶⁹, lo mismo que E. Dekkers²⁷⁰ que lo coloca entre las dudosas, aunque no sabemos a qué atenernos, ya que en el n. 633 de la *Clavis* al hablar de las *Epistolae supposititae* de S. Jerónimo dice: «epistola 34, de diversis generibus leprarum procul dubio Gregorii Illiberitani foetus genuinus» (n. 556). Mazorra²⁷¹ también se pronuncia contra la autenticidad.

266 A. Wilmart, BALChL I, n. 112, 54-6.

267 RB 29 (1912) 289-93.

268 ES 56, 103-107.

269 CCh 69, 279-83.

270 CPL 556.

271 *Art. cit.*, nota 44.

En el opúsculo se interpreta alegóricamente diversos pasajes del *Levítico* y en las diversas clases de lepra ve las diversas clases de pecado, la gravedad de los mismos y sus remedios: sacrificios, bautismo, fe y cruz de Cristo. Tiene su valor para la moral del pecado y para la disciplina penitencial.

4) *De duobus filiis frugi et luxurioso.*

Lo mismo que en el *De diversis generibus leprarum* también este opúsculo se encuentra entre las obras atribuidas a S. Jerónimo²⁷². Es un comentario a la parábola del hijo pródigo (*Luc.*, 15). Wilmart piensa que es una versión del griego²⁷³. Posteriormente G. de Plinval la atribuye a algún pelagiano²⁷⁴.

Tal vez sin conocer estas hipótesis —al menos no las cita— Vega lo atribuye por vez primera a Gregorio de Elvira. Lo hace primeramente diciéndonos que el *De duobus filiis frugi et luxurioso* como obra del eliberritano «reviste todos los caracteres de verdadera autenticidad»²⁷⁵. Aunque en algunos manuscritos aparece a nombre de Juan Crisóstomo, no obstante, dice Vega, su estilo está denunciando a un latino de los primeros tiempos, ya que no usa la *Vulgata* sino la *Vetus* y la versión galicana para los salmos. Esta sería una razón a favor del obispo español.

En el opúsculo, añade aduciendo una segunda razón, se desarrolla el más puro simbolismo eliberritano. Argumentación débil y expuesta por el mismo autor sin fuerza ni convicción. La crítica, con razón, no le admitió las razones y por eso en otro estudio posterior²⁷⁶ afirma que después de examen detenido, tanto del estilo como del lenguaje, doctrina y tecnicismo exegético, no se atreve a atribuírselo de modo seguro por discrepancia especialmente de estilo. Con buen sentido nadie considera hoy esta obra como herencia de Gregorio de Elvira precisamente por las mismas razones de estilo, exégesis, doctrina que alega el mismo Vega. No obstante todo esto,

272 PL 30, 256-62.

273 JThS (1918) 322.

274 *Pélage. Ses écrits, sa vie et sa réforme* (Lausanne 1943) 43.

275 CdD 156 (1944) 230-1.

276 ES 56, 101.

Vega lo edita entre las obras supositicias de Gregorio de Elvira²⁷⁷ y Bulhart ni siquiera le incluye entre estas obras.

FUENTES

Interesante es el capítulo de las fuentes en la herencia literaria del obispo español. Unas listas más o menos amplias de los escritores que utiliza el defensor de la fe de Nicea ya las hemos visto a través de nuestro trabajo. Entregados a la búsqueda de fuentes de un escritor muchas veces se quiere ver inspiración donde realmente no la hay. Como tenemos estudiado y hecho el tema de las fuentes en Gregorio de Elvira, esto es precisamente lo que se ha hecho con nuestro autor. El debía tener una buena biblioteca, puesto que la lista de escritores que utiliza es larga; pero también él es utilizado por autores españoles y no españoles. Ello quiere decir que sus escritos eran conocidos fuera de la península. Piénsese, por ejemplo, en Cesáreo de Arlés, por no citar a los autores italianos. Dentro de la literatura española citan a Gregorio de Elvira, entre otros, Apringio de Beja, Beato de Liébana, Alvaro de Córdoba y también Isidoro de Sevilla.

URSICINO DOMINGUEZ DEL VAL

277 ES 56, 109-16.

SIGLAS

ALG	=	<i>Archif für lateinische Lexikogr. und Grammatik</i>
ALL	=	<i>Archif für lateinische Lexikographie</i>
BALChL	=	<i>Bull. d'ancienne Litérat. chrétienne latine</i>
BLE	=	<i>Bull. de Littérature Ecclésiastique</i>
BRAH	=	<i>Boletín de la R. Academia de la Historia</i>
BZ	=	<i>Biblische Zeitschrift</i>
CCh	=	<i>Corpus Christianorum</i>
CdD	=	<i>La Ciudad de Dios</i>
CEG	=	<i>Cuadernos de Estudios Gallegos</i>
CPL	=	<i>Clavis Patrum Latinorum</i>
DS	=	<i>Dictionnaire de Spiritualité</i>
EC	=	<i>Enciclopedia Cattolica</i>
EE	=	<i>Estudios Eclesiásticos</i>
EM	=	<i>Estudios Marianos</i>
ES	=	<i>España Sagrada</i>
HJ	=	<i>Historisches Jahrbuch</i>
JThS	=	<i>Journal of Theological Studies</i>
MM	=	<i>Miscellanea Mohlberg</i>
NKZ	=	<i>Neue Kirliche Zeitschrift</i>
PLS	=	<i>Patrologia Latina Supplementum</i>
RABM	=	<i>Revista de Archivos, Bibliotecas y Museos</i>
RB	=	<i>Revue Bénédictine</i>
RCCM	=	<i>Rivista di Cultura Classica e Medievale</i>
RHE	=	<i>Revue d'Histoire Ecclésiastique</i>
RHLR	=	<i>Revue d'Histoire et de Littérature Religieuse</i>
SKAW	=	<i>Sitzungsberichte der Kais. Akademie der Wissenschaft in Wien. Philosoph. histor. Klasse</i>
ThG	=	<i>Theologie und Glaube</i>
ThL	=	<i>Theol. Literaturzeit</i>
ThQ	=	<i>Theol. Quartalschrift</i>
ZK	=	<i>Zeitschrift für Kirchengeschichte</i>
ZKTh	=	<i>Zeitschrift für Katholische Theologie</i>
ZW	=	<i>Zeitschrift für die neut. Wissenschaft</i>