

# Antropología y eclesiología en la exégesis bíblica carolingia según el comentario al profeta Oseas de Haimón de Auxerre.

Vol. 2

Autor:

Hernández Rodríguez, Alfonso

Tutor:

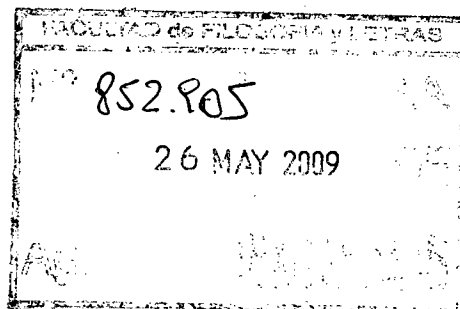
Cavallero, Pablo A.

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Doctor de la Universidad de Buenos Aires en Filosofía y Letras.

Posgrado

Tesis  
13-2-5-2



1

**ANTROPOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA EN LA EXÉGESIS BÍBLICA**  
**CAROLINGIA SEGÚN EL COMENTARIO AL PROFETA OSEAS DE HAIMÓN**  
**DE AUXERRE**

TOMO II

COMENTARIO HISTÓRICO POLÍTICO AL TEXTO.

Tesis de Doctorado de Alfonso Hernández Rodríguez

(exp. n°818.774/05)

Dirigida por los Dres. Pablo Cavallero y Dominique Iogna-Prat

Para optar al grado de Doctor en Historia

Universidad de Buenos Aires / Université Paris I-Sorbonne

2009

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS  
Dirección de Bibliotecas

*“Mon père, lui dis-je, quels sont ces gros volumes qui tiennent tout ce côté de bibliothèque – Ce sont, me dit-il, les interprètes de l’Écriture. – Il y en a un grand nombre! lui repartis-je; il faut que l’Écriture fût bien obscure autre-fois, et bien claire à présent; reste-il encore quelques doutes? peut-il y avoir des points contesté? – S’il y en a, autant que de lignes. – Oui? lui dis-je. Et qu’on donc fait tous ces auteurs? – Ces auteurs, me repartit-il, n’ont point cherché dans l’Écriture ce qu’il faut croire, mais ce qu’ils croient eux-mêmes; ils ne l’ont point regardée comme un livre où étaient contenus les dogmes qu’ils devaient recevoir, mais comme un ouvrage qui pourrait donner de l’autorité à leurs propres idées: c’est pour cela qu’ils en ont corrompu tous les sens, et ont donné la torture à tous les passages. C’est un pays où les hommes et les sectes font des descentes, et vont comme au pillage; c’est un champ de bataille où les nations ennemies qui se rencontrent livrent bien des combats, où l’on s’attaque, où l’on s’escarmouche de bien des manières”.*

MONTESQUIEU, *Lettres Persanes*, lettre CXXXIV.

Abreviaturas

<i>Aesc</i>	<i>Annales Économie, Societé, Civilisation</i>
<i>AT</i>	<i>Antiguo Testamento</i>
<i>BECh</i>	<i>Bibliothèque de l'Ecole des Chartes</i>
<i>CO</i>	Haimón de Auxerre, <i>Comentario a Oseas</i> .
<i>CHCh</i>	Thomas F. X. NOBLE; Julia M. H. SMITH, <i>The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100</i> , Cambridge University Press, 2008.
<i>ChH</i>	<i>Church History</i>
<i>DA</i>	<i>Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters</i>
<i>EHR</i>	<i>The English Historical Review</i>
<i>EME</i>	<i>Early Medieval Europe</i>
<i>FrSt</i>	<i>Frümittelalterliche Studien</i>
<i>GOTR</i>	<i>Greek Orthodox Theological Review</i>
<i>HTR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>JEH</i>	<i>Journal of Ecclesiastical History</i>
<i>JQR</i>	<i>Jewish Quarterly Review</i>
<i>PL</i>	<i>Patrologia Latina</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Bénédictine</i>
<i>REA</i>	<i>Revue des Études Augustiniennes</i>
<i>RH</i>	<i>Revue Historique</i>
<i>RM</i>	<i>Revue Mabillon</i>
<i>Settimane</i>	<i>Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo - Spoleto</i>
<i>SM</i>	<i>Studi Medievali</i>
<i>SChH</i>	<i>Studies in Church History</i>
<i>TM</i>	<i>Temas Medievales</i>



## CAPÍTULO I

### EL CONTEXTO POLÍTICO

### SOCIEDAD, IGLESIA E IDEOLOGÍA EN EL PERÍODO CAROLINGIO

## I- Aristocracia carolingia, estado carolingio e Iglesia carolingia

Para comprender la obra de Haimón de Auxerre no podemos perder de vista el segmento de la población a la que él perteneció. Su condición de monje, muy probablemente oblato, costumbre ya extendida en su época, lo convierte *a priori* en parte de la aristocracia carolingia. Esta afirmación se sustenta sobre la premisa de que en el siglo IX, dentro de los territorios dominados por la dinastía franca de los carolingios, todo aquel que no vive del trabajo de sus propias manos sino del producto excedente del trabajo de la masa de la población –campesina principalmente– integra un grupo privilegiado que, además, ejerce la autoridad en ese espacio geográfico y político. A este grupo lo denominaremos aristocracia<sup>1</sup>.

La aristocracia carolingia puede dividirse tanto vertical como horizontalmente. Verticalmente se distinguen dos fragmentos: una aristocracia laica militar y una aristocracia religiosa. Ambas coinciden en un orden social basado en el control de la tierra y su población, pero compiten también dentro de ese orden tanto grupal cuanto individualmente. La aristocracia –en su fragmento laico como en el religioso– estaba además dividida horizontalmente de acuerdo con distintos grados de riqueza y poder. En la cima –encabezados por el rey– se encontraban aquellos individuos y linajes cuya influencia era suprarregional; por debajo de estos había una aristocracia regional que se dedicaba al cuidado y la administración locales. Este segundo grupo se divide, por otra parte, entre aquellos que mandaban sobre varias propiedades en una región y aquellos que solo lo hacían sobre una o dos<sup>2</sup>. Estas divisiones, tanto verticales cuanto horizontales, implican conflictos.

Dentro de este marco de conflictos internos propios de la aristocracia carolingia, este trabajo inquiere, en primer lugar, en la división laicos/religiosos y, en segundo lugar, en la posición de un individuo en particular de la aristocracia –Haimón– como representante de un grupo muy específico y culturalmente importante de la elite: los monjes. La manifestación más clara de los conflictos sociales en general es material –control de las riquezas, mano de obra y excedente productivo–, sin embargo, el presente escrito

<sup>1</sup> Hemos preferido el término aristocracia antes que nobleza porque esta última palabra puede dar lugar a las confusiones ya explicadas por Joseph Morsel en ID., *La aristocracia medieval La dominación social en Occidente (siglos V-XV)*, Universidad de Valencia, 2008, pp. 12-14; originalmente Joseph MORSEL, *L'Aristocratie médiévale Ve-XVe siècle*, Paris, Armand Colin, 2004.

<sup>2</sup> Matthew, INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*. Cambridge University Press, 2000, pp. 82-85.

es un estudio acerca de la ideología monástica en el siglo IX, por lo tanto, el conflicto fundamental que lo atraviesa es ante todo ideológico. Nos centraremos en la forma en la que se manifiesta la discusión acerca de quién debe liderar a la sociedad carolingia desde el punto de vista del monacato. Pregunta fundamental que se hacía Richard Sullivan<sup>3</sup> y que está probablemente en el fondo de toda discusión ideológica, no solo en el mundo carolingio. Nos detendremos en la respuesta que Haimón da a ese interrogante y nos preguntaremos acerca de las posibles consecuencias de ella.

Se ha señalado que los distintos individuos que componen la aristocracia carolingia compiten por recursos, pero lo que diferencia más claramente a los religiosos de los laicos es la pertenencia de los primeros a una institución para-estatal que es la Iglesia, mientras que la aristocracia laica no consigue nunca consolidar una institucionalidad que se le pueda comparar. De hecho, nunca llega a definirse a sí misma con claridad frente al resto de la sociedad. La división legal básica en el mundo carolingio era la de libres y no-libres. Esta definición, sin embargo, no permite asociar a libres con aristocracia. En efecto, en la sociedad carolingia había hombres libres propietarios cuya vida material era inferior a la de algunas formas de dependencia. La aristocracia estaba formada por aquellos individuos libres de nacimiento, capaces de defenderse y ejercer la autoridad y que además podían escapar a la presión de los poderosos gracias a ser sostenidos por una parentela poderosa<sup>4</sup>.

No es solo su división interna lo que impide a la aristocracia laica carolingia definirse a sí misma; también carece de los instrumentos intelectuales para hacerlo, puesto que estos están en manos del fragmento religioso del grupo dominante de la sociedad. Eso no significa que la diferencia entre laicos y eclesiásticos pase por la condición de letrados de los primeros y de iletrados de los segundos. Rosamond McKitterick ha estudiado la forma en la que la sociedad del período carolingio se relacionaba con la palabra escrita y ha demostrado que de una u otra forma era utilizada hasta por el campesinado terrateniente, lo que la convierte en última instancia en una sociedad letrada<sup>5</sup>. Si bien, a mediados del siglo IX aparecen aristócratas laicos —de los fragmentos más altos de la

<sup>3</sup> Tratando acerca del renacimiento (*revival*) cultural carolingio Sullivan afirmaba que: “At stake was control of the traditions that defined by whom, through what means, in what ways, and to what ends Christian society should be directed”, Richard SULLIVAN, “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en ID. (ed.), *The Gentle Voices...*, p. 67.

<sup>4</sup> Régine LE JAN, *La Royauté et les élites...*, pp. 11.

<sup>5</sup> Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989.

aristocracia laica–, con una formación cultural importante, sin embargo siempre serán una minoría dentro de la minoría y dependerán de la cultura eclesiástica, serán cónsulmidores –diríamos hoy en día– de una cultura que casi nunca producen (Duoda es la excepción que confirma la regla).

Quizás lo más parecido a una institución de la aristocracia laica sea la corte. Aunque podemos afirmar que la corte es un espacio –simbólicamente– más laico que religioso y es fundamental para el gobierno del reino, a través del mantenimiento de las lealtades personales de la aristocracia con el rey que permite la *Königsnähe*. La cercanía al rey es fundamental en la conformación de una aristocracia suprarregional, que se mueve por el reino desempeñándose como ‘funcionarios’ reales. Algunos de estos aristócratas logran constituir dinastías que por su proximidad a los carolingios terminan ocupando regionalmente el lugar del rey a fines del siglo IX y durante el X. En otras palabras la *Königsnähe* se convierte también en un camino de movilidad social –tanto ascendente cuanto geográfica– para algunas familias nobles, como por ejemplo los Bosónidas y los Welfos-Rudolfinos en Borgoña<sup>6</sup>. Carlomagno fue el príncipe carolingio que pudo construir la corte más poderosa e incluso establecerla en un lugar físico concreto (Aquisgrán) que manifestaba su poder, no solo sobre la aristocracia laica, sino también sobre la Iglesia<sup>7</sup>. Sin embargo, las cortes se disuelven y rearmen con el cambio de rey y emperador, y en el siglo IX se multiplican con la división del Imperio. Además, la corte nunca aglutina a la totalidad de la élite guerrera ni pretende hacerlo e, incluso, reúne a numerosos eclesiásticos<sup>8</sup>.

La *élite* religiosa, en cambio, sí tenía al menos el objetivo de incluir a todos sus integrantes en una sola institución, que es la Iglesia en el sentido institucional o jerárquico. Por otra parte, la construcción de esta Iglesia jerárquica no es lineal, sino que se realizó en base a las relaciones personales creadas entre los distintos miembros de la misma<sup>9</sup>. Crodegango de Metz fue fundamental en el inicio de la creación de una red de relaciones eclesiásticas (episcopales) que superara la regionalización de la Iglesia en el

<sup>6</sup> Guido CASTELNUOVO, “Les élites des royaumes de Bourgogne (milieu IXe-milieu Xe siècle)”, en Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les élites...* pp. 383-408.

<sup>7</sup> Janet L. NELSON, “Aachen as a place of power”, en Mayke de JONG; Frans THEUWS; Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2001, pp.217-237.

<sup>8</sup> La puesta al día más actualizada del tema está en Rosamond MCKITTERICK, *Charlemagne. The Formation of a European Identity*, Cambridge University Press, 2008, pp. 137-213; ver también EAD, “La política”, en EAD (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica 2002, pp. 46-48; Regine LE JAN, *La Royauté et les élites...*, pp. 11-12.

<sup>9</sup> Janet NELSON, “Law and its applications”, en *CHCh*, pp. 300-301.

período tardo-merovingio<sup>10</sup>. La Iglesia como corporación presionará constantemente a la aristocracia laica –principalmente a través de los reyes de la dinastía carolingia– para la obtención de ventajas materiales, lo cual en muchas ocasiones será presentado como recuperación de recursos que la Iglesia antiguamente poseía y que le habían sido quitados, o para buscar la independencia de toda intromisión laica en el gerenciamiento de esos recursos. En parte, los reyes cederán y aceptarán esta presión, entregando tierras –la principal riqueza de la Edad Media– a la Iglesia, pero nunca en la medida en la que ésta reclamaba. Los concilios, tanto a escala regional como imperial, serán los espacios institucionales concretos, en los que se manifestará esta presión del episcopado sobre los laicos, sobre todo a partir del reinado de Ludovico Pío. Los principales destinatarios de esta serán los emperadores y reyes de la dinastía carolingia, que representan el pináculo superior de la aristocracia laica del período que nos interesa. La nueva dinastía que escaló hasta desplazar a los merovingios y convertirse en reyes de los francos logró concentrar en manos de Carlomagno, la totalidad del poder de casi toda la Europa cristiana latina. A estos emperadores y reyes dirigían los sínodos de obispos, sus llamados en pro del bienestar material de la Iglesia. Solo en parte la respuesta será positiva, puesto que devolver todas las tierras que la Iglesia reclamaba como propias habría implicado alienarse a la élite militar que la dinastía y su Reino o Imperio o Reinos necesitaban para seguir existiendo como tales. Por otra parte, los monarcas carolingios nunca dejarán de considerar a estas tierras como parte del fisco real y siempre acudirán a ellas ante sus necesidades, pero deberán también maniobrar de forma tal de no perder la aceptación de ninguno de los dos fragmentos de la aristocracia. El juego en torno a la propiedad eclesiástica implicaba un delicado equilibrio cuyo objetivo último para la Iglesias era asegurar el sostenimiento material del culto en un mundo de estados débiles<sup>11</sup>.

La aristocracia religiosa carolingia tiene características que la hacen distinta a la aristocracia militar –no necesariamente la abstención del ejercicio de las armas, aunque haya una tendencia al abandono de esta práctica por parte del clero<sup>12</sup>–, la característica, que más nos interesa, es su posición como depositaria del conocimiento y de toda justificación acerca de la existencia del mundo y del orden o eventualmente desorden de éste. Aunque es dudoso que el ‘estado’ carolingio hay logrado monopolizar el ejercicio de

<sup>10</sup> M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004, pp.53-57.

<sup>11</sup> Janet NELSON, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 300.

<sup>12</sup> Donald BULLOUGH, “Was there a Carolingian anti-war movement?”, *EME* 12 (2003), pp. 365-376.

la violencia, está bastante claro que el clero sí llega a tener un monopolio casi absoluto de la ideología, forma sutil de violencia que actúa sobre la conciencia de los individuos y grupos. La cultura del Renacimiento carolingio es, por cierto, eminentemente clerical y lingüísticamente latina<sup>13</sup>, lo que presentaba un doble distanciamiento respecto del laicado.

El refinamiento intelectual de los clérigos, al menos de la parte de ellos más cercana al centro –en tiempos de Carlomagno y Ludovico Pío– o a los centros de poder –después de Verdún–, sumado a su condición de mediadora necesaria para la salvación de las almas, produjo en el fragmento religioso de la aristocracia una superioridad cultural de hecho que puede manifestarse como un complejo de superioridad, que se expresa abiertamente en determinados casos como desprecio por la élite guerrera. El caso más conocido de esto es el trato despectivo que Teodulfo de Orleáns dio a Widob, noble de la corte de Carlomagno, conde de Périgueux<sup>14</sup>. A pesar de la brutalidad de buena parte de la aristocracia laica, la cultura carolingia termina produciendo una casta de seglares sofisticada (comenzando por los mismos príncipes pipínidas), capaz de acceder al conocimiento eclesiástico y comprenderlo, aunque muy raramente producirlo.

Sin embargo, las diferencias entre los fragmentos de la aristocracia no debe hacernos olvidar que la competencia es intra-clase, dentro de la misma aristocracia y que por lo tanto hay una aristocracia, cementada entre otras cosas por el parentesco entre eclesiásticos y laicos. Es la aristocracia laica la que destina desde muy jóvenes a parte de sus integrantes –y parte de sus recursos– a la Iglesia, esta estrategia, que era la otra cara del celibato religioso que tiende a imponerse, es lo que nos permite afirmar la existencia de una sola aristocracia dominante en el orden social carolingio y no de dos aristocracias (una laica y otra religiosa) independientes y en lucha. La interdependencia entre ambas partes de la aristocracia se evidencia en el acceso del cada uno de los reyes y emperadores carolingios al poder, desde Pipino, que debe su coronación a la unción de los obispos francos en 751 y a la aclamación de los grandes del reino más que a la bendición del papa<sup>15</sup>; también es visible en la construcción misma de la Iglesia carolingia producto de

<sup>13</sup> Anita GUERREAU-JALABERT, “La ‘Renaissance carolingienne’: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales”, *BEC* 139 (1981), pp. 5-35.

<sup>14</sup> Michael GORMAN, “Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne”, *RB* 107 (1997), pp. 58-60.

<sup>15</sup> Para el problema de la relación entre Pipino y el papado ver fundamentalmente, Rosamond MCKITTERICK. “Kingship and the writing of History”, en EAD, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge U.P., 2004, pp. 133-173.

la colaboración entre guerreros y religiosos<sup>16</sup>; pero sobre todo en el gobierno del reino en general<sup>17</sup>. La Iglesia hizo uso de la ley para crear un nuevo modelo de poder político protector bajo la forma del rey consagrado<sup>18</sup>. Esta relación, que podía eventualmente ser conflictiva, funcionaba y era útil a ambas partes.

La Iglesia institucional carolingia coincide espacial y temporalmente con una determinada estructura de poder en la que una aristocracia gobierna y administra una sociedad y sus recursos. Concomitantemente, el clero se beneficiaba también en forma privilegiada de este ejercicio del poder. A esa estructura administrativa y de poder es a lo que llamaremos estado (carolingio) en un sentido lato. Denominar ‘estado’ a la forma en la que organizó el ejercicio del poder el estado carolingio es todo un problema. Para cualquier lector moderno esta palabra remite a la existencia de un centro administrativo, donde se concentra el poder y desde donde se imparten directivas para el gobierno de una unidad territorial y la población que habita en ese territorio, cuyos límites geográficos están claramente definidos respecto de otros estados. Esta forma de organización implica la existencia de una burocracia, cuyo objetivo es ejecutar las directivas del poder central. De acuerdo con la complejidad de la administración del estado, que muchas veces tiene que ver con las dimensiones del mismo, esa burocracia se especializará en distintas funciones. Nuestro estado moderno, al menos teóricamente, supone también el monopolio de la violencia. En último lugar, los estados modernos, incluso aquellos que tienen o tuvieron una religión oficial, separan religión y poder político creando una ‘razón de estado’, que subordina las consideraciones religiosas a la hora de definir sus intereses, limitando todo lo posible el ámbito de lo religioso a la esfera de lo privado. En occidente, los estados europeos comenzaron tan solo a partir del siglo XIII a tomar muchas de las características del estado moderno que tendrá su apogeo desde fines del siglo XVIII.

De más está decir que el Imperio carolingio no posee casi ninguna de las características señaladas. La existencia de un gobierno único en los reinados de Pipino, Carlomagno y Ludovico Pío fue más el resultado de un accidente dinástico –la supervivencia de solo un heredero al trono durante esas tres generaciones– que el producto de un pro-

<sup>16</sup> La colaboración entre aristócratas laicos y religiosos en la construcción de la Iglesia y expansión de una forma particular de cristianismo se puede ver en numerosas ocasiones tanto a escala regional como imperial. Ver, Satoshi TADA, “The Creation of a Religious Centre: Christianisation in the Diocese of Liège in the Carolingian Period”, *JEH* 54 (2003), pp. 209-227.

<sup>17</sup> Rosamond MCKITTERICK, “La política”, en EAD (ed.), *La Alta Edad Media...* pp. 49-53.

<sup>18</sup> Janet NELSON, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 302.

yecto o programa político. Por otra parte, la existencia de este gobierno centralizado es solo aparente, puesto que el centro difícilmente podía imponer decisiones autónomamente, sino que tenía que negociarlas de modo constante con los individuos de las aristocracias regionales, por lo tanto, las relaciones de poder se volvieron interpersonales y complejas<sup>19</sup>. Lo que explica tanto las múltiples rebeliones aristocráticas, que los reyes carolingios tuvieron que enfrentar, como la necesidad de estos últimos de moverse por el reino. Las aristocracias regionales, a su vez, buscaban crear lazos con la dinastía carolingia, como forma de legitimar su propio poder regional, en muchos casos muy nuevo, basado en el control territorial y de sus habitantes, campesinos libres que comenzaban a perder esa libertad.

A la cabeza de la aristocracia carolingia se encontraba el rey, quien era líder militar, responsable de la justicia y paz en su reino, se encargaba de promulgar la justicia con el acuerdo de la aristocracia. La Iglesia concedía que su poder provenía de Dios y tenía alguna responsabilidad en la salvación de su pueblo<sup>20</sup>; de hecho, hasta los desastres naturales eran interpretados como castigos divinos por los pecados de todos, incluso o más aún, por los de los gobernantes<sup>21</sup>. Una de las características del ejercicio del poder real era su alto grado de personalización; el rey no era quien gobernaba un reino, instancia superior al rey mismo y que no moría con el rey, sino que gobernaba sobre la base de relaciones y lealtades personales tanto con la aristocracia imperial, aquella cuyas funciones eran suprarregionales, cuanto con las aristocracias regionales; tanto con el fragmento laico como con el religioso. Es por eso que el problema central del poder carolingio giraba en torno de la fidelidad de las élites. Esta *fides* o *fidelitas* en base a la que estaba construido el tejido social incluía no solo las relaciones vasalláticas, que definirían al feudalismo, sino también a las relaciones de parentesco, tanto reales –carnales si se prefiere– como artificiales o espirituales<sup>22</sup>. Esto se manifestaba en ‘redes’ de relaciones que unían el centro del reino –el rey mismo, mucho más que un lugar geográfico– con las regiones que le eran leales. Estas regiones, a su vez, eran espacios sociales, definidos más por lealtades personales antes que por fronteras geográficas. Las lealtades debían ser

<sup>19</sup> Mayke de JONG, Frans THEUWS, “Topographies of power, some conclusions”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (ed.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2001, p. 534.

<sup>20</sup> Características compartidas –al menos teóricamente– por todos los reyes altomedievales, ver Rosamond MCKITTERICK, “La política”, en EAD (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 40-41.

<sup>21</sup> Ytzhak HEN, “The Annals of Metz and the Merovingian past”, en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, pp.182-183.



mantenidas constantemente durante la vida del rey y reconstruidas por su sucesor o sucesores a su muerte o, dentro de lo posible, antes de este acontecimiento<sup>23</sup>. Un muy buen ejemplo de esto es la forma en la que el Imperio fue dividido en el tratado de Verdún entre los hijos de Ludovico Pio.

Las razones que fundamentaron la forma en la que la división fue efectivamente llevada a cabo en este tratado –que para Riché fue el acta de nacimiento de la Europa moderna<sup>24</sup>– fueron discutidas ampliamente en los siglos XIX y XX, con explicaciones que iban desde fundamentaciones lingüísticas y nacionalistas hasta económicas<sup>25</sup>. Sin embargo la explicación que más se sostiene es la de François L. Ganshof, a pesar de tener medio siglo de antigüedad<sup>26</sup>. La clave de la cuestión para Ganshof está en el texto de Nitardo<sup>27</sup>; según este testimonio la división no se produjo por motivos de geografía-económica sino por otros dos principios. En primer lugar, por *affinitas*, o sea, por las relaciones que cada uno de los hijos de Ludovico Pío había tejido dentro del Imperio. Querían conservar las tierras de los nobles que les habían sido fieles dentro de sus reinos. De hecho, la división fue realizada por ciento veinte aristócratas enviados por los reyes (cuarenta por cada hermano), que se encargaron también de realizar un inventario de todo el patrimonio imperial, que incluía bienes tanto eclesiásticos como seculares. El segundo principio es la *congruentia*, que significa establecer una división equitativa de las riquezas del Imperio, lo cual solo fue posible una vez realizado el trabajo de inventario. Por lo tanto, la primera razón para establecer los límites entre los tres reinos resultantes de Verdún fue la existencia de redes de lealtades entre los futuros reyes y emperador, y las aristocracias regionales. Esto podría considerarse una debilidad de un proto-estado carolingio, que nunca llegó a madurar, pero hablar de debilidad es sencillamente anacrónico pues implica la idea de que la forma correcta de gobernar es la del estado

<sup>22</sup> Régine LE JAN, *La Royauté et les élites...*, pp. 9-10.

<sup>23</sup> El éxito en la guerra era un elemento fundamental en la creación y sostenimiento de esas relaciones, ver Rosamond MCKITTERICK, “La política”, en EAD (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 41-42.

<sup>24</sup> Pierre RICÉ, *Les Carolingiens...* p. 191.

<sup>25</sup> Para una bibliografía completa de la discusión hasta 1956 ver F.L. GANSHOF, “Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrages von Verdun (843)”, *DA* 12 (1956), p. 313 (nota 1). Posteriormente ver Peter CLASSEN, “Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politischen Grundlagen des westfränkischen Reiches”, *Historische Zeitschrift* (1963), pp. 1-35; Helmut BEUMANN, “Unitas Ecclesiae – unitas Imperii – unitas Regni. Von der imperialen Reichseinheitsidee zur Einheit der Regna”, *Settimane 27* (1981), pp. 531-571; Pierre RICÉ, *Les Carolingiens une famille qui fit l'Europe*, Paris, Hachette, 1997, pp. 182-192; Janet L. NELSON, *Charles the bald*, London and New York, Longman, 1992, pp. 125-139.

<sup>26</sup> François L. GANSHOF, “Zur Entstehungsgeschichte...”, pp. 313-30.

<sup>27</sup> Las dos ediciones más importantes son: NITARDO, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, Philippe LAUER (ed.), Paris, Champion, 1926; ID., *Historiarum Libri IIII*, Erns MÜLLER (ed.), *MGH Scriptores*, Hannover, 1907 (reimpreso 1965).

moderno centralizado y centralizador. En realidad, más que una debilidad es solo una característica de esa forma de ejercer el poder; es una forma concreta que una sociedad concreta ‘creó’ para organizarse a partir de una realidad histórica básica: la conquista franca carolingia de casi todo el antiguo Imperio Romano de Occidente. En última instancia, debemos aceptar que, al decir de Regine Le Jan, al menos durante un momento de la historia las autoridades centrales del Imperio consiguieron la adhesión de las élites de los territorios conquistados y que este momento sería fundamental en la construcción de Europa<sup>28</sup>.

Una pregunta que surge a partir de la estructura de la sociedad carolingia es si se puede hablar de política en ese mundo rural, primitivo y por momentos brutal. Si Platón o Aristóteles tuvieran que responder, su respuesta sería posiblemente negativa; pero, por otra parte, es probable que su respuesta hubiese sido igualmente negativa respecto de los estados nacionales modernos. Sin embargo, hay un elemento de la tradición política clásica que coincide con la concepción de estado que implica el programa carolingio de reforma de la sociedad y es el fin teleológico del estado o por lo menos del gobierno de los hombres. Si la *polis* clásica tenía como objetivo último la creación de hombres virtuosos, los gobernantes carolingios se sentían responsables de la reforma moral de su pueblo, que era una reforma religiosa. En algún punto el estado carolingio debía favorecer la santidad de los habitantes del Imperio. Aunque hay que admitir que el ciudadano virtuoso de la *polis* griega e incluso el individuo virtuoso estoico son conceptos muy distintos a los santos cristianos.

La reforma de la sociedad planeada por los pipínidas implicaba una concepción del ejercicio del poder que puede ser considerado un programa de gobierno, si tenemos en cuenta que guió o al menos justificó muchas de las políticas implementadas por la dinastía. El fin teleológico del gobierno de los carolingios condujo a la creación de un Imperio que necesitaba, a su vez, de la creación de una Iglesia imperial. Por lo tanto, no solo no hay separación entre poder y religión en el/los estado/s carolingio/s sino que la unión de ambos es una *conditio sine qua non* para su existencia. Esta situación diferencia marcadamente al Imperio Romano tardío del Imperio Carolingio, porque este último se identificó a sí mismo con una forma ‘correcta’ de ser cristiano, que incluía a una multitud de pueblos que vivían dentro de una estructura de poder<sup>29</sup>. En esa construcción

<sup>28</sup> Régine LE JAN (ed.), *La Royauté et les élites...*, p. 7.

<sup>29</sup> Mayke de JONG, “La religión”, en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 148-149.

política la reforma como un retorno a un pasado cristiano prístino y puro (el de la Iglesia primitiva y de los Padres) implicaba necesariamente la invención de ese mismo pasado.

Sin embargo, hemos dejado la pregunta sin respuesta. ¿Hay política en el mundo carolingio? Sí, si consideramos política la discusión acerca de las medidas del gobierno y la negociación de las decisiones entre distintos grupos de poder (aristocracia imperial, aristocracias regionales, Iglesias episcopales, papado, campesinado libre, comunidades urbanas, etc). Pero, si bien podemos decir que hay política en los reinos carolingios, esta se limita a un fragmento muy estrecho de la población, a la aristocracia en sus distintas formas. Los reyes debían maniobrar de forma tal de crear y mantener el consenso, para obtener la aprobación de las capas privilegiadas de la sociedad y poder explotar verdaderamente su situación de poder<sup>30</sup>.

A pesar de todo, hay estados carolingios. Existe primero una y luego varias unidades territoriales, en las que hay gobiernos encabezados por un rey, que controlan esos territorios y ejercen el poder sobre él con el acuerdo de las aristocracias regionales, que se benefician de la existencia de su relación con el poder 'legítimo' de los monarcas carolingios, pero también dependen de los honores que los reyes repartan; y esto otorga o refuerza la autoridad a los gobernantes carolingios en sus respectivas regiones. Si bien, estos reyes no monopolizan el uso de la violencia, son capaces de levantar ejércitos imperiales o reales, compuestos por tropas provenientes de todas o muchas de las regiones del reino, y comandarlos personalmente en el campo de batalla<sup>31</sup>. El componente religioso de estos estados es fundamental, tanto en su función de justificación ideológica, como también de espacio de convergencia del poder real y de las élites regionales. Además, en buena parte quienes administraban y ejercían el poder en esos reinos eran eclesiásticos, en mayor medida, incluso, que en tiempos de la dinastía de los merovingios<sup>32</sup>. Los obispos y abades de abadías reales carolingios por su parte tenían lazos de parentesco con alguna de las familias dominantes de las regiones. Esto era fundamental puesto que determinados monasterios, no todos, se constituyeron en lugares especiales *-loci*

<sup>30</sup> Rosamond MCKITTERICK, "La política", en EAD (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 44-46.

<sup>31</sup> Esta cuestión se encuentra perfectamente descrita en Simon MCLEAN, *Kingship and Politics in the Late Ninth Century. Charles the Fat and the end of the Carolingian Empire*, Cambridge University Press, 2003, pp. 1-83.

<sup>32</sup> Anita GUERREAU-JALABERT, "La 'Renaissance carolingienne': modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", *BEC* 139 (1981), pp. 24-25.

*sancti*— por virtud de sus reliquias sobre los que se constituyó una topografía del poder real y episcopal<sup>33</sup>, en los que se encontraban los poderes regionales y suprarregionales.

Hay estados carolingios, pero no deben ser comparados con el moderno —ni con los clásicos—; no se trata de intentos fracasados de construir estados modernos, ni un eslabón en la cadena evolutiva de estos. Son una forma *sui generis* de organizar una sociedad y un espacio y, por lo tanto, deben ser entendidos en sí mismos con su lógica intrínseca. También deben ser comprendidas con esa misma lógica las representaciones acerca del orden social y político que distintos letrados carolingios —como nuestro buen Haimón— ofrecen, a través de medios también diversos y para la racionalidad moderna exóticos, por no decir excéntricos.

---

<sup>33</sup> Mayke de JONG, Frans THEUWS, “Topographies of power, some conclusions”, en Mayke de JONG; Frans THEUWS; Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power...*, pp. 534-535.

## II- Una cronología de las relaciones entre la aristocracia, los reyes y la Iglesia carolingios

Es útil ubicar las consideraciones más o menos teóricas del apartado anterior en un marco cronológico, que señale la evolución de las relaciones entre estado dinástico carolingio, Iglesia Imperial y aristocracia militar. Para esto distinguiremos tres períodos:

### 1. Desde poco antes de mediados del siglo VIII hasta la penitencia de Luis el Piadoso en 833.

En estos años, las conquistas realizadas por los primeros integrantes de la dinastía carolingia (Carlos Martel, Pipino y Carlomagno) llevaron al sometimiento de extensos territorios a su dominio personal y al de la nobleza franca aliada a la dinastía. Esto implicó, por un lado, el control franco de grandes territorios y, por el otro, la creación de una unidad política como no había habido otra en Europa occidental desde la desaparición del Imperio Romano de Occidente. Por otro lado, significó también el sometimiento y asimilación de aristocracias no francas, tanto religiosas como guerreras (también podían ser las dos cosas simultáneamente), la imposición de una determinada forma de cristianismo –el cristianismo romano– y la eliminación de otras formas de cristianismo, algunas de ellas muy sincréticas, que Peter Brown definió como microcristiandades y cuya desaparición –a manos del reino carolingio de los francos en Europa occidental– señala el fin de la antigüedad tardía<sup>34</sup>.

Los mayordomos de palacio carolingios y los dos primeros grandes reyes de la dinastía, Pipino y Carlomagno, sometieron las estructuras eclesiásticas pre-carolingias, centradas en torno de los obispados<sup>35</sup>, y crearon una nueva Iglesia imperial, conformada por una red de arzobispados, obispados y monasterios, cuya autoridad última era el emperador. Por lo tanto, la conquista militar fue lo que creó la peculiar posición de Carlomagno y sus sucesores dentro de la estructura eclesiástica de Europa occidental, que a su vez lo llevó a concebir su lugar en el mundo no solo como un rol político –en el sentido de ser el príncipe en ejercicio del poder–, sino también como religioso. Consecuencia de

<sup>34</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Crítica, Barcelona, 1997, pp. 188-272.

<sup>35</sup> El caso de la diócesis de Auxerre –comentado más abajo– es un ejemplo excelente del destino de una Iglesia episcopal pre-carolingia, luego de la conquista.

esto fue su plan de reforma de la sociedad, para lo que reunió a las brillantes mentes de la cristiandad occidental contemporánea<sup>36</sup>.

Es necesario tener siempre presente, que la conquista carolingia produjo la desestructuración de formas de organización eclesiástica preexistentes y la construcción de una organización nueva, centralizada, o por lo menos, centralizante, no en un lugar específico, sino en una red de lugares donde se realizaban rituales y ceremonias<sup>37</sup>. Esta ‘nueva’ Iglesia sería también homogeneizada o, por lo menos, sufriría un primer proyecto de homogeneización. En su estructura interna se definían con claridad los límites entre los distintos tipos de clero, que anteriormente podían mezclarse o intercambiarse<sup>38</sup>. El resultado habría de ser una nueva Iglesia cuya cabeza era el rey y futuro emperador, construida probablemente con el modelo bizantino en mente. Cuya manifestación física más notable era la capital, Aquisgrán, construida sobre una antigua ciudad romana, que no había sido sede episcopal, pero que estaba llena de obispos convocados por el emperador y a su servicio<sup>39</sup>.

El acta de nacimiento de esta Iglesia imperial, que coincidía en su casi totalidad (aunque los cristianos del norte de España y de las Islas Británicas nunca cayeron bajo la dominación carolingia) con la cristiandad europea occidental, fue el concilio de Francfort, en el que Carlomagno ocupó el mismo lugar que Constantino en Nicea I<sup>40</sup>. Pero Carlomagno, antes que otro Constantino, era un nuevo David, elegido para reinar y ungido por el profeta del Señor. Pocos años antes de Francfort el entorno de letrados que rodeaba a Carlomagno comenzó a dirigirse a él haciendo uso de los nombres de reyes bíblicos, principalmente David y Salomón, tipos veterotestamentarios de reyes sabios y profetas, quizás en desafío al *basileus*, que era llamado también ‘otro David’. En los *Libri Carolini* el rey franco es tratado como el verdadero heredero de la reyecía davídica<sup>41</sup>. A pesar de la predilección por los modelos de monarcas veterotestamentarias, también es rescatada la figura de Constantino como fundador de un Imperio romano cristiano. Si

<sup>36</sup> Josef FLECKENSTEIN, “Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 27-46.

<sup>37</sup> Mayke de JONG, Frans THEUWS, “Topographies of power, some conclusions”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power...*, p. 536.

<sup>38</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord. Priests and Episcopal Statutes in the Carolingian Period*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 39-46.

<sup>39</sup> Janet L. NELSON, “Aachen as a place of power”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power...*, pp. 224-225.

<sup>40</sup> Josef FLECKENSTEIN, “Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 45-46.

los bizantinos son los continuadores directos de Roma, pero de la Roma pagana, en cambio, Carlomagno en su estrecha relación con la Roma papal es el verdadero continuador de la Roma cristiana<sup>42</sup>.

En esa forma de gobierno de la Iglesia, el Papa en Roma solo era un *primus inter pares* respecto del resto de los obispos y arzobispos, y solo se le admitía una bastante difusa superioridad espiritual como autoridad última en materia dogmática, lo que en la realidad significaba muy poco en el gobierno concreto de la Iglesia. El pontífice romano carecía de poder real y su superioridad era meramente honoraria hasta el siglo XI<sup>43</sup>. Aunque el prestigio de la ciudad de Roma le permitió independencia en el manejo de los asuntos propios de su sede episcopal y de los territorios sometidos a ella, este privilegio sería fundamental en el futuro para la construcción del papado medieval<sup>44</sup>. La relación amistosa con el papado era de vital importancia para la dinastía de los pipínidas, puesto que de todas las formas posibles de ser cristianos habían elegido la romana por una compleja serie de causas<sup>45</sup>. Los integrantes de la jerarquía eclesiástica establecida inmediatamente después de la conquista eran hombres de Carlomagno, elevados o confirmados en sedes episcopales y abadías por el rey y emperador carolingio y que, por lo tanto, le debían en gran medida su posición o confirmación en el cargo y, a cambio, respondían a su liderazgo político<sup>46</sup>. Como el caso de Arno de Salzburgo, quien habiendo sido un obispo de Tassilo antes de la conquista carolingia de Baviera, debe más tarde acomodarse al nuevo liderazgo de Carlomagno<sup>47</sup>. Estos eclesiásticos incluso colaboraron ideológicamente con la construcción del nuevo dominio carolingio, como Pablo diácono, que escribió su *Historia langobardorum*, con el objetivo de presentar la dominación de la nueva dinastía como una continuación del pasado longobardo, antes que una fractura<sup>48</sup>.

<sup>41</sup> Thomas F. X. NOBLE, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., p. 239.

<sup>42</sup> Thomas F. X. NOBLE, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., pp. 246-248; ID., "The Christian church as an institution", en *CHCh*, pp. 262-271.

<sup>43</sup> Incluso en materia dogmática los francos se permitieron disentir con el papado en más de una ocasión, Thomas F. X. NOBLE, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., p. 233-234; Janet NELSON, "Law and its applications", en *CHCh* p. 301.

<sup>44</sup> Thomas F. X. NOBLE, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State 680-825*, University of Pennsylvania Press, 1984, (2º paperback printing 1991).

<sup>45</sup> Thomas F. X. NOBLE, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., pp. 244-246; Peter BROWN, *El primer milenio*..., pp. 220-236.

<sup>46</sup> Rosamond MCKITTERICK, *Charlemagne*..., pp. 299-305.

<sup>47</sup> Rosamond MCKITTERICK. *History and Memory*..., pp. 183-184.

<sup>48</sup> Rosamond MCKITTERICK. *History and Memory*..., pp. 60-83.

## 2. De 829/833 hasta la muerte de Carlos el Calvo en 877.

Luego del período de las grandes conquistas iniciales, la existencia relativamente estable del orden creado por Carlomagno –y por su padre y abuelo antes que él– permitió materialmente el surgimiento de una Iglesia Imperial. Se trató de una institución eclesiástica, cuyos integrantes inventaron explicaciones acerca del orden de la sociedad humana en la tierra, otorgando a cada grupo y, por extensión, a cada individuo un lugar en una sociedad cristiana ordenada. Pero crearon también una ideología específicamente eclesiástica, que colocaba a esa institución (la Iglesia jerárquica) por fuera y por encima del resto de la sociedad y de esta manera disputaban tácitamente el derecho de los monarcas carolingios a la dirección de la sociedad. El núcleo duro de sus aspiraciones se basaba en la confusión entre sociedad y cristiandad. Los obispos eran garantes de la rectitud de las prácticas religiosas, lo que les otorgaba de hecho y de derecho un lugar de poder no solo en la esfera espiritual, sino también en la material<sup>49</sup>.

El signo más importante de este fenómeno fue la identificación de la Iglesia comunidad con la iglesia edificio. Lo que implicó la espacialización arquitectónica de un concepto que originalmente designaba a una realidad espiritual, la Iglesia como comunidad de los santos vivos y difuntos. Esto se manifestó claramente a partir de 840 con el surgimiento de una liturgia específica para la consagración del edificio iglesia y con la redacción de tratados teóricos acerca de esta cuestión. La iglesia se convirtió en el lugar de ingreso a la Iglesia, pero también en un espacio físico controlado por una corporación eclesiástica, que también en este período sufrió un proceso de jerarquización, que le otorgó a cada miembro de la Iglesia –desde los laicos hasta los arzobispos– un lugar en un espacio espiritual ascendente de la tierra al Cielo, cuya puerta de ingreso era la iglesia. La espacialización del concepto ‘Iglesia’ obligó también a la jerarquización de los espacios sagrados. De hecho, fue en el período carolingio cuando se comenzó a utilizar el concepto de jerarquía (el término mismo casi no tenía tradición en el occidente latino antes de mediados del siglo IX) para describir los distintos órdenes dentro de la Iglesia; el instrumento más importante en la elaboración de esta teoría jerárquica fue la obra del

---

<sup>49</sup> Richard SULLIVAN, “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en ID., *The Gentle Voices of Teachers*... pp. 66-68.



Pseudo-Dionisio, traducida del griego al latín por Escoto Eriúgena<sup>50</sup>. Fue en el siglo IX cuándo se inventó buena parte de la eclesiología que se convertiría en oficial durante el resto de la Edad Media e incluso, en buena medida, hasta el Concilio Vaticano II.

En este período, una vez pasado el tiempo de la conquista y construcción del Imperio surgió una Iglesia imperial consciente de sí misma y de sus intereses, que tendía a actuar cada vez con mayor independencia. En la cima de esa Iglesia se encontraban los obispos y arzobispos, verdaderos príncipes territoriales y sacerdotes. El ‘normal’ funcionamiento de las Iglesias y la sucesión de la jerarquía eclesiástica en sus cargos permitieron el surgimiento de una segunda generación de esta aristocracia religiosa carolingia. Durante el reinado de Ludovico Pío gracias a la continuidad y estabilidad del Imperio surgió una verdadera corporación religiosa, que se reconoce a sí misma, que comenzó a presentar condiciones cada vez con más fuerza a la aristocracia laica, empezando por el emperador, al punto que para fines del siglo IX han logrado sustituir en parte al poder real<sup>51</sup>.

Los obispos construyeron historias de sus diócesis –*Gesta episcoporum*–, que buscaban unir su presente con los inicios de la Iglesia, de ser posible con Cristo mismo o con los apóstoles. De esos textos nos han llegado seis, creados durante el siglo IX en distintas sedes episcopales del Imperio (Metz, Nápoles, Ravena, Le Mans, Auxerre y Verdún). Presentan un modelo familiar para los obispados, donde los obispos son los padres, las Iglesias –episcopales– son las madres y los fieles son los hijos. Tenían el propósito de relacionar a los obispos de tiempos carolingios con los santos obispos fundadores y transferir a los primeros esa santidad. Esta clase de textos nos provee de un listado de las propiedades donadas por los integrantes de esa familia a la Iglesia. El objetivo de estos registros era apoyar eventuales reclamos eclesiásticos contra los usurpadores<sup>52</sup>. Esta forma de presentar a los obispos de una diócesis como un linaje con una continuidad ininterrumpida desde su fundación, implicaba por un lado la intención de construir una identidad propia, pero también la negación de cualquier fractura importante la histo-

<sup>50</sup> Dominique IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 2006.

<sup>51</sup> Geneviève BÜHRER-THIERRY, “L’episcopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle: Substitution ou soutien du pouvoir royal?”, en Regine LE JAN, *La royauté et les élites...* pp. 347-364.

<sup>52</sup> Michel SOT, “Historiographie épiscopale et modèle familial en occident au IXe siècle”, *Annales ESC* 33 (1978), pp. 433-449. El intento de recuperación y nueva sección de derechos de propiedades, que acostumbraba realizar la aristocracia laica a la eclesiástica eran tanto fuente de conflicto como de reestablecimiento de relaciones entre ambos actores sociales, ver para un período un poco posterior: Barbara H.

ria de sus diócesis. Los prelados de tiempos de Ludovico Pío se beneficiaban de casi un siglo de continuidad institucional y transfieren esa continuidad al pasado más remoto de sus Iglesias. Manipularon la historia y se inventaron un pasado.

En este contexto los monarcas carolingios siguen siendo davides, pero desde mediados del siglo IX, David no es solo el rey poderoso elegido por Dios, sino también el pecador que asesinó a Urías y fue reprendido por el profeta Natán<sup>53</sup>. Es posible ver de qué manera el emperador Ludovico Pío sufrió la deshonra de perder su trono y de ser obligado por un grupo de obispos a someterse a una penitencia humillante. Lupo de Ferrrières podrá dirigirse a Carlos el Calvo con intención de amonestarlo a causa de una la secularización de una propiedad eclesiástica que quiere recuperar<sup>54</sup>. La actitud de Lupo no es un caso aislado, el siglo IX verá un aumento constante de la presión eclesiástica sobre los reyes por la recuperación o emancipación de la propiedad eclesiástica. Presión similar a la manifestada en la recopilación legal de Benedicto Levita, cuyo objetivo era recopilar un *corpus* de edictos imperiales y reales para enfrentar el uso indebido de los recursos eclesiásticos. Paradójicamente esto no será el producto de la disminución de las tierras en manos de la Iglesia, sino de su aumento, que obliga a los reyes a idear formas de obtener algún beneficio de esa riqueza<sup>55</sup>.

También debemos tener en cuenta, como señala Matthew Innes, la centralidad de las fundaciones monásticas religiosas y de los obispados en la relación entre los linajes que conformaban las aristocracias regionales, que ejercían el poder concreto y real en cada lugar del reino, y las cortes imperial o reales<sup>56</sup>. Carine van Rhijn ha señalado recientemente que los obispos ocupan un nuevo lugar a partir de 829, se ven a si mismos como la única esperanza para el reino, porque son quienes pueden interpretar el juicio de Dios y abrir las puertas para la salvación<sup>57</sup>. El mayor poder episcopal y su naciente

---

ROSENWEIN, *Rhinoceros Bound. Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

<sup>53</sup> Lawrence NEES, "Carolingian Art and Politics", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., pp. 202-206.

<sup>54</sup> Pierre RICHE, "Charles le chauve et la culture de son temps", en *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la philosophie*, R. Rocques (ed.), Paris, Editions du CNRS, 1977 (Colloques internationaux du CNRS), n° 561, pp. 00 (p. 40).

<sup>55</sup> Janet NELSON, "Charles the Bald and the church in town and countryside", *Studies in Church History* 16 (1979), 103-118, reimpresso en EAD., *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*, London and Ronceverte, The Hambledon Press, 1986, pp. 75-90.

<sup>56</sup> Matthew, INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*. Cambridge University Press, 2000.

<sup>57</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, p. 75.

autonomía implicaban también un mayor poder construido por las aristocracias regionales.

Pero además, ya hemos dicho que los eclesiásticos poseen algo de lo que la nobleza guerrera carece, la capacidad de generar una ideología acerca de la superioridad del fragmento religioso de la aristocracia sobre el fragmento laico guerrero de la misma. Deberán pasar aún varios siglos para que se produzca en occidente el surgimiento de una ideología política exclusivamente laica y secular.

En resumidas cuentas, el proceso político más importante en el período que va de 833 a 877 es el acotamiento del margen de maniobra de los reyes carolingios frente a sus oponentes o potenciales competidores (muchas veces otros miembros de la misma dinastía). Si bien los carolingios siempre tuvieron que reunir consenso sobre todo de las aristocracias para el gobierno del Imperio, esto le costaba mucho menos a Carlomagno – rey ungido, victorioso conquistador y emperador coronado en Roma–, que a sus descendientes, incluido Ludovico Pío en sus últimos años de reinado. Frente a este proceso de debilitamiento real, causado por la creciente complejidad de las relaciones políticas, la aristocracia en general, y la Iglesia en particular, depende cada vez menos del apoyo real y comienza a jugar con más libertad. Que la Iglesia se convierte en garante de unidad y orden tanto o más que los reyes de la dinastía legítima puede verse en la intervención que hacen los obispos –Hincmaro en particular– en 858 para detener la invasión de Luis el Germánico contra el reino de Carlos el Calvo. Sin embargo, puede verse a los mismos obispos que en esta ocasión defienden al nieto de Carlomagno, oponerse al mismo<sup>58</sup>. Por otra parte, no se debe considerar el período como una constante decadencia del poder regio, sino más bien como un debilitamiento relativo y un ascenso de nuevos jugadores fuertes con los que los reyes carolingios deben negociar constantemente para mantener su poder<sup>59</sup>.

### 3. Desde fines del reinado de Carlos el Calvo hasta fines del siglo IX y principios del siglo X.

---

<sup>58</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, pp. 156-161.

<sup>59</sup> Esta idea es fundamental en el análisis que hizo Janet Nelson del reinado de Carlos el Calvo, ver EAD., *Charles the Bald*, Longman, New York, 1992.

En este período se habrá de producir la disolución definitiva de toda forma de gobierno central en el Imperio, de lo que podríamos bien llamar orden carolingio. En este proceso la Iglesia cumplirá un papel fundamental. A la muerte de Ludovico Pío el Imperio se divide entre sus hijos. Salvo dos breves momentos de unidad bajo Carlos el Calvo y Carlos el Gordo (emperadores sobre la totalidad del territorio en 877 y 888 respectivamente), esa fragmentación se acrecentará con los sucesivos descendientes.

El período que va de mediados del siglo IX a principios del siglo X implica transformaciones muy dinámicas en la sociedad europea, es el momento de surgimiento del primer feudalismo. La fragmentación del Imperio, producto político de la división hereditaria dentro de la dinastía imperial presenta a las elites regionales múltiples posibilidades de legitimidad. La masa de los habitantes del Imperio, muchos de los cuales aún eran libres en tiempos de Carlomagno, cien años después habrá caído en la servidumbre. Esto sucedió por el ascenso de individuos libres que, por distintas causas, reciben beneficios del rey y se diferencian del resto de la población, para finalizar conformando la aristocracia imperial cuya principal característica es el ejercicio de la guerra como profesión. La necesidad de los reyes de mantener la fidelidad de estos guerreros profesionales obligó a una constante sangría de recursos (tierras principalmente, a falta de un sistema tributario eficiente), que limitó cada vez más el margen de decisión de los mismos monarcas<sup>60</sup>. A fines del siglo IX debemos sumar a esta vieja aristocracia imperial un nuevo grupo de hombres libres, que controlaban espacios regionales limitados y ejercen el poder en ellos, escapando al control real pero también muchas veces al condal y se convirtieron en un problema para obispos y fundaciones religiosas. El problema que se planteaba a la nueva y a la vieja aristocracia era escapar al control central del rey, pero por otra parte encontrar nuevas formas de legitimar su condición privilegiada<sup>61</sup>. La Iglesia, que también se feudaliza, va a cumplir la función de legitimación, en particular las fundaciones monásticas.

Los primeros señores feudales de la alta Edad Media crearán iglesias, controlarán sedes episcopales y sobre todo fundarán monasterios en sus propias tierras, que les asegurarán una relación directa con lo sagrado, que a su vez legitimará un orden en la

<sup>60</sup> Rosamond MCKITTERICK, "La política", en EAD (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 58-59.

<sup>61</sup> Chris WICKHAM, "La sociedad", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 101-105; no podemos dejar de señalar que existe una corriente dentro de la historiografía anglosajona que ha recientemente afirmado que se debe abandonar completamente el modelo de decadencia carolingia y ascenso de la aristocracia feudal como forma de explicar el fin del orden carolingio, lo que lo lleva incluso a negar la existencia del feudalismo, ver por ejemplo Simon MCLEAN, *Kingship and Politics...*

tierra del que ellos, como guerreros y terratenientes, serán garantes materiales. Es por esto que podemos seguir considerando a eclesiásticos y aristócratas guerreros fragmentos de una misma clase, que a pesar de los conflictos internos numerosos –sobre los que se puede decir mucho–, habrán funcionado conjuntamente en la destrucción de un poder supra-regional, como el Imperio carolingio, para someter a la masa de la población campesina europea y controlar la tierra, imponiendo sus privilegios de potentados dueños de la tierra, negando también la posibilidad de que los antiguos hombres libres apelen a su rey en defensa de sus derechos tradicionales. La Iglesia habrá sido funcional a la creación del Imperio, pero paradójicamente también a su disolución, por otro lado ni la aristocracia ni la Iglesia de principios del siglo IX son las mismas que las de fines del siglo VIII.

Hasta no hace mucho tiempo, digamos hasta los '80 del pasado siglo XX se tenía una visión sumamente negativa de la historia carolingia posterior a la deposición de Ludovico Pío. Era visto sobre todo como un período de disolución y decadencia donde división del Imperio, guerras intestinas entre los herederos e invasiones normandas completaban un cuadro casi apocalíptico del que surgiría la 'anarquía feudal'. El problema en esta forma de ver la 'decadencia' carolingia provenía de un presupuesto propio del siglo XIX, se consideraba que las sociedades se movían de formas de organización política primitivas a formas superiores. La culminación de la construcción política era el estado (decimonónico), por lo tanto se tendía a medir el grado de éxito que una sociedad había tenido en su construcción de un estado centralizado, lo más parecido posible a los estados del siglo XIX. Desde este punto de vista, el Imperio Carolingio no fue más que un proyecto de estado que fracasó. En las últimas dos décadas esta visión fue cambiando, en gran medida por el aporte de medievalistas ingleses. Surge la idea de un siglo IX en el que efectivamente se disuelve el Imperio (aunque en la mitad oriental la dinastía sajona conserva un grado de unidad mayor que en la occidental) y surge el feudalismo, pero como un proceso de transformación de una sociedad. Hay crisis y cambio, pero no caos y aniquilación<sup>62</sup>.

La disolución del orden carolingio en la parte occidental del Imperio dará gran libertad a experimentos de vida religiosa verdaderamente independientes de cualquier tutela estatal y laica. El ejemplo más acabado de esto será la reforma monástica de

Cluny que gozará –y correrá los riesgos también– de una *Freiheit ohne Schutz*<sup>63</sup>. Esto es muy importante puesto que en Roma confluirán la ideología de superioridad del papado y la forma de dualismo religioso y político de origen específicamente monástico; ambas no son más que dos versiones del mismo discurso eclesiástico acerca de la superioridad del fragmento religioso de la aristocracia sobre el laico. En la ciudad de san Pedro, esta confluencia habrá de producir la base ideológica del papado reformista del siglo XI<sup>64</sup>.

Sin embargo, ya nos estamos alejando del marco cronológico del presente trabajo, que se limita a mediados y fines del siglo IX. El legado –palabra útil aunque gastada como pocas en la tradición historiográfica– del período carolingio habrá sido la invención del cristianismo medieval. A la desaparición del Imperio como entidad territorial habrá sobrevivido la unidad cultural basada en el uso –casi exclusivo– de una sola lengua escrita y de una forma de escritura (la minúscula carolina), en la identidad de las prácticas religiosas y litúrgicas, y de los contenidos dogmáticos y teológicos propios del clero, sumados al conocimiento de disciplinas profanas –la gramática en especial–, que nos permiten hablar de ‘un’ cristianismo para el occidente latino medieval y una sola Iglesia, que como principal sustentadora de la unidad aumentará su influencia, ganada durante el reinado de los carolingios, ante la ausencia de cualquier otra instancia unificadora laica<sup>65</sup>.

---

<sup>62</sup> Un excelente estudio acerca de las transformaciones sufridas por la sociedad carolingia entre los siglos VIII y IX, que además sintetiza las dos posturas presentadas, es el ya citado de Matthew INNES, *State and Society...*, 2000.

<sup>63</sup> Gert MELVILLE, “Cluny und das französische Königtum. Von ‘Freiheit ohne Schutz’ zu Schutz ohne Freiheit”, en Giles CONSTABLE; Gert MELVILLE, Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit Verlag, 1998, pp. 405-468.

<sup>64</sup> La confluencia de las ideas de reforma cluniacense con la ideología papal es sostenida por H.E.J. COWDREY, *The Cluniacs and the Gregorian Reform*, Oxford University Press, 1970.

<sup>65</sup> Anita GUERREAU-JALABERT, “La ‘Renaissance carolingienne’: modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales”, *BEC* 139 (1981), 27-28. El hecho de que la Iglesia como institución se convierta en garante de la unidad del occidente latino, no implica la ausencia de conflictos en el interior de la misma; ver, por ejemplo, los conflictos entre obispos a causa de la jurisdicción a mediados y fines del siglo IX, en Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, pp. 165-170.

### III- Sociedad e Iglesia carolingias, la teoría de una dualidad

La ideología eclesiástica carolingia tuvo, por supuesto, una base religiosa cristiana y se manifestó en diversas formas, pero sobre todo en la eclesiología. La eclesiología puede ser entendida como la reflexión acerca de qué es la Iglesia y cuál es su función para la salvación de los creyentes. Implica una reflexión tanto interna, sobre la organización de la institución eclesiástica, cuanto acerca de la relación de esta con las instituciones u organizaciones no eclesiásticas. La importancia de la eclesiología en la Edad Media latina está dada por la identificación de la sociedad europea con la Iglesia; por lo tanto, en este contexto la eclesiología no es solo una reflexión acerca de una parte de la sociedad y de la institución jerarquizada que la gobierna (al menos en teoría), sino que engloba a toda la sociedad. Esta situación otorga a la eclesiología dimensiones que no tiene actualmente, puesto que no busca solamente explicar la razón de ser de un fragmento de la sociedad sino de la totalidad de la misma. Desde este punto de vista, el estudio de la o, mejor, las eclesiologías medievales es fundamental para la comprensión de las representaciones acerca de la existencia y sentido de toda la sociedad europea latina. El uso que hacemos en este trabajo del plural ‘eclesiologías’, en lugar del singular, busca escapar a la visión eclesiológica única producida por Trento y reafirmada en el restaurador Concilio Vaticano I. Durante todo el período medieval antes de Trento convivían *de facto* distintas eclesiologías, muchas veces en pugna. De hecho, desde este punto de vista al menos, la Reforma Protestante –por lo menos en su inicio– es la eclosión de una de esas eclesiologías en lucha ya abierta contra la monarquía papal. Pero en verdad, este sordo combate entre las distintas formas de concebir la Iglesia y la sociedad toda, incluida en ella, recorre toda la Edad Media. Unas veces solo es una discusión teórica de eruditos y otras produce experimentos eclesiástico-sociales (no necesariamente heréticos) en la realidad, porque después de todo ese es su verdadero objetivo, construir una realidad material acorde a sus principios ideológico-religiosos.

#### 1. El dualismo implícito en las eclesiologías carolingias

Las eclesiologías carolingias tienen, en principio, una base bíblica muy fuerte; en segundo lugar, una influencia patristica y sobre todo agustina. Estos orígenes teóricos y textuales otorgan a la reflexión eclesiológica de 750 al 900 un marcado carácter dualista.

Tanto en la Biblia, sobre todo en el Antiguo Testamento, cuanto en la tradición patristica existe el potencial de generar una ideología dualista en la que el poder temporal debe estar sometido al religioso. La historia sagrada permite una interpretación de este tipo. Cuando el pueblo de Israel llega a la Tierra Prometida, la alianza entre Dios y su pueblo se traducirá en el plano político con la instauración de los líderes del pueblo israelita, primero de los jueces y luego de los reyes<sup>66</sup>. La realeza de Israel surge porque un profeta, Samuel, unge al primer rey de Israel, Saúl, a pedido del pueblo y muy a pesar de la mejor opinión de Yahvé. En los siglos VIII y IX los eclesiásticos reinventaron la unción real tomando los ejemplos del Antiguo Testamento, incluyeron este rito en el derecho canónico y sacaron consecuencias legales acerca de las obligaciones de los reyes<sup>67</sup>.

En el Nuevo Testamento también está presente esta dualidad. Cuando Jesús le contesta a Pilato que su autoridad proviene de Dios, está por un lado justificando la existencia del poder político en el mundo, de todo poder, aun siendo pagano; pero esto no significa que el poder terrenal se revista de divinidad. Jesús también decía que su reino no era de este mundo, lo que significa que hay una instancia de poder superior a cualquier poder terreno<sup>68</sup>. Cuando Pablo en su *Epístola a los Romanos* dice que los cristianos deben obedecer al Imperio, justifica la existencia del poder terrenal también, pero lo hace en tanto y en cuanto la comunidad de los creyentes, la Iglesia, se encuentra unida con Cristo y separada del resto del mundo en espera de la Parusía. En verdad no manifiesta un principio político sino que aconseja tolerar ese poder político como algo intrascendente<sup>69</sup>.

Durante mucho tiempo el concepto de ‘agustinismo político’ acuñado por d’Arquilière explicó el surgimiento de la idea eclesiástica de sometimiento de la autoridad temporal a la espiritual<sup>70</sup>. Según este autor el ‘agustinismo político’ surgió por la interpretación equivocada de san Agustín. El obispo de Hipona creó la idea de las dos ciudades, la de Dios y la terrena o del diablo. Los ciudadanos de ambas ciudades vivían mezclados en el mundo y no se podía saber quién pertenecía a una u otra. La pertenencia al estado imperial romano no implicaba la ciudadanía del diablo y, por lo tanto, la

<sup>66</sup> Yves SASSIER, *Royauté et idéologie...*, p. 28.

<sup>67</sup> Janet NELSON, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 307.

<sup>68</sup> Yves SASSIER, *Royauté et idéologie...*, pp. 31-32.

<sup>69</sup> Yves SASSIER, *Royauté et idéologie...*, pp. 32-33.

<sup>70</sup> H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Vrin, Paris, 1933.



condenación, ni viceversa. Se puede decir que para Agustín había una funcionalidad entre poder temporal y poder espiritual (Imperio e Iglesia se prefiere), que aseguraba la paz y el orden en el mundo, lo que permitía que la Iglesia se dedicara a la tarea de salvación de las almas. Por supuesto que había una superioridad de la función de la Iglesia en cuanto esta estaba creada para un fin eterno, pero no implicaba necesariamente un conflicto entre poder espiritual y temporal, ni pretendía el sometimiento del emperador y su administración al poder religioso, sino la construcción de una diarquía en la que dos formas de autoridad (laica-imperial y religiosa-eclesiástica) gobernarán armónicamente sobre la tierra. No olvidemos que Agustín era primero cristiano, pero en segundo lugar un romano.

Según Arquilière, el sentido de la idea original de Agustín se fue transformando y la interpretación errada del pensamiento de Agustín habría llevado a diversos autores posteriores a identificar el estado secular con la Ciudad Terrenal y la Ciudad de Dios con la institución eclesiástica. La forma de superar este conflicto era el sometimiento del 'estado' a la Iglesia y la construcción de una teocracia. Esta sería la principal 'teoría política' de la alta Edad Media cuyo mayor representante habría de ser el papa Gregorio VII. El agustinismo político habría implicado el corrimiento de un pensamiento originalmente diarquista, que reconocía la necesidad de dos autoridades sobre la tierra, una material y la otra espiritual, a un pensamiento jerárquico que pondría a uno de ellos, el espiritual, sobre el otro.

Los problemas con el concepto de 'agustinismo político' creado por Arquilière son muchos, en particular que no demuestra la existencia de un lazo textual entre el pensamiento político de Agustín y la posterior invención del 'agustinismo político'. Arquilière se muestra claramente influido por un historicismo idealista, de origen hegeliano, aunque sea indirectamente, y lo que busca demostrar realmente es la forma en la que una idea que asienta sus bases en el Antiguo Testamento (la dualidad de poder temporal y poder espiritual y el sometimiento del primero al segundo) se manifiesta en la historia y tiene momentos de apogeo; uno de ellos es extrañamente el reinado de Carlomagno<sup>71</sup>. Por otra parte, Arquilière basa su tesis en el *De Civitate Dei*, pero

<sup>71</sup> La noción de que Carlomagno había sido inspirado en su accionar político por la lectura de san Agustín había sido ya puesta en duda antes de que Arquilière escribiera su libro; ver Thomas K. SIDEY, "The Government of Charlemagne as Influenced by Augustine's 'City of God' ", *The Classical Journal* 14 (1918), pp. 119-127. Quien incluso señaló en referencia al Emperador, que en verdad "we may question the influence of any book, outside the Scriptures, on any great national policies", ID., "The government of Charlemagne...", p. 127.

sabemos que la historia de la difusión de la obra es bastante compleja y no hay por qué suponer que, luego de haber sido escrita, se convirtió en lectura obligada de todo hombre de letras del occidente latino<sup>72</sup>. En definitiva, el ‘agustinismo político’ de Arquilière tiene mucho más que ver con la lucha de retaguardia y clara derrota de la Iglesia católica a fines del siglo XIX y principios del XX, frente a la modernidad y sobretudo al estado laico secular moderno, que con la teología política de la alta Edad Media. Tengamos en cuenta que Arquilière es un clérigo francés durante la tercera república, que asiste al proceso final de secularización del estado y la sociedad francesa que se había iniciado en la Revolución, si no antes. De hecho, el ‘agustinismo político’ es un concepto que ha ido desapareciendo silenciosamente de los manuales más modernos de historia del pensamiento político medieval.

No se puede negar, que el pensamiento de san Agustín puede dar lugar al surgimiento de una teología política, que sostenga la necesidad de sometimiento de la sociedad civil a la jerarquía eclesiástica. Efectivamente, es una posibilidad dentro del pensamiento del obispo. Pero también es posible partiendo solo del Antiguo Testamento, en menor medida del Nuevo, incluso a partir de otros autores patrísticos se puede desprender una lectura dualista del poder, como por ejemplo san Ambrosio de Milán<sup>73</sup>. Pero llamar a esto ‘agustinismo político’ es arbitrario.

En realidad, quien postula la inferioridad del poder temporal del emperador romano ante el poder espiritual de la Iglesia es el papa Gelasio. Sin embargo, este postulado es estrictamente espiritual y ante todo escatológico, puesto que Gelasio señala la mayor responsabilidad del sacerdote ante Dios en el Juicio, cuando éste deba dar cuenta de las almas de los hombres, incluido el emperador. La fórmula de Gelasio I es lo suficientemente laxa como para permitir sostener la dignidad de cualquiera de las dos funciones que en última instancia no se contraponen, sino que se complementan<sup>74</sup>.

El tratamiento que Gilbert Dagron da a la cuestión de Gelasio y su carta es sumamente interesante para los medievalistas del occidente latino, ya que proviene de un bizantinista. Plantea que la existencia de una esfera espiritual claramente diferenciada de la temporal en la Iglesia latina, que se opondría a la confusión de los dos poderes en el

<sup>72</sup> Para el problema de la trasmisión de la obra hasta el 900, ver Alain STOCLET, “Le *De Civitate Dei* de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d’après les caractères externes des manuscrits antérieures à cette date et les catalogues contemporains”, *Recherches Augustiniennes* 19 (1984), pp. 185-209.

<sup>73</sup> Yves SASSIER, *Royauté et idéologie...*, pp. 40-46.

<sup>74</sup> Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Buenos Aires, Biblos, 1993, pp. 14-16.

mundo bizantino, en verdad, solo es una invención de la historiografía occidental a partir de la modernidad más que una realidad histórica<sup>75</sup>. Dagron nos explica que en 482 el emperador Acacio aprobó un decreto para reincorporar a los monofisitas y fue por esto excomulgado por el papa Félix II. Gelasio, canciller pontificio, aprovechó esta ocasión en 488 para reivindicar el derecho romano (petrino) de juzgar cualquier causa sin consultar con ningún concilio y así rebajar la jerarquía del patriarcado de Constantinopla y negar también la intromisión imperial en asuntos eclesiásticos<sup>76</sup>. En 494, ya convertido en el papa Gelasio I, retomó la cuestión en la carta a Anastasio. Un solo punto sorprendente tienen las afirmaciones de Gelasio y es la distinción de *auctoritas* pontificia contra *potestas* imperial. Sin embargo, según Dagron es poco probable que Gelasio haya intentado atacar el derecho a la *auctoritas*, que implicaba el derecho a legislar para dejarle solo la *potestas* que lo convertía en un mero funcionario. Convertir la afirmación de Gelasio en la base de una teocracia es ir demasiado lejos y “l’historiographie occidentale vit une révolution des idées là où in n’y avait peut-être qu’une très habile rhétorique”<sup>77</sup>. Es importante tener en cuenta que Gelasio pudo darse el lujo de afirmar lo que afirmó y de desafiar de alguna forma la autoridad del emperador porque Bizancio estaba lejos, la nueva Roma había perdido la capacidad de intervenir realmente sobre la vieja Roma y, por otro lado, el mismo Anastasio era sospechado de monofisismo. Este será en el futuro (a partir del siglo XI, sobre todo) el punto fuerte del obispo de Roma, su capacidad de escapar al sometimiento a una autoridad secular. La monarquía papal y su gobierno centralizado sobre la Iglesia europea deben mucho a la capacidad de los papas de construir una *Republic of saint Peter*, independiente. Esto, a su vez, tiene mucho que ver con la estructura política misma de la Italia tardoantigua y altomedieval<sup>78</sup>.

En verdad, la idea de superioridad del poder espiritual frente al temporal está implícita tanto en el judaísmo como en el cristianismo, pero eso no implica que necesaria y automáticamente las autoridades civiles se hayan sometido a las eclesiásticas en los estados cristianos. Por ejemplo, el emperador bizantino era la cabeza de la Iglesia imperial y gobernaba sobre ambos con la asistencia de los patriarcas y metropolitans

<sup>75</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le ‘césaropapisme’ byzantin*, Paris, Gallimard, 1996, pp. 26-27.

<sup>76</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre...*, p. 309.

<sup>77</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre...*, p. 311.

<sup>78</sup> Thomas F.X. Noble, “The Republic of St. Peter...”.

bizantinos. Pero tengamos en cuenta una cosa: el Imperio Romano de Oriente continuó existiendo hasta mediados del siglo XV; por más que haya habido eclesiásticos dispuestos a reclamar la superioridad de la Iglesia sobre el Imperio —en verdad del patriarca de Constantinopla sobre el emperador— como fue el caso de Focio, el estado imperial existía y funcionaba, su ejército existía y funcionaba y lo mismo la burocracia administrativa (de la que formaban parte muchos de los cuadros de la Iglesia bizantina). La teoría sigue a la realidad y la realidad es que la Iglesia bizantina no puede pretender colocarse por encima del emperador: éste, sencillamente, no lo permitiría. Lo que por otra parte no implica el sacerdocio imperial.

Si tomamos, por ejemplo, el caso de la teología política de Eusebio de Cesarea, él buscaba justificar el gobierno de Constantino y su clara situación de jefe de la Iglesia Imperial. Constantino no podía ser solo un laico cualquiera; era nada más y nada menos que el emperador de un Imperio Cristiano. Además había recibido numerosas veces visiones celestiales, cumplía funciones similares a las de los obispos, había construido un monumento funerario que lo asimilaba a los apóstoles. El problema era grave para Eusebio, puesto que implicaba el peligro del sacerdocio imperial o un culto al emperador. La solución fue atribuir a Constantino una santidad personal separada de su condición de emperador y no asimilable a esta función. Pero lo que manifestaban Eusebio y su amado emperador era la complejidad teórica que presentaba el gobierno laico sobre un Imperio que se declaraba cristiano<sup>79</sup>.

Es interesante la comparación del Imperio Bizantino con el carolingio, puesto que la centralización del primero impedía e incluso combatía —pensemos en la crisis iconoclasta o los intentos de Focio— cualquier vocación de independencia de la Iglesia o de sectores de la Iglesia frente al estado imperial. El Imperio no podía darse el lujo de que parte de la sociedad (peor aún, parte de la elite de la sociedad que integraba el clero) escapara al control y a la participación del sostenimiento del estado bizantino. Los emperadores fueron exitosos durante muchos siglos en esta tarea.

Por lo contrario, la sociedad carolingia sufrió una mutación interna que llevó a la descentralización del Imperio, que se manifestaría en el ascenso de una nueva forma de organización social que conocemos como 'feudalismo'. Como ya se ha señalado, durante ese proceso de desaparición de un poder centralizado, que comenzó a partir del segundo tercio del siglo IX, pero se notó más claramente a partir de la muerte de Carlos

el Calvo, la Iglesia sí mantuvo una cohesión interna y una organización mucho más fuerte en torno de las sedes episcopales y de las grandes abadías, aunque no necesariamente un gobierno centralizado. La ideología eclesiástica basada en la misión salvadora de la Iglesia y en la necesaria unidad dogmática para que esto fuera posible, evitó la descentralización completa de la misma e incluso inventó nuevas y extrañas formas de gobiernos más o menos centrales, como las ‘federaciones’ de monasterios, que realizaron la reforma monástica y se propusieron la reforma de la sociedad cristiana bajo parámetros que, en gran medida, eran carolingios, durante el siglo X.

También, podemos comparar el caso carolingio con el Imperio Otónida. Surgido de la disolución del Imperio Carolingio, pero alimentado cultural e ideológicamente por este mismo, mantuvo un gobierno, que si bien es difícil llamar ‘central’, al menos implicaba el reconocimiento de la aristocracia ‘alemana’ de la superioridad de la dinastía de los sajones sobre la parte oriental del antiguo Imperio carolingio. Esta última consiguió, no siempre por las buenas, la obediencia de la elite de la *Francia orientalis*. En este Imperio Otónida con una dinastía reinante rica, poderosa y fuerte, la Iglesia es Iglesia imperial, como lo era la Iglesia franca en tiempos de Pipino y Carlomagno y, al menos en parte, con Ludovico Pío y sus hijos. No hay espacio para una institución eclesiástica independiente que se considere una instancia superior al Imperio. No hay espacio tampoco para reformas monásticas independientes, que escapen al control de la corte<sup>80</sup>. De allí vendrán los archifamosos conflictos entre el Sacro Imperio y el Papado reformista del siglo XI.

Una ideología que plantee la superioridad de lo espiritual sobre lo temporal puede generarse en cualquier contexto en el que el cristianismo exista y su existencia coincida con la de un estado cristiano, pero solo puede tomar fuerza y convertirse en el discurso eclesiástico dominante en un mundo en el que el poder temporal comience a depender cada vez más de la jerarquía eclesiástica para su supervivencia y ese poder comience a fragmentarse, o sea, un mundo sin una autoridad laica fuerte o, por lo menos, sin alguien capaz de crear lazos de fidelidad personal entre los distintos fragmentos e individuos de la elite, superadores del conflicto latente entre los fragmentos religiosos y guerrero de la aristocracia. Sin embargo, si estas condiciones no existen y, por lo contrario, hay alguna

---

<sup>79</sup> Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre...*, pp.141-159.

<sup>80</sup> El caso más importante es el de la reforma que tuvo como centro a Gorze, pero nunca dejó de estar en fuera de la órbita de la dominación imperial, ver Anne WAGNER, *Gorze au XIe siècle: contribution à l'histoire du monachisme bénédictin dans l'Empire*, Turnhout, Brepols, 1997.

forma de estado laico (cuyo gobierno no pertenece a una clase sacerdotal) organizado y fuerte (sea el Reino de los Francos dominado por los carolingios hasta 840, el Imperio Bizantino o el Otónida) las mismas Sagradas Escrituras que pueden ser utilizadas para sostener la superioridad de la Iglesia sobre el liderazgo laico de la sociedad, pueden también ser interpretadas en sentido contrario y justificar la elección divina de ese orden político.

El Antiguo Testamento, en particular, posee ejemplos de reyes ungidos por Dios que pueden ser presentados como rectores tanto materiales cuanto espirituales del pueblo de Israel<sup>81</sup>. Por eso, el texto bíblico puede ser utilizado para sostener tanto la legitimidad del dominio del clero sobre la sociedad, como la de los soberanos de la dinastía carolingia.

Pero volvamos ahora al papa Gelasio y su carta al emperador Anastasio. Desde fines del siglo XIX hasta la actualidad, se ha impuesto recurrir a una supuesta ‘teoría gelasiana’ para explicar los discursos dualistas acerca del poder con los que los historiadores se topaban en los textos medievales y, sobre todo, altomedievales. Esta situación debería haber cambiado luego de que Dagron publicara en 1996 su –ya clásico– *Empereur et prêtre*, que hemos citado más arriba. Sin embargo, no fue así, al menos no de inmediato<sup>82</sup>. Tan solo en el 2004, casi una década más tarde, un historiador del occidente latino tomó el guante lanzado por Dagron: se trata de Pierre Toubert, quien escribió un artículo sobre la ‘doctrina gelasiana’<sup>83</sup>. Las dos primeras afirmaciones de Toubert son bastante elocuentes: 1- la recepción de la carta de Gelasio a Anastasio, que de ahora en más designaremos como *Duo quippe*, fue extremadamente rara en el período anterior a la Reforma Gregoriana; 2- el uso del texto a partir de esta reforma implicó su manipulación, con el objetivo de adaptarla a las necesidades ideológicas gregorianas<sup>84</sup>. El segundo punto escapa a los límites que hemos impuesto a este trabajo, pero conviene ampliar un poco el primero, siguiendo a Toubert.

<sup>81</sup> Mayke de JONG, “La religión”, en Rosamond McKitterick (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 149-150.

<sup>82</sup> Lentamente se abre paso la idea de que entre los modelos de monarquía de oriente y occidente presentan más similitudes, que las hasta ahora señaladas, ver Janet NELSON, “Law and its applications”, en *CHCh*, p. 302.

<sup>83</sup> Pierre TOUBERT, “La doctrine gélasienne des deux pouvoirs: une révision”, en ID. *L’Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l’An mil*, Paris, Fayard, 2004, pp. 385-417. Toubert cita el libro de Dagron, aunque no dice explícitamente que lo haya tomado como punto de partida, daría la impresión de que así fue, ver en particular pp. 387-391.

<sup>84</sup> Pierre TOUBERT, “La doctrine gélasienne...”, p. 386.

La primera vez que el *Duo quippe* fue citado desde su redacción a fines del siglo V, tuvo lugar en 791 en una carta del papa Adriano I a Carlomagno, de 791, acerca de la querrela de las imágenes. El papa utilizó el texto –sin dar a conocer su autor– con el objetivo limitado de reivindicar su magisterio supremo en materia doctrinal. No es imposible que Jonás de Orleáns haya conocido el *Duo quippe* como parte del *dossier* sobre la cuestión de las imágenes. Entre los años 829 y 836, el texto volvió a ser citado en las Actas del Concilio de Paris de 829 y en la continuación de estas, la *Relatio episcoporum*, redactadas por Jonás o, al menos, con su influjo, quien lo citó además en su *De institutione regia*, uno de los famosos espejos de príncipes carolingios. El obispo de Orleáns manipuló el texto, que de por sí había recibido en forma corrompida, con el objetivo de exaltar la importancia de los obispos, pero no para cuestionar el principio de la soberanía imperial. Carine van Rhijn notó que en la *Relatio* se alteró el sentido de la cita de Gelasio porque se reemplazó la división en dos esferas del mundo del texto original por la división en dos esferas de la Iglesia, lo que puede ser interpretado como una aceptación tácita de que la responsabilidad en la salvación de los hombres era compartida por los obispos y el Emperador<sup>85</sup>. Hincmaro de Reims fue el siguiente autor en citar el *Duo quippe* (principalmente en el *De divortio Lotharii regis*, pero también en el *De ordine palatii* y en la *Collectio de ecclesiis et capellis*), aunque la calidad de la cita de este obispo es mejor, probablemente gracias al uso directo de una colección canónica: la *Quesnelliana*. El objetivo de Hincmaro era señalar la autoridad moral de los sacerdotes. La carta apareció nuevamente citada en las ‘Falsas Decretales’ pseudo-isidorianas; y las dos últimas apariciones en el período carolingio tuvieron lugar en los concilios de Fismes (881) y de Trosly (909). En definitiva, ni el texto de Gelasio cumplió una función importante en las luchas de poder entre laicos y eclesiásticos, durante el período carolingio, ni se construyó a partir de este una teoría gelasiana de los dos poderes; ni siquiera fue un texto muy utilizado y las pocas veces que sí fue utilizado en general se trató de citas o corrompidas o distorsionadas<sup>86</sup>. El *Duo quippe* fue un texto más en la construcción del poder episcopal carolingio y no el eje de una eclesiología gelasiana.

En conclusión, debemos dejar de lado tanto la categoría de ‘gelasianismo’ como la de ‘agustinismo político’, para caracterizar el pensamiento político carolingio en general

<sup>85</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, p. 73.

<sup>86</sup> Pierre TOUBERT, “La doctrine gélasienne...”, pp. 391-399.

y el de Haimón en particular. Hemos visto que la primera no responde a la realidad pregregoriana; la ya famosa carta del papa Gelasio I solo representa una minúscula fracción del soporte teórico del poder de la jerarquía religiosa en tiempos carolingios. Respecto del agustinismo, la cuestión es más compleja. Como veremos más abajo, la obra de san Agustín está implícita en el *CO* y, por otra parte, creo que no es posible encontrar a un intelectual carolingio que no tenga influencia del obispo de Hipona; sin embargo, definir qué significa 'agustinismo' es extraordinariamente complejo. El concepto de 'agustinismo político' es también inadecuado porque nos remite directamente al libro de Arquilière y a su contenido no menos problemático. Por lo tanto, de ahora en más hablaremos de 'dualismo', eventualmente de dualismo político. Sostendremos que el fondo del pensamiento de Haimón y de muchos otros pensadores carolingios es dualista, lo que implica que sus representaciones acerca del poder también lo son.

El salto al pensamiento político diárquico puede comprenderse no como una lectura errada de san Agustín o una construcción de origen gelasiano, sino por causa de la preeminencia que, desde la Antigüedad Tardía, tomó la variante ascético-monástica del cristianismo latino y el gran peso del Antiguo Testamento en las construcciones ideológicas del período. Las próximas páginas tratarán esta cuestión.



#### IV- El rol eminente del monaquismo en el dualismo eclesiológico carolingio

En el siglo IX, en el contexto que ya hemos señalado de disolución del poder imperial carolingio, los intelectuales eclesiásticos suponen que el poder temporal debe estar subordinado al poder espiritual. Como hemos visto, se pueden señalar numerosas causas para que esto haya sucedido. Pero nos detendremos en una en particular, que es de orden cultural: creemos que es fundamental el ámbito de formación de los hombres de letras carolingios, casi todos ellos formados en monasterios.

En la naturaleza misma del monaquismo tardoantiguo y altomedieval hay un innegable contenido dualista muy cercano al maniqueísmo. No porque los monjes se declaren maniqueos, cosa que por supuesto no sucede –de hecho, el maniqueísmo está en la lista de heterodoxias dejada por la tradición patristica y ningún monje altomedieval resucitará voluntariamente esta antigua herejía del dualismo persa. Pero, como dice E. Ann Matter, “dualist theologies are part of the apocalyptic background of Christianity, and may be independently rediscovered from generation,...”<sup>87</sup>. El dualismo monástico medieval tiene mucho más que ver con la actitud frente al mundo exterior propia de la vida ascética.

El principal combate contra el maniqueísmo fue llevado a cabo por san Agustín. Es bien sabido que san Agustín en un principio simpatizó con sectas maniqueas antes de abandonarlas para pasarse al cristianismo. Una vez convertido a esta fe, luchó contra los seguidores de Mani, pero por sobre todo propuso modelos de vida cristiana aptos para todos los creyentes. En ese sentido, el camino que Agustín presentaba era una vía media que evitaba limitar la salvación a una elite espiritual y sembrar la desesperanza en el resto de los creyentes<sup>88</sup>. Sin embargo, al presentar su solución también en forma dual (una Ciudad de Dios contra otra Terrenal), no logra en el fondo romper con esa dualidad o, si se prefiere, la rompe, pero de forma tal que sus seguidores podrán reconstruirla. Para esto basta con encontrar un mecanismo para distinguir en esta tierra a los ciudadanos de una u otra ciudad.

El *contemptus mundi* de los monjes implicaba una sospecha frente al mundo exterior, el mundo material, la carne, la mujer, el lujo, etc. Según Mayke de Jong, los mo-

<sup>87</sup> E. Ann MATTER, “Orthodoxy and deviance”, en *CHCh*, p. 525.

<sup>88</sup> Robert MARKUS, *The End of Ancient Christianity*, Cambridge University Press, 1990, pp. 45-62; George LAWLESS, “Augustine’s decentring of asceticism”, en Robert DODARO, George Lawless (eds.), *Augustine and his critics*, London and New York, Routledge, 2000, pp. 142-163.

nasterios eran vistos como espacios sagrados, estables en el tiempo, separados por fronteras claras del resto del mundo. Pero podían mantener estas condiciones gracias al apoyo de reyes y obispos, que favorecían de diversas maneras la existencia de estos lugares dotados de reliquias, rodeadas por un ejército dedicado a la oración. Así participaban de la santidad que emanaba de los claustros, que eran más importantes como espacios sagrados, que como comunidades ascéticas. En este sentido, era el espacio lo que hacía santos a quienes lo habitaban y no al revés; por lo tanto, era fundamental evitar la contaminación del monasterio con elementos provenientes del exterior. Eso explica la cada vez mayor importancia de la oblación de niños a los monasterios, que llegaban puros y podían conservar su pureza en tanto y en cuanto permanecieran aislados dentro del Claustro, sobre todo del contacto con los laicos. Se establecía así una clara distancia entre los espacios sagrados y el mundo exterior, que sin embargo dependía cada vez más de la salvación del monasterio para su salvación. Este tipo de monaquismo surgió gradualmente en occidente a partir de mediados del siglo VI. Tuvo dos fases de desarrollo en las Galias. En primer lugar, luego de la muerte de Cesáreo de Arles (524), cuando los obispos que querían resguardar sus propias fundaciones, extendieron el modelo de claustro femenino cerrado de Cesáreo a las comunidades masculinas. Poco después, esta forma de vida claustral atrajo también la atención de los reyes. La siguiente fase tuvo lugar como consecuencia de la acción de Columbano, quien influyó para que se impusiera un rígido control de la conversación, pensamiento y sueños dentro del claustro, cuyo mecanismo más importante era la confesión y penitencia diarias, para asegurar la pureza de los individuos y por extensión la del espacio sagrado<sup>89</sup>. Podemos agregar que un tercer momento sería la estandarización de la Regla de san Benito, en particular por influjo de Benito de Aniano durante el siglo IX y el progresivo abandono de las formas monásticas mixtas<sup>90</sup>.

Con estas condiciones, es comprensible que el clero altomedieval, impregnado de cultura monástica tendiera a ver al mundo y a la materia como algo malo y peligroso a causa de la corrupción traída por el pecado original, lo que era de hecho una actitud

<sup>89</sup> Mayke DE JONG, "Carolingian monasticism: the power of prayer", en Rosamond MCKITTERICK, (ed.) *The New Cambridge Medieval History II, c. 700-c. 900*, Cambridge University Press, 1995, pp. 622-653; EAD, "Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the Frankish kingdoms", en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power...*, pp. 299-301.

<sup>90</sup> Josef SEMMLER, "Le monachisme occidental du VIIIe au Xe siècle: formation et reformation", *RB* (103) 1993, pp.68-89; Anne-Marie HELVETIUS, Michel KAPLAN, "Asceticism and its institutions", en *CHCh*, pp. 285-288.

maniquea, aunque no estuviera sostenida por una doctrina maniquea en un sentido estricto. Solo por dar un ejemplo bastante gráfico, recordemos el comentario de Odón de Cluny acerca de qué pasaría si los hombres en lugar de ver el exterior de los cuerpos femeninos pudieran ver las cosas desagradables que lo forman por dentro<sup>91</sup>. Esto no es solo misoginia, sino que representa toda una actitud psicológica frente a la mujer, pero también frente al mundo. La santidad femenina en la Europa carolingia representa en verdad un problema, como lo señalara Julia M.H. Smith. Un problema doble, por la escasez de las fuentes hagiográficas, pero también porque la santidad femenina se desarrollaba en un mundo muy cerrado, dentro del convento, solo en relación con las personas más cercanas de ese ámbito y, a lo sumo, de los familiares y se le negaba a la santa toda actividad por fuera del claustro. La separación de la santa respecto del mundo debía ser aún mayor que la del santo varón; su alienación de todo espacio público era un elemento fundamental<sup>92</sup>.

El monje altomedieval desconfiaba del mundo –de la materia tal vez sea más exacto– y lo decía abiertamente. Y aunque no dejaba de reconocer que la creación era obra de Dios, sin embargo, el mundo parecía ser el lugar del reinado del demonio, a diferencia del monasterio que era un verdadero refugio, fragmento del paraíso en la tierra poblado por santos de Dios. En verdad, es comprensible que personas –hombres y mujeres– que fueron sacados de su familia a los cinco años de edad y vivieron siempre una vida de ascetismo y relativo aislamiento, tuvieran una visión negativa del mundo exterior. No es extraño tampoco que los monjes carolingios desconfiaran del poder político, sobre todo a partir de los años 830 cuando el Imperio comenzó a sufrir distintas crisis, algunas de ellas extremadamente violentas, como la suscitada por la división del Imperio a la muerte de Ludovico Pío.

Que en el siglo IX en el contexto monástico no se haya producido un salto abierto al dualismo maniqueo, se explica por un lado con la tradición patristica –como ya he señalado–, pero hay otra razón más específica del período carolingio y es la idea de reforma de la sociedad. Todos los letrados compartían en principio era la necesidad y la posibilidad de reformar a la sociedad carolingia, no solo con las creencias sino también

<sup>91</sup> ODÓN DE CLUNY, *De Vita Sancti Geraldii Aureliacensis Comitis Libri Quatuor*, en MIGNE (ed.), *PL*, t.133, col. 648b: *Qui dum in ea colorem nitidulae cutis incautus attendere mox in delectatione illius mollescere coepit. O si protinus intellectu conspexisset quid sub cute latebat! quia nimirum nihil carnis pulchrum est, nisi fucus pellis.*

<sup>92</sup> Julian M. H. SMITH, “The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920”, *Past and Present* 146 (1995), pp. 3-37.

con los parámetros de conducta cristianos, con una ética cristiana de base bíblica. Es posible que la convicción de la reforma haya evitado el surgimiento de un cristianismo doctrinario dualista, asimilable al maniqueísmo persa o, geográfica y temporalmente más cerca, al catarismo. La sospecha eclesiástica y monástica respecto de la materia se mantuvo y se habrá de mantener durante la Edad Media, sin embargo, para muchos integrantes del clero una parte de los hombres que viven en el mundo es salvable, el perdón es posible, la penitencia es necesaria. Quizás a pesar de sí mismos los eclesiásticos carolingios –Haimón incluido– hayan dejado una puerta abierta para la salvación en el mundo, lo que no es un fenómeno exclusivamente carolingio, sino que está en el núcleo de la prédica cristiana. No era posible rechazar la salvación en el mundo, porque hubiera implicado vaciar de contenido al cristianismo, pero si era factible poner límites muy estrechos al camino laico de salvación.

Por otra parte, un rechazo absoluto del mundo y de la materia hubiera eliminado la necesidad de una Iglesia institucional, jerarquizada y ante todo materializada, ‘petrificada’ en las iglesias y monasterios. Rechazar completa y abiertamente la materia (la carne, el mundo) hubiera implicado para los eclesiásticos, no solo ir contra sus propias tradiciones religiosas, sino también abandonar su lugar de privilegio en el mundo, dejar de ser ese fragmento religioso de la aristocracia, carecer de una función en el orden terrenal. De allí la reacción contra la doble predestinación propuesta por Godescalco de Orbais, y de la que se tratará más abajo en este trabajo.

Cuando surja un movimiento abiertamente dualista, similar al maniqueísmo en torno al año mil lo hará por fuera de Iglesia institucional y será declarado herejía, perseguida para renacer más tarde como catarismo. Pero no es imposible suponer –si bien esta es hipótesis para otro trabajo– que siglos de prédica, basada en el desprecio del mundo de origen monástico, haya permitido el surgimiento de un clima social y espiritual favorable al catarismo, en ese caso no habría que buscar exóticas causas orientales para su origen, sino que se trataría de un fenómeno endógeno al occidente medieval<sup>93</sup>.

Dejemos estas consideraciones para más adelante, escapan también a los límites de este trabajo, tengamos en cuenta que buena parte de los más importantes e influyentes funcionarios del estado carolingio eran o habían sido monjes. Ellos no

podían ocultar la tensión entre el deseo de abandono del mundo y el servicio en las cortes carolingias y, además, eran conscientes de esta contradicción. Un claro ejemplo es la *Disputatio de vera philosophia* de Alcuino en la que él mismo daba cuenta de la superioridad de la vida monástica sobre la acción en el mundo. Alcuino vivía personalmente el problema de servir al emperador, de reconocer las ventajas que los carolingios daban a la Iglesia y a los monasterios, pero la imposibilidad de abandonar sus funciones de cortesano y las tentaciones que la corte y la actividad política representaban para quienes privilegiaban una vida contemplativa monástica, pero que igualmente eran arrastrados a cumplir con sus obligaciones en el siglo<sup>94</sup>. Esta fue una de las grandes paradojas del monaquismo carolingio y post-carolingio: pensarse como fuera del mundo pero a la vez estar profundamente inmerso en la dirección de la sociedad<sup>95</sup>, e incluso inspirar la reforma y transformación del mundo llegando a los laicos a través del clero<sup>96</sup>.

Los monasterios también eran los principales centros de enseñanza carolingios y los principales generadores de conocimiento. Los hombres letrados carolingios –incluso muchos de los reyes– pasaban casi con seguridad por un monasterio en algún momento de sus vidas, aunque terminaran formando parte del clero secular o incluso solo pertenecieran a la aristocracia laica, que también formaba a sus hijos en las escuelas monásticas, costumbre de origen celta, que pasa a Inglaterra en el siglo VII y al continente en el VIII y que en el período carolingio se había convertido en habitual en los claustros francos<sup>97</sup>. Podemos ver como consecuencia lógica, que hombres de letras carolingios (Smaragdo y Jonás de Orleáns) presentaban al emperador Ludovico Pío modelos de ejercicio del poder basados en la *Regla* de san Benito. Este emperador habrá de tomar para sí este modelo, quizás más por influencia de san Benito de Aniano que por los espejos de príncipes de los dos autores mencionados. Se puede afirmar que Luis

---

<sup>93</sup> Como sé que ha señalado recientemente Pilar Jiménez Sánchez, aunque desgraciadamente no he tenido aún acceso a su libro, ver EAD., *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

<sup>94</sup> Mary ALBERI, “‘The Better Paths of Wisdom’: Alcuin’s Monastic ‘True Philosophy’ and the Wordly Court”, *Speculum* 76 (2001), pp. 896-910.

<sup>95</sup> Anne-Marie HELVETIUS, Michel KAPLAN, “Asceticism and its institutions”, en *CHCh*, pp. 290-298.

<sup>96</sup> M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church...*, pp. 112-113.

<sup>97</sup> Pierre RICHÉ, “Les moines Bénédictin, maîtres d’école VIIIe-XIe siècles” en W. LOURDAUX; D. VERHELST, *Benedictine Culture 750-1050*, Leuven University Press, 1983, pp. 110-112; Mayke DE JONG, “Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious”, *EME* 1 (1992), p. 32.

era un “monkish emperor”<sup>98</sup>. Algo parecido podría decirse de la devoción de Carlos el Calvo por la vida y cultura monástica, quien fue denominado por Micón de Saint-Riquier como *pater monachorum*<sup>99</sup>.

Fueron algunos de estos hombres letrados del Renacimiento Carolingio, profundamente permeados de cultura monástica, desconfiados del mundo y de la posibilidad o al menos dificultad de la salvación de los hombres que vivían en él, quienes propusieron la dualidad en la que el poder temporal esté sometido, por lo menos, a una supervisión del poder espiritual (el poder político sometido a la Iglesia, en términos más llanos). Esta vocación religiosa de supervisar el ejercicio del poder político, cuando no de dominarlo abiertamente o incluso reemplazarlo, es el sueño imposible –pero nunca olvidado– de la Iglesia posterior a las revoluciones liberales del XIX y aún vivo entre algunas minorías religiosas de países latinoamericanos.

La condición de salvación, de quienes estén fuera de la jerarquía de esta institución salvífica, dependía entonces del cumplimiento de los mandatos de los hombres de Iglesia que, como únicos intermediarios posibles entre la gracia de Dios y la humanidad, eran quienes hacían posible evitar la condenación eterna. Dentro de esta elite espiritual que eran los clérigos, algunos autores monásticos, como nuestro Haimón privilegiarían la vida monástica por encima de otras formas de vida religiosas. Esto no tiene nada de sorprendente si tenemos en cuenta que entre el 600 y el 1100 para la mayoría de los cristianos el santo era ante todo el monje<sup>100</sup>. En tiempos carolingios esta concepción se manifestó en textos como la *Gesta sanctorum Rotonensium*, cuyo autor consideraba a los monjes como *sancti monachi* a causa de la pureza de sus vidas<sup>101</sup>.

La tensión entre aislamiento y vida ascética no es solo un problema teórico para los monjes altomedievales. Los monasterios cumplen importantes funciones sociales y económicas en el mundo carolingio, que van contra su supuesto aislamiento<sup>102</sup>. Incluso

<sup>98</sup> Thomas F.X. NOBLE, “The monastic ideal as a model for empire: the case of Louis the pious”, *RB* 86 (1976), pp. 235-50; Matthew INNES, “ ‘He never even allowed his white teeth to be bared in laughter’: the politics of humour in the Carolingian renaissance”, en Guy HALSALL (ed.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002, pp. 131-156.

<sup>99</sup> Pierre RICHIÉ, “Charles le chauve et la culture de son temps”, en *Jean Scot Erigène et l'Histoire de la philosophie*, R. Rocques (ed.), (Colloques internationaux du CNRS), n° 561, Paris, 1977, p. 44.

<sup>100</sup> Anne-Marie HELVÉTIUS; Michel KAPLAN, “Asceticism and its institutions”, en *CHCh*, p. 296.

<sup>101</sup> Julia M. H. SMITH, “*Aedificatio sancti loci*: the making of a ninth-century holy place”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN, *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill, 2001, pp. 392-393.

<sup>102</sup> Richard Sullivan explica que esta situación surge a partir del período carolingio con una transformación del monaquismo que pasa de un modelo de santidad autárquica, a uno en el que las comunidades monásticas cumplen una función en la economía de la salvación. Richard SULLIVAN, “The Context of Cul-

la *stabilitas* monástica fue una de las más exitosas formas materiales que tuvo la aristocracia carolingia —en constante movimiento—, para otorgar estabilidad a sus políticas y a su dominio territorial, al utilizarlos como lugares de demostración efectivo de poder<sup>103</sup>. El surgimiento de claustros rurales formaba parte de estrategias políticas de parte de elites locales para conservar, afirmar o establecer su control sobre determinadas regiones, aunque también podían ser el camino de intervención real sobre esos territorios<sup>104</sup>. Lo que significa que la función social y política del monasterio no estaba limitada a las grandes abadías imperiales, sino que, a escala regional también la cumplen monasterios mucho más pequeños, como Julia M. H. Smith señala para el claustro de Redón<sup>105</sup>.

M. Innes señala que los monasterios se convirtieron entre mediados del siglo VIII y mediados del IX en centros de poder como no había habido desde la antigüedad tardía, que se especializaron en el cumplimiento de algunas funciones que antes cumplía la ciudad tardo-antigua. Eran centros multifuncionales, centros de redistribución, centros de producción y centros de sociabilidad por los lazos que se creaban entre hombres de distinta posición social que visitaban el monasterio del mismo santo patrón<sup>106</sup>. Cuando se encontraban en zonas en las que el dominio carolingio no era absoluto, podían incluso funcionar como intermediarios políticos entre la dinastía y las aristocracias de la región<sup>107</sup>. Si bien el estudio de Innes se centra en los monasterios de Lorsch y Fulda, bastante lejos de Auxerre, sin embargo, es altamente probable que Saint-Germain haya cumplido en el *auxerrois* las funciones descritas por Innes. Por lo tanto, debemos tener en cuenta que fue en uno de esos grandes centros de poder regional donde Haimón pensó su eclesiología.

---

tural Activity in the Carolingian Age”, en ID., *The Gentle Voices of Teachers’...* p. 73; Según Matthew Innes son fundamentales en la construcción de una red de relaciones tanto espiritual como política, ver ID., “People, places and power in carolingian society”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, pp. 413.

<sup>103</sup> Mayke de JONG, Frans THEUWS, “Topographies of power, some conclusions”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, p. 536.

<sup>104</sup> Matthew INNES, “People, places and power in carolingian society”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, pp. 417-418.

<sup>105</sup> Julia M. H. SMITH, “*Aedificatio sancti loci*: the making of a ninth-century holy place”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, pp. 361-396.

<sup>106</sup> Matthew INNES, *State and Society...*, pp. 104-105.

<sup>107</sup> Es el caso de Redón, según Julia M. H. Smith, ver EAD., “*Aedificatio sancti loci*: the making of a ninth-century holy place”, en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, p. 367.

En resumen, podemos afirmar que durante la segunda mitad del siglo IX en el Imperio Carolingio, en particular en el tercio occidental de éste, bajo el gobierno de Carlos el Calvo, la política se vuelve compleja y volátil a causa del relativo debilitamiento real y del aumento del poder aristocrático, que a fines de siglo tras la muerte de este rey y emperador, habrá de llevar a la ausencia de un gobierno centralizado. Una Iglesia liderada por un episcopado de formación monástica, con conciencia de sí misma y de su dignidad, cada vez más libre de ataduras a un poder laico fuerte. El éxito del Renacimiento Carolingio produjo una cultura monástica, que sospechaba del mundo y la materia, y que seleccionaba los elementos de la tradición cristiana que le eran útiles o mejor aún funcionales. La ausencia de una cultura laica y de instituciones que la representaran, causada por la identificación absoluta entre sociedad y cristiandad. Este es el caldo de cultivo ideal para que surja y se imponga una teología política particular, en la que los eclesiásticos se consideren a sí mismos no solo como instancia única de salvación, sino también como instancia última de autoridad y poder en la tierra. Este es el contexto dentro del que podemos ubicar a Haimón como ejemplo de intelectual carolingio que sostiene la superioridad de una forma de autoridad eclesiástica sobre el poder temporal y es en ese sentido que tiene interés para nosotros un análisis de sus textos exegéticos, desde el punto de vista de la teología política de origen específicamente monástica.



**CAPÍTULO II.**

**EL CONTEXTO CULTURAL.**

**LA VIDA INTELECTUAL EN EL IMPERIO CAROLINGIO (SIGLOS VIII-IX)**

## I- EL RENACIMIENTO CAROLINGIO.

La existencia o no de un fenómeno histórico al que podemos designar con el rótulo de ‘Renacimiento Carolingio’ fue debatido durante muchos años, y sigue siéndolo hoy en día. Existen autores que sostienen –no sin dar buenas razones y explicaciones–, que en verdad la cultura del período carolingio presenta más continuidades que fracturas con la merovingia, de lo que se infiere que hablar de un Renacimiento carolingio es quizás demasiado<sup>108</sup>.

El concepto de ‘renacimiento’ nos remite de inmediato a la Europa de fines del siglo XV al XVI, y tiene una carga muy fuerte en la historia cultural de occidente, por eso ha habido resistencia a designar con el rótulo de renacimiento a la cultura carolingia. Sin embargo, en el presente trabajo, aceptaremos la posición más extendida entre los especialistas de historia de la cultura carolingia en la actualidad y consideraremos que el período que va desde mediados del siglo VIII a fines del IX puede ser considerado un renacimiento, precisamente el Carolingio<sup>109</sup>. Señalar que se trata de ‘un’ Renacimiento implica aceptar que occidente pasó por varios ‘renacimientos’ desde fines de la antigüedad clásica. Estos son al menos tres: el Carolingio (aproximadamente del 750 al 900); el de los siglos XII y XIII, asociado al crecimiento urbano y al surgimiento de las universidades y el método escolástico; y en tercer lugar el Renacimiento propiamente dicho a partir de los siglos XV-XVI

En verdad, ningún renacimiento es un verdadero renacimiento, siempre implicó el surgimiento de formas culturales propias y específicas de cada momento, que se apoyaron en el anterior renacimiento aunque sus protagonistas no lo supieran o incluso lo negaran. Esto es muy importante puesto que cada renacimiento llevó a la aparición de algo nuevo pero presentado bajo la ficción de un retorno al pasado. En el caso del Renacimiento Carolingio se trató del retorno al pasado prístino de los Padres de la Iglesia; para el Renacimiento escolástico la recuperación de la ciencia y filosofía greco-árabe; y para el Renacimiento el retorno a la literatura clásica y a parámetros estéticos supuestamente grecorromanos. Por supuesto, no es necesario aclarar que ni los hombres

<sup>108</sup> Una muy buena puesta al día acerca de esta cuestión es la de Constance BOUCHARD, “Images of the Merovingians and Carolingians”, *History Compass* 4/2 (2006), pp. 293-307.

<sup>109</sup> Richard E. SULLIVAN, “Introduction: Factors Shaping Carolingian Studies”, en ID. (ed.), *The Gentle Voices of Teachers...*, pp. 1-41; ID., “The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age”, en ID., *The Gentle Voices of Teachers...* pp. 51-63; Giles BROWN, “The Carolingian Renaissance”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 1-51.

del renacimiento recrearon el mundo y la Iglesia patristica, ni las universidades escolásticas eran la Universidad de Atenas, ni el Renacimiento europeo reconstruyó el paganismo clásico. Sin embargo, siempre es importante tener en cuenta que para los hombres de cada uno de estos períodos esos fragmentos del pasado, que buscaban emular, representaban un deseo de llegar a ser, un objetivo por el que valía la pena trabajar.

Hay otro elemento fundamental en todos estos renacimientos y es la decisión política de llevarlos a cabo y, por lo tanto, de poner a disposición de los hombres de letras los recursos materiales necesarios, sean los rebaños de ovejas para el pergamino de los códices, los recursos necesarios para sostener a una clase de 'intelectuales', que deben vivir a pesar de no producir su propio sustento. Se trata siempre de una decisión política en la que un estado (imperio, principado, reino o ciudad), o mejor aún los gobernantes de una sociedad dada, por muy distintas razones toman la iniciativa de financiar una determinada forma de producción cultural.

Se puede sostener la existencia de un Renacimiento Carolingio por la reaparición de centros de estudio, junto a un movimiento de reforma tanto de las instituciones de la Iglesia como de las vidas de los pueblos cristianos, bajo dominio de la dinastía franca de los carolingios. El concepto 'reforma' presenta también problemas como el de 'renacimiento', porque la reforma carolingia se basa en la construcción de un pasado cristiano idealizado que se presenta como punto de llegada del proceso de reforma. Este pasado basado en la Iglesia primitiva y en los escritos patristicos fue construido por diversos intelectuales carolingios durante el siglo VIII<sup>110</sup>.

La reforma era considerada obligación de los monarcas cristianos desde tiempos de Constantino y llevaba implícita una estrecha relación entre renacimiento cultural y del conocimiento por un lado, junto a reforma moral y de las costumbres por el otro. Todo ello dentro de parámetros cristianos, que por otra parte debían también definirse. La idea de 'reforma cristiana' estaba presente en los reinos germánicos antes del reinado de los carolingios, tanto en el Reino Franco merovingio como en el Reino Visigodo o en la Inglaterra Anglosajona. San Isidoro sostenía, por ejemplo, que el rey debía hacer uso de la ley para corregir a sus súbditos de acuerdo a normas cristianas de vida. Esto se apoyaba en la tradición veterotestamentaria que consideraba al rey como un ungido de

Dios con los ejemplos de David y Salomón. Para un núcleo de laicos cultivados y sobre todo de eclesiásticos visigodos la reforma real de la sociedad pasaba por el aumento de la cantidad de clérigos educados del reino.

La misma preocupación podemos encontrar en la Nortumbria de fines del siglo VII. En los escritos de Beda el Venerable en los que aparece el interés por crear un clero educado y disciplinado que se debía dedicar a corregir la vida de la población. Tanto los escritos de Isidoro de Sevilla como los de Beda el Venerable tuvieron gran influencia sobre los francos por su transmisión a través de intelectuales visigodos escapados de la conquista musulmana y de los misioneros y hombres de letras anglosajones emigrados, de los cuales el más influyente fue sin duda Alcuino de York. Ambos autores, Isidoro y Beda, pensaban que la unidad del pueblo estaba basada en la religión, idea que sería ser central en las reformas carolingias.

¿Por qué puede decirse que el reinado de los carolingios implicó un renacimiento cultural? Tanto en la España visigoda como en la Inglaterra anglosajona funcionaba, hasta fines del siglo VII, una estructura educativa de base eclesiástica, pero en el último siglo (650-750) del reinado de los merovingios sobre los francos asistimos a un colapso de los gobiernos, que implicó también un colapso de los estudios en el reino. La decadencia de los centros intelectuales tardo-antiguos llevó también, a un notable descenso del uso de la palabra escrita, tanto en términos cualitativos –latín sumamente corrupto– como cuantitativos, casi no se copiaron manuscritos en ese período. No hay prácticamente evidencia de actividad cultural en los monasterios y centros episcopales francos. Estas afirmaciones se basan en los estudios acerca de la cultura carolingia que desarrolló Rosamond McKitterick en los últimos veinte años<sup>111</sup>. Hasta mediados de los ochenta del pasado siglo XX, se sostenía una continuidad de la vida cultural en las Galias desde la Antigüedad Tardía hasta el período carolingio, lo que hubiera negado la existencia de un renacimiento. El presupuesto era la búsqueda de la *longue durée* por autores relacionados a la escuela de los *Annales*, entre los que sobresalió Pierre Riché con su famoso libro *Éducation et culture*<sup>112</sup>. Sin embargo este texto –maravillosamente

---

<sup>110</sup> Esta cuestión es ampliamente tratada por M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004.

<sup>111</sup> Ver por ejemplo: Rosamond MCKITTERICK, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989; EAD (ed.), *The Uses of Literacy...*, 1990.

<sup>112</sup> Pierre RICHÉ, *Éducation et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIIe siècle*, Paris, Éditions du Seuil, 1962.

erudito por cierto— demuestra lo contrario de lo que su autor quiere probar puesto que hay que buscar con cuentagotas para encontrar centros de estudios en funcionamiento en los últimos años de reinado de los merovingios. El período merovingio está siendo reinterpretado y hay autores que se oponen a la visión negativa que las fuentes carolingias dejaron sobre ellos e incluso sobre la actividad cultural realizada en sus cortes<sup>113</sup>. Sin embargo más allá de que los miembros de la dinastía de los merovingios fueran cultos y estuvieran rodeados por sabios, e incluso más allá de la verosímil posibilidad de que Pipino y sus descendientes tomaran en el campo de la cultura en un principio como modelo a los reyes de la dinastía que los precedió, el período carolingio representa un salto en escala frente al merovingio, tanto por las dimensiones del Imperio, como por la cantidad de recursos invertidos en la política cultural. El proyecto cultural carolingio tiene dimensiones pan-europeas, que la corte merovingia no pudo tener. Las dimensiones del Imperio y los recursos a disposición de la dinastía, permitieron un salto cuantitativo en la producción cultural que terminó representando también un salto cualitativo.

Lo que sí dejaron claramente los merovingios y retomó la nueva dinastía reinante fue la idea de “la construcción de una sociedad agradable a Dios donde el clero viva vidas disciplinadas de acuerdo al derecho canónico y donde los laicos abandonando todo vestigio de su pasado pagano, se adhieran a los principios morales de la fe cristiana”<sup>114</sup>. Esta idea se había plasmado en el derecho canónico producido por los concilios de la Iglesia merovingia que tuvieron lugar entre 511-680, que tenía el objetivo de regular la vida tanto del clero como de los laicos. Es importante notar que el modelo a seguir era el romano, otra característica fundamental de las reformas que posteriormente realizarían los carolingios. La influencia romana se dejó sentir ya en tiempos merovingios tanto en la veneración de san Pedro y san Pablo, como en el reconocimiento del derecho de Roma de decidir en materia doctrinal o en la influencia en la liturgia y en la expansión de la Regla de san Benito.

A pesar de las reformas pensadas e iniciadas por los merovingios, los límites efectivos a su poder y su final decadencia afectaron también a la Iglesia franca. La lucha entre los pipínidas y sus oponentes por el poder en el Reino de los Francos llevó a la

---

<sup>113</sup> Los trabajos de Ian Wood han sido fundamentales a este respecto. Ver en particular Ian WOOD, “Administration, law and culture in Merovingian Gaul”, en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Uses of Literacy...*, pp. 63-81.

<sup>114</sup> Peter BROWN, *El primer milenio...*, p. 6.

alienación de las propiedades de la Iglesia con el objeto de obtener el apoyo de los *milites* y, por lo tanto, a la desaparición de la misma como una institución independiente. También fue afectado el monacato, que se había convertido desde fines de la antigüedad en el reservorio casi exclusivo del conocimiento en el occidente europeo. Muchas comunidades monásticas desaparecieron, a la vez que declinó también la capacidad de los obispos para dedicarse a sus tareas pastorales, la capacidad de los centros de estudio para dedicarse a la copia de manuscritos y a la redacción de nuevas obras. Los documentos de la época den cuenta de un notable descenso en la calidad del latín escrito.

En ese contexto signado por las luchas intestinas de la aristocracia franca, se produjo el ascenso al poder de los carolingios, que tomaron para sí las obligaciones de la anterior dinastía. Los mayordomos de palacio carolingios se convirtieron en patrocinadores de la Iglesia, lo que incluía el sostenimiento del esfuerzo misionero en 'Alemania' y en las tierras del Rin. La expansión del cristianismo hacia estas regiones era también parte de una política de la consolidación del dominio franco. Esta tarea fue llevada a cabo en gran parte con misioneros provenientes de tierras anglosajonas con el apoyo de la nueva dinastía.

Se puede decir que el impulso inicial para el movimiento de reformas propiamente carolingias se produjo con la reunión del concilio de 742-743, convocado por Carlomán, hijo de Carlos Martel, pero en realidad sienta sus raíces en la generación anterior con la obra misionera de la periferia del reino franco<sup>115</sup>. San Bonifacio, uno de los más famosos misioneros anglosajones, presidió ese concilio, que sería conocido como *Concilium germanicum*, y habría de ser seguido por otros convocados tanto por Carlomán como por su hermano Pipino. El programa, que se desprende de estos concilios, manifiesta las que serán las preocupaciones de la dinastía carolingia en su política eclesiástica: regulación del matrimonio, disciplina eclesiástica (orden y jerarquía), compromiso de crear un sacerdocio educado, uniformidad de observancia religiosa, supresión de prácticas paganas y organización de la totalidad de la vida de los habitantes del reino de acuerdo al derecho canónico.

Una última cuestión bastante compleja de resolver fue la restitución de las propiedades eclesiásticas, puesto que los *milites* que eran fieles a la dinastía dependían

de ellas y la dinastía dependía de la fidelidad de su aristocracia guerrera<sup>116</sup>. Luego de la visita del papa Esteba al Reino de los Francos en 753-754, junto a otras medidas reformadoras, comenzó también la reforma de la liturgia de la Iglesia franca, de acuerdo a las prácticas romanas. Esta iniciativa se continuaría en tiempos de Carlomagno y sus descendientes. Si bien el esfuerzo de Pipino tuvo alcances muy limitados, al menos durante su reinado se aseguró a la Iglesia la base material necesaria, para que la reforma diera sus primeros frutos en tiempos de Carlomagno y Ludovico Pío.

En 774 Carlomagno recibió una copia del código de derecho canónico conocido como *Dionisio-Hadriana*. Esto permitió al emperador tener una base jurídica dentro de la tradición eclesiástica romana para la actividad reformadora que se habría de manifestar en las colecciones legales como el Capitulario de Herstal de 779 o la más importante *Admonitio generalis* de 789, que contienen cláusulas tomadas directamente de la *Dionisio-Hadriana*.

La calidad literaria misma de la *Admonitio* atestigua la mejora en el nivel cultural de la época y en ella está contenido el programa de reforma de la Iglesia y de la educación de Carlomagno. En primer lugar, aparece la preocupación por la obediencia, la jerarquía y el orden dentro de la Iglesia. Los sacerdotes debían vivir una vida ejemplar y los obispos eran los encargados de que esto sucediera. Los presbíteros no podían ser ignorantes para poder celebrar la misa correctamente, administrar el bautismo, cantar los salmos y el gloria. La función de la predicación era también de vital importancia en el ministerio sacerdotal. El último escalón del sistema educativo carolingio era el catecúmeno, quien debía aprender determinadas nociones mínimas acerca de la fe, que le debían ser enseñadas por el cura local<sup>117</sup>. Todas estas consideraciones presuponiann que el clero debía estar educado en la doctrina cristiana y poseía copias aceptables de los textos cristianos más importantes (bíblicos, canónicos, penitenciales y litúrgicos), además de la capacidad para servirse de ellos.

La preocupación por disponer de buenas copias de estos textos es central para comprender el renacimiento cultural carolingio. Un texto sin errores evitaría el

---

<sup>115</sup> La necesidad de ampliar cronológicamente la existencia de una cultura carolingia hacia las primeras décadas del siglo VIII fue señalada también por Richard SULLIVAN, "The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age", en ID., *The Gentle Voices of Teachers'...*, p. 62.

<sup>116</sup> Para el problema de la creación y conservación de la propiedad eclesiástica, ver Rosemary MORRIS, "The problems of property", en *CHCh*, pp. 327-344.

<sup>117</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the Lord...*, pp. 117-119; Rob MEENS, "Remedies for sins", en *CHCh*, p. 401.

surgimiento de la herejía, por lo tanto los textos claves solo debían ser copiados por escribas expertos. El estudio entonces estaba en un principio al servicio de la reforma religiosa. El uso de un latín correcto era también de vital importancia para monjes, monjas y canónigos puesto que les permitía acceder a los textos bíblicos y a sus comentarios, pero además porque sus oraciones eran de vital importancia para el bienestar del reino y, por lo tanto, el idioma utilizado debía ser apropiado, por eso también se buscó la uniformidad litúrgica en la Iglesia del reino, basada en los usos romanos. Carlomagno se preocupó personalmente en distintas ocasiones por establecerla, sin embargo sus esfuerzos en ese sentido tuvieron un alcance limitado en la realidad y debieron ser continuados por sus sucesores, también con éxito parcial aunque fundamental para la historia religiosa posterior de Europa.

Dentro de esa preocupación por la uniformidad, también se manifestó la preocupación por el establecimiento de un texto bíblico único. Efectivamente en el Reino de los Francos estaban en circulación distintas traducciones de la Biblia, que provenían de distintas tradiciones manuscritas con notables diferencias entre una y otra.

En la idea de imponer la uniformidad estaba implícita una determinada forma de concebir a la sociedad como un todo coherente formado por distintas categorías de personas, cada una con un código de conducta claramente definido. Esta idea de una sociedad funcionando armónicamente e incluyendo a todos los órdenes provenía de san Agustín. El orden en la tierra era en esta visión un reflejo del orden en el cielo, por eso orden y uniformidad eran objetivos prioritarios de las reformas carolingias, expresados en la legislación y en los concilios reformistas, no solo de Carlomagno, sino también de Ludovico Pío.

También como parte de la reforma de la sociedad imperial de acuerdo a normas propias del cristianismo es importante señalar la obra de codificación y corrección de las leyes tradicionales de los francos y de los demás pueblos sometidos. En este sentido, los emperadores francos continuaban directamente la tradición imperial romana, en particular la de Constantino, Teodosio II y Justiniano. El trabajo legislativo realizado en el Imperio Carolingio tanto en tiempos de Carlomagno como de Ludovico Pío estaba también íntimamente conectado con el renacimiento de los estudios y con la reforma de la Iglesia. El amplio uso de la palabra escrita en el mundo carolingio obligó a elevar los estándares de formación de la alta nobleza y del clero franco. El resultado fue la



aparición de escribas capaces de copiar manuscritos en cantidades crecientes, muchos de ellos eran sacerdotes o dependientes de obispos.

El renacimiento de los estudios fue efectivamente un elemento esencial de las reformas carolingias. Carlomagno mismo legisló en ese sentido, tanto en la ya citada *Admonitio* como en su, no menos famosa, carta *De litteris colendis*, donde urgía a los prelados a tomar medidas al respecto. La misma corte real se convirtió en un centro de estudios, a partir de la anexión del reino Lombardo en 774 y la adquisición de numerosos intelectuales italianos, atraídos por la riqueza del Reino de los Francos. Entre ellos podemos encontrar a Paulino (poeta), Pedro de Pisa (profesor de gramática), Fardulfo (a cargo del *scriptorium* de St. Denis), Pablo Diácono (poeta). Esto indica que a fines de los 770 ya había algún tipo de actividad de enseñanza en la corte de Carlos. También las Islas Británicas hicieron su aporte de hombres de letras para la corte real, el más importante de ellos fue indudablemente Alcuino de York, quien fue principalmente un educador, lo que implicaría la existencia de una escuela en la corte probablemente adscripta a la Capilla. Otras escuelas surgieron en centros religiosos, dirigidas por eruditos formados en la corte, y se convirtieron en núcleos de aprendizaje y de producción de libros. Sin embargo, hay que tener en cuenta que el alcance efectivo del proyecto educativo carolingio varió mucho de acuerdo a los recursos de los que cada región disponía. El resultado estuvo lejos de ser homogéneo<sup>118</sup>.

Ya ha quedado claro que el Renacimiento carolingio fue un movimiento con componentes culturales, religiosos y políticos. En los últimos años han aparecido estudios dedicados a la forma en la que en el contexto del Renacimiento se escribió una historia carolingia, adaptando el pasado tanto bíblico, como franco al presente carolingio de los siglos VIII y IX. El objetivo era afianzar la dominación de la dinastía y asegurar la obediencia de las aristocracias del Imperio, que además participaban de formas muy diversas del Renacimiento de los estudios. La escritura o reescritura, dependiendo del caso del pasado se realizó tanto en textos exegéticos como en anales imperiales o regionales<sup>119</sup>.

<sup>118</sup> Para los alcances y límites del sistema educativo del período carolingio ver John J. CONTRENI, "The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers*..., pp. 106-141.

<sup>119</sup> Matthew INNES, Rosamond MCKITTERICK, "The writing of history", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 193-220; Ytzhak HEN, "The Annals of Metz and the Merovingian past", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press,

Carlomagno dedicó energía a la obtención de libros a partir de 780 con el objetivo de crear una biblioteca en la corte. La principal preocupación fue obtener libros auténticos, o sea textos no corrompidos para ser copiados en la corte o en algún otro lugar. El fondo de la biblioteca del emperador estaba compuesto tanto por autores clásicos paganos como por autores cristianos latinos<sup>120</sup>. La corte de Carlomagno funcionaba originalmente como fuente de eruditos y libros (muchos de estos aportados por los mismos eruditos) para un renacimiento de los estudios planeado centralmente, pero, que con el paso de los años, tomaría una dinámica propia, que lo llevaría a regionalizarse y descentralizarse.

El resultado del aparato educativo carolingio se manifestó a través de una clara mejora en la calidad de uso del latín entre el clero y la alta nobleza laica, y por el gran número de manuscritos producidos durante el siglo IX, muchos de los cuales aún se conservan. La mayor contribución de los reyes carolingios al renacimiento de la vida cultural fue asegurar a la Iglesia, principal responsable de la educación y la cultura, los medios materiales que permitieron el desarrollo de la tarea de enseñanza y copia de libros. Por otra parte, la actividad de los *scriptoria* carolingios fue un eslabón fundamental en la supervivencia de numerosos textos de la antigüedad clásica y cristiana hasta la actualidad.

El principal objetivo de la formación intelectual de la elite era el servicio divino en la tarea de reforma de la Iglesia, no es de extrañar entonces que el centro del mismo fueran los textos religiosos: la Biblia, libros litúrgicos, comentarios bíblicos, vidas de santos y recopilaciones de derecho canónico. La literatura religiosa tenía preeminencia sobre los temas seculares. Los clásicos paganos aparecen en los catálogos de las bibliotecas carolingias, pero en general representaban una parte minúscula del fondo total de las mismas.

Los libros escolares utilizados en los centros de enseñanza habían sido escritos en general entre los siglos IV y VI, estaban centrados en el estudio de la Biblia y por lo tanto en la cultura cristiana, pero permitían también el acceso a un resumen de los

---

2004, pp.175-190; Mayke de JONG, "Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past...*, pp.191-226; Rosamond MCKITTERICK, *History and Memory in the Carolingian World*, Cambridge University Press, 2004; M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004, pp. 248-289.

<sup>120</sup> Ver los artículos escritos por Bernard Bischoff reunidos en: ID., *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007.

contenidos literarios de la cultura romana pagana. Con esta formación básica basada en el cristianismo, que incluía la memorización de partes de la Biblia, se procedía al estudio de las artes liberales, divididas en los archifamosos *trivium* y *quadrivium*. El estudio de la gramática, retórica y dialéctica tenía como objetivo permitir el acceso al significado de la Biblia. La gramática tenía de hecho la función interpretativa y la centralidad que más tarde ocuparía la lógica aristotélica<sup>121</sup>. Desde este punto de vista el Renacimiento Carolingio fue la continuación de las tradiciones culturales tardo-antiguas romano-cristianas. La actitud hacia la cultura pagana fue ambigua, aquello que tenía utilidad en general se estudiaba a través de resúmenes de autores cristianos dentro de lo posible, aquello que carecía de ella era tolerado. Sin embargo, existieron hombres de letras que cultivaron la literatura clásica y se procuraron copias de los textos, con esto demostraron que los ideales –y la estética– del humanismo antiguo podían reconciliarse con el cristianismo. En todo caso la cuestión es compleja y merece ser retomada<sup>122</sup>.

Los textos paganos eran leídos y había fracción minoritaria de la élite educada interesada en ellos. Los poetas de la corte de Carlomagno estaban instruidos en los clásicos paganos, sin embargo solo formaban una muy escasa parte del sistema educativo carolingios y muchas veces eran citados a través de autores cristianos. Se trataba ante todo de una sociedad cristiana cuyo objetivo era la salvación de las almas, por lo tanto la literatura pagana tenía un espacio muy secundario en las bibliotecas de este período. Pocos fueron los intelectuales que cultivaron las letras clásicas por su valor intrínseco y los textos clásicos fueron mucho menos copiados que los cristianos, pero esto por lo menos aseguró la existencia de los mismos para el Renacimiento Italiano y para nosotros mismos. De hecho, la relación entre los reyes carolingios y los sabios a su servicio con la tradición clásica es un problema complejo y muchas veces, como en el caso del uso de elementos arquitectónicos de origen romano en nuevas construcciones tiene un fundamento ideológico, que busca vincular al nuevo imperio con el antiguo<sup>123</sup>. El objetivo central del trabajo intelectual en general estaba centrado en la exégesis

<sup>121</sup> Ver Jean JOLIVET, *Godescalco d'Orbais et la Trinité. La méthode de la théologie à l'époque carolingienne*. Paris, Vrin, 1958.

<sup>122</sup> Bernhard BISCHOFF, "Benedictine monasteries and the Survival of Classical Literature", en ID., *Manuscripts and Libraries...*, pp. 134-160.

<sup>123</sup> Beat BRENK, "Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology", *Dumbarton Oaks Papers (Studies on Art and Archaeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy-Fifth Birthday)*, 41 (1987), pp. 103-109.

bíblica y servía a los efectos de proveer de interpretaciones, basadas en las autoridades patristicas, para permitir a los estudiantes el acceso a las sagradas escrituras.

Sin embargo, no todo fue mera repetición. Los hombres de letras carolingios seleccionaban y ordenaban el material patristico, utilizado de acuerdo a parámetros propios, lo que generaba textos distintos de los originales. Además hacían un aporte propio con sus ideas. El estudio era considerado ante todo como la adquisición de un conocimiento ya existente, pocos fueron los que se atrevieron a alejarse de la tradición como Juan Escoto Eriúgena y corrían riesgos al hacerlo. Por otra parte, el objetivo del estudio tenía como fin práctico la preparación para las tareas pastorales del sacerdote, en ese lugar era donde coincidía la reforma religiosa de la sociedad carolingia con el renacimiento cultural.

El Renacimiento Carolingio fue, en conclusión, el instrumento cultural de un proyecto político-religioso orientado a la creación de una sociedad cristiana homogénea. Carlomagno y los posteriores reyes carolingios estaban motivados en sus políticas culturales ante todo por su convicción de ser los guardianes de la correcta interpretación de la ley divina y del culto correcto, de allí la centralidad de los comentarios bíblicos, fuente última de ambos<sup>124</sup>. El centro de gobierno de esta era la corte y, concretamente, la persona del emperador, quien respondía principalmente a modelos de reyes bíblico (sobre todo David y Salomón). El modelo de cristianismo era, de todos los posibles, el romano-céntrico.

---

<sup>124</sup> Mayke de JONG, "Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past...*, p. 200.

## II- BIBLIA Y EXÉGESIS BÍBLICA EN EL MUNDO CAROLINGIO.

### 1. El texto bíblico.

John J. Contreni hizo en uno de sus artículos un cálculo y una interesante comparación: entre los años 500 al 750 se escribieron en el occidente latino unos 35 comentarios bíblicos, mientras que durante los 125 años, que van de Wigbod, primer exegeta carolingio, hasta fines del siglo IX con Remigio de Auxerre se escribieron al menos 150<sup>125</sup>. Esto significa un promedio de 14 comentarios por siglo para tiempos post-patrísticos y precarolingios, contra más de 100 comentarios por siglo para el período carolingio. Estos cálculos son solo una forma de ilustrar la centralidad de la Biblia en el período carolingio y el volumen de la producción intelectual del período, en contraste con los siglos previos. A partir de 750 aproximadamente la Biblia va a ocupar el centro de la cultura europea y este es probablemente el mayor legado de la dinastía franca al cristianismo latino<sup>126</sup>.

La importancia que Carlomagno y sus sucesores otorgaron a la Biblia fue central en la construcción ideológica de la monarquía franca. La Biblia provee de modelos reales a partir de los cuales el gobernante podía verse a sí mismo no solo como un nuevo David sino también un nuevo Josías, restaurador de la Ley y del Templo, y por lo tanto de la alianza de Dios con su pueblo<sup>127</sup>. El objetivo principal del sistema educativo carolingio era la comprensión de las Sagradas Escrituras, fuente última de todo conocimiento tanto religioso como profano<sup>128</sup>. La construcción de una cultura bíblica se expresó en una legislación dedicada a la educación, en la que los estudios bíblicos aparecían constantemente, no solo en tiempos de Carlomagno sino también durante los

<sup>125</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture", en Gerd VAN RIEL, Carlos STEEL, James MC EVOY (eds.), *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eriugean Studies*, Leuven University Press, 1996, p. 7.

<sup>126</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture"..., pp. 1-3; Guy LOBRICHON, "Making sense of the Bible", en *CHCh*, pp. 531-532.

<sup>127</sup> Josías como modelo fue utilizado brevemente por los carolingios y luego abandonado en favor de David y Salomón, ver Isabelle ROSÉ, "Le roi Josias dans l'ecclesiologie politique du haut Moyen Age", *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 115 (2003), pp. 683-709.

<sup>128</sup> Incluidas las 'artes liberales', ver Auslag OMMUNDSEN, "The Liberal Arts and the Polemic Strategy of the Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)", *Symbolae Osloenses* 77 (2002), p. 177.

reinados de sus sucesores e incluso a fines del siglo IX esta iniciativa habrá de ser continuada por obispos y abades<sup>129</sup>.

El primer problema en la creación de la cultura bíblica carolingia era el texto bíblico mismo. Era necesario ante todo establecer una versión ‘correcta’ de la Biblia latina<sup>130</sup>. Para esto Carlomagno ordenó que el texto sagrado fuera copiado solo por copistas expertos<sup>131</sup>. El objetivo era tener un texto que permitiera la correcta celebración de la liturgia cristiana en su reino. De las tradiciones bíblicas latinas existentes el texto elegido fue la Vulgata de san Jerónimo, texto que ya desde Gregorio Magno tendía a convertirse en la versión ‘oficial’ de la Biblia latina<sup>132</sup>. Sin embargo, esta elección también presentaba un problema básico, se debía crear una versión corregida del texto bíblico e imponerla como única.

Para el siglo VIII ya no había una sola Vulgata –en un sentido estricto nunca había habido solo una–, sino que el texto había sufrido variantes y además se había combinado con lecturas de la *Vetus Latina*, que aún circulaba, lo que produjo el surgimiento de varias tradiciones textuales de la traducción de san Jerónimo y de los textos traducidos por otros que se habían sumado a los de éste, para conformar la Vulgata. Por lo tanto fue necesario realizar una revisión del texto bíblico. La corrección no pasaba por un trabajo filológico en el sentido moderno –Teodulfo es la excepción, no la regla– sino por la eliminación de errores gramaticales u ortográficos<sup>133</sup>. En realidad las revisiones fueron varias y dieron distintos textos bíblicos, conocidos en general bajo el nombre de sus editores: Biblia de Maudramno, los manuscritos bíblicos conocidos bajo el nombre de ‘grupo de Ada’, Biblia de Angilramo, obispo de Metz, de Alcuino y de Teodulfo.

<sup>129</sup> La centralidad de la Biblia en la cultura de los reinos francos carolingios es ampliamente aceptado en el mundo académico, ver John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical studies”, en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.) *Carolingian Essays*, Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington, 1983, p. 75; John CONTRENI, “The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), ‘*The Gentle Voices of Teachers*’..., pp.109-110; Bernice M. KACZYNSKI, “Edition, Translation, and Exegesis: The Carolingians and the Bible”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), ‘*The Gentle Voices of Teachers*’...p. 171; ID., “Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), ‘*The Gentle Voices of Teachers*’...pp. 238-239.

<sup>130</sup> Para las revisiones bíblicas carolingias ver: Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893. Si bien muchas de las hipótesis de Berger han sido descartadas sigue siendo un texto de referencia fundamental para la cuestión. Más actuales son los estudios de: B. FISCHER, “Bibeltext und Bibelreform unter Karl der Grosse”, en *Karl der Grosse II*, pp. 156-216; Laura LIGHT, “Versions et révisions du texte biblique”, en Pierre RICHÉ; Guy LOBRICHON (eds.). *Le Moyen Age et la Bible*. Beauchesne, Paris, 1984, pp. 55-94; Caroline CHEVALIER, “Les révisions bibliques carolingiennes”, *TM* 14 (2006), 7-27.

<sup>131</sup> *Admonitio generalis*, capitulum 72 (80, 7).

<sup>132</sup> Bernice M. KACZYNSKI, “Edition, Translation, and Exegesis: The Carolingians and the Bible”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), ‘*The Gentle Voices of Teachers*’..., p. 172.

Maurdranno fue abad de Corbie entre 772 y 781 representa la más antigua de las revisiones bíblicas carolingias que se conservan. Su texto no presenta ninguna novedad y está emparentado con el de Alcuino. Solo se conserva fragmentariamente y el manuscrito tiene la particularidad de ser el ejemplo más antiguo de la minúscula carolina<sup>134</sup>. Los manuscritos del grupo de Ada fueron, al parecer, realizados en Aquisgrán en algún momento entre 781 y 814, aunque no se puede saber si representan una revisión del texto bíblica realizada allí mismo. Están también emparentados con el texto de Alcuino<sup>135</sup>. Angilramo fue probablemente el responsable de la Biblia de Metz. La mayor importancia de este manuscrito es su formato, se trata del primer pandecto carolingio, formato que tomarán las Biblias salidas del *scriptorium* de Saint Martín de Tours, bajo la dirección de Alcuino y sus sucesores<sup>136</sup>.

La Biblia de Teodulfo (750/760-821) es quizás el más interesante e impresionante de los trabajos de revisión del Texto Sagrado realizados en tiempos carolingios. Teodulfo, quien habría de ser obispo de Orleáns, era un visigodo venido de la Península Ibérica, se trató de una de las personalidades más importantes de la corte de Carlomagno y participó activamente del movimiento de renacimiento cultural carolingio<sup>137</sup>. La preocupación de Teodulfo por la revisión de la Biblia se remontaba a la controversia con los griegos acerca de las imágenes. Como sabemos a partir de los estudios de Ann Freeman, él tuvo una parte activa en la redacción de los *Libri Carolini* –de hecho Freeman lo considera prácticamente su autor aunque la génesis de este texto es compleja–, el establecimiento de un texto bíblico fiable entraba dentro de la lógica de esa controversia teológica. Lo particular de ‘su’ Biblia es que Teodulfo realizó un trabajo filológico bastante parecido al moderno. Cotejó distintos manuscritos, anotó las variantes y trató de establecer cuál de ellas era la lectura más confiable. Paradójicamente su trabajo tuvo mucha menos difusión y, por lo tanto tradición que el de Alcuino. Solo nos llegaron seis manuscritos de su Biblia y presentan diferencias entre sí, lo que sugiere que cada uno de ellos representa una etapa distinta en el trabajo de edición y ninguna es un texto definitivo. Otra característica remarcable es que Teodulfo consideraba que la Vulgata era una traducción literal del hebreo, lo que extrañamente lo llevó en ocasiones

---

<sup>133</sup> B. FISCHER, “Bibeltext und Bibelreform...”, p. 156.

<sup>134</sup> Laura LIGHT, “Versions et revisions...”, p. 59.

<sup>135</sup> Laura LIGHT, “Versions et révisions...”, pp. 59-60.

<sup>136</sup> Laura LIGHT, “Versions et revisions...”, p. 60.

<sup>137</sup> Para la biografía de Teodulfo ver F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la Littérature Latine du Moyen Âge*, dos tomos, Brepols, Louvain, 1991, pp. 48-57.

a alejarse del texto de Jerónimo<sup>138</sup>. Las biblias de Teodulfo estaban más pensadas para el estudio que como bienes de lujo –al contrario de las de Alcuino–, por esto los últimos folios de los manuscritos completos de estas biblias contienen una serie de textos patrísticos ‘de referencia’<sup>139</sup>.

## 2. La exégesis bíblica carolingia.

Antes de comenzar con esta cuestión conviene hacer una aclaración básica. Estamos lejos aún de realizar un trabajo de síntesis real acerca de la exégesis bíblica en tiempos carolingios. Buena parte de los textos permanecen aún en sus manuscritos sin editar o dependemos de viejas ediciones y carecemos de estudios críticos de los textos. Por lo tanto, en este lugar trataremos de dar una mirada general al estado de los estudios acerca de la exégesis carolingia entre fines del siglo VIII y fines del IX, cerca de 120 años de comentarios bíblicos. Otro problema es el de la influencia posterior del trabajo de estos exegetas. ¿Cuánto hay de realidad en limitar la exégesis carolingia a fines del siglo IX? Sabemos que la cultura del Imperio sajón es una continuación de la carolingia y debemos preguntarnos qué significa esto para la exégesis bíblica. La misma pregunta es válida para las reformas monásticas del siglo X-XI<sup>140</sup>.

La decisión política de establecer las Sagradas Escrituras como el centro de la cultura del Imperio creó numerosos problemas, además del establecimiento de un texto confiable. Como indica Contreni “the Bible had to be taught, had to be explained, had, above all, to be understood”<sup>141</sup>. El problema pasaba no solo por la necesidad de crear instituciones capaces de enseñar una cultura de base bíblica, sino también por asegurarse de que esa enseñanza fuera correcta, desde un punto de vista dogmático, o sea que no cayera o llevara a otros a caer en la herejía. Los textos patrísticos fueron considerados la mejor vacuna contra la herejía, por lo tanto los letrados carolingios recurrieron a los Padres de la Iglesia con el objetivo de preparar textos exegeticos que permitieran el acceso de los alumnos a la Biblia sin caer en el error dogmático. Uno de los principales objetivos en la exégesis carolingia es precisamente pedagógica, se trataba de enseñar la

<sup>138</sup> Caroline CHEVALIER, “Les révisions bibliques...”, pp. 22-27.

<sup>139</sup> John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical studies”, en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.) *Carolingian Essays...*, p. 79.

<sup>140</sup> Por ejemplo, Burton van Name Edwards incluyó acertadamente a mi entender a Odón de Cluny y algunos de sus textos, dentro de su listado de textos y manuscritos exegeticos carolingios.

<sup>141</sup> John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical culture”... p. 4.



Biblia a quienes no podían acceder a ella por sus propios medios: laicos educados, eclesiásticos ocupados con cuestiones administrativas y estudiantes. Para Contreni esto es muy importante porque la audiencia de los exegetas influiría en la forma en la que los textos exegeticos habrían de ser contruidos<sup>142</sup>. Muchos de los textos exegeticos fueron encargados por algún aristócrata laico o religioso, estos tenían determinadas expectativas. Una de ellas era que los textos creados fueran el producto de la colación no de uno sino de muchos padres de la Iglesia, lo que implicaba un trabajo complejo de selección y edición de los fragmentos de los escritos patrísticos<sup>143</sup>. Esto debía hacerse, puesto que muchos de los potenciales lectores de la exégesis carolingia no hubieran sido capaces de acceder a la cultura patrística directamente, la distancia entre el mundo romano-mediterráneo de los padres y el Imperio Carolingio del siglo IX era demasiado grande, alguien debía digerir esa cultura para que otros pudieran leerla<sup>144</sup>, aunque sin intención en ese proceso crearan una cultura letrada nueva.

La apropiación carolingia de la cultura patrística no se dio automáticamente sino por etapas. En un principio más o menos de 780/790 a 820 la exégesis carolingia se limitó a simplificar y abreviar a los padres para hacerlos más accesibles. Esto permitió hacer contacto nuevamente con la cultura patrística. Algunos de los representantes de este período fueron Wigbod, Pedro de Pisa y Alcuino<sup>145</sup>. Wigbod fue probablemente el primer letrado en recibir un encargo directo del emperador Carlomagno (un Comentario al Octateuco) y quizás también a los Evangelios y al Génesis<sup>146</sup>. También es un buen ejemplo de la forma en la que estos primeros intelectuales carolingios se aproximaron a la cultura patrística en forma indirecta, a través de compendios del siglo VII y principios del VIII, lo que daba a sus textos un contenido en gran medida enciclopédico<sup>147</sup>.

Las décadas de 820 y 830 marcan un cambio en la formación de la cultura bíblica carolingia. Hombres como Rábano Mauro y Claudio de Turín construyen antologías de los mejores textos patrísticos en volúmenes únicos. Este período es importante porque el estudio de la Biblia se convierte en el estudio de las interpretaciones de la Biblia<sup>148</sup>. Una

<sup>142</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies... pp. 79-80.

<sup>143</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies"... pp. 85-87.

<sup>144</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical studies...", pp. 90-93; Bernice M. KACZYNSKI, "Edition, Translation and Exegesis...", p. 179.

<sup>145</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture...", pp. 7-8.

<sup>146</sup> Para Wigbod ver Michael GORMAN, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne", *RB* 107 (1997), 40-76.

<sup>147</sup> Michael GORMAN, "Wigbod...", p. 74.

<sup>148</sup> John J. CONTRENI, "Carolingian Biblical culture...", pp. 8-9.

breve comparación entre los métodos exegéticos de Wigbod y de Claudio de Turín sirve para ilustrar el avance de la exégesis en este segundo período. Wigbod realizaba series de citas (*catenae*) en las que usaba largos fragmentos de textos patrísticos sacados de compilaciones sin agregar nada original y sin tomarse libertades cuando citaba. Su trabajo final era una nueva compilación. Claudio por lo contrario prefería utilizar directamente los originales. Las citas, que copiaba, eran mucho más breves lo que le permitía combinarlos para redactar nuevos textos, era capaz de elaborar una idea a partir de uno de los padres y utilizarla nuevamente en un contexto distinto. Claudio fue el primero en romper con las *catenae* y tomarse libertades en el uso de sus fuentes<sup>149</sup>.

Entre 840 y 860 encontramos una tercera generación de exegetas carolingios, los más importantes son Angelomo de Luxeuil, Haimón de Auxerre, Pascasio Radberto, Floro de Lyon y Juan Escoto Eriúgena. Es por cierto el período más creativo. Se usaban las fuentes patrísticas en forma mucho más libre, se incorporaron fuentes carolingias o incluso griegas (la traducción del Pseudo-Dionisio de Escoto Eriúgena) y además fue el período en el que se dieron las más importantes controversias teológicas de la historia carolingia. En ese sentido este período demostró por un lado el éxito del proyecto de Carlomagno de crear una cultura de base bíblica, que recibiría en herencia el occidente latino, pero por otra parte también los resultados inesperados de éste. En lugar de una homogeneidad absoluta apareció la controversia causada por las dificultades de comprensión de las Sagradas Escrituras y de los textos patrísticos<sup>150</sup>. De la misma manera que se podían utilizar textos patrísticos para escribir trabajos exegéticos ortodoxos, paradójicamente se los podía usar para generar interpretaciones heterodoxas<sup>151</sup>.

El trabajo del exegeta era sumamente dificultoso, no solo por la naturaleza misma del texto bíblico sino también por las condiciones materiales en las que trabajaba. El estudioso de la Biblia era, muchas veces, también un funcionario al servicio del orden político carolingio. Claudio de Turín fue el ejemplo de un gran exegeta que simultáneamente debía dedicarse a la administración de una diócesis y a la defensa

<sup>149</sup> Michael GORMAN, "The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious", *Speculum* 72 (1997), pp. 317-319.

<sup>150</sup> John J. CONTRENI, "The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers. Aspects of Learning in the Carolingian Age*. Columbus, Ohio State University Press, 1995, p. 110.

militar de ella contra los sarracenos. Por otra parte, difícilmente tenían una biblioteca que contuviera todos los libros que necesitaban para su trabajo<sup>152</sup>.

El texto exegético podía llevar implícito un mensaje político en sí mismo, en cuanto objeto físico, no solo en cuanto texto. La dedicación a los reyes o reinas carolingios de comentarios bíblicos o la presentación de los mismos a estos, fue interpretada por Mayke de Jong como una forma de mantenimiento del intercambio de presentes entre exegetas y gobernantes, pero también como una marca de legitimidad que los más prestigiosos intelectuales –de Jong trata acerca de Rábano Mauro– podían conferir a los descendientes de Carlomagno con posterioridad a la división del Imperio<sup>153</sup>.

---

<sup>151</sup> Los dos casos paradigmáticos son Godescalco de Orbais y Claudio de Turín, sobre quienes se tratará más adelante.

<sup>152</sup> John J. CONTRENI, “Carolingian Biblical studies...”, pp. 83-84.

<sup>153</sup> Mayke de JONG, “Hrabanus Maurus and biblical *historia* for rulers”, en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past...*, pp. 205-206.

### III- LA CULTURA ERUDITA EN TIEMPOS DE CARLOS EL CALVO.

A mediados de siglo IX, en tiempos del reinado de Carlos el Calvo sobre el tercio occidental del Imperio, el Renacimiento Carolingio continuaba su desarrollo con nuevas características. Ya no necesitaba del impulso constante de un centro político como la corte de Carlomagno cincuenta años antes. La vida intelectual se descentralizó y tomó una dinámica propia, por sobre todo se regionalizó y esparció por numerosos centros de mayor o menor tamaño en el territorio imperial: ciudades episcopales, monasterios y grandes *villae*, poseían escuelas y bibliotecas. La misma dispersión y provincialización, que en algún momento fueron interpretadas como signo de decadencia, fueron en realidad termómetro del éxito, al menos parcial, del proyecto cultural de Carlomagno y sus colaboradores de fines del siglo VIII y principios del IX<sup>154</sup>.

La política cultural de Carlos el Calvo ha sido tema de discusión académica durante mucho tiempo. Gran cantidad de eruditos –R. Bezzola, P. Riché, M. Wallace-Hadrill, R. McKitterick, J.J. Contreni nos han dejado la imagen de un *rex doctus*<sup>155</sup>. La única voz discordante ha sido la de P. Godman<sup>156</sup>. Nosotros seguiremos la opinión de los primeros puesto que Janet Nelson ha demostrado que la posición de Godman es endeble<sup>157</sup>. Según Riché el nieto homónimo de Carlomagno fue el más culto de los carolingios. Encargó la redacción de numerosas obras y otras le fueron dedicadas por distintos autores, sobre temas muy variados (teología, historia, vidas de santos, etc.)<sup>158</sup>.

Formado en las letras cristianas y en las clásicas por eruditos de la talla de Walafrido Estrabón, Freulfó de Lisieux y Lupo de Ferrières, Carlos el Calvo tenía probablemente el horizonte cultural más amplio de la dinastía carolingia. Le fueron dedicadas unas cincuenta obras. El rey franco de occidente encargó dictámenes teológicos personalmente. Ordenó incluso la traducción de textos griegos al latín –las obras del Pseudo-Dionisio traducidas por Juan Escoto son las más citadas e importantes.

<sup>154</sup> Janet L. NELSON, “Charles le Chauve et l’utilisations du savoir” en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L’École Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remigio*, Paris, Beauchesne, 1988, p. 37.

<sup>155</sup> Janet L. NELSON, “Charles le Chauve et l’utilisation...” p. 39; Pierre RICHÉ, “Charles le chauve et la culture de son temps”, en R. ROCQUES (ed.), *Jean Scot Erigène et l’Histoire ...*, pp. 37-46; Manuel Alejandro RODRÍGUEZ DE LA PEÑA, *Los reyes sabios. Cultura y poder en la Antigüedad Tardía y la Alta Edad Media*, Madrid, Editorial Actas, 2008.

<sup>156</sup> P. GODMAN (ed.), *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, 1985; ID. *Poets and Emperors*, Oxford, 1987.

<sup>157</sup> Janet L. NELSON, “Charles le Chauve et l’utilisation...”, pp.39-40.

<sup>158</sup> Pierre RICHÉ, *Les carolingiens...*, pp. 363-364.

Este último es probablemente el más conocido de los intelectuales de tiempos de Carlos el Calvo y quizás el más importante de todo el Renacimiento Carolingio, que encontró en el rey carolingio de la *Francia occidentalis* un amigo, un mecenas e incluso un protector<sup>159</sup>. El rey y más tarde emperador se veía a si mismo como un nuevo Salomón a la vez que como un emperador filósofo según los moldes de la antigüedad clásica<sup>160</sup>.

Por otra parte, para Carlos el Calvo el conocimiento tenía objetivos políticos. Las bases para un uso ideológico de la cultura ya habían sido echadas en los años anteriores del gobierno de la dinastía carolingia. El rey de la *Francia occidentalis* podía contar con una clase dirigente letrada capaz, al menos, de comprender el latín. Durante su gobierno había unos treinta grandes laicos letrados capaces de comprender cartas, pero también libros e incluso dueños ellos mismos de bibliotecas. Para Janet Nelson el interés de Carlos en el conocimiento no era solo cultural sino también político. El objetivo ya no era solo la formación básica de una clase dirigente, tarea ya realizada en su reino por la acción de su padre y de su abuelo, sino inculcarle la devoción a la *res publica*, al *bonum publicum*, partiendo de ejemplos imperiales romanos como Teodosio<sup>161</sup>.

En resumen, durante el reinado de Carlos el Calvo, sobre la parte occidental del viejo Imperio de Carlomagno, no solo se continúa el trabajo intelectual iniciado dos generaciones antes, sino que incluso se profundiza, se multiplican los centros de estudio y se diversifica con la aparición de 'escuelas'. Una de estas es la de Auxerre.

---

<sup>159</sup> Pierre RICHÉ, "Charles le chauve et la culture de son temps", en R. ROCQUES (ed.), *Jean Scot Erigène et l'Histoire...*, p. 43.

<sup>160</sup> Pierre RICHÉ. *Les carolingiens...* pp. 363-364.

<sup>161</sup> Janet L. NELSON, "Charles le Chauve et l'utilisation...", pp. 43-47.

#### IV- LA ESCUELA CAROLINGIA DE AUXERRE.

##### 1. Breve historia fáctica de Auxerre y de la abadía de Saint-Germain.

La historia de la abadía de Saint-Germain de Auxerre se remonta a la antigüedad tardía. En la primer mitad del siglo V Germán, quinto obispo de Auxerre y luego santo, fundó un oratorio, pensado probablemente para que fuera su propia tumba, en tierras de su propiedad, que en ese entonces se encontraban fuera del recinto de la ciudad romana y donde actualmente se encuentra la abadía, y trasladó allí las reliquias de san Mauricio de Agaune<sup>162</sup>. Fue también el obispo Germán, quien introdujo la vida cenobítica en Auxerre, al fundar del otro lado del río Yonne un monasterio, siguiendo probablemente el modelo de san Martín de Tours y del monasterio de Marmoutier<sup>163</sup>. La tumba de san Germán se convirtió, durante el siglo VI, en iglesia y lugar de peregrinación y pasó a formar parte del complejo de iglesias que rodeaban a Auxerre por fuera de las murallas<sup>164</sup>. A pesar del deseo de la reina Batilde (639-665) de que la Iglesia de Saint-Germain se convirtiera en monasterio, no es posible afirmar que esto se haya producido hasta el episcopado de Ainmar –contemporáneo de Carlos Martel–, en ese momento podemos confirmar la existencia de una comunidad cenobítica dedicada a asegurar la calidad de la liturgia y de recibir a los peregrinos<sup>165</sup>.

Savary y, el ya mencionado, Ainmar fueron los dos obispos de Auxerre que aprovecharon la anarquía de la decadencia merovingia para construir un principado episcopal virtualmente independiente entre fines del siglo VII y principios del VIII. Sin embargo, poco después, Carlos Martel y su hijo Pipino se dedicaron a someter a su dominio los territorios de Borgoña, incluido el *Auxerrois*. Repartieron las posesiones de los obispos de Auxerre entre sus fieles y otorgaron a Saint-Germain la calidad de abadía real. Más tarde Carlomagno devolvería parte de las propiedades a los obispos de la ciudad, sin embargo se conservó el estatuto real de la abadía. El resto de la historia de la abadía durante el siglo VIII permanece a oscuras. Sabemos que tanto Pipino como

<sup>162</sup> Jean Charles PICARD, “Les églises d’Auxerre au temps de saint Germain (418-448?)”, en AA.VV., *Abbaye Saint-Germain d’Auxerre. Intellectuels et artistes dans l’Europe carolingienne IXe – XIe siècles*, Auxerre, Musée d’art et d’Histoire, 1990, p.4.

<sup>163</sup> Jean Charles PICARD, “Les églises d’Auxerre...”, p. 3.

<sup>164</sup> Jean Charles PICARD, “Les églises d’Auxerre ...”, pp. 6-8.

<sup>165</sup> Jean Charles PICARD, “Auxerre à la fin du VIIIe siècle”, en AA.VV., *Abbaye Saint-Germain...*, p. 10.

Carlomagno le otorgaron inmunidad y privilegios fiscales, pero se nos escapan los nombres de los abades.

En el siglo IX las cosas son más claras, tenemos el nombre de varios de los abades, pero el hecho más importante de este siglo para la abadía fue su estrecha asociación con la familia de los Welfos. El conde Conrado, de esta familia y hermano de la emperatriz Judit, esposa de Ludovico Pío y madre de Carlos el Calvo, curado por intersección de san Germán, se convirtió en protector del monasterio y reconstruyó la iglesia abacial. Su hijo Conrado II se convirtió en conde de Auxerre (lo es al menos para 858) y al parecer su hermano Hugo fue abad de Saint-Germain a partir de 853. Lo fue con seguridad entre 858 y 860 y más tarde entre 867/870 y hasta su muerte en 886. En el período intermedio, en el que ambos hermanos fueron acusados de estar al servicio de Lotario, el monasterio estuvo en manos de Lotario y Carlomán, hijos de Carlos el Calvo. Como se puede ver la abadía permaneció siempre estrechamente vinculada con la familia real<sup>166</sup>.

En tiempos del reinado de Carlos el Calvo se había convertido en la tercera abadía del reino en importancia, después de Saint-Denis y Saint-Martin de Tours y posiblemente existía un *Klösterpfalz* asociado a ella para permitir la estada del rey<sup>167</sup>. Dos de los hijos de Carlos (Lotario y Carlomán) recibieron allí su educación. Además hay doce diplomas reales dedicados al monasterio garantizando derechos y propiedades. Todo esto manifiesta que Saint-Germain gozó de un lugar importante durante el reinado de Carlos. Si bien estas condiciones no sobrevivieron a la muerte del rey, permitieron el desarrollo cultural de la escuela carolingia de Auxerre<sup>168</sup>.

En Saint-Germain de Auxerre se mantuvo vivo el espíritu del Renacimiento Carolingio durante el siglo IX y, por lo tanto, también la vida intelectual y espiritual en el centro-este de Francia, a pesar del declive del poderío carolingio, antes de la aparición de los grandes movimientos de reforma monástica de los siglos X y XI. Su influencia se puede ver por ejemplo en el Cluny primitivo. Odón de Cluny, fundador espiritual de la muy importante reforma monástica cluniacense, fue alumno de Remigio de Auxerre, el

<sup>166</sup> Yves SASSIER, "L'abbaye et son patrimoine", en AA.VV., *Abbaye Saint-Germain...*, pp. 23-25; ID., "Les carolingiens et Auxerre", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHO (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 21-36; ID., "Quelques remarques sur les diplomes d'inmunité octroyés par les carolingiens a l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre", *BEC* 139 (1981), pp. 37-54.

<sup>167</sup> Carlos estuvo al menos en una ocasión en Auxerre en Septiembre de 861, ver LUPO DE FERRIERES, *Correspondance. Ep. 115*, L. LEVILLAIN (ed.), 2 vols., Paris, 1935, vol. 2, p. 162.

<sup>168</sup> Yves SASSIER, "Les carolingiens et Auxerre", pp. 32-34.

último de los grandes maestros de Saint-Germain. No debemos olvidar tampoco que Mayol, abad de Cluny, tuvo como discípulo a Heldric, quien encargó la confección del único manuscrito que nos queda del *Comentario a Ezequiel* de Haimón<sup>169</sup>. Esta relación podría haber contribuido al marcado acento carolingio que tuvo el movimiento de reforma monástica al menos durante sus inicios en el siglo X<sup>170</sup>.

## 2. Los estudios modernos acerca de la escuela de Auxerre.

A continuación presentaremos el estado de los estudios acerca de la escuela de Auxerre, pero dejaremos los trabajos centrados en Haimón de Auxerre para otro apartado más abajo. También dejaremos de lado los artículos y libros que tengan como objeto el contexto político en el que surgió y funcionó la escuela, su relación con la familia imperial y con los otros grandes centros culturales del siglo IX, puesto que ya nos hemos referido a ellos más arriba. Tampoco nos referiremos, a menos que sea imprescindible, al estado de los estudios sobre el resto de los maestros de Auxerre – Muretach, Enrique, Remigio –, puesto que nos desviaría del centro de nuestro asunto – Haimón –, y volvería esta exposición demasiado larga y aún más tediosa.

Los estudios acerca de la escuela fueron relegados durante mucho tiempo. La bibliografía anterior a 1989 es sumamente escasa. De hecho el artículo probablemente más importante al respecto, escrito por Edouard Jeuneau<sup>171</sup>, se ocupa tanto de la escuela de Laón como de la de Auxerre. Estas dos escuelas sumadas a la de Reims, que el autor deja de lado voluntariamente, son los tres grandes centros intelectuales de la parte occidental del reino de los francos a mediados y fines del siglo IX, en tiempos del reinado de Carlos el Calvo. La escuela de Laón influenciada por la escuela palatina habría recibido una fuerte impronta eriugeniana. Para Jeuneau en Laón se forman los mejores espíritus de la época, Auxerre y Reims cumplirían la función de transmisión de la herencia *laonnoise* a París, principalmente la tradición eriugeniana. La estrecha relación entre Juan Escoto y la escuela de Laón era debida, en parte al menos, a la

<sup>169</sup> Ver Dominique IOGNA-PRAT, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny, 954-994*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

<sup>170</sup> Para las continuidades y los cambios entre el monaquismo carolingio y el cluniacense ver, Isabelle ROSÉ, *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclésiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX-milieu du Xe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8).

<sup>171</sup> Edouard JEAUNEAU, "Les écoles de Laon, Auxerre, Reims aux IXe-Xe siècles", en *Settimane* 19 (1972), pp. 496-528.



presencia de una colonia irlandesa en la cercana abadía de Saint-Vincent. Jeauneau le da más peso a la escuela de Laón que a la de Auxerre y, como ya se dijo más arriba, se centra en la función de la abadía de Saint-Germain de Auxerre como transmisora del erigenismo. Nombra a sus tres grandes maestros (Haimón, Enrique y Remigio). Del primero solo da una breve noticia y centra su atención en Enrique, a quien considera el maestro más importante de la escuela, pero incluso en el análisis de la obra de Enrique hace hincapié en la forma en la que este utilizó la obra de Juan Escoto Eriúgena, que es lo que evidentemente más preocupaba al autor. El artículo de Jeauneau tuvo el gran mérito de mostrar la importancia de las grandes escuelas carolingias a mediados del siglo IX y abrir el camino a la investigación de la escuela de Auxerre en particular, sin embargo tuvo limitaciones claras, que son consecuencia del objeto de estudio de Jeauneau.

A partir de 1989 los estudios acerca de la Escuela de Auxerre recibieron un importante impulso con un coloquio realizado en esa ciudad, que reunió a gran parte de los especialistas en la historia de la abadía de Saint-Germain y sus maestros. Las actas del coloquio fueron publicadas en un importante volumen en 1991, con un prefacio de Georges Duby. La reunión y la publicación marcan un antes y un después en los estudios *autisiodorenses*<sup>172</sup>.

El artículo de Louis Holtz tiene un primer objetivo, que es sostener la existencia de una escuela de Auxerre<sup>173</sup>. Para esto señala la presencia de ‘maestros’ autisiodorenses, que tienen alumnos, que se convierten, a su vez, en maestros, durante un período de cerca de cincuenta años (835/840 a 893). Estos serían Murethach, Haimón, Enrique y Remigio. Pero Holtz se preocupa también por señalar que la escuela monástica de Auxerre no es una isla, apartada de la vida cultural del resto del mundo carolingio, sino que, por lo contrario, se relaciona con un mundo ‘académico’ más amplio. Nos indica que Lupo de Ferrières, personaje de primera línea en la cultura y política de la época, mantuvo estrechos lazos con Auxerre y afirma que debe ser considerado como uno de los fundadores de la escuela de Auxerre<sup>174</sup>. En último lugar retoma la cuestión tratada por Jeauneau acerca de la influencia del erigenismo en los dos últimos maestros de

<sup>172</sup> Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre. De Murethach à Remigio*, Paris, Beauchesne, 1991.

<sup>173</sup> Louis HOLTZ, “L'ecole d'Auxerre”, en IOGNA-PRAT, JEUDY, LOBRICHON, *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 131-146.

<sup>174</sup> HOLTZ, “L'ecole d'Auxerre”, p. 133.

Auxerre, Enrique y Remigio. Para Holtz los tres elementos que definen a la escuela de Auxerre son: la influencia de Lupo de Ferrières, la centralidad del comentario bíblico – con el caso sobresaliente de Haimón–, la influencia del erigenismo –en Enrique y Remigio. Lo más novedoso del artículo de Holtz es la centralidad que le otorga a Lupo de Ferrières en la formación de la escuela. El tema merece ser retomado y se le debería dedicar un trabajo monográfico a la cuestión. Los otros dos puntos tratados por Holtz son bastante claros, aunque –Holtz lo sostiene– falta mucha investigación al respecto, de hecho, el autor señala que se necesita tanto de historiadores como de filólogos o, mejor aún, ambas cosas a la vez, a los efectos de profundizar en la investigación, partiendo siempre de la indispensable construcción y publicación de versiones críticas de los textos de los maestros de Auxerre.

Una de las tareas fundamentales –en consonancia con los reclamos de Holtz–, en las investigaciones en torno de la abadía de Saint-Germain y de su escuela monástica, es la de definir qué función cumplía esta como productora de libros, de allí los estudios acerca del *scriptorium* del claustro. La existencia o no de un *scriptorium* propiamente dicho es la primer cuestión a resolver. Jean Vezin, en un brevísimo texto publicado en el catálogo de la exposición que se realizó en 1990<sup>175</sup>, sembró dudas acerca de la posibilidad de reconocer los mss. productos de ese taller de copiado y tácitamente de su misma existencia. Su principal objeción era que los lazos entre Auxerre, Fleury y Ferrières-en-Gâtinais eran tan estrechos, que distinguir rasgos específicos del *scriptorium* de Auxerre sería, al menos, muy delicado. Pero también presentó un camino a seguir en la investigación, que pasaba por el estudio codicológico y paleográfico de un pequeño grupo de mss. Se trata de los tres manuscritos regalados a Saint-Germain, por un tal Heliseus (c. 830-860), y de otros dos entregados a la catedral de Auxerre, por el obispo Heribaldo (828-857). Casi exactamente el mismo texto fue reproducido al año siguiente (1990), cuando fueron impresas las actas del, ya citado, encuentro de Auxerre de 1989<sup>176</sup>. Quienes levantaron el guante, lanzado por Vezin, fueron: Guy Lobrichon y Claude Coupry.

<sup>175</sup> Jean VEZIN, “L’École de Saint-Germain. Le *scriptorium* de Saint-Germain d’Auxerre”, en AA.VV., *Abbaye Saint-Germain d’Auxerre...*, pp.27-29.

<sup>176</sup> Jean VEZIN, “Le *scriptorium* d’Auxerre”, en IOGNA-PRAT, JEUDY, LOBRICHON, *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp. 57-58.

Guy Lobrichon señala, con más detalle que Vezin, los inconvenientes que se presentan para afirmar la existencia de un *scriptorium* de Auxerre<sup>177</sup>. El primer problema es la dificultad en reconstruir la biblioteca de Saint-Germain, que hubiera podido ayudar en la identificación de los mss. de origen *auxerrois*. Lobrichon señala, sin embargo, que hay un ms. que estuvo en la biblioteca abacial y cuyo origen es casi incuestionablemente Auxerre, se trata de Paris, B.N. lat. 12302 –famoso por sus iluminaciones–, que contiene el *Comentario a Ezequiel* de Haimón, donado por el abad Helrico a la abadía a principios del siglo XI. Este, sumado a documentos insertados en otro ms. (Paris B.N. lat. 1745), que estuvo en Saint-Germain en el s. XI, conservan las características paleográficas fijadas en el s. IX y son el punto de partida para la investigación sobre el *scriptorium* de Saint-Germain de Auxerre, que al menos provisoriamente, Lobrichon considera como existente y activo entre los s. IX y XI. Lobrichon toma los rasgos paleográficos, que corresponden al *scriptorium* autisidorense, a partir de los estudios realizados por Bischoff y afirma que el encontró 108 mss atribuibles a Auxerre en ese período<sup>178</sup>. Lobrichon sostiene además que Auxerre trabaja junto a Fleury y que los dos centros alimentan el comercio de libros de la región<sup>179</sup>, aunque en verdad no queda del todo claro a qué se estaba refiriendo con esto. Por otro lado, en la últimas páginas del artículo se dedica a lanzar, con bastante entusiasmo, líneas posibles de investigación acerca de la influencia del Saint-Germain a través de su *scriptorium*, y hace gran hincapié en la influencia que podría haber tenido sobre Cluny, cuando la abadía de Auxerre pase a formar parte de esa gran red de monasterios, que fue la reforma cluniacense.

El artículo de Lobrichon es sumamente inspirador y señala –al igual que el de Holtz– los caminos a seguir en la investigación sobre el *scriptorium* de Saint-Germain, quien verdaderamente comienza a recorrerlos es Claude Coupry<sup>180</sup>. Esta última realiza un detallado estudio del, ya mencionado, grupo de manuscritos de Heliseo. Como reza el subtítulo del texto, se trata de un estudio principalmente paleográfico. Como resultado de su estudio, Coupry señala las características en las que coinciden los distintos copistas de los mss., aunque no se atreve a afirmar que todas ellas sumadas

<sup>177</sup> Guy LOBRICHON, “L’atelier auxerrois aux Xe et Xie siècles”, en IOGNA-PRAT, JEUDY, LOBRICHON, *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp. 59-69.

<sup>178</sup> Guy LOBRICHON, “L’atelier auxerrois aux Xe et Xie siècles”,...p. 68, n. 17.

<sup>179</sup> Guy LOBRICHON, “L’atelier auxerrois aux Xe et Xie siècles”,...p. 64.

<sup>180</sup> Claude COUPRY, “Le groupe de manuscrits d’Heliseus. Étude paléographique”, en IOGNA-PRAT, JEUDY, LOBRICHON, *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp. 71-81.

representen los rasgos paleográficos determinantes del *scriptorium* autisiodorense, la cuestión demanda profundizar los estudios.

Veronika von Büren fue quien primero recogió el guante lanzado por Claude Coupry. El artículo de von Büren es interesante desde dos puntos de vista. En primer lugar porque pone en cuestión la existencia de un *scriptorium* en Auxerre durante el siglo IX. Siguiendo los estudios de Bischoff señala que solo hay tres mss., cuyo origen es indudablemente Auxerre y diez que posiblemente lo sean. En todo caso es demasiado poco para afirmar la existencia de un centro de copiado en la ciudad, con el problema adicional de que no es posible distinguir si los mss. provienen de Saint-Germain o de la catedral de Saint-Étienne. El segundo aporte de von Büren es señalar que a través del estudio de esos mss. y de otros textos se puede afirmar la estrecha relación entre Auxerre y Reims, a través de la figura de Enrique, quien podría haber enseñado en esa última ciudad<sup>181</sup>.

### 3. 'Biografía' de Haimón.

Utilizar la palabra biografía para comenzar a tratar acerca de Haimón de Auxerre puede sonar un tanto excesivo. En verdad acerca de su vida es poco y nada lo que se sabe. Haimón fue uno en una larga cadena de maestros y alumnos, que se convertirían a su vez en maestros, en el monasterio de Saint-Germain de Auxerre entre los años 835-893 y que ha sido designada como 'Escuela de Auxerre' por los medievalistas. La influencia de Haimón puede verse muchas más tarde, hasta el mismo Juan Hus. Efectivamente su tradición manuscrita de sus textos puede rastrearse en toda la Edad Media occidental. Los autores posteriores que lo citaron son abundantes: san Pedro Damiano, Fulberto de Chartres, Wibaldo de Stavelot, san Bernardo, el biógrafo de Beatriz de Nazaret, quizás Guillermo de Saint-Thierry<sup>182</sup>. Sin embargo, la mayor parte de sus textos permaneció anónima o con atribución equivocada, se creía que los autores eran o bien otros maestros de Saint-Germain de Auxerre, o incluso al oscuro obispo Haimón de Halberstadt (†853)<sup>183</sup>.

<sup>181</sup> Veronika von BÜREN, "Auxerre, lieu de production de manuscrits?", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...*, pp. 167-186.

<sup>182</sup> H. BARRE, *Haymon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*. VII, 1969, col 96.

<sup>183</sup> Para el problema de la atribución de los textos de Haimón, en particular de su *Comentario a Oseas*, ver el primer tomo de este trabajo.

El período de actividad de Haimón en Saint-Germain de Auxerre ocupó los dos decenios de 840 a 860 aproximadamente. Las noticias acerca de su vida son sumamente escasas. Su fecha de nacimiento es desconocida, aunque Contreni<sup>184</sup> propone que debe haber sido a principios del siglo IX y que, basándose en los estudios de Heil, puede haberse producido en la Península Ibérica<sup>185</sup>. Incluso Contreni no descarta que haya sido directamente alumno de Teodulfo de Orleans, también partiendo de las afinidades que Heil encontró entre los dos intelectuales<sup>186</sup>. H. Barré fecha su muerte en torno a 865-866<sup>187</sup>, sin embargo J.J. Contreni supone que pudo ser abad del monasterio de Sasceium (Cessy-les-Bois), cercano a Saint-Germain d'Auxerre, entre 865 y 875, lo que extendería su vida y actividad intelectual en diez años<sup>188</sup>.

Haimón fue monje y posiblemente sacerdote en la abadía de Saint-Germain de Auxerre. Al parecer entró muy joven al monasterio, probablemente como oblat, fue alumno del gramático irlandés Murethach<sup>189</sup> y allí ejerció el puesto de *scholasticus*, según la afirmación de Enrique. Poseía una gran cultura profana, conocía a Virgilio, Ovidio, Prisciano, Marciano Capela, Flavio Josefo y Quinto Curcio. Sin embargo sus autores preferidos eran los padres de la Iglesia, los más frecuentados son Orígenes, Ambrosio, Hilario, Jerónimo, Agustín, Gregorio el Grande, Isidoro, y en menor medida Filón, Epifanio, el Ambrosiaster, Fulgencio, Próspero, Casiano, Julián Pomerio o Euquerio. Conocía también a los historiadores, Eusebio, Casiodoro, Beda y utiliza también a Ambrosio Auperto, Claudio de Turín y probablemente Smaragdo y Rábano Mauro<sup>190</sup>.

Los maestros de la Escuela de Auxerre (sobre todo Haimón y Enrique) pertenecían al círculo de intelectuales consultados por el rey o su entorno en cuestiones teológicas de actualidad, en una época en la que teología y moral iban de la mano con la política<sup>191</sup>.

<sup>184</sup> John CONTRENI, "By Lions, Bishops are meant; by Wolves, Priests: History, Exegesis, and the carolingian Church in Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", *Francia* 29 (2002), pp. 55-56.

<sup>185</sup> Johannes HEIL, "Haimo's commentary on Paul. Sources, Methods and Theology", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...*, pp. 114-118.

<sup>186</sup> Johannes HEIL, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskommentaren des 9. Jahrhunderts*, (*Forschungen zur Geschichte der Juden. Abt. A: Abhandlungen*, 6), Hannover 1998, pp. 275-334.

<sup>187</sup> H. BARRÉ, *Haymon...*, col. 92.

<sup>188</sup> John CONTRENI, *Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium. (Cessy-les-Bois) and a new Sermon of John v, 4-10*. en *RB* 85 (1975), p. 317.

<sup>189</sup> Louis HOLTZ, "Murethach et l'influence de la culture irlandais à Auxerre" en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 147-156.

<sup>190</sup> H. BARRÉ, *Haymon...*, col. 91-92.

<sup>191</sup> Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 6.

Haimón de hecho parece interrogar a la Escritura desde cuestiones de actualidad<sup>192</sup>. Haimón representó un nuevo momento en la práctica de la exégesis. Según Contreni es probable que ya fuera maestro en Saint-Germain para la década de 830<sup>193</sup>. Realizó una utilización muy razonada de las autoridades, porque se encontraba al final de un enorme trabajo de acumulación de autoridades que caracterizó al primer momento de los estudios exegéticos carolingios<sup>194</sup>. Muchos textos de Haimón fueron atribuidos a Remigio de Auxerre, discípulo de Enrique, en la Edad Media, al punto de que para Juan Hus ambos autores eran uno solo<sup>195</sup>, sin embargo otros textos fueron atribuidos a Haimón de Halberstadt, atribución que puede encontrarse aún en eruditos del siglo XX. Los principales responsables de esta última atribución errada fueron Tritemio, Mabillon y Migne.

La obra de Haimón habrá de ser leída y copiada durante toda la Edad Media. La forma en la que la recepción de su obra influyó en otros autores medievales y de la primera modernidad, más allá de la misma escuela de Auxerre, es todavía un tema abierto a la investigación. Nada menos que Pedro Lombardo leyó sus *Comentarios a las Epístolas Paulinas*<sup>196</sup>. Fue citado en el *correctoire* de la Biblia de Saint-Jacques (texto cuyo objetivo era señalar las diferencias que presentaban distintos manuscritos de la Biblia) redactado en el siglo XIII<sup>197</sup>. Santo Tomás de Aquino lo citó al menos una vez en el comentario a los versículos Is 3, 18-23 por un problema de interpretación de vocabulario bíblico<sup>198</sup>. En algún momento de los siglos XII y XIII algunos de sus sermones fueron incluso traducidos a lengua vernácula y seguramente utilizados en la predicación a un público con cierto grado de instrucción<sup>199</sup>. Como ya se ha señalado, influyó de alguna forma en Juan Hus e incluso el mismo Erasmo de Róterdam al menos creyó leerlo y le atribuyó erradamente un *Comentario a los Salmos*, escrito sin embargo entre 1130 y 1150<sup>200</sup>. Pero probablemente el mecanismo más importante para la difusión

<sup>192</sup> Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne ...* p. 7.

<sup>193</sup> John CONTRENI, "By Lions, Bishops are meant...", pp. 53-55.

<sup>194</sup> Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 8.

<sup>195</sup> Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 10.

<sup>196</sup> Jean CHÂTILLON, "La Bible dans les Écoles du XIIe siècle" en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 192.

<sup>197</sup> Gilbert DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1999, p. 198.

<sup>198</sup> Gilbert Dahan, *L'exégèse au Moyen Âge*, p. 248-249.

<sup>199</sup> Michel ZINK, "La prédication en langues vernaculaires" en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp.498 y 505.

<sup>200</sup> Jean CHÂTILLON, "La Bible dans les Écoles...", pp. 174-175.

de las interpretaciones de Haimón fue la inclusión de fragmentos de sus obras en la *Glossa Ordinaria*<sup>201</sup>, aunque nuevamente la recepción de Haimón en ella sea también un problema académico a resolver.

#### 4. El estado de los estudios acerca de Haimón.

El primer trabajo crítico moderno sobre la obra de Haimón de Auxerre lo realizó E. Riggenschach en 1907<sup>202</sup>. Fue él quien estableció que un cierto número de comentarios que circulaban bajo el nombre de Haimón de Halberstadt, comprendido el muy importante *Comentario a las epístolas de san Pablo*, no eran obra de este Haimón sino de otro, nuestro Haimón de Auxerre. Riggenschach rescató a nuestro monje del olvido y dio inicio a los estudios modernos acerca del autor. Sin embargo, hay un silencio de cincuenta años en la producción académica acerca de Haimón. Entre Riggenschach y principios de los '60 solo hay un artículo referido a Haimón, escrito por Julius Gross en 1957<sup>203</sup>.

El punto de partida del artículo de Gross es la definición del Concilio Vaticano II del primado del Pedro sobre los otros apóstoles. El objetivo último del trabajo es poner en duda esta creencia como una parte necesaria e indiscutible de la tradición cristiana latina. El elemento central de su razonamiento es la interpretación de Mt XVI, 16-19, citas fundamentales para la construcción del primado de Pedro y por lo tanto del papal también. Su planteo es que los versículos señalados de Mateo ponen a todos los apóstoles en grado de igualdad y que no se los puede utilizar para sostener el primado de Pedro (ni el del papado), sino de todos los apóstoles y que, por lo tanto, toda la Iglesia ha recibido en forma igual el derecho a atar y desatar en la tierra y en el cielo. Esta tesis que fue condenada como herética cuando Marsilio de Padua la expuso, era según Gross –y hoy sabemos que es así– comúnmente aceptada durante la Edad Media y se basaba en la interpretación agustina de los versículos mencionados de Mateo. Gross hace uso de dos textos homiléticos de Haimón para sostener su tesis, que a mediados del siglo XX todavía era problemática. En última instancia, el artículo es mucho más interesante

<sup>201</sup> En el primer tomo de este trabajo he desarrollado el problema de la influencia del *Comentario a Oseas* de Haimón en la *Glossa Ordinaria* al libro del mismo profeta.

<sup>202</sup> E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief. I: Die ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*. (Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 8), Leipzig, 1907.

<sup>203</sup> Julius GROSS, "Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 9 (1957), pp. 30-41.

dentro del contexto inmediatamente anterior al Concilio Vaticano II y hay que comprenderlo dentro de ese momento histórico en particular.

E. Bertola se encuentra con Haimón, en su rastreo acerca de la génesis del método escolástico y produce dos artículos, en los que da cuenta de la importancia de este último, al que considera el más antiguo exponente de un método que será utilizado por los escolásticos: la confrontación de citas patrísticas, en las que distintos padres de la Iglesia explicaban de forma diversa fragmentos de las Sagradas Escrituras<sup>204</sup>.

La siguiente contribución es la de H. Barré, quien le atribuye a Haimón varias homilías en sus estudios acerca de los homilarios carolingios de la escuela de Auxerre y considera que Haimón inicia un nuevo camino en la tradición homilética<sup>205</sup>. Basándose en ese estudio, escribe un artículo en el *Dictionnaire de Spiritualité*, en el que caracteriza la espiritualidad de Haimón<sup>206</sup>. Señala que en sus textos están presentes los rasgos característicos de la espiritualidad carolingia: meditación de la escritura y frecuentación de los padres de la Iglesia. A partir del estudio de sus homilías se hace evidente que la comprensión de la Escritura prepara a mejor comprender el oficio de la misa. El objetivo de la instrucción es edificar espiritualmente, prefiere decir pocas palabras antes que perderse en vanos discursos que no aprovechan a nadie, hay que hablar con el objetivo de “preparar y edificar un templo para Dios en el corazón de los que escuchan”. Por lo tanto, Haimón se esfuerza por ser simple para permanecer accesible, esto es, según Barré, su carisma.

A los estudios de Barré y Bertola debemos sumar en la década del '60 el de Riccardo Quadri. El trabajo de Quadri es el resultado de sus investigaciones para la realización de su tesis doctoral en la Facultad de Teología de Friburgo (Suiza). La publicación de sus conclusiones se realizó en forma de resumen de su tesis<sup>207</sup> y como artículo<sup>208</sup> en los años 1962 y 1963 respectivamente. El primer aporte importante de Quadri fue descubrir la forma en la que Tritemio asoció erradamente a nuestro Haimón con el obispo de Halberstadt. También descartó la identificación de Haimón con un tal

<sup>204</sup> E. BERTOLA, “I commentario paolino di Haimo di Halberstadt o di Auxerre e gli inizi del metodo scolastico”, *Pier Lombardo* 5 (1961), pp. 29-54; ID., “I precedenti storici del metodo del Sic et non di Abelardo”, en *Rivista di filosofia neoscolastica* 53 (1961), pp. 225-280.

<sup>205</sup> H. BARRÉ, *Les Homéliers carolingiens de l'Ecole d'Auxerre. Authenticité - Inventaire - Tableaux comparatifs - Initia*. Città del Vaticano, Studi i Testi 225, 1962.

<sup>206</sup> H. BARRÉ, *Haymon*, en *Dictionnaire de Spiritualité*. VII, 1, col. 95-96.

<sup>207</sup> Riccardo QUADRI, *Aimone di Auxere alla luce dei 'Collectanea' di Enrique di Auxerre*, Padova, Editrice Antenore, 1962.



Aimino de Saint-Vasst d'Arras, propuesta por Traube. El aporte de Quadri es fundamental para establecer el origen de las fuentes utilizadas por Haimón. Señala o confirma la atribución a Haimón de varios textos: *Comentario a Isaías, a Ezequiel, a los Profetas Menores, al Cantar de los Cantares, a las Cartas Paulinas, al Apocalipsis* y una colección de homilias. Quadri, en gran medida, continúa y profundiza el trabajo de Riggerbach.

Pero si bien podría parecer que en el decenio de 1960 se produciría el despegue de los estudios sobre Haimón, en verdad esto no sucedió. En la década siguiente solo podemos citar dos pocos artículos en publicaciones periódicas, ambos de un solo autor, John J. Contreni y un brevísimo artículo general en la *Historia de la Literatura Latina* de Brühölzl<sup>209</sup>.

El primero de los artículos de Contreni –publicado en 1975– tiene como objetivos, sumar al *corpus* de textos de Haimón uno más, un sermón a I Juan V, 4-10 presente en el ms. Leiden *Voss. lat. Q. 60*, ff. 1v-2v; brindarnos una edición crítica del mismo y contribuir con algunos datos a nuestro breve conocimiento biográfico del autor<sup>210</sup>.

El otro artículo de Contreni de la década del setenta fue dedicado a una serie de glosas bíblicas atribuidas dudosamente a Haimón y a Juan Escoto. Contreni confirmó la autoría de las glosas, las fechó en torno a 860 y consideró que las de Haimón se remitían a otras glosas anteriores del mismo autor. Tanto los fragmentos de Haimón como los de Juan Escoto habrían sido combinados por Enrique de Auxerre, probablemente para uso pedagógico cuando se hizo cargo de la cátedra dejada por Haimón en Auxerre<sup>211</sup>.

Entre el último artículo de Contreni y el siguiente estudio importante sobre Haimón, escrito por Dominique Iogna-Prat, hay un silencio de diez años. En esos diez años solo podemos encontrar la mención que hace Jacques Le Goff en su libro sobre el Purgatorio. Le concede a Haimón un lugar en la historia de la construcción del tercer espacio del más allá cristiano, aunque conserva la errada atribución de sus textos a Haimón de Halberstadt. Según Le Goff, Haimón retoma ideas de Agustín y de Gregorio Magno y afirma que existe antes del juicio un fuego purgatorio para los pecados

<sup>208</sup> Riccardo QUADRI, "Aimone di Auxerre alla luce dei "Collectanae" di Enrique di Auxerre", en *Italia Medioevale e Umanistica*, 1963, pp. 1-48.

<sup>209</sup> Franz BRÜNHÖLZL, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, Wilhelm Fink Verlag, 1975; publicada más tarde corregida y aumentada por Jean Paul Bouhot como *Histoire de la Littérature Latine du Moyen Âge*, Turnhout, Brepols, 1991, pp. 233-234.

<sup>210</sup> John CONTRENI, "Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium...", pp. 303-320.

menores. La Iglesia tiene la posibilidad de suplicar por los que son sometidos a este fuego, para que sean librados de él antes del juicio final<sup>212</sup>. Que Le Goff aún confunda a Haimón de Auxerre con Haimón de Halberstadt, es un síntoma del escaso impacto de la investigación acerca de nuestro autor en el mundo académico.

Iogna-Prat relanza el estudio de Haimón en 1986, con un artículo que destaca el origen carolingio de la división de la sociedad en tres órdenes<sup>213</sup>. El tema es retomado en 1987 y 1989 por Edmond Ortigues. Pero hagamos un paréntesis y dejemos la cuestión de la tripartición funcional de la sociedad carolingia para más adelante, puesto que es fundamental en la eclesiología de Haimón.

En 1989 tenemos un hito fundamental en la producción filológica e historiográfica sobre Haimón. Ese año tuvo lugar el acerca de la escuela carolingia de Auxerre, en esa misma ciudad francesa, y la publicación de sus actas, hechos a los que hemos hecho ya referencia más arriba. Haimón ocupó un lugar especial en esta reunión académica, de hecho, es el maestro de Auxerre al que se le dedicaron más trabajos, que ocupan mayor cantidad de páginas que al resto de la escuela en las actas.

El artículo que inicia el *dossier* de Haimón es nuevamente de Iogna-Prat<sup>214</sup>. Se trata principalmente de un estado de la cuestión acerca del problema de la atribución de obras a Haimón. Retoma los trabajos anteriores, dedicados a la misma problemática (Riggenbach, Quadri, Barré, Brünhölzl). A partir de estos agrupó las obras atribuibles a Haimón en tres grupos:

1- Obras de atribución segura: *Homiliario, Comentarios a las Epístolas Paulinas, al Apocalipsis, al Cantar de los Cantares, a Isaías*.

2- Obras de atribución probable: *Comentarios al Génesis, a Ezequiel, a los doce Profetas Menores*.

3- Obras de atribución posible: *Epitome historiae sacrae, Comentarios a Jeremías, Daniel, Mateo, Jueces, Reyes, Esdras, Nehemías, Ester, Job y al Eclesiastés*.

Como conclusión de su propio trabajo sobre mss. y ediciones antiguas, Iogna-Prat considera que Haimón es el autor de: *Homiliario, Comentario a Isaías, al Cantar de los*

<sup>211</sup> John CONTRENI, "The biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scotus Eriugena", *Speculum* 51 (1976), pp. 411-434.

<sup>212</sup> Jacques LE GOFF. *La naissance du Purgatoire*. Gallimard, 1981, pp. 143-144.

<sup>213</sup> Dominique IOGNA-PRAT, "Le 'baptême' du schema des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", *Annales ESC* 1986 (31), pp. 101-126.

<sup>214</sup> Dominique IOGNA-PRAT, "L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 157-179.

*Cantares, Ezequiel* –al menos hasta Ez XXXIX, 29, según Contreni<sup>215</sup>–, *los Doce Profetas Menores, las Epístolas Paulinas, al Génesis* (aunque el texto permanece por ahora perdido), *a Jeremías y a Daniel*. Es posible que haya que agregar un *Comentario a Mateo* y la *Epitome historiae sacrae*. Iogna-Prat no deja de señalar que, incluso para las obras en las que la atribución no presenta dudas, aún permanece el interrogante sobre cuál es la versión primitiva de los textos. El problema se plantea por la complejidad de la tradición manuscrita e impresa de muchos de ellos. Casi todos los textos de la lista de Iogna-Prat permanecen sin edición crítica moderna, aunque en los últimos años ha habido un esfuerzo por solucionar esta situación: Sumi Shimahara ha confirmado la atribución y editado críticamente el *Comentario a Daniel*, que espera pronta publicación; Burton van Name Edwards se encuentra realizando la muy compleja edición crítica del *Comentario al Cantar de los Cantares*; yo mismo he realizado la edición crítica del *Comentario a Oseas* (uno de los doce profetas menores); Michael Gorman ha agregado a la lista de obras de Haimón un *Comentario a Juan* y lo ha editado y publicado críticamente<sup>216</sup>, John Contreni, ya antes, había hecho lo mismo con un sermón a I Jn. V, 4-10<sup>217</sup>; también están en preparación ediciones críticas de los siguientes textos en la página web del *Corpus Christianorum: Expositio Isaiae prophetae, In Deuteronomiun, In Genesim*<sup>218</sup>. Por otra parte, Marie-Hélène Jullien a eliminado definitivamente una obra atribuida a Haimón en *PL*, se trata del *De corpore et sanguine Domini*<sup>219</sup>, sobre el que ya pesaban dudas suficientes como para que Iogna-Prat no lo hubiera incluido en su listado de obras.

Nuevamente en las actas del coloquio del '89, Contreni retoma sus publicaciones acerca de Haimón. Publica allí un artículo que trata principalmente sobre estilo y técnica, los temas y las fuentes de los textos exegéticos del monje. Su estudio se centra en un texto en particular, el *Comentario a Ezequiel*<sup>220</sup>. El comentario del texto fragmento por fragmento, la claridad y simplicidad del lenguaje utilizado, sensibilidad a la variedad de interpretaciones posibles en los Padres, variantes en la tradición

<sup>215</sup> John CONTRENI, "Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 239.

<sup>216</sup> Michael GORMAN, "The Commentary on the Gospel of John by Haimo of Auxerre", *RB* 115 (2005), pp. 61-111.

<sup>217</sup> John CONTRENI, "Haimo of Auxerre, abbot of Sasceium...", pp. 317-320.

<sup>218</sup> [http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm\\_preparation.html](http://www.corpuschristianorum.org/series/cccm_preparation.html)

<sup>219</sup> Marie Hélène JULLIEN, "Le *De corpore et sanguine Domini* attribué à Haymon", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'Exégèse carolingienne...*, pp. 23-49.

manuscrita o en las traducciones latinas del texto bíblico, el recurso a las cuatro formas de exégesis (literal, espiritual, metafórica y alegórica), el uso habitual de frases como *subaudi, subaudis, subauditur, ac si diceret, et est sensus*, el recurso a explicaciones lexicales, gramaticales y etimológicas, el planteo de sus interpretaciones en forma de preguntas, todos estos representan elementos fundamentales de su estilo y técnica. Hace gran uso de la historia en particular en referencia a temas como el paganismo, las herejías antiguas, las costumbres de los pueblos bíblicos e incluso hace referencia a algunos temas del pasado cercano o incluso de su presente, como el adopcionismo o los sarracenos. Sus fuentes, para comentar Ezequiel, son: en primer lugar la misma Biblia – usa a las Sagradas Escrituras no solo como texto a comentar, sino también como herramienta interpretativa–, Agustín, Jerónimo, Gregorio, Casiodoro, Beda, Ambrosio Autperto, Virgilio y Flavio Josefo. Por supuesto, Contreni hace un (otro) llamado a la producción de ediciones críticas de los textos de Haimón, incluido el *Comentario a Ezequiel* publicado solo en *PL*.

Alf Härdelin retoma la cuestión acerca de la metodología en el pensamiento de Haimón, enmarcándola en la discusión más amplia acerca de la existencia de una teología altomedieval (monástica) anterior a la escolástica<sup>221</sup>. Para Härdelin el contenido de la teología de Haimón puede revelarse a través de un estudio filológico de los textos. Su estudio se basa sobre un solo texto, una homilía sobre las transfiguración de Jesús. Según el autor los elementos que componen las homilías de Haimón pueden dividirse en dos grupos, a uno llama ‘propio’ y al otro ‘ordinario’, comparándola con la liturgia cotidiana. Los elementos del ‘propio’ serían aquellos que responden directamente al comentario del texto sobre el que se basa la homilía. El ‘ordinario’, en cambio, son los elementos que pertenecen al pensamiento teológico propio de Haimón y que se manifiestan en el comentario al texto bíblico sin que le sean intrínsecamente necesarios. Härdelin señala en particular un contraste dual de elementos antitéticos ascendentes y descendentes, que oponen el presente material a un futuro escatológico.

El coloquio de Auxerre de 1989 sobre la escuela carolingia parecía ser el momento en el que los estudios sobre Haimón despegarían finalmente, sin embargo

<sup>220</sup> John J. CONTRENI, “Haimo of Auxerre’s Commentary on Ezechiel”, en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp.229-242.

<sup>221</sup> Alf HÄRDELIN, “Forme littéraire et pensée théologique dans les homélies d’Haymon d’Auxerre”, en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp. 253-272.

nuevamente eso no ocurrió. Debemos esperar ocho años para que aparezca una publicación en la que Haimón tenga un rol importante. Se trata de un artículo de Douglas W. Lumsden<sup>222</sup>. Este texto no está dedicado exclusivamente a Haimón, sino que toma también en consideración el *Comentario al Apocalipsis* de Ambrosio Autperto<sup>223</sup>. No nos detendremos en el estudio del texto de Ambrosio, baste con aclarar que Lumsden encuentra que el fondo de la exégesis de aquel se basa en la identificación de los elegidos de Dios con la vida ascética. El ascetismo es el rasgo sobresaliente del elegido, que lo iguala al mártir. Si bien Lumsden no utiliza la expresión, la forma como plantea la escatología de Ambrosio da lugar a una interpretación dualista del pensamiento del autor. Según Lumsden, Ambrosio provee el modelo para el *Comentario al Apocalipsis*<sup>224</sup> de Haimón. Se trata de una afirmación interesante<sup>225</sup>, aunque por desgracia no la demuestra ni cita ningún estudio que lo demuestre. Queda planteada la cuestión de si Haimón leyó este texto de Ambrosio, a falta de una edición crítica del texto del *auxerrois* no hay solución aún al problema. La cuestión es importante, porque Lumsden da por sentado que Haimón sigue fielmente la teología de Ambrosio, lo que no es en absoluto imposible. De acuerdo a esta habría un grupo de elegidos, que dejaron el mundo material y sus placeres y que conforman la verdadera Iglesia que espera el fin de los tiempos en algún momento dado de la historia. Se presentan un par de problemas en el planteo de Lumsden acerca del *Comentario al Apocalipsis*, aunque en general creo que es correcto y tiende a coincidir con mi interpretación del contenido del *Comentario a Oseas*. La primera cuestión ya la comenté: ¿sigue Haimón en verdad a Ambrosio o es solo una impresión de Lumsden? Si así fuera habría que presentar una relación textual más clara, o sea, habría que realizar un trabajo comparativo entre los dos textos para establecer si uno depende del otro. Si no fuera el caso, si Haimón no siguiera a Ambrosio, como Lumsden da por evidente: ¿qué explicaría la coincidencia de contenido en los dos textos exegéticos?

<sup>222</sup> Douglas W. LUMSDEN, “‘Touch No Unclean Thing’: Apocalyptic Expressions of Ascetic Spirituality in the Early Middle Ages”, *ChH* 66 (1997), pp. 240-251.

<sup>223</sup> AMBROSIO AUTPERTO, *Expositio in Apocalypsin*, Robert WEBER (ed.), *CCCM* 27, Turnhout, Bélgica, 1975.

<sup>224</sup> HAIMÓN DE AUXERRE, *Expositio in Apocalypsin B. Joannis*, en MIGNE (ed.) *PL*, tomo. 117, cols. 937-1220.

<sup>225</sup> LUMSDEN, “Touch no unclean...”, p. 249: *The work of Ambrosius provided the model for the ninth-century commentary of another monk, Haimo of Auxerre...* Esta es toda la explicación que Lumsden nos concede.

El mismo año del artículo de Lumsden, David C. van Meter defendió su tesis doctoral en la Universidad de Boston<sup>226</sup>. Se trató de un estudio acerca de las implicaciones políticas de la escatología en tiempos carolingios, en el que el autor hace una breve referencia a Haimón<sup>227</sup>. Según van Meter, nuestro monje en su comentario a Tel. II, 6-7, identifica a Roma con la barrera contra el Anticristo, siguiendo la interpretación de Jerónimo. Lo más llamativo es que vincula el texto de Haimón con una “broader mood of apocalyptic anxietis, such as manifested itself rather clearly in Mainz in 847”<sup>228</sup>. Van Meter es alumno de Richard Landes y el centro de su tesis tiene que ver con la búsqueda de creencias apocalípticas en el período carolingio, sin embargo relacionar la interpretación de II Tel. II, 6-7, con el caso de Thiota –eso significa Mainz en 847–, parece un tanto arbitrario. El ‘*affaire Thiota*’ no es un “broader mood” y, como veremos más adelante se trata de un evento bastante puntual y de difícil interpretación. Por otra parte, van Meter considera que Haimón creía en la inminencia del fin de los tiempos, puesto que se encontraba ya en proceso la destrucción de Roma. Lo más notable del análisis de van Meter es que basa su estudio de las ideas apocalípticas de Haimón solo en un versículo de II Tel y un fragmento del *Comentario a Isaías*, cuando –como hemos visto con Lumsden–, Haimón ha escrito un *Comentario al Apocalipsis*, texto que Iogna-Prat atribuía ya como seguro en las actas del Coloquio de 1989 y que el mismo van Meter cita<sup>229</sup>.

Bruno Judic publicó en 1998 un artículo acerca del uso de san Gregorio en el pensamiento político carolingio<sup>230</sup>. Su estudio nos interesa porque una parte del mismo se centra en un texto atribuido a Haimón en la *Patrologia Latina*<sup>231</sup>. El texto fue dedicado a un tal Guillermo, que Dom Wilmart ha identificado con Guillermo de Gellone<sup>232</sup>. Esto genera un problema de atribución, puesto que la dedicatoria obligaría a fechar el texto antes de 812, lo que volvería imposible su composición por Haimón. Los

<sup>226</sup> David C. van METER, *The Empire of the Year 6000: Eschatology and The Sanctification of Carolingian Politics*, Boston University Graduate School of Arts and Sciences, copia dactilográfica de la disertación aún inédita, 1997.

<sup>227</sup> David C. van METER, *The Empire of the Year 6000...*, pp. 203-206.

<sup>228</sup> David C. van METER, *The Empire of the Year 6000...*, p. 204.

<sup>229</sup> Hace un uso un poco más extenso del *Comentario al Apocalipsis* de Haimón en David C. van METER, “Christian of Stavelot on Matthew 24:42, and the Tradition that the World Will End on a March 25<sup>th</sup>”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), pp. 68-92.

<sup>230</sup> Bruno JUDIC, “La tradition de Grégoire le Grand dans l’idéologie politique carolingienne”, en Régine LE JAN (ed.), *La royauté et les élites...* pp. 17-57.

<sup>231</sup> HAIMÓN, *De varietate librorum siue de amore caelestis patriae/De qualitate caelestis patriae*, en MIGNE (ed.), *PL*, 118, cols. 875-958.

<sup>232</sup> A. WILMART, “Lettres de l’époque carolingienne”, *RB* 34 (1922), pp. 236-238.

argumentos que da Judic para sostener la atribución no son concluyentes: que el autor conoce las homilias de Gregorio sobre Ezequiel; que es capaz de parafrasear el tema de la *vita activa*, que Haimón compuso un *Comentario a Ezequiel*; que el autor se interesa en el tema de la muerte sin fin de Gregorio; que la dedicación a Guillermo puede ser ficticia, etc. En todo caso se trata de una sumatoria de argumentos de un peso relativo. También hay que tener en cuenta que el autor del artículo está mucho más preocupado por el uso de textos de Gregorio para presentar modelos de conducta de los reyes –que es el caso del texto atribuido a Haimón–, antes que en establecer la autoría del mismo.

En 2002 John Contreni reincidió en el estudio de Haimón con un nuevo trabajo basado en el *Comentario a Ezequiel*<sup>233</sup>. Uno de los objetivos principales de este artículo es vincular el texto exegético de Haimón con la realidad social y política del reino de Carlos el Calvo. Contreni rechaza una afirmación que hizo Ortigues, en su artículo ya mencionado, según la cual Haimón no hace referencia nunca a hechos ocurridos en su propia época<sup>234</sup>. Según Contreni se puede establecer una relación directa entre el *Comentario a Ezequiel* y la forma en la que el rey utilizaba a las fundaciones monásticas y a los cargos jerárquicos de la Iglesia como *honores*, para ganar y mantener fidelidades. Esta situación produjo obispos que se comportaban como leones y sacerdotes como lobos, nombrados por un rey que era semejante al Jeroboam bíblico. Haimón –siempre según Contreni– presentaba una actitud (monástica) dentro de la Iglesia carolingia de aislamiento respecto del mundo, distinta a la de la gran mayoría de los integrantes de la aristocracia clerical (sobre todo sacerdotal), que estaba profundamente comprometida con los asuntos del mundo y terminaba comportándose de manera más o menos similar al resto de la aristocracia. Contreni hipotetiza que este no conformismo puede haber tenido que ver con el alejamiento de Haimón de Auxerre hacia Sasceium, monasterio mucho menos importante que Saint-Germain y posible lugar de su muerte.

En el volumen publicado bajo la dirección de Celia Chazelle y Burton van Name Edwards bajo el título *The Study of the Bible in the Carolingian Era*<sup>235</sup>, hay tres artículos en los que la obra de Haimón juega un rol central. El primero es el de Burton

<sup>233</sup> John J. CONTRENI, “By Lions, Bishops are meant; by Wolves, Priests : History, Exegesis, and the carolingian Church in Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel”, *Francia* 29 (2002), pp. 29-56.

<sup>234</sup> Edmond ORTIGUES, “Haymon d’Auxerre théoricien...”, p. 184: *Il convient de noter qu’Haymon ne fait jamais allusion aux événements de son temps; il parle en contemplatif des vérités éternelles enseignées par l’histoire sainte.*

<sup>235</sup> Celia CHAZELLE, Burton VAN NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

van Name Edwards sobre dos comentarios carolingios inéditos al *Deuteronomio*<sup>236</sup>. Uno pertenece a Walafrido Estrabón y Edwards considera, que el otro es altamente probable que pertenezca a Haimón de Auxerre, aunque no niega que se puedan plantear dudas a la atribución. En todo caso es un texto altamente dependiente del de Estrabón y probablemente producto del trabajo escolar –docente quizás–, diríamos da la impresión de que, si fuera efectivamente de Haimón, sería un texto secundario.

También en *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Johannes Heil publicó un trabajo dedicado a la representación de los judíos en los comentarios bíblicos carolingios<sup>237</sup>. Heil dedica una parte de su trabajo a analizar la función del pueblo judío en el *Comentario a las cartas paulinas* de Haimón<sup>238</sup>. Resalta el fuerte contenido antijudío del texto, al punto que el exegeta ubica a los judíos del lado del anticristo en el fin de los tiempos, yendo contra buena parte de la tradición patristica. Sin embargo, Heil aclara, que este ‘antisemitismo’ –usa esta expresión con reservas–, tiene sentido dentro de la teología de Haimón, sin importar que él conociera o no algún judío. En verdad, los judíos ocupan en la opinión de Haimón acerca de la predestinación, el ejemplo ideal de aquellos a los que Dios eligió libremente para la condenación. Volveremos más adelante sobre estas cuestiones.

Raffaele Savigni presentó un trabajo sobre el *Comentario a Isaías* de Haimón en la *Conference on Biblical Studies in the Early Middle Ages* en 2001, que fue publicado cuatro años más tarde<sup>239</sup>. El texto es un estudio puntual acerca de las fuentes utilizadas por Haimón y la forma en la que las presenta. No agrega muchos elementos nuevos a la discusión, pero confirma y precisa la estrategia discursiva de Haimón. El rasgo sobresaliente es, nuevamente, la forma en la que el monje de Auxerre trabaja críticamente con los autores que utiliza para expresar sus propios puntos de vista exegéticos y teológicos.

<sup>236</sup> Burton VAN NAME EDWARDS, “Deuteronomy in the Ninth Century: The Unpublished Commentaries of Walafrid Strabo and Haimo of Auxerre”, en CHAZELLE y VAN NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...*, pp. 97-113.

<sup>237</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in the Representation of Jews in Commentaries on Paul”, en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAME EDWARDS, *The Study of the Bible...* pp. 75-95.

<sup>238</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry...”, pp. 85-87.

<sup>239</sup> Raffaele SAVIGNI, “Il commentario a Isaia di Aimone d’Auxerre e le sue fonti” en Claudio LEONARDI; Giovanni ORLANDI (eds.) *Biblical Studies in the Early Middle Ages, Proceedings of the conference on Biblical Studies in the early Middle Ages* (Palazzo Feltrinelli, Gargnano on Lake Garda, 24-27 June 2001), Florence, Sismel, ed. del Galluzzo, 2005, pp. 215-238.



Hemos señalado más arriba que Michael Gorman, quien se ha especializado en el estudio y la edición de textos y manuscritos exegéticos carolingios, sumó a los textos atribuidos con seguridad a Haimón un *Comentario al evangelio de Juan*<sup>240</sup>. El texto se encuentra en cuatro manuscritos. Gorman lo publicó acompañado de un estudio introductorio. Es estilísticamente tan similar a los otros textos de Haimón que solo él puede ser su autor o alguien que intencionalmente se haya dedicado a escribirlo con el estilo del autor. Las fuentes principales son Agustín, Gregorio y Beda.

En el año 2005 se realizó en Auxerre un *Atelier de recherches* cuyo tema fue la exégesis bíblica carolingia, específicamente aquellas cuestiones relacionadas a Haimón de Auxerre y a su entorno histórico-cultural. Las actas de estas jornadas fueron editadas por Sumi Shimahara y publicadas en 2007<sup>241</sup>.

Los dos primeros artículos incluidos en el libro son estudios filológicos dedicados a dos problemas técnicos muy puntuales. El primero de Marie-Hélène Jullien<sup>242</sup> se dedica al problema de la atribución del *De corpore et sanguine Domini* que fue publicado bajo la autoría de Haimón de Halberstadt en *Patrologia Latina*<sup>243</sup>. Que este texto haya sido atribuido al obispo de Halberstadt obliga a considerar la posibilidad de que sea una de las obras de Haimón de Auxerre. Hemos señalado un poco más arriba, que la autora descarta esta atribución, considera que el escrito es mucho más tardío, probablemente del siglo XI, y es reflejo de la disputa eucarística de ese siglo.

El artículo de Burton van Name Edwards<sup>244</sup> se centra en la forma en la que una parte de la tradición manuscrita del *In Cantica Canticorum* de Haimón, se convirtió en texto impreso entre los siglos XVI y XVII. El aporte más importante del trabajo de Edwards es señalar que el pensamiento de Haimón formó parte de una tradición continua y viva, no solo en la Edad Media, sino también en la primer modernidad y propone la hipótesis de que tuvo una participación en la renovación religiosa del período, incluida la Reforma Protestante<sup>245</sup>.

<sup>240</sup> Michael GORMAN, "The Commentary on the Gospel of John by Haimo of Auxerre", *RB* 115 (2005), pp. 61-111.

<sup>241</sup> Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'Exégèse carolingienne: autour d'Haymon d'Auxerre*, Turnhout, Brepols, 2007.

<sup>242</sup> Marie- Marie Hélène JULLIEN, "Le *De corpore et sanguine Domini* attribué à Haymon", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'Exégèse carolingienne...* pp. 23-57.

<sup>243</sup> HAIMÓN, *De corpore et sanguine Domini*, en MIGNE, *PL*, vol. 118, cols. 118 y ss.

<sup>244</sup> Burton van NAME EDWARDS, "From script to print: manuscripts and printed editions of Haimo's Commentary on the Song of the Songs", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse ...* pp. 59-85.

<sup>245</sup> Burton van NAME EDWARDS, "From script to print..." pp. 68-69.

Ann Matter presentó en el *atelier* de Auxerre de 2005 un trabajo –no muy extenso– acerca del *Comentario al Cantar de los Cantares* (de ahora en más *CCC*) de Haimón<sup>246</sup>. En primer lugar, Matter ubica a Haimón dentro del contexto de los estudios exegeticos carolingios y considera que “Haimo really does represent the most coherent mixture of diverse trends of Carolingian exegesis, one might say he stands at the apex of the tradition”<sup>247</sup>. Matter señala en primer lugar que el *CCC*, ha sido dejado de lado por la crítica, aunque no olvida que Burton Edwards tiene en proceso la edición crítica del texto para *CCCM*. Afirma también que el *CCC* es innovador en términos literarios, puesto que el texto está construido como un diálogo. Toma esta técnica de Beda –su principal aunque no única fuente– pero la hace más fluida. Sin embargo, es conservador en su contenido. Por otra parte, indica que el *CCC* de Haimón fue probablemente el modelo para los comentarios al *Cantar de los Cantares* posteriores y de su popularidad da cuenta la gran cantidad de manuscritos que de él nos han llegado (más de un centenar). En último lugar, propone la hipótesis de que el *CCC*, un texto básicamente eclesiológico, debe ser estudiado junto al *Comentario al Apocalipsis*, del mismo autor.

El trabajo del Johannes Heil versó sobre el *Comentario a las cartas paulinas* (*CCP*, de ahora en más) de Haimón<sup>248</sup>. En primer lugar, Heil busca señalar la importancia del texto para la tradición medieval. El *CCP* es un texto muy bien escrito que permite el acceso a la tradición patristica sobre las epístolas paulinas, que muchas veces era contradictoria y estaba dispersa en varios textos. Esta característica lo convirtió en un texto escolar muy logrado, dirigido en principio a los hermanos de Saint-Germain de Auxerre, pero que tuvo una difusión mucho mayor. Esto último es una de las características principales del *CCP* y Heil no deja de mencionar la recepción bohemia del texto de Haimón, atestiguada por varios manuscritos y, llamativamente, por uno en especial que el *CCP* comparte con el *Comentario a las cartas apostólicas* de Juan Hus<sup>249</sup>. Heil también se detiene en las fuentes utilizadas por Haimón; para las fuentes patristicas se remite al trabajo de Riggensbach, pero ocupa un espacio mayor en las fuentes contemporáneas al autor. Señala que estas son: Claudio de Turín, Smaragdo de Saint-Mihiel, posiblemente Rábano Mauro; y también menciona con especial interés

<sup>246</sup> Edith Ann MATTER, “Haimo’s commentary on the Song of Songs and the Traditions of the Carolingians Schools”, en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d’Exégèse Carolingienne...*, pp. 89-101.

<sup>247</sup> Edith Ann MATTER, “Haimo’s commentary on the Song of Songs...”, pp. 96.

<sup>248</sup> Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul. Sources, Methods and Theology”, en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d’exégèse carolingienne...*, pp. 103-121.

<sup>249</sup> Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, p. 105.

las fuentes ‘españolas’: Juliano de Toledo, Juliano Pomerio, además del inevitable san Isidoro de Sevilla. En cuanto al contenido del *CCP* Heil señala que debe ser entendido, en primer lugar, como un *spiritual handbook for reform*<sup>250</sup>. El antijudaísmo es también uno de los contenidos del texto, en el que el judío funciona como referencia negativa para el cristiano. Por otra parte, es importante destacar que Heil dedica más de un tercio de su trabajo a sostener la hipótesis de un origen visigótico para Haimón, pero, aunque es una idea a tener en cuenta, sus argumentos no son concluyentes<sup>251</sup>. Heil hace una última e importante aclaración acerca de la génesis del *CCP*; supone que Haimón comienza a trabajar en el texto a partir de 840/841, pero señala que es muy probable que lo haya revisado y corregido en muchas ocasiones posteriormente, lo que explicaría la complejidad de su tradición manuscrita. Por lo tanto, la génesis del *CCP* es complicada y hace un llamado a la formación de un trabajo de equipo para la producción de una edición moderna del mismo<sup>252</sup>.

Sumi Shimahara, editora de las actas del *Atelier* y organizadora del mismo, presentó también un trabajo acerca del comentario a Daniel<sup>253</sup>. Sin embargo, como este trabajo está dentro de la misma lógica que guiaba la tesis doctoral, que estaba realizando en ese entonces, lo comentaremos más adelante junto con su tesis.

La contribución de Pierre Boucaud al taller de Auxerre de 2005 giró en torno al *Comentario a la Primer Carta a los Corintios* de Haimón<sup>254</sup>. El trabajo de Boucaud tiene dos objetivos: en primer lugar, establecer que la fuente principal, aunque no la única, del *Comentario a I Corintios* de Haimón es el comentario homónimo de Claudio de Turín. En segundo lugar, Boucaud se interesa en algunos el contenido teológico del texto de Haimón, siempre teniendo en cuenta la comparación con Claudio. Los temas presentes en el *a I Corintios* de Haimón son: la cuestión de la *trina deitas* o mejor, como lo señala Boucaud, la *non trina deitas*; el problema del alma (Haimón retomaría la controversia acerca de su naturaleza); la maternidad virginal de María; la controversia

<sup>250</sup> Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, p. 111.

<sup>251</sup> Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, pp.112-119.

<sup>252</sup> La invocación de Heil es un tanto extraña, dice en Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, pp. 120-121: “It is a European task (*sic*), requiring researchers across Europe to look out for further manuscripts and assess their textual characteristics”. Bastante extraño, puesto que entre los presentes que escuchamos la lectura del trabajo de Heil, quien no pudo asistir, no solo había un sudamericano –el que escribe estas líneas–, sino también dos norteamericanos y no creo que sea imprescindible ser europeo para realizar esta clase de trabajo.

<sup>253</sup> Sumi SHIMAHARA, “Le succès médiéval de l’*Annotation brève sur Daniel* d’Haymon d’Auxerre”, en EAD (ed.), *Études d’exégèse carolingienne...*, pp. 123-164.

eucarística. Por otra parte, Boucaud considera que estas cuestiones deben ser retomadas en estudios más profundos, pero que deberán incluir la edición crítica del *Comentario a I Corintios* de Haimón. Es muy interesante la explicación que Boucaud da acerca de la génesis del texto de Haimón, sería el resultado de la necesidad de presentar un comentario actualizado del texto paulino a las problemáticas del mediados del 850, sin dejar de tener en cuenta que la imagen del autor del otro comentario disponible a I Corintios, Claudio de Turín, estaba bastante desgastada. Es importante tener en cuenta que Boucaud señala a Claudio como posible fuente de la tripartición de la sociedad, que Haimón retoma.

Durante el año 2006 Sumi Shimahara defendió su tesis de doctorado acerca de Haimón de Auxerre en la Universidad Paris IV<sup>255</sup>. La autora me permitió muy gentilmente acceder a una copia de la misma, que se encuentra aún inédita. El texto tiene tres objetivos: presentar la primera edición crítica del *Comentario a Daniel* de Haimón; estudiar las relaciones entre texto exegético y política (tanto pensamiento como contexto político); el tercer objetivo, implícito en las dimensiones del trabajo, es presentar el estado de los estudios acerca de Haimón en todos sus niveles y temas. En este sentido el trabajo de Shimahara, cuya pronto publicación anhelamos, debería convertirse en el texto de referencia fundamental para el estudio de Haimón de Auxerre por los siguientes años. Comparto con Shimahara buena parte de las conclusiones a las que llega en su trabajo y en el curso del presente trabajo las comentaré cuando corresponda. Baste por ahora con señalar que la historiadora demuestra que los textos exegéticos de Haimón están profusa y profundamente influenciados por los acontecimientos socio-políticos de tiempos del autor, al punto que Shimahara cree haber identificado una referencia a la deposición de Ludovico Pio en 833<sup>256</sup>. Pero lo que me parece fundamental y en lo que coincido con Shimahara a pesar de diferencias menores en algunos temas es que Haimón propone un modelo eclesiológico esencialmente monástico, que sirve no solo para quienes viven dentro del claustro, sino también para quienes están fuera de él.

---

<sup>254</sup> Pierre BOUCAUD, "Claude de Turin (†ca. 828) et Haymon d'Auxerre (fl. 850): deux commentateurs de l'*I Corinthiens*", en Sumi SHIMAHARA, *Études d'exégèse carolingienne: ...*, pp.187-236.

<sup>255</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre*, Tesis doctoral dactilografiada, París, 2006.

<sup>256</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, pp. 699-703.

Shimahara también publicó un artículo también en 2006 sobre milenarismo en el período carolingio y presentó el caso de Haimón<sup>257</sup>. Según la autora nuestro monje hace una lectura espiritual de los textos apocalípticos y condena su interpretación literal. El artículo está dirigido contra la postura de Landes y sus discípulos (como el ya mencionado David van Meter), que ven en la negación de la idea de la pronta venida de Cristo una reacción de la institución eclesiástica contra posibles temores apocalípticos extendidos entre la población en sus distintos estratos sociales. Shimahara considera que no hay pruebas de la existencia de estos en los años en los que nuestro monje escribió, lo que por otra parte es es cierto.

#### 4.1. Conclusiones al estado de la cuestión.

Los estudios acerca de Haimón pasaron por breves etapas de aceleración a largos períodos de estancamiento. La cantidad de estudios modernos dedicados al mismo es extremadamente pobre, teniendo en cuenta las dimensiones de su obra y de la tradición manuscrita de la misma. La consecuencia es una amplia dispersión temática. Pocas líneas de investigación pueden reunir tres o cuatro artículos (milenarismo y eclesiología), lo que significa que aún no se han armado prácticamente discusiones historiográficas. No ayuda tampoco la falta casi absoluta de ediciones críticas modernas de los textos, situación que dificulta aún más el acceso al autor. Haimón es uno de los mayores exegetas bíblicos medievales y, sin embargo, ha sido relegado por la crítica moderna. Los estudios más importantes para esta tesis son los de Iogna-Prat, Ortigues, Contreni y Shimahara, puesto que abordan cuestiones que rondan el problema de la eclesiología como forma de ideología. Los estudios acerca de la exégesis bíblica altomedieval y acerca de Haimón en particular están en sus inicios, esto tiene para los investigadores la ventaja de internarse en terrenos casi vírgenes, pero el problema de que hay que allanarlos y roturarlos. Si hacemos una comparación un poco anacrónica, los estudios haimonianos se encuentran aún en el siglo XIX frente a los dedicados a otros autores del período alto-medieval y carolingio.

Los avances historiográficos acerca de Haimón más relevantes para esta parte de la presente tesis son los relacionados con la división ternaria y funcional de la sociedad

---

<sup>257</sup> Sumi SHIMAHARA, "Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne? L'apport de quelques sources exégétiques", *TM* 14 (2006), pp. 99-138.

crisiana (Iogna-Prat y Ortigues), la construcción de un modelo eclesiológico de base ascético-monástica (Shimahara y Contreni), las representaciones de la humanidad no crisiana (Heil).

**CAPÍTULO III.**  
**ANTROPOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA EN EL *COMENTARIO AL PROFETA***  
**OSEAS DE HAIMÓN DE AUXERRE.**

## I- CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE EL TEXTO.

### 1. La elección de la fuente.

Las razones para elegir un texto exegético, para un trabajo acerca de ideología en la Alta Edad Media no son de por sí evidentes, sin embargo las hay:

En primer lugar, el relativo agotamiento de las fuentes que podemos designar como clásicas: las colecciones jurídicas, las actas conciliares y los textos ‘teóricos’ (principalmente los llamados espejos de príncipes carolingios). Estos textos han sido estudiados desde hace un siglo o más y, si bien siempre pueden ser nuevamente interrogados creo que se puede recurrir a fuentes nuevas, nunca o poco citadas, como es el caso del *CO*.

En segundo lugar, la importancia de los textos exegéticos en la producción cultural carolingia. Una parte muy importante de los textos carolingios, que nos han llegado, son textos exegéticos, esto significa que eran uno de los géneros literarios más difundido entre los hombres de letras carolingios. Lo que nos lleva a la tercera razón.

En tercer lugar, si se escribieron tantos textos exegéticos en 750-900, significa que también eran leídos, por lo tanto deben haber sido no solo productos culturales, sino también formadores de lectores y, por lo tanto, de cultura. Con esto en mente pasemos a la cuarta razón.

En cuarto lugar, los textos exegéticos no solo son un producto carolingio de circulación en ese período, sino que perduraron –fueron leídos, copiados y luego impresos– durante toda la Edad Media y el Renacimiento. En este sentido tuvieron mucha más tradición que, por ejemplo, los espejos de príncipes carolingios. Establezcamos una comparación: el famoso *De institutione regia* de Jonás de Orleáns ha sido uno de los textos más estudiados, para reconstruir la ideología política en tiempos carolingios. La importancia que se le ha otorgado es tal que fue editado críticamente dos veces en el siglo XX<sup>258</sup>. De más está decir que es un texto importante y de gran interés para la crítica histórica, sin embargo, la tradición manuscrita del mismo es muy escasa, solo se conservan tres manuscritos y, según su último editor, el escrito de Jonás

---

<sup>258</sup> J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d'un évêque du IXe siècle. Jonas d'Orléans et son 'De institutione regia'*, Paris, 1930; JONAS D'ORLÉANS, *Le Métier de Roi (De institutione regia)*. Introducción, texto crítico, traducción, notas e índice de Alain DUBREUCQ, *Sources Chrétiens* 407, 1995.



permaneció en el olvido hasta el siglo XVII<sup>259</sup>. Si comparamos la tradición del *De institutione* con el *CO*, podemos notar con facilidad que la tradición del último es seis veces mayor y que abarca desde el manuscrito más antiguo, datado en torno al 900, hasta las ediciones impresas del siglo XVI. Por supuesto, sin llevar la comparación al *Comentario a las cartas paulinas* de Haimón, cuya tradición manuscrita es cerca de sesenta veces la del *De institutione*. Lo que quiero señalar con estas comparaciones, es que estadísticamente es mucho más probable que un eclesiástico medieval –carolingio o posterior– haya construido su imagen del mundo, a partir de la lectura de los textos exegéticos de Haimón que de los espejos de príncipes carolingios. La limitada incursión de los historiadores en la exégesis bíblica de los siglos VIII y IX, solo puede atribuirse a alguna forma lamentable de inercia académica.

Por lo tanto, –quinta razón– he elegido el *CO* de Haimón de Auxerre por tratarse de un texto aún carente de edición crítica y de estudios historiográficos, condiciones que permiten y hacen necesaria la realización de un trabajo doctoral como el presente.

En sexto y último lugar, he sospechado, y con razón, que la naturaleza misma del contenido del *Libro del profeta Oseas*, muy crítico del pueblo de Israel y sobre todo de la conducta de sus líderes religiosos y políticos, proponía a su exegeta problemas de interpretación ideológicos a la vez que teológicos, que el mismo desarrolló y nosotros retomaremos.

## 2. El Libro del Profeta Oseas y sus comentarios patrísticos.

Oseas ocupa, en el canon de textos sagrados judíos y luego cristianos, el primer lugar entre los doce profetas llamados menores del Antiguo Testamento. Hijo de Beerí, actuó en el reino norte de Israel desde los últimos años de reinado de Jeroboam (787/783-747/743 a.c.) hasta la caída de ese estado en 722/721 a.c. Los datos, que poseemos acerca de su vida, nos los provee él mismo en los primeros tres capítulos de su libro, aunque no podemos estar seguros acerca de la historicidad de su ‘autobiografía’. Sin embargo, el texto es importante como fuente histórica para el conocimiento de la inestabilidad política interna del reino del norte. El *Libro de Oseas* se puede dividir en tres partes: capítulos 1-3, caps. 4-11, caps. 12-14. Es probable que el

<sup>259</sup> JONAS D'ORLÉANS. *Le Métier de Roi (De institutione regia)...*, Alain DUBREUCQ (ed.), pp. 132-136.

texto haya sido puesto por escrito poco antes de la caída del reino, quizás por uno de sus discípulos, aunque más tarde haya sido reelaborado y actualmente es muy difícil afirmar qué partes son las que verdaderamente pertenecen a Oseas y cuáles son adiciones posteriores. En todo caso en su formato actual, el *Libro de Oseas* condena, en primer lugar, el culto a Yahvé mezclado con el del Baal cananeo; luego durante la guerra entre Efraín y Siria (733/732 a.c.), la errada política de los reyes del norte así como el culto a Yahvé junto al de la imagen del toro en Samaría y Betel. Según Oseas, a causa de sus pecados Israel sufrirá la destrucción que lo llevará a un nuevo éxodo. Por esta razón, el *Libro de Oseas* fue interpretado por la generación del exilio como un aviso del retorno a Israel y a una nueva relación con Yahvé<sup>260</sup>.

*Oseas* fue comentado en tiempos patrísticos por dos autores; uno de ellos fue san Jerónimo, el otro fue el bastante menos conocido Juliano de Eclana. Este último nació en el último cuarto del siglo IV en Italia, tuvo una educación muy cuidada, ascendió en la carrera eclesiástica hasta la dignidad de obispo de Eclana en 418, pero como abrazó el pelagianismo fue alejado de su sede y terminó su vida exiliado y manteniendo una dura controversia teológica con san Agustín, a quien acusó de maniqueo. Entre sus obras, algunas de las cuales se conservan solo fragmentariamente, se encuentran comentarios a tres de los profetas menores<sup>261</sup> (Oseas, Joel y Amós). El *Comentario a Oseas*, de contenido pelagiano, pero que sobresale como tratado de hermenéutica histórica y mesiánica, tuvo una tradición muy limitada en la Edad Media, probablemente por la condición herética de su autor y no nos consta que haya sido conocido por Haimón. De hecho el texto fue atribuido a Rufino o al pseudo-Rufino hasta 1913<sup>262</sup>, bajo esta atribución fue impreso en la *Patrologia Latina*<sup>263</sup>.

### 3. El público del CO.

Haimón no dedicó su *Comentario a Oseas* a ningún lector en particular, por lo tanto no podemos saber si fue un texto realizado por encargo. Sin embargo, se puede

<sup>260</sup> Friedrich DRIEDRICH, "Hosea, Hoseabuch", en *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993, Bd. 5, cols. 283-284.

<sup>261</sup> JULIANO DE ECLANO, *Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos*, Lucas de CONINCK (ed.), CCSL 88, Turnhout, Brepols, 1977.

<sup>262</sup> G. MORIN, "Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le *Commentaire de Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos*", *RB* 30 (1913), pp. 1-24.

<sup>263</sup> MIGNE (ed.), *PL*, vol. 21, cols. 961-1034.

afirmar que el texto tuvo un objetivo propedéutico, además de exegético. Es posible sostener esta afirmación basándose en una breve frase del comentario a Os II, 22:

“El discurso de los doctores debe conformarse de acuerdo a la calidad del auditorio.”

Esta afirmación no se encuentra en el *In Osee* de Jerónimo, aunque es una recomendación que aparece tanto en Cicerón como en san Agustín. No se trata más que de un breve pasaje, pero permite suponer que Haimón tenía como objetivo, o al menos como un objetivo, la formación de predicadores. Shimahara también señala que es probablemente Haimón tenía en mente este público en sus textos y agrega que su exegesis tenía una dimensión práctica, la de exhortar a los predicadores para que conduzcan a los fieles a la conversión a través de la penitencia<sup>264</sup>. El primer auditorio del *CO* bien podrían haber sido los alumnos de la escuela monástica de Saint-Germain de Auxerre con una carrera pastoral por delante.

#### 4. Lugar del *Comentario a los profetas menores* dentro de la obra de Haimón.

Como se detalla en el tomo I de este trabajo, *CO* se ha conservado en diecinueve manuscritos y, al menos, una edición antigua, retomada en *PL*. Se trata de una tradición manuscrita que va desde fines del siglo IX hasta el XVIII. La edición crítica que he realizado es el producto del trabajo sobre diecisiete mss. y la edición de *PL*. Se pueden resumir los resultados de la siguiente forma:

- he demostrado la autoría de Haimón de Auxerre.
- la tradición manuscrita presenta importantes variaciones que se demuestran en tres familias de mss. bien definidas.
- una de estas familias (la que tiene mayor número de mss.) nos ofrece una versión mutilada del texto.
- otra es poco confiable puesto que presenta serias omisiones en el texto, sin embargo es la que ha sido reproducida en la *PL*.
- la última es la más confiable, pero es la que tiene la tradición manuscrita menor (solo tres mss.). Esta es la base de la edición crítica que realicé.

<sup>264</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 791.

- la principal fuente patrística del *CO* es el comentario al mismo profeta escrito por san Jerónimo.

##### 5. Coherencia de la obra de Haimón.

El *CO* no es una excepción en la obra de Haimón, sino que es coherente con el resto de su trabajo exegético. No solo porque el *CO* se encuentra dentro de una obra de mayor alcance el *Comentario a los doce profetas menores*, sino también dentro de la totalidad de su obra, por que Haimón es, ante todo, exegeta de textos proféticos (*Comentarios a Isaías, a Ezequiel, a los doce Profetas Menores Homiliario, a Jeremías, Esdras, Nehemías, Ester, Daniel*) e históricos con contenido profético (*Jueces, Reyes*). De hecho, no ha dejado de comentar a ninguno de los profetas del Antiguo Testamento y ha comentado también al Apocalipsis, el más profético de los textos del Nuevo Testamento.

## II- UNA ANTROPOLOGÍA DUALISTA DE BASE BÍBLICA Y PATRÍSTICA.

### 1. El agustinismo de Haimón.

Haimón parte de una antropología agustina y divide a los hombres en dos grupos, aquellos que pertenecen a la *Ciudad de Dios* y aquellos que pertenecen a la *Ciudad Terrena*. La exégesis de Os XI, 9 contiene una referencia clara al *De Civitate Dei*:

“Y NO ENTRARÉ EN LA CIUDAD. Para esto en efecto, para castigarla como hacen los jueces, porque no soy uno de estos, que habitan en las ciudades y viven bajo las leyes humanas. Los judíos comprenden esta afirmación de la siguiente manera: Si realizaras penitencia, no entraré en la ciudad de los gentiles, sino que habitaré contigo. Otra interpretación es: frecuentemente leemos que hay dos ciudades, una es en verdad la que contiene a Caín, la otra a Abel: una es la de los malos, la otra de los justos. Por lo tanto, el Señor no entrará a la ciudad de Caín, la que construyó un parricida <sic>, que fue fabricada con sangre, pero permanece perpetuamente en la ciudad de Abel. Podemos atribuir esta misma a los heréticos y al pueblo engañado por ellos.”

Es posible que durante el siglo IX en Auxerre la obra de Agustín estuviera disponible, lo que permitiría suponer que Haimón la habría leído de primera mano<sup>265</sup>. En el texto bíblico solo hay una ciudad, a la que Dios se niega a ingresar, sin embargo para Haimón hay dos ciudades, una fundada a partir del bien, la de Abel, y otra a partir del mal, la de Caín. Esta última es, por supuesto, la de los herejes, los cuales no están irremediabilmente condenados, sino que si se arrepienten y hacen penitencia pueden ser perdonados, pero una de las condiciones para que esto suceda es que abandone a sus *principes hereseos*.

Uno de los rasgos notables del *CO* es que, a causa de la forma en la que está construido, es mucho más fácil describir a los habitantes de la *Ciudad Terrena* que a los de la de Dios. Por lo tanto, presentaremos el pensamiento de Haimón en términos negativos. Aunque Haimón nos indica cual es el camino de la salvación en su *CO*, sin embargo señala con mucha más claridad el de la condenación. Quizás esto responda a su visión pesimista del mundo o sencillamente al carácter del texto profético que comenta. En todo caso, para nuestro autor hay tres grupos principales de conciudadanos del demonio: los paganos, los judíos y los herejes. En oposición a los seguidores del diablo

se encuentran los habitantes de la *Ciudad de Dios*, reunidos todos bajo el concepto de elegidos. Estamos de acuerdo con Shimahara en que para Haimón la totalidad de la historia de los hombres se explica en esa lucha entre los habitantes de una y otra ciudad entremezclados en el mundo, lo que representa una lectura dual de la realidad humana<sup>266</sup>.

---

<sup>265</sup> Alain STOCLET, "Le *De Civitate Dei* de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d'après les caractères externes des manuscrits antérieurs à cette date et les catalogues contemporains", *Recherches Augustiniennes* 19 (1984), p. 199.

<sup>266</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exegese et politique...*, pp. 663-669.

## 2. Herejes pero paganos.

El término hereje, de origen griego, y sus derivados –herético, heresiarca, etc.– tenían una ya larga tradición en la literatura cristiana occidental de la Antigüedad tardía y de la alta Edad Media. Designa a aquel que, por alguna razón, se ha alejado de la ortodoxia y ha elegido una forma de cristianismo distinta. Estas dos categorías antitéticas –ortodoxia y herejía– se definen una respecto de la otra, no hay ortodoxia sin herejía y viceversa. Sin embargo, no debemos olvidar que ambas son productos del devenir histórico del cristianismo y ninguna es el producto verdadero –en el sentido ontológico– de la prédica de Cristo, sino la forma en la que esa prédica impactó y fue absorbida y procesada por las comunidades que la recibieron. Esto significa que, en última instancia, la ortodoxia es la herejía que tuvo éxito y se impuso sobre las demás, por eso es posible pensar ortodoxias –o diversas formas de cristianismo, si se prefiere– distintas a la católica latina, en espacios históricos y geográficos distintos.

La ortodoxia católica se define a través de dogmas básicos, en los que todo cristiano debe creer, estos –llamados también artículos de fe– fueron definidos en los grandes concilios ecuménicos de la Antigüedad tardía, ante todo Nicea y Calcedonia. El proceso de selección y depuración de los dogmas fue realizado por los grandes padres de la Iglesia, tanto orientales como occidentales. Ellos fueron quienes combatieron exitosamente contra los primeros heresiarcas, o sea, potenciales fundadores de formas de cristianismo diferente y dejaron en sus textos la historia de sus polémicas con los heresiarcas. Para conseguir el éxito en esta lucha, los padres debieron además poner de su lado el peso del poderío imperial romano. Es impensable la eliminación de formas alternativas de cristianismo sin la intromisión del estado romano tardío. De hecho, la desaparición del Imperio Romano de occidente condujo a que una parte importante de las Iglesias de los reinos bárbaros practicaran alguna forma de cristianismo herética, particularmente el arrianismo, que se convirtió entre Visigodos, Vándalos y Longobardos, por ejemplo, en la forma ortodoxa de cristianismo. Finalmente hacia el siglo VI, por una serie de razones que no son de peso en este trabajo, el cristianismo católico romano se impuso sobre el arrianismo, su más tenaz enemigo. Sin embargo, la práctica religiosa dentro de esa Europa católica anterior al período carolingio era extremadamente variada, la unidad dogmática no implicaba unidad en la forma de la vida religiosa.

Comenzaremos con los herejes, que son los que Haimón más menciona, como buenos ejemplos del enemigo. Haremos un breve repaso sobre las herejías –escasas– de tiempos carolingios y también incluiremos las controversias teológicas de la época, que puedan aclarar alguno de los lugares oscuros o temas problemáticos en el texto<sup>267</sup>.

### 2.1. Herejías y controversias teológicas en tiempos carolingios.

La palabra herejía y sus derivados aparece en numerosas ocasiones en el texto acerca de Oseas. De hecho el espacio dedicado a esta cuestión es bastante importante en su comentario a éste libro del *Antiguo Testamento*. La interpretación de cerca de un tercio de los versículos es relacionada con la heterodoxia. Ya John J. Contreni nos señaló que el interés acerca de las herejías, en particular de la iglesia primitiva, es central en la obra de Haimón<sup>268</sup>. Sin embargo, el Imperio Carolingio no fue sacudido por ninguna herejía, que tuviera una inserción social tal que se convirtiera en posible opositora de la dinastía o del orden eclesiástico establecido. No hubo una confluencia de creencias heréticas originadas en la elite carolingia que arrastrara a la gran masa de la población del Imperio, el campesinado; ni creó éste último creó una religión propia que se convirtiera en un movimiento contracultural. No hubo ni ‘albigenses’ ni Reforma Protestante en tiempos carolingios, no fue ‘necesario’ ejecutar a nadie por hereje, pero la vida de Godescalco, de la que trataremos más adelante, demuestra que a partir de mediados del siglo IX la relativa tolerancia con la que había sido tratado Félix de Urgel, dio paso al surgimiento de la intolerancia teológica<sup>269</sup>. Podemos encontrar algunos casos aislados de herejías ‘populares’, pero más importantes son las controversias teológicas que derivaron en supuestas herejías, al menos según la opinión de los acusadores. Por último, es importante aclarar que limitaremos la exposición acerca de herejías y controversias teológicas a los siglos VIII y IX.

#### 2.1.1. Herejías populares.

<sup>267</sup> Para una visión general de las controversias y desarrollos teológicos en en tiempos alto-medievales, incluido el período carolingio, ver Alain BOUREAU, “Visions of God”, en *CHCh*, pp. 491-509.

<sup>268</sup> John CONTRENI, “Haymo of Auxerre’s Comentary on Ezechiel”, p. 230.

<sup>269</sup> E. Ann MATTER, “Orthodoxy and deviance”, en *CHCh*, pp. 518-519.



No entraremos en la discusión bastante compleja acerca de cuales son los límites entre cultura popular y cultura aristocrática. A pesar de que se trata de un tema en extremo interesante nos desviaría bastante del objetivo de este apartado, por lo tanto definiremos como 'herejías populares', a aquellas que deben su surgimiento a personajes que no se encuentran incluidos dentro de la jerarquía religiosa reconocida o que, eventualmente, reciben su mayor grado de aceptación y difusión entre el campesinado. Se encuentran y son predicadas, por fuera de la práctica religiosa aceptada por la aristocracia religiosa. En este sentido podríamos decir que se presentan como movimientos contraculturales.

Los dos primeros casos de herejías populares fueron reportados por san Bonifacio (672/675-754) a Roma y aparecen mencionados en la correspondencia que Gregorio III y Zacarías le dirigen, y también en las actas sinodales de distintos concilios, además de otros textos<sup>270</sup>. Winfried –según su nombre sajón original– mucho más conocido como san Bonifacio, se distinguió por su actividad evangelizadora en Alemania (principalmente en Sajonia). Allí se enfrentó no solo al paganismo sino también a formas de cristianismo –tanto eclécticas como sincréticas– que habían evolucionado solas y separadas de la tradición romana, a la que él pertenecía. En ese contexto Bonifacio se encontró con dos personajes a los que podríamos incluir dentro de la categoría de 'herejías populares'.

En primer lugar, Bonifacio se encontró con Aldeberto o Adalberto, nacido de padres plebeyos fue ordenado sacerdote, y hace su aparición en las fuentes predicando en la región de Soissons, estuvo activo al menos entre 744-746. Como no se le permitió ejercer su ministerio en las Iglesias, comenzó la tarea de construir su propia Iglesia por fuera de la oficial. Primero, se dedicó a levantar cruces en el campo y luego, al parecer, consiguió reunir seguidores, puesto que pudo consagrar iglesias por su propia cuenta y no a los santos, sino a sí mismo, puesto que se consideraba igual a los apóstoles. Declaraba ser un elegido desde antes de su nacimiento y un santo en vida. Era capaz de realizar milagros y no necesitaba de la confesión de los pecados, puesto que los conocía antes de que se los dijeran. Repartía entre sus seguidores reliquias de sí mismo, uñas y cabellos. A pesar de que ciertas características parecen ubicarlo dentro de una corriente gnóstica, Quizás se tratara solo de un personaje excéntrico. Proclamaba también haber

<sup>270</sup> las fuentes para Aldeberto y Clemente aparecen señaladas en el apéndice de Jeffrey B. RUSSELL, "Saint Boniface and the Eccentrics", *ChH* 33 (1964), pp. 245-247.

recibido una carta que Jesús le envió desde el cielo. Por otra parte compartía actitudes con otros reformistas disidentes de la Edad Media, predicaba el abandono de los bienes materiales, la vida apostólica, atacaba la autoridad del Papa. Sus seguidores eran una *multitudo rusticorum*, lo que indica que se trataba de campesinos simples. Por supuesto, su intento de fundar una Iglesia propia era inaceptable por san Bonifacio quien se dedicó a perseguirlo, por que una figura como la de Adelberto podía proveer un foco de poder espiritual para los laicos por fuera de los centros de poder eclesiástico<sup>271</sup>. Este peligro era real teniendo en cuenta que las creencias y prácticas religiosas concretas de las aristocracias laicas no se distinguían mucho de las del resto de la población<sup>272</sup>.

Bonifacio es nuestra principal fuente acerca de la herejía en el reino franco durante el siglo VIII y Adalberto no fue su único enemigo, también tuvo que enfrentarse a un tal Clemente. Este último, al igual que Adalberto, intentó crear una Iglesia paralela y fue perseguido por Bonifacio. En último lugar, el santo menciona a un tercer personaje, que podría ser otro hereje. En una carta al papa Zacarías a un tal Godalsacius, de quien no tenemos más noticia<sup>273</sup>. En resumidas cuentas existía el peligro de la herejía (siempre teniendo en cuenta que era definida a partir las creencias y prácticas romanas) durante el siglo VIII y podía recibir un apoyo popular que permitió a los ‘heresiarcas’ intentar la creación de Iglesias por fuera de la que reyes francos, misioneros y papas estaban intentando consolidar.

Con una diferencia menor al siglo de los casos, que aparecen en las cartas de san Bonifacio, encontramos en la entrada del año 847 de los *Anales Fuldenses* la extraña aparición de una mujer llamada Thiota, que profetizaba el fin del mundo para extorsionar a la población<sup>274</sup>, una noticia muy similar aparece para el año 848 en la

<sup>271</sup> BONIFACIO, *Epistolae*, nº59, en Michael TANGL (ed.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, (*Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae* 1), pp. 108-120; Catherine CUBBIT, “Memory and narrative in the cult of saints”, Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, p. 61.

<sup>272</sup> Es muy ilustrativo a este respecto Jean-Claude SCHMITT, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.

<sup>273</sup> Jeffrey B. RUSSELL, “Saint Boniface and the Eccentrics”, *ChH* 33 (1964), pp. 235-247.

<sup>274</sup> RODOLFO DE FULDA, *Fuldensis Annales*, Georg Heinrich PERTZ (ed.), *MGH SS*, t. I, Hannover, 1826, p. 365, a. 847: *Per ID. tempus mulier quaedam de Alamanniae partibus, nomine Thiota, pseudoprophetissa, Mogontiacum venit, quae Salomonis episcopi parrochiam suis vaticiniis non minime turbaverat. Nam certum consummationis seculi diem, aliaque perplura Dei solius noticiae cognita, quasi divinitus sibi revelata, scire se fatebatur, et eodem anno ultimum diem mundo imminere praedicabat. Unde multi plebeii utriusque sexus timore percussi, ad eam venientes munera illi ferebant, seque orationibus illius commendabant: et, quod gravius est, sacri ordinis viri doctrinas ecclesiasticas postponentes, illam quasi magistram coelitus destinatum sequebantur. Haec in praesentiam episcoporum apud sanctum Albanum deducta et diligenter de suis assertionibus requisita, presbyterum quendam sibi ea suggestisse, et se talia quaestus causa narrasse professa est. Quapropter synodali iudicio publicis*

*Cronografía* de Sigeberto de Gembloux<sup>275</sup>, de hecho es muy probable que se trate del mismo caso<sup>276</sup>. El *affaire* Thiota nos pone frente al problema de la escatología en la Edad Media en general y en tiempos carolingios en particular. ¿Podemos designar el caso de Thiota como una herejía popular apocalíptica? Hay dos respuestas posibles. Según una a pesar de que pueda tratarse de un caso de terrores apocalípticos entre el pueblo, no implica que esos terrores estuvieran generalizados e incluyeran a los letrados carolingios y por lo tanto la reacción de la jerarquía eclesiástica no es causada por temor al surgimiento de una verdadera herejía apocalíptica sino solo por una cuestión disciplinaria. El problema es que Thiota predica y por lo tanto ocupa un lugar que no le corresponde ni como mujer ni como laica en la sociedad carolingia. Esta primera explicación fue propuesta originalmente por Paul Alphandéry<sup>277</sup> y recientemente retomada por Sumi Shimahara<sup>278</sup>, quien se basa en el trabajo de Sylvain Goughenheim<sup>279</sup>, que niega la existencia de los terrores apocalípticos y entre otras cosas la vía negativa de Richard Landes para demostrar su existencia.

La otra posible respuesta a la pregunta del párrafo anterior se basa por lo contrario en la hipótesis de Landes. Richard Landes propone que la ausencia de referencias directas y explícitas a terrores apocalípticos en la Edad Media tiene que ver con una estrategia de la jerarquía eclesiástica, para evitar el surgimiento de herejías apocalípticas potencialmente antisistémicas. Por lo tanto, Landes propone la mencionada vía negativa para el estudio de las creencias apocalípticas en la Edad Media, que supone que los textos en los que aparece la negación de la proximidad del fin de los tiempos en verdad ocultan el temor a la proximidad del Apocalipsis, no solo entre el pueblo, sino también entre algunos eclesiásticos<sup>280</sup>. David van Meter, discípulo de Landes, considera que el

---

*caesa flagellis, ministerium praedictionis, quod inrationabiliter arripuit et sibi contra morem ecclesiasticum vindicare praesumpsit, cum dedecore amisit, suisque vaticiniis tandem confusa finem imposuit.*

<sup>275</sup> SIGEBERTO DE GEMBLoux, *Chronographia*, Ludwig Conrad Bethmann (ed.), *MGH Scriptores* 6, Hannover, 1844, p. 339, a. 848: *Quaedam pseudoprophetissa dicens instare diem iudicii, Moguntiam sollicitabat, ita ut eliam aliquos sacri ordinis ad se inclinaret; quae ab archiepiscopo correpta, confessa est, se per suggestionem cuiusdam presbiteri quaestus causa hoc fecisse.*

<sup>276</sup> Sumi SHIMAHARA, "Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne? L'apport de quelques sources exégétiques", *TM* 14 (2006), pp. 118, nota 66.

<sup>277</sup> Paul ALPHANDÉRY, "De quelques faits de prophétisme dans des sectes latines antérieures au joachimisme", *Revue d'histoire des religions* 52 (1905), pp. 182-183.

<sup>278</sup> Sumi SHIMAHARA, "Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne? L'apport de quelques sources exégétiques", *TM* 14 (2006), p. 118.

<sup>279</sup> Sylvain GOUGHENHEIM, *Les fausses terreurs de l'an mil. Attente de la fin des temps ou approfondissement de la foi?*, Paris, Picard, 1999.

<sup>280</sup> Richard LANDES, "Millenarismus absconditus. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an mil", en *Le Moyen Âge* 98 (1992), 355-377; ID., "Lest the millenium be

‘caso Thiota’, al contrario que Shimahara, “may well reflect a broader mood of apocalyptic anxieties”<sup>281</sup>.

La interpretación de Shimahara presenta un problema principal: si bien no es imposible que la reacción de la Iglesia ante el ‘caso Thiota’ solo sea una cuestión disciplinaria, está claro en el texto que ella es castigada por predicar específicamente el fin de los tiempos y no otro contenido de la fe cristiana y son ambas cosas las que hacen que la jerarquía eclesiástica dirija su atención hacia la mujer, no una sola. Si se tratara de un problema disciplinario porque Thiota está ocupando un lugar que no le corresponde en el orden eclesiástico, entonces deberíamos tener hipotéticamente otros casos en los que otras mujeres sean castigadas por predicar otros contenidos de la religión. Por otra parte, hay otro problema que aparece en la interpretación de Shimahara: es que Thiota convence a algunos sacerdotes. Shimahara explica esto señalando que “même si des clercs sont convaincus par Thiota, les lettrés sont manifestement anti-millénaristes, partisans d’une lecture spirituelle des textes que rappelle Remi”<sup>282</sup>. Sin embargo, la fuente no señala si los sacerdotes convencidos son o no ‘lettrés’ y por otro lado, aunque no lo fueran, no dejan de ser integrantes de la institución eclesiástica, portadores de los carismas que ello implica y un escalón, aunque sea el uno de los más bajos –lo que tampoco señala la fuente– de la escala jerárquica. En última instancia el problema es que Shimahara siguiendo a Gougenheim contra Landes le pide a las fuentes casos explícitos de temores apocalípticos<sup>283</sup>, pero cuando uno de ellos aparece lo niega retóricamente. Por otro lado, esto no significa que automáticamente tenga razón van Meter.

Asumir automáticamente que detrás del caso Thiota hay temores apocalípticos generalizados como lo hace van Meter es llevar el texto demasiado lejos. Aunque es interesante como posibilidad, sobre todo teniendo en cuenta que este último autor lo presenta para contextualizar las interpretaciones anti-apocalípticas nada menos que de

---

fulfilled: apocalyptic expectations and the pattern of western chronography, 100-800 CE”, en Werner VERBEKE, Daniel VERHELST, Andries WELKENHUYSEN (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, pp. 137-211.

<sup>281</sup> David VAN METER, *The empire of the year 6000...*, p. 204; ver también ID., “Christian of Stavelot on Matthew 24:42, and the Tradition that the World Will End on a March 25<sup>th</sup>”, *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), pp. 68-92.

<sup>282</sup> Sumi SHIMAHARA, “Peut-on parler de millénarisme à l’époque carolingienne? L’apport de quelques sources exégétiques”, *TM* 14 (2006), p. 120.

<sup>283</sup> Sumi SHIMAHARA, “Peut-on parler de ...”, p. 102.

Haimón de Auxerre<sup>284</sup>. Sin embargo el ‘caso Thiota’, suponiendo que la posición de van Meter sea correcta, difícilmente puede usarse para explicar los escritos de Haimón, puesto que, aunque ambos personajes sean contemporáneos, la aparición de Thiota debe limitarse a la región de Mainz y esto es bastante lejos de Auxerre. Aunque por otro lado Sumi Shimahara admite que *on ne sait avec certitude ce qui motive l'exégèse anti-millénariste d'Haymon*<sup>285</sup>. La hipótesis de van Meter –y por lo tanto la de Landes– tiene el indudable atractivo de ser extremadamente compleja, pero lo mismo que la vuelve atractiva la convierte en difícilmente sustentable<sup>286</sup>. En última instancia Thiota tuvo y tiene el envidiable mérito de presentar un problema tan incómodo para la historiografía moderna como para la jerarquía eclesiástica del siglo IX.

¿Se puede hablar de herejías populares en tiempos carolingios? Por los tres casos (cuatro si sumamos el de Godalsacius) presentados la respuesta debe ser afirmativa. Sin embargo, es necesario señalar que hay casi un siglo de separación entre los casos de Bonifacio y el de Thiota, ni en ese siglo ni después de Thiota hemos podido encontrar ninguna mención. Los casos de Adelberto y Clemente tienen algo en común y es que ambos pretendían la construcción de Iglesias paralelas distintas y separadas. Esto puede interpretarse de la forma que lo hace Jeffrey Russell, se trataría de una “*reform heresy, part itself of the great reform movement, wich, widening with the centuris, would spread Europe with light*”<sup>287</sup>. El principal problema de esta interpretación es que quienes condenan a Adelberto y Clemente, empezando por Bonifacio, son también parte de un gran movimiento de reforma, con la diferencia de que este nos es contracultural ni antisistémico, sino que se desarrolla dentro de la ortodoxia católica romana y con el apoyo explícito de la dinastía carolingia y del papado.

En realidad, parece más adecuada la interpretación de estos dos casos de herejía desde el punto de vista de Peter Brown<sup>288</sup>. Ambos casos serían formas de cristianismo tardoantiguo, surgidas en el occidente romano desde la primera predicación del cristianismo hasta principios o mediados del siglo VIII. Cuando Bonifacio inició su predicación en el mundo germánico, no se encontró ante la ausencia de cristianismo sino

<sup>284</sup> David VAN METER, *The empire of the year 6000...*, pp. 203-204.

<sup>285</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 792.

<sup>286</sup> E. Ann Matter se apoya en McGinn y coincide con Landes y Van Meter al considerar el caso de Thiota como “*the continuing power of apocalypticism in the Latin West*”, EAD., “Orthodoxy and deviance”, en *CHCh*, p. 526.

<sup>287</sup> Jeffrey B. RUSSELL, “Saint Boniface and the Eccentrics”, *ChH* 33 (1964), pp. 235-236.

<sup>288</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Crítica, Barcelona, 1997, pp. 230-235.

que el cristianismo estaba ya presente conviviendo pacíficamente con el paganismo. En ese sentido Adelberto y Clemente no representan el futuro del cristianismo europeo sino por lo contrario su pasado. El pasado de formas cristianas sumamente eclécticas en las que se incorporaban elementos de origen pagano y representaban un ‘cristianismo de frontera’, que era la forma que había tomado el cristianismo en la Europa del norte desde la Antigüedad tardía. Bonifacio se impuso la misión de llevar orden a esa confusión y para esto eliminar las creencias populares que se consideraban meros restos del paganismo. Esto implicaba, que el cristianismo no podía ser solo una religión de los reyes y caudillos, para dejar que el pueblo acomodara sus creencias como mejor le pareciera, sino que se trataba de profundizar el cristianismo llevando la forma correcta (romana) del mismo hasta la base de las sociedades. Esta idea de orden y homogeneización es, como ya hemos visto, un contenido fundamental del Renacimiento carolingio.

### 2.1.2. Herejías letradas y/o controversias teológicas.

La mayor parte de las controversias teológicas, que tuvieron lugar desde mediados del siglo VIII a fines del noveno y que llevaron a la acusación y eventualmente condenación de algún personaje como hereje, fueron el producto de discusiones ‘académicas’ entre los grandes letrados de la época. Teniendo como centro de nuestro estudio el mundo carolingio, podemos dividir las controversias del período en dos grandes grupos:

-en primer lugar, aquellas controversias que enfrentaron a los letrados carolingios contra letrados o doctrinas exógenas: la posición del Imperio Bizantino frente a la adoración de las imágenes –aunque Claudio de Turín presenta el único caso de iconoclasmo en territorio franco– y el adopcionismo de los visigodos Félix de Urgel y del obispo Elipando.

-en segundo lugar, aquellas controversias endógenas, que fueron el producto de la dinámica intelectual interna propia de los letrados carolingios. Estas giraron en torno a la predestinación, a la Santísima Trinidad –la *trina deitas* de Godescalco– y la Eucaristía.

En ambos casos, tuvieron resonancias políticas más o menos importantes y, por lo tanto, causaron preocupación en el centro del Imperio.

### 2.1.2.1. El adopcionismo.

La controversia adopcionista tiene la peculiaridad de haber sido la última gran controversia cristológica del occidente latino. Como es bien conocido, enfrentó a dos sabios visigodos Elipando, obispo de Toledo bajo la dominación árabe, y Beato de Liébana, monje también visigodo pero en el norte de la península, independiente del dominio musulmán. Más tarde la controversia se difundió al Imperio carolingio y se convirtió en un problema para Carlomagno, sobre todo a causa del movimiento de visigodos cristianos que se dirigían o vivían desde antes de la ocupación franca en la Gótica, el sur oeste de la actual Francia. En esta nueva fase los dos principales contendientes fueron Félix de Urgel y Alcuino.

Mucho se ha escrito sobre el adopcionismo y durante mucho tiempo se hizo el esfuerzo por asimilar la postura de los adopcionistas con antiguas herejías del cristianismo oriental, en particular el nestorianismo. Sin embargo, John Cavadini corrigió esta visión descontextualizada del problema y mostró que toda la controversia dependía en verdad de posiciones cristológicas propias de los padres latinos y por lo tanto se trataba de un desarrollo propio y específico de la cristología occidental, que nada debía a construcciones teológicas orientales<sup>289</sup>. De hecho el centro de la tesis de Cavadini es demostrar que las dos fases de la controversia son sumamente diferentes.

En un principio, Beato y Elipando se enfrentaron a causa del problema que presentaba del concepto de adopción aplicado a la persona de Cristo, pero dentro del mismo contexto cultural de discusión, se comprenden mutuamente. Mientras que, en la controversia entre Félix y Alcuino, este último no comprende realmente el sentido del concepto de adopción, ni el de persona, acerca de los cuales trataba la controversia entre los visigodos, por eso la interpreta como nestorianismo a partir de sus conocimientos librescos e introduce referencias a esta herejía oriental y al Concilio de Calcedonia. La interpretación alcuiniana de la controversia sobrevivió durante siglos y fue retomada en forma no crítica por los historiadores modernos. Cavadini tiene el mérito de ubicar la controversia en su propio contexto ibérico, pero también en señalar que Alcuino representa una nueva forma de relacionarse ante la tradición patristica completamente

nueva –mucho más medieval– comparada con la de Beato, Elipando y Félix, que representan la continuidad ininterrumpida de esa tradición. Mientras los visigodos se mueven dentro de la tradición patrística latina, Alcuino la conoce como algo culturalmente externo, aprendida como autoridad y no como lugar de discusión.

El adopcionismo representó no solo un problema doctrinario para Carlomagno, sino también un problema político frente al proyecto de uniformidad del Imperio, contenido esencial del Renacimiento carolingio. El hecho de que el centro del adopcionismo fuera el obispo de Toledo, quien se encontraba fuera del territorio sometido a los francos y la creación o continuidad de lazos de fidelidad del clero del sur de Francia, con la sede toledana era también un problema de seguridad a ser tenido en cuenta. En última instancia, la condena definitiva del adopcionismo en el concilio de Francfort, con el apoyo del papado, como doctrina herética asociada al nestorianismo permitía a Carlos convertirse en el defensor de la ortodoxia y dejaba fuera de la verdadera cristiandad a los mozárabes<sup>290</sup>. Cuando tomó esa posición estaba siguiendo, muy probablemente, el ejemplo de Constantino, soberano y garante de la ortodoxia, mismo lugar simbólico que ocuparía en el concilio de Francfort de 794.

El adopcionismo no aparece mencionado en el *CO*, pero existe al menos una mención a la herejía española en la obra de Haimón, concretamente en el *Comentario a Ezequiel*, estudiado por John J. Contreni. En tiempos de Haimón el adopcionismo era una cuestión terminada –al menos en los territorios carolingios–, pero el hace uso de esta mención al pasado reciente del Imperio para aclarar un pasaje del *Libro de Ezequiel*<sup>291</sup>, lo que es una actitud metodológica notable para la época.

#### 2.1.2.2. La controversia acerca de la predestinación.

El problema de la predestinación es uno de los temas más complejos de la teología cristiana con una larga historia, que va de san Agustín, Pelagio y los llamados semi-pelagianos a Martín Lutero y Erasmo de Rotterdam, y sobre la cual la Iglesia no toma

<sup>289</sup> John CAVADINI, *The last christology of the west: Adoptionism in Spain and in Gaul, AD, 785-817*, tesis doctoral dactilografiada presentada en Yale University, 1988; publicada bajo el mismo título por Univ of Pennsylvania Press, 1993.

<sup>290</sup> Josef FLECKENSTEIN, “Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 27-46.

<sup>291</sup> John J. CONTRENI, “Haimo of Auxerre’s Commentary on Ezechiel” en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L’École Carolingienne...*, p. 235.



una posición clara hasta Trento. Las soluciones a la cuestión fueron por otra parte abiertamente opuestas y en tiempos carolingios produjo una controversia, cuyos principales protagonistas fueron Godescalco de Orbais, Hincmaro de Reims y Escoto Eriúgena<sup>292</sup>.

Según André Vauchez había en tiempos carolingios un ambiente espiritual propicio a la aparición de este problema teológico. Su afirmación se basa en el estudio de las hagiografías compuestas entre los siglos VIII y IX, que presentan la santidad como una virtud heredada y predestinada por Dios, donde el santo es un ser excepcional permanentemente investido de la gracia, que no puede ser imitado<sup>293</sup>. Las consecuencias políticas del concepto de elección y predestinación divina de una persona en particular o de una dinastía o incluso de un pueblo es también un tema que se presenta desde fines del siglo VIII y ha sido esbozado por Mary Garrison, aunque necesita de un estudio mayor, pero en principio se puede decir que también estaba implícito en buena parte de la liturgia relacionada con el acceso al poder de los reyes<sup>294</sup>. El problema de la predestinación tiene una breve aparición, sin mayores consecuencias en torno al 830 en una carta de Agobardo de Lyon a Fredegisus, alumno de Alcuino.

En los años 840 la cuestión fue relanzada a la discusión teórica por Godescalco el Sajón (ca. 803-867/869), conocido también como de Fulda o de Orbais. Monje oblató de vida novelesca, que sostuvo la idea de la doble predestinación, abandonó su monasterio, se hizo ordenar sacerdote contrariando el derecho canónico y se dedicó a predicar su doctrina por el norte de Italia con cierto éxito. Perseguido por Rábano Mauro fue expulsado y llegó hasta Bulgaria. Finalmente de retorno en Alemania fue condenado por el concilio de Maguncia en 848, de nuevo por instigación de Rábano, y más tarde fue declarado hereje inveterado por el sínodo de Quierzy en 849, lo que le valió el

---

<sup>292</sup> Una mirada general acerca del problema de la predestinación en el cristianismo desde la Antigüedad tardía hasta la primera Modernidad ver Peter von MOOS, "Le secret de la prédestination..." Para el problema dentro del contexto intelectual en tiempos carolingio y durante el reinado de Carlos el Calvo en particular ver John MARENBN, "Carolingian thought" en Rosamond MCKITTERICK (ed.). *Carolingian culture...*, pp. 180-183; el problema está también resumido con mucha claridad en Alain de LIBERA, *La filosofía medieval*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000, pp. 275-282; para el problema lingüístico detrás de la controversia ver G.R. EVANS, "The grammar of predestination in the ninth century", *Journal of Theological Studies* 33 (1982), pp. 134-45.

<sup>293</sup> André VAUCHEZ, *The Spirituality of the Medieval West*, Kalamazoo, Michigan, Cistercian Publications, 1993, pp. 31-32.

<sup>294</sup> Mary GARRISON, "The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, pp. 114-161.

confinamiento en el monasterio de Hautvillers por el resto de su vida<sup>295</sup>. Godescalco propuso la teoría de la doble predestinación. Según él Dios predestinaba a unos para la salvación y a otros para la condenación.

El monje sajón no es el verdadero inventor de esta teoría, ella ya se halla en el pensamiento de san Agustín, quien es su verdadero padre. Planteaba los fundamentos de la doble predestinación individual. Su pensamiento consta de cuatro puntos principales según A. Solignac<sup>296</sup>: 1- todos los hombres están condenados por el pecado de Adán, 2- solo un pequeño número se salva por gracia de Jesús, 3- los salvados lo son por una elección divina gratuita y carecen de mérito, 4- el resto está fuera de la salvación por razones que solo Dios conoce. Hay que señalar que con esta postura el mismo san Agustín contradice las ideas que, acerca de la gracia y del libre arbitrio, había formulado antes durante su lucha contra los maniqueos. El padre de la Iglesia sostiene así la ilimitada autoridad y poder de Dios, pero por otra parte se hace responsable al hombre de todo el mal sobre la tierra, ya que está corrompido por el pecado original. La clave de la teoría agustiniana es el secreto de la predestinación, como lo llama Peter von Moos, la imposibilidad de conocer quién se salva y quién no. Para el obispo de Hipona es imposible develar ese misterio, lo que deja un espacio para la esperanza, pero en la propia ignorancia del individuo respecto de su propio destino. Esta es también la causa de la mezcla inextricable de los elegidos con los condenados en la tierra, donde no se puede distinguir a los ciudadanos de la Ciudad de Dios, que serán finalmente separados después del Juicio Final, cuando se manifiesten los destinos individuales y colectivos. San Agustín no dedicó su doctrina de la predestinación a la gran masa de los fieles, consciente de los peligros prácticos de esta. De hecho en sus obras pastorales insiste en la universalidad de la salvación y no en el pequeño número de los elegidos<sup>297</sup>. La doctrina de Agustín sobre la predestinación fue criticada y nunca se convirtió en doctrina oficial de la Iglesia, que buscó un camino más mesurado, más ‘humanista’, basado en la idea de que la encarnación ha iniciado el “tiempo de la gracia” opuesta al tiempo del miedo, propio del judaísmo y del paganismo. Esta última es también

<sup>295</sup> Para la biografía y obra literaria de Godescalco ver F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la Littérature Latine* ..., pp. 115-120.

<sup>296</sup> A. SOLIGNAC, “Les excès de l’*intellectus fidei* dans la doctrine d’Augustin de la grâce” *Nouvelle Revue théologique* 110 (1988), pp. 825-49.

<sup>297</sup> Peter VON MOOS, “Le secret de la prédestination” en A. PARAVICINI BAGLIANI, F. SANTI (eds.), *Il segreto nel medioevo. Potere, scienza e cultura*. Micrologus XIII, Firenze (versión on-line <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale>).

paradójicamente una idea agustina. Ambas posibilidades generaron caminos espirituales distintos que, en última instancia y después de largos desarrollos teóricos y consecuencias en la práctica religiosa de los fieles, chocaron en el siglo XVI y terminaron dividiendo la Iglesia europea<sup>298</sup>.

Hay que señalar que hay defensores de san Agustín que afirman que su posición respecto del libre albedrío, la predestinación –eventualmente la doble predestinación–, es en verdad más compleja que lo que se ha expuesto, que, por otro lado, es la opinión más generalizada de la crítica. Sin embargo, la construcción de un san Agustín que otorgue espacio a la libertad humana dentro de la predestinación divina, es extremadamente compleja, al punto que no queda claro si esta era la ‘verdadera’ posición de san Agustín o una construcción forzada sobre textos agustinos escritos en momentos muy distintos de la vida mismo<sup>299</sup>. He aquí el centro de la cuestión. Más allá de lo que san Agustín verdaderamente –con todos los problemas que presenta este adverbio– pensara al respecto, su pensamiento acerca de estos temas ha sido entendido en general de la forma en la que lo hicieron Godescalco, Lutero, Calvino, por que, en última instancia, es la *lectio facilior* y en general esta última tiende a imponerse.

La posición de Godescalco es así agustiniana y es parte de la historia del problema teológico y filosófico que presenta la libertad humana en el cristianismo. Tiene además un fundamento muy personal, pues él pertenecía a la segunda generación de sajones cristianos, lo que significa que él y sus padres fueron bautizados y por lo tanto tienen la posibilidad de salvarse, mientras que sus abuelos están inevitablemente condenados. ¿Cómo justificar esto si no es a través de la infinita libertad de Dios que puede conceder o negar la salvación a quien quiera? Si la salvación depende del bautismo ¿cómo puede un pagano salvarse si Dios no le concede esa gracia particular?<sup>300</sup> Además su propia situación personal de oblato, entregado a un monasterio desde niño –lo que de hecho negaba su libertad personal de forma muy concreta– y el hecho de que habiendo podido abandonar su condición de monje, no lo hiciera, ¿no habrían sido móviles psicológicos para que se preguntara por la predestinación y llegara a una conclusión negadora de la libertad humana? Es interesante señalar también que es precisamente en esta época

<sup>298</sup> Peter von MOOS, “Le secret de la prédestination”.

<sup>299</sup> Esta última posición es la expresa, por ejemplo por James WETZEL, “Snares of truth: Augustine on free will and predestination”, en Robert DODARO y George LAWLESS, *Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner*, London and New York, Routledge, 2000, pp.124-141.

<sup>300</sup> Peter von MOOS, “Le secret de la prédestination”.

cuando toma gran importancia el bautismo infantil, y en consecuencia el problema presentado por el ingreso en la fe a través de otros producto de un pacto que une al niño con su madrina y padrino<sup>301</sup>.

En contra del monje sajón se manifestaron hombres de la talla de Rábano Mauro e Hincmaro de Reims, puesto que la idea de Godescalco, apoyada en citas de san Agustín, no dejaba ningún espacio a los hombres para influir en su propia condenación ni salvación y los pastores de la época temían las consecuencias prácticas de semejante doctrina, que podía socavar la bases mismas de la Iglesia, que carecería de poder de mediación y, por lo tanto, dejaría de ser necesaria en cuanto institución. Incluso llevada a sus últimas consecuencias la doble predestinación de Godescalco convertía a Dios en el responsable de la maldad de los hombres. Por otra parte, las refutaciones de ambos eclesiásticos no fueron concluyentes y menos aún la intervención de Escoto Eriúgena, cuyo libro *De praedestinatione* fue peor recibido que los escritos de Godescalco. No deja de ser interesante tener en cuenta que hombres como Floro de Lyon criticaban del texto del Irlandés no que fuera teológicamente errado, sino su metodología, que sostuviera sus ideas con el solo uso de la razón, sin remitirse a la autoridad de los Padres ni a las citas bíblicas, como forma de fundamentación<sup>302</sup>.

Para Janet Nelson, la discusión teológica implicaba también un problema político para Carlos el Calvo, rey de los francos occidentales, parte del Imperio donde se estaba dando el debate. El problema era que algunos obispos, como Prudencio de Troyes y Lupo de Ferrières mostraron cierta simpatía con Godescalco. El temor del rey era el de una división entre los clérigos de su propio reino<sup>303</sup>.

El mismo Godescalco de Orbais fue el centro de otra controversia teológica de tiempos del Carlos el Calvo. Esta lo enfrentó nuevamente a Hincmaro de Reims. En esta ocasión la cuestión en disputa era una expresión de Godescalco acerca de la Trinidad<sup>304</sup>. El acuñó la expresión de *deitas trina*, que Hincmaro consideró herética puesto que, según este último, implicaba la existencia de tres divinidades. Si bien la postura de

<sup>301</sup> Peter CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c.200-c.1150*, Cambridge, 1993, pp. 131-136.

<sup>302</sup> Carlos STEEL "Nobis ratio sequenda est: réflexions sur le rationalisme de Jean Scot Érigène", en W. LOURDAUX, D. VERHELST (eds.), *Benedictine Culture 750-1050*, Leuven University Press, 1983, pp. 175-176; F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la Littérature Latine...*, tomo II, p. 181.

<sup>303</sup> Janet L. NELSON, *Charles the Bald*, London and New York, Longman, 1992, pp. 168-169.

<sup>304</sup> Aunque el autor se centra en la metodología más que en el contenido teológico, el estudio fundamental para el problema trinitario en Godescalco sigue siendo Jean JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité, méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Paris, Vrin, 1958.

Godescalco era mucho más sutil e insistió en la ortodoxia de la expresión, Hincmaro tenía su razón al creer que esta podía ser interpretada en forma herética, puesto que se podía entender que las personas divinas precedían ontológicamente a la divinidad<sup>305</sup>. Ni en el *CO*, ni en los restantes textos de Haimón hay referencias –al menos en el actual estado de la investigación– a controversias trinitarias (ni la generada por Godescalco ni la famosa cuestión del *filioque*)<sup>306</sup>, por lo tanto no entraremos en detalles al respecto.

Uno de los principales ejes de la teología de Haimón es la predestinación. Esto fue ya afirmado por Edmond Ortigues. La predestinación en Haimón, que sienta sus bases en san Agustín, es comunitaria. Eso significa que el conjunto de los fieles elegidos conforman el cuerpo de Cristo, que como tal implica una única vía de salvación para la totalidad de los hombres. La Iglesia es la plasmación de este plan redentor de Dios en la tierra, aquellos que forman verdaderamente parte de esta han recibido la Gracia y son salvos. El problema es cómo conciliar una salvación institucional, comunitaria, prevista por Dios desde todos los tiempos a la que todos los cristianos en cuanto tales han sido llamados con la salvación personal, evitando las consecuencias pastorales de la predestinación.

La cuestión se presenta en numerosas ocasiones en el *CO*, para asir la posición de nuestro exegeta buscaremos, en primer lugar, los elementos que en el texto reflejan la doctrina tardía de Agustín acerca de la predestinación (los conceptos predestinación y elección) y que, por lo tanto, acercan su posición a la de Godescalco; en segundo lugar, aquellos que puedan contradecirla (la condenación de la salvación por la fe y la posibilidad del arrepentimiento y penitencia).

La palabra predestinación aparece solamente en una ocasión en el comentario a OS VII, 7:

“Pero se dice que Jeroboam durmió toda la noche, se muestra a través de esto, que mientras los herejes moran en las tinieblas de la infidelidad, no son capaces de percibir la luz del verdadero sol: pues también los que duermen, duermen por la noche, porque

<sup>305</sup> Jean JOLIVET, *Godescalco...*, p. 167. Cfr. Alberto RICCIARDI, *L'epistolario di Lupo di Ferrières. Intellettuali, relazioni culturali e politica nell'età di Carlo il Calvo*, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medio, Spoleto, 2005, pp. 153-227.

<sup>306</sup> Para este tema ver, R. G. HEATH, “The Western Schism of the Franks and the ‘Filioque’”, *JEH* XXIII (1972), 97-113; George Dion. DRAGAS, “The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879-880) and the Condemnation of the *filioque* Addition and Doctrine”, *GOTR* 44 (1999), 357-366; Philis ZYMARIS, “Neoplatonism, the filioque and Photios’ Mystagogy”, *GOTR* 46 (2001), 345-362.

sus sentidos fueron suprimidos. Se sabe que sus corazones se calientan (*calefieri*) a causa de la ira, la avaricia y los restantes vicios y ellos mismos devoran a sus jueces, o sea, si pueden tener en su ánimo algo de virtud o sensatez (*sensus*), con los que discernan las cosas malas de las buenas, escapan de ellos y todos los príncipes de tal especie cayeron en la predestinación de Dios. No hay entre ellos ninguno que clame al Señor, de modo que invocando el nombre del Señor sea salvo”.

Este fragmento en particular del comentario a Os VII, 7, está basado claramente en otro equivalente de Jerónimo, pero Haimón –como es habitual en él– lo reelaboró ampliamente. Lo más interesante es que Jerónimo no utilizó el término predestinación en su exégesis:

*Omnes haereticorum principes ceciderunt, quamuis clament ad Dominum,...*

Mientras que Haimón sí lo hace:

*omnes principes talium ceciderunt in Dei predestinatione...*

a pesar de que el segundo se basa indudablemente en el primero. Por lo tanto, Haimón introduce un elemento nuevo en la exégesis.

Por ahora, conviene dejar el problema de los príncipes heréticos, del que daremos cuenta en un apartado específico. La forma en la que Haimón presenta la ‘predestinación de Dios’ es de difícil interpretación. El problema es que aparece la contradicción entre libertad humana y presciencia divina, planteada aunque no solucionada con claridad. Los príncipes, que han abrazado la herejía se llenan de ira, avaricia y otros vicios, esto ciega su buen juicio y caen en la predestinación de Dios. Por lo tanto –la interpretación del texto es difícil– daría la impresión de que en primer lugar, hay un acto de la voluntad de estos príncipes que llena sus corazones de ira y demás vicios. Una vez que esto sucede, eliminan ellos mismos su capacidad de distinguir entre el bien y el mal. Luego caen *in Dei predestinatione*, que al parecer no es la predestinación de un individuo a la condenación, sino el establecimiento de una serie de condiciones predeterminadas por Dios para la salvación o condenación. El hombre se condena puesto que elimina él mismo su capacidad para salvarse y no es capaz ni siquiera de pedir la misericordia divina. Al parecer todo hombre que se ha cegado a sí mismo y ha franqueado la línea que le permitía distinguir lo bueno de lo malo está irremediabilmente condenado, esto

por otra parte fue predestinado por Dios. Así se salva la libertad del hombre, pues la condenación es el producto de una decisión libre. Mejor aún, se evita culpar a Dios del pecado del hombre, que es mucho más importante. Pero por otra parte, se incorpora la idea de la predestinación, inscrita en la naturaleza del hombre por mano de Dios, pero desencadenada a partir de un acto de la voluntad humana.

El otro concepto directamente relacionado con la idea de predestinación cristiana es el de ‘elegido’. Este participio aparece en el *CO* en bastantes más ocasiones que predestinación. También a diferencia de ‘predestinación’, la idea de elección divina de unos pocos hombres para salvarse tiene una base escrituraria mucho más fuerte y clara, tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo Testamento. De hecho, el término ‘elegido’ aparece en el texto bíblico –por lo menos en la traducción de Jerónimo–, en Os XI, 6.

En el comentario de Haimón a Os I, 9 podemos leer:

“Esto también puede interpretarse acerca de la persona de los herejes, que una vez que abandonan a Dios, opinando cosas perversas de él, los aleja de sí lo más lejos posible, para que no puedan decir como los elegidos: el Señor es parte de mi herencia (Ps XV, 5)”.

Utiliza por primera vez el concepto de ‘elegido’, pero no es un pasaje relevante, para la interpretación del pensamiento de Haimón.

El siguiente lugar es en Os II, 17:

“En verdad, tanto odia Dios al nombre de los ídolos, que no quiere que sus elegidos recuerden el nombre de ellos.”

Este fragmento depende remotamente de Jerónimo<sup>307</sup> y, aunque también es poco relevante para la cuestión de la predestinación, no perdamos de vista la condena intransigente contra los ídolos.

Más adelante en Os II, 18 nos encontramos nuevamente con los elegidos:

<sup>307</sup> JERÓNIMO, *In Osee*. pp. 28-29, líneas 420-425: *Quod ergo dicit Deus, hoc est: cum utroque sermone, hoc est Issi et Baali appellatur uir meus, siue maritus meus, tantum odi idolorum nomina, ut etiam quod bene dici potest, propter ambiguitatem et uerbi similitudinem, nequaquam uelim dici, sed appellari me Issi, magis quam Baali, ne dum aliud loquitur, alterius recordetur, et uirum nominans, idolum cogitet.*

“Y DESTRUIRÉ EL ARCO Y LA ESPADA Y LA GUERRA DE LA <FAZ> DE LA TIERRA, o sea, daré gran paz y tranquilidad a la tierra, esto es, la Iglesia. Puede ser que muchas guerras estallen en el mundo, sin embargo en comparación con aquel tiempo (el del profeta Oseas) grande es la paz entre los hombres, sobre todo entre los elegidos, entre los cuales el fuego de la discordia no encuentra lugar.”

La Iglesia, espacio de los elegidos, debe ser un lugar de paz. La fundación de la Iglesia trajo efectivamente paz a los hombres, pero Haimón sabe que esto no es del todo cierto y por lo tanto establece la comparación con el pasado bíblico y sostiene que su presente es más pacífico. Haimón no puede ignorar las guerras civiles que azotaban al Imperio, en el mismo momento, quizás, en el que él escribía su *CO*. ¿Es Haimón un ingenuo? ¿Es un utópico? No es imposible pensar lo segundo y suponer que el autor propone un mundo cristiano distinto de paz y fraternidad, sin embargo él sostiene que su tiempo –o sea, el tiempo posterior a la encarnación– es más pacífico. Para Haimón esto sucede ‘sobre todo entre los elegidos’, y es comprensible. Si la totalidad de la humanidad se dividen entre elegidos y no-elegidos, y los primeros son verdaderos santos en la tierra y los segundos adoradores de Satanás, luego se comprende que entre los primeros no haya guerras. Pero la existencia de no-elegidos, por su parte, explicaría el conflicto entre los hombres, no solo entre elegidos y no-elegidos (lo que es políticamente muy interesante, por que las guerras serían un subproducto de la confusión de las dos ciudades), sino también entre no-elegidos. Es notable también, que Haimón considere esta profecía de Oseas como algo cumplido en su propio tiempo y no lo desplace para la Parusía.

Los elegidos son mencionados nuevamente en la exégesis de Os II, 18:

“Y LOS HARÉ DORMIR CONFIADAMENTE, o sea, los haré descansar con seguridad en mi fe y paz. O ciertamente se comprende este sueño por el descanso (*pausatío electorum*) de los elegidos, que de modo tranquilo duermen en espera de la futura resurrección.”

Lo notable de este fragmento es la forma en la que Haimón termina tratando acerca de los elegidos. El camino es de relaciones semánticas: el autor establece una línea que une el verbo *dormire* del versículo bíblico con dos conceptos que él mismo introduce, primero *somnus* y luego *pausatío electorum*. En un rastreo electrónico de la última expresión no ha sido posible encontrarla en ningún otro texto latino medieval, quizás *pausatío electorum*, sea un *hapax* de Haimón. Incluso el uso del concepto *pausatío* es sumamente escaso en la tradición patristica y altomedieval. Aparece en Casiodoro y en



Beda el Venerable. El segundo lo utiliza una sola vez y el contexto no tiene nada que ver con el texto de Haimón, sin embargo en Casiodoro, que lo usa cinco veces, la *pausatio* se refiere, en dos ocasiones, a los santos y es muy probable que sea la fuente de Haimón en este fragmento<sup>308</sup>. Sin embargo, al contrario que Haimón, en Casiodoro no aparece el concepto elegido ni ninguno de sus derivados.

El establecimiento de las relaciones semánticas, que hemos señalados, es parte del método interpretativo de Haimón, por lo tanto no debe sorprendernos. Tampoco debe sorprendernos que Haimón ‘guíe’, muy artificialmente, la interpretación del texto para terminar escribiendo acerca de los elegidos, cuestión que difícilmente se desprende del versículo original.

En Os III, 4 el concepto de elegido aparece dentro de una cita de I Pe II, 9: *Vos gemus electorum regale sacerdotium*. Se tratará acerca de este pasaje más abajo.

El comentario a Os V, 2 nos informa más acerca de la predestinación:

“Y USTEDES ENVIARON VÍCTIMAS HACIA LO PROFUNDO. Las víctimas, que son ofrecidas a los demonios, son enviadas hacia lo profundo. El pueblo de las dos tribus hacía ascender hacia lo más alto, o sea, los cielos, las víctimas, que ofrecía al Dios omnipotente. En verdad Israel, como inmolaba sus sacrificios a los ídolos, los hacía descender hacia lo profundo, o sea, hacia el infierno. Moralmente, las víctimas del Señor son: las alabanzas (*laudes*) de los creyentes, la penitencia de los pecadores, las lágrimas de las oraciones, acerca de las cuales está escrito: el espíritu arrepentido es un sacrificio a Dios (Ps L, 19). Pero hay muchos, que se hunden en la oración y en los lamentos, para adquirir o ventajas terrenales o para ser considerados santos por los hombres. Estos verdaderamente envían sus víctimas a lo profundo, porque buscan estas cosas, que están en último lugar. Pero los elegidos, que nada buscan en el tiempo presente, ni <tampoco> el favor humano, sino la alabanza de Dios, investigan qué actos buenos llevar a cabo, hacen ascender sus víctimas a los cielos (*superiora*). También hay muchos que, luego de las lágrimas y de la penitencia de los pecados, vuelven a los pecados antes perpetrados. Estos, ciertamente envían a lo profundo la penitencia, que habían realizado por sus anteriores pecados, porque llevan a cabo peores”.

Este fragmento del texto de Haimón es importante, porque introduce un tema que es fundamental en el funcionamiento de la predestinación y elección en su teología: la penitencia. En primer lugar, se debe tener en cuenta la tradicional afirmación de que los elegidos no se preocupan por los bienes y honores temporales, esta sea la actitud propia

<sup>308</sup> CASIODORO, *Expositio psalorum*, M. ADRIAEN (ed.), *CCSL*. 97, Turnhout, Brepols, 1958, psalmus: 4, línea: 241 “Dormiam, finem uitae uult intellegi; requiescam, futuram beatitudinem indicare monstratur, quando iam requies dabitur sanctis, et gloriosa pausatio.”; ver también: ID., *Expositio*

de los no-elegidos. Haimón señala de esta forma su predilección por un modelo de cristianismo ascético, actitud que tampoco tiene nada de sorprendente. Pero más allá de estas cuestiones, que señalan el carácter más o menos evidente y tradicional del dualismo cristiano de Haimón, debemos resaltar la relación entre elección y penitencia al que dedicaremos más abajo un capítulo propio.

Hay otros cuatro fragmentos en los que Haimón menciona a los elegidos. Se trata de Os VI, 3. En este párrafo el concepto es colocado en sus dimensiones escatológicas:

“O comprendamos el primer día como la venida de Cristo en la humildad, el segundo en la gloria, en la que será visto por todos. El tercero, cuando haya pasado el juicio, mostrará a los elegidos la más grande gloria de su claridad. En verdad Dios padre ordenó que la vivificación y resurrección completa de todos los santos se realizará a través del Hijo.”

En Os XIII, 14:

“Allí continua: SERÉ TU MUERTE, OH MUERTE, SERÉ TU MORDEDURA, OH INFIERNO. Fue la muerte de aquella, porque con su muerte la destruyó y no dejó allí a ninguno de los suyos. Mordió cuando liberó a una parte <de los hombres>, sus elegidos por cierto, pero envió allí a la parte de los réprobos.”

La resurrección prometida a los elegidos es explícitamente negada a los réprobos. Haimón se mueve dentro de una tradición agustina y predestinacionista que divide a la totalidad de los hombres en dos grupos elegidos y réprobos. Estos últimos incluyen tanto a judíos, paganos y heréticos como a otros cristianos no elegidos.

Os XIV, 6:

“En verdad germinan, mejor dicho, florecen como el lirio los elegidos, cuando imitan al Señor su Dios, que dice en el Cantar de los Cantares: Yo soy la flor del campo y el lirio de los valles”.

La elección divina implica también una ética. Al elegido no le está todo permitido, sino que debe ser un imitador del Señor. La necesidad de que la elección se manifieste a través de un determinado comportamiento es central en la concepción de la predestinación de Haimón. Veremos esto más adelante en referencia a su crítica a la

---

*psalmorum*, ps: 126, línea: 98: “Sequitur quando debeant surgere, qui prius iussi sunt sedere; illo scilicet tempore cum fideles suscipiuntur in requiem, quibus mors somnus est et segura pausatío.”

salvación por la fe. Tengamos en cuenta también que los elegidos florecen como la flor del campo y lirio de los valles, se trata de metáforas claramente visuales, por lo tanto el florecimiento de los elegidos debe ser visible, tanto como flores y lirios.

La exégesis de Os XIV, 8 parece ser una ampliación de la anterior:

“GERMINARON los elegidos COMO SI FUERAN VIÑAS, porque imitaron a su Señor con buenas obras, como él mismo dice: El que me sirve, me sigue”.

Es importante notar el peso que Haimón otorga a las obras, que son los signos del florecimiento de los elegidos, lo que no significa que sean causantes de la salvación de los elegidos, pero sí la manifestación de su condición. Lo que plantea una diferencia importante con la posición de san Agustín: en la predestinación según Haimón no hay secreto, los elegidos aparecen manifiestamente ante la luz

Esto último genera un problema, pastoral si se quiere, que se presenta en la teología es cómo descubrir quién es elegido y quien réprobo. En primer lugar, hay que notar que Haimón desecha la idea de que baste con el bautismo y la fe para ser salvo. En efecto, uno de los más interesantes y largos pasajes referidos a la herejía tiene lugar en el comentario a Os IV, 9, en el que se trata del castigo a las malas acciones (*vias*) y pensamientos (*cogitationes*):

“Pero no solo el sacerdote sino también cualquier prelado, que toma para sí las maldades de otros, cuando los adula, se vuelve igual a ellos, por eso también de la misma manera con ellos será condenado. Y APARECERÉ SOBRE ÉL (*et visitabo super eum*), o sea, sobre el sacerdote o el pueblo, SOBRE SUS OBRAS. En verdad castigaré todas sus obras, porque aquí se pone aparición (*visitatio*) en lugar de aflicción y tormento. Y LE DEVOLVERÉ SUS PENSAMIENTOS, porque no solo sufren las penas a causa de las malas obras, también a causa de los pésimos pensamientos, de los que se sirvieron, para realizarlas. Esto se puede comprender acerca de los heréticos con facilidad, que cuanto más fueran, tanto más cometan delitos contra el Señor y según su número multiplican las variadas enseñanzas de <sus> errores, cuya gloria, o sea, la dignidad de la sabiduría y de la cristiandad, son transformados en ignominia, cuando a causa de los pecados pasados son abandonados a la deshonra por el justo juicio de Dios en sus varios errores, por los cuales al final son llevados a los suplicios eternos, acerca de los cuales dice el Apóstol: Dios los abandonó a su perverso pensamiento, para que hagan lo que no conviene (Rom I, 28). Ellos comieron los pecados del pueblo, cuando hablaron con el deseo de agrandar y, a través de dulces sermones, engañan los corazones de los que escuchan y devoran las casas de las viudas, cuando en efecto vieran a algunos cometiendo faltas, dijeron: nada busca Dios sino la verdad de la fe, si la custodian, no importa lo que hagan, comprendiendo mal aquello del Señor: el que crea y sea bautizado, será salvo (Mc XVI, 16). Como dijeron estas cosas, sublevan las almas de

ellos con sus iniquidades, de modo que no solo no hagan penitencia ni se humillen, sino también se alegren en sus delitos y avancen con la mirada en alto”.

Más allá de la tradicional y general condenación a causa de los *varia errorum dogmata*, lo más llamativo del texto es una referencia a la salvación por la fe. Haimón divide el versículo en tres partes a los efectos de comentarlo: en primer lugar se refiere a quienes decían a los judíos que por ser descendientes de Abraham, sus pecados les han sido perdonados y, por lo tanto, sublevaban las almas de estos, que pecaban, aunque igualmente creían ser justos. Luego interpreta la segunda parte del versículo insertando el pasado judío dentro del presente cristiano y acusa a los sacerdotes y preladados que cargan sobre sus espaldas con las malas obras de otros por adulación. En tercer lugar, Haimón se refiere directamente a los herejes. Estos son quienes dicen dulces sermones, es decir aquellos mismos sacerdotes, que cuando ven a otros cometer una falta con el objetivo de complacer a su público y obtener réditos dicen: “No otra cosa busca Dios, sino la verdad de la fe, si ustedes la custodian no importa qué cosas lleven a cabo”. Puesto que entienden mal lo que dijo el Señor: “El que crea y esté bautizado se salvará”, con esto sublevan las almas y evitan que hagan penitencia y se humillen.

La negativa a aceptar la idea de la salvación por la sola fe aparece al menos en otra ocasión en los escritos de Haimón. El segundo caso es el *Comentario a Miqueas*, otro de los profetas menores del Antiguo Testamento<sup>309</sup>. La consecuencia será que tanto el pueblo como los sacerdotes serán castigados, unos por ignorancia y los otros por dar enseñanzas erradas. Nuestro autor toma la condenación de la salvación por la fe del *Comentario a Oseas* de san Jerónimo<sup>310</sup>. Si bien en gran medida sigue el texto de Jerónimo, sin embargo la cita de Haimón no es exactamente textual. Haimón trabaja la idea y amplía la cuestión al comentar también Mc XVI, 16, espinoso versículo en verdad para la exégesis ortodoxa.

La condena de Haimón a la salvación por la sola fe está claramente dirigida al clero, principal lector potencial del *CO*. La posición de Haimón contraria a la salvación por la fe, podría interpretarse como oposición a la idea de predestinación. En ese sentido, al parecer, reflejaría la opinión generalizada contraria a Godescalco, y podría

<sup>309</sup> HAIMÓN, *In Michaeam Prophetam*: “Possunt haec referri ad doctores pessimos, qui Dei populum adulando suppantant, dicentes: ‘Habe fidem, illa te salvabit; non necesse est ut continenter vivas.’”, MIGNE (ed.), *Patrologia Latina*. 117, col. 152.

<sup>310</sup> JERÓNIMO, *In Osee prophetam*, M. ADRIAEN (ed.) *CCSL* 76, Turnhout, Brepols, 1969, p. 42, líneas 160-170.

ser un eco de las críticas de Hincmaro y Rábano Mauro. Sin embargo, esto no es tan claro. Dividamos el problema: condenar la salvación por la fe es una cosa y no implica eliminar el concepto de predestinación. Es posible sostener que la sola fe no alcanza para salvarse y, sin embargo, aceptar la idea de predestinación. Haimón considera que la salvación necesita de fe y de obras, pero la forma privilegiada de realizarlas es la penitencia.

La predestinación en Haimón nos lleva directamente a un problema paralelo, la cuestión del libre albedrío en el mundo carolingio. No podemos negar que se trata de un tema estudiado, sobretodo por la historia de la filosofía. Sin embargo en general la discusión historiográfica se ha centrado en los grandes textos y autores (Godescalco, Escoto Eriúgena, etc.). El estudio de textos exegéticos puede abrir un nuevo camino en la discusión en torno a cómo este problema era explicado en ambientes monásticos. Incluso se nos presenta la pregunta, que por supuesto no pretendemos responder aquí, acerca de la pastoral de la salvación en tiempos carolingios y, por extensión, la influencia de la actitud de tiempos carolingios frente al destino de la almas luego de la muerte en el resto de la Edad Media y en la primera Edad Moderna. El *Comentario a Oseas* de Haimón de Auxerre nos permite también preguntarnos acerca de los orígenes de la idea de la salvación por la fe, que tanto éxito tendría con la Reforma Protestante. Creemos que los textos exegéticos y quizás otros, como las homilías, pueden dar respuestas a estas cuestiones.

La predestinación es un problema individual que, al incluir a la totalidad de los hombres, se vuelve también un problema comunitario e histórico. En ese sentido la historia de los hombres ha sido prevista por Dios. La predestinación no carece por lo tanto de un contenido político en el cristianismo. En san Agustín todo ejercicio del poder ha sido previsto y al menos tolerado por Dios para limitar la capacidad de los hombres de hacer el mal por su naturaleza corrompida.

Como se puede ver en este apartado la posición de Haimón frente a los problemas de elección y predestinación no es lineal. Por un lado, es bastante claro que Haimón cree en la predestinación de los hombres a la salvación y a la condenación. La identidad de los elegidos de Dios será claramente revelada en la segunda venida, cuando ellos sean resucitados y contemplen la gloria de Cristo. En términos teóricos coincide con la posición más dura de los textos tardíos de san Agustín y con Godescalco y sus simpatizantes. Sin embargo, varios párrafos presentan problemas, puesto que Haimón

parece contradecirse y conceder un espacio a la libertad humana. Uno de los problemas más importantes lo presenta el hincapié del autor en la penitencia. ¿Cuál es la función de la confesión, arrepentimiento, y penitencia en una teología basada en la predestinación?

No podemos continuar con la cuestión de la predestinación en Haimón, sin tratar también el de la penitencia, por lo tanto abramos aquí un paréntesis y dediquemos unas páginas a esta.

#### 2.1.2.2.1. Haimón y la penitencia.

En el período carolingio la penitencia ocupa un lugar relevante. Esta podía tener lugar por orden del mismo Carlomagno a causa de los pecados de los francos, que producían la cólera de Dios, manifestada en derrotas militares o desastres naturales. Además hay un intento importante de los obispos por controlar la forma en la que se realizaba la penitencia y reponer la penitencia pública, además de monitorear la forma en la que se llevaba a cabo la confesión y la penitencia. Aunque el monaquismo sigue cumpliendo un rol importante en las prácticas penitenciales, sin embargo el siglo IX es el momento en el que el clero secular comienzan a tener cada vez más control sobre las mismas<sup>311</sup>.

Mayke de Jong escribió un artículo acerca de las penitencias públicas de Ludovico Pío en 822 y 833. La pregunta central de la autora fue si acaso existía junto al ideal monástico de Imperio –señalado por Thomas Noble–, un ideal penitencial para el Imperio y el comportamiento imperial. La penitencia era una preocupación fundamental para el episcopado carolingio de la primer mitad del siglo IX. Dos tradiciones penitenciales convivían en ese período, por un lado la confesión seguida de penitencia privada llevada al continente por los misioneros irlandeses y anglosajones a partir del siglo VII, que había prácticamente reemplazado a la forma de penitencia tardo antigua, cuya manifestación más clara es un género literario conocido como *libri paenitentiales*<sup>312</sup>, y se impuso en la práctica religiosa carolingia<sup>313</sup>; por el otro, esta misma tradición de penitencia pública sobrevivía para delitos o pecados públicos

<sup>311</sup> Rob MEENS, “Remedies for sins”, en *CHCh*, pp. 409-415.

<sup>312</sup> Para los libros penitenciales, ver Allen J. FRANTZEN, “The Significance of the Frankish Penitentials”, *JEH* 30 (1979), pp. 409-421.

<sup>313</sup> Para confesión y penitencia privada en el período carolingio, ver David BACHRACH, “Confession in the *Regnum Francorum* (742-900): The Sources Revisited”, *JEH* 54 (2003), pp. 3-22.

escandalosos. Estos últimos atentaban no solo contra la salvación del alma de quien los cometía, sino que ponían en juego el orden de toda la Iglesia. La penitencia privada y la confesión convirtieron a la penitencia pública en un fenómeno marginal, una de cuyas más notables formas de supervivencia fue la profesión monástica. Los monjes vivían en una forma de penitencia pública permanente. La penitencia pública de los miembros de la aristocracia guerrera implicaba la humillación de los mismos a través de la pérdida del derecho del ejercicio de las armas. Se trataba de una poderosa arma para el control y disciplinamiento de la nobleza militar en manos del episcopado. La penitencia pública y privada era en tiempos carolingios tanto un problema personal del alma de cada creyente como fundante de un orden público que tendía a verse cada vez más, sobre todo durante el s. IX, como un orden eclesiástico que promovía un ideal penitencial del Imperio<sup>314</sup>.

Haimón incluye llamados a la penitencia en la exégesis de numerosos versículos<sup>315</sup>. Solo comentaremos unos pocos:

En el comentario a Os II, 3 la penitencia es propuesta como remedio contra la herejía:

“LA MATARÉ DE SED, o sea: con la carencia de todos los bienes o con esta sed, acerca de la cual a través del profeta Joel dice: Le daré en estas <cosas> hambre y sed. No hambre de pan ni sed de agua, sino hambre de escuchar la palabra de Dios. O mejor aún podemos interpretar el agua, que se les ha sacado, la gracia del Espíritu Santo, acerca de la cual él mismo habla en el Evangelio, invitando a todos hacia él, para que reciban esta agua de él: El que tiene sed, dice, venga a mí y beba y de su vientre fluyen aguas vivas. Pero todas estas cosas se ajustan a los judíos, negadores de Cristo, y a los herejes, que abandonaron la recta fe y siguen las distintas enseñanzas de los errores con su corazón, palabra y obra, que si no hicieran penitencia, expoliados de todas las virtudes, que recibieron en la Iglesia, son dejados como en el día de su nacimiento y los efectos son la soledad y la tierra desierta <y> sufren la sed, o sea: la aridez de la Sagrada Escritura, de modo que también, lo que se ve que tienen sea aniquilado por falso.”

Como llamado más general al lector leemos en Os II, 14:

“A CAUSA DE ESTO, en verdad por que soy clemente y misericordioso, LA ATRAERÉ CON HALAGOS, o sea: seré agradable con ella, para que vuelva a mí. De

<sup>314</sup> Mayke DE JONG, “Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious”, *EME* 1 (1992), pp. 29-52.

<sup>315</sup> Comentarios a Os II, 1; II, 2; II, 3; II, 14; II, 19; IV, 9; V, 3; V, 4; V, 6; V, 12; VI, 5; VI, 7; VI, 11; VII, 1; VII, 8; VII, 10; VIII, 5; X, 11; X, 12; XI, 3; XI, 5; XI, 7; XI, 8; XI, 9; XII, 2; XII, 6; XII, 9; XII, 10; XII, 14; XIII, 8; XIII, 9; XIV, 2; XIV, 4; XIV, 5; XIV, 9.

allí viene: hagan penitencia, así el reino de los cielos se acercará; y: vengan a mí todos los que trabajan, etc.”

Pero también hay una advertencia a los malos sacerdotes Os IV, 9:

“Como dijeron estas cosas, sublevan las almas de ellos con sus iniquidades, de modo que no solo no hagan penitencia ni se humillen, sino también se alegren en sus delitos y avancen con la mirada en alto. Por eso, no solo el pueblo sino también el sacerdote, o sea, esos que recibieron la enseñanza y esos que enseñaron, son castigados por un mismo juicio, cuando a causa no solo de <sus> hechos sino también por <sus> malos pensamientos les serán devueltos a ellos con la debida pena.”

La penitencia es camino de esperanza en Os V, 3 :

“Y el sentido es: yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes. Entonces como todas las criaturas son mías observo siempre todos sus actos, no desesperen, sino hagan penitencia y los recibiré.”

Este fragmento debe ser leído dentro de una teología centrada en la predestinación como la de Haimón. La desesperanza y el fatalismo pueden ser consecuencias directas de una prédica basada en una dualidad que considera a una parte de la humanidad destinada a la salvación y otra a la condenación. La pregunta latente es ¿quién pertenece al grupo de los salvos? Esta pregunta no puede ser respondida, el nombre y número de los elegidos es un secreto bien guardado por Dios. Sin embargo, Haimón propone los actos de penitencia.

Por lo contrario en el comentario a Os V, 4:

“NO ENTREGARON SUS PENSAMIENTOS, DE MODO DE DIRIGIRSE HACIA el señor SU DIOS, evidentemente para que hagan penitencia de sus malos pensamientos, no ejecuten la mala obra, que meditaron y vuelve <a explicar> la causa diciendo: PORQUE HAY UN ESPÍRITU DE FORNICACIÓN, o sea, el diablo, EN MEDIO DE ELLOS Y NO RECONOCIERON AL SEÑOR, o sea, no comprendieron de qué modo rendirle culto y adorarlo con digna veneración. Porque en efecto el diablo habitaba en sus corazones, el mismo los había cegado, para que no pudieran volver a la verdadera luz, de modo de reconocer a Dios, o sea, comprendieran que solo a él se debe rendir culto. Así pues también se dice de los hijos de Elí: en otro tiempo los hijos de Elí, hijo de Belial, no reconocían al Señor. El Señor conoce también a los príncipes de los dogmas perversos, o sea, a los herejes y al pueblo sujeto <a ellos>, porque el observar todas sus obras y los pensamientos ocultos y nada tienen ellos que puedan esconderle. También a causa de la malvada enseñanza de ellos sus súbditos fueron contaminados, no entregaron sus pensamientos, para hacer penitencia y volver a Dios, porque fueron



seducidos por un espíritu de fornicación, que reside en medio de ellos y por eso no reconocen al Señor.”

Este fragmento es la contracara del anterior, de la misma forma que la penitencia es señal de esperanza, la incapacidad para realizarla es claro signo de pertenencia a las huestes del demonio.

El contenido de Os VI, 5 tiene un contenido similar a Os V,4, pero introduce el concepto de ‘impenitente’:

En verdad hice todas estas cosas, para TUS JUICIOS, con los que te juzgaré, SURJAN COMO LA LUZ, o sea, se volverán manifiestas. porque en verdad frecuentemente me dirijo a ustedes y permanecen impenitentes, los condenaré abiertamente ante la luz y a la vista de muchas naciones. O ciertamente mis juicios surgirán como la luz, porque nadie dudará que ustedes padecen estas cosas, han sufrido justamente. Pueden estas mismas palabras referirse a los heréticos y a los varones de Judá, que el Señor llamó a la misericordia y desea devolverlos a la salud. Pero se quitará a los impenitentes, la nube y el rocío, esto es, la prosperidad de este siglo, así como sucede a aquel rico purpurado, que disfrutó de todas las cosas, reconoció que son transitorias a semejanza de la nube y el rocío.

No he podido identificar qué purpurado se refiere Haimón aquí. Tengamos en cuenta, sin embargo, que considera que a quienes son impenitentes se les quitará la “prosperidad de este siglo”.

Según el comentario a Os VI, 7:

“Cotidianamente el Señor llama a la penitencia y a la misericordia e incluso al conocimiento de la correcta fe, a quienes están dentro de la Iglesia y a quienes permanecen fuera de la Iglesia, diciendo: *Quiero la misericordia* etc. En efecto se los ve a estos ofrecer regalos a Dios y perseguir la humildad y hacer limosna, que es llamada sacrificio, si procedieran con rectitud de fe y buena voluntad”.

La defensa de la penitencia de Haimón tiene un matiz importante. Esta y los actos de misericordia, así como el conocimiento de la fe correcta es el producto de un llamado divino, es el Señor el que llama. La buena intención del penitente es secundario y posterior a este llamado divino. La penitencia y las buenas obras son una vocación, en el sentido religioso del término.

La relación directa entre buenas obras y penitencia es señalada por Haimón en el comentario a Os X, 11:

“Por Jacob en verdad <se debe entender> a aquellos, que quedaron de las diez tribus y fueron llamados al culto de la religión, habiendo eliminado toda la dureza del corazón, eligieron hacer los frutos de las buenas obras, de los cuales en Isaías está escrito que Ezequías les envió libros y los condujo a Jerusalén, para que allí adoraran al Señor en su Templo, mientras realizaban penitencia por el culto de los ídolos.”

Dios está presente entre los que hacen penitencia según la interpretación de Os XI, 9:

“<Soy> EL SANTO EN MEDIO DE TÍ, de esta manera se debe entender: Si quisieras hacer penitencia, estaré en medio de tí y habitaré contigo y te salvaré. Y NO ENTRARÉ EN LA CIUDAD. Para esto en efecto, para castigarla como hacen los jueces, porque no soy uno de estos, que habitan en las ciudades y viven bajo las leyes humanas. Los judíos comprenden esta afirmación de la siguiente manera: Si realizaras penitencia, no entraré en la ciudad de los gentiles, sino que habitaré contigo.”

Porque en última instancia, más desea Dios al penitente que al condenado, como señala en Os XII, 10:

“Así como Jonás, de quien dice el Señor: Así como estuvo Jonás en el vientre de la ballena; así David, que abatió a Goliat, así Isaac, por quien fue inmolado un carnero, también esos, que fueron seducidos por los herejes, son llamados para que retornen al señor. El más desea la penitencia del pecador que su muerte.”

Y repite la idea en Os XII, 14:

“Siempre los herejes provocan la ira del Señor clementísimo, que más quiere la penitencia del pecador que la muerte, lo obligan a castigar la dureza de su corazón.”

En Haimón el pecador no está irremediamente perdido. Pecar no implica necesariamente la condición de no-elegido, sino que el pecador tiene la posibilidad de hacer penitencia. Arrepentimiento y penitencia son fundamentales en la Iglesia carolingia<sup>316</sup>, capaz de someter a un emperador a penitencia pública.

Hay en efecto predestinación en Haimón. Para él algunos se salvarán y otros no. Hay elegidos y para otros está reservado el infierno. Pero lo que señala al elegido como

<sup>316</sup> Ver por ejemplo la eclesiología de JONÁS DE ORLÉANS, *Le Métier de Roi (De institutione regia)*. Introducción, texto crítico, traducción, notas e índice de Alain DUBREUCQ en *Sources chrétiennes* 407,

tal no es solo su condición de bautizado, menos aun su capacidad de escapar del pecado, el elegido no es un puro. Lo que distingue al elegido es su capacidad de realizar penitencia por sus pecados, el elegido puede caer, pero a través del ejercicio de la penitencia se sabe elegido. La capacidad de arrepentirse y hacer penitencia es la gracia que lo señala como tal. Si se puede resumir la concepción de Lutero en: “cree y te salvarás”, entonces el resumen de la de Haimón sería: “haz penitencia y te salvarás”, donde la penitencia no es un ejercicio del libre albedrío humano, sino la recepción de una gracia que señala al elegido como aquel capaz de hacer penitencia<sup>317</sup>. La concepción de Haimón hace necesaria la existencia de una Iglesia institucional en la tierra, más allá de la Iglesia escatológica, comunidad de todos los santos. Evita también el problema del nihilismo moral al que podía conducir la doble predestinación de Godescalco. Pero la cuestión es aún más compleja, la penitencia no aparece solo en san Agustín, sino que es uno de los elementos centrales de la espiritualidad del cristianismo céltico, donde todo pecado podía ser expiado si se aplicaba la penitencia correcta<sup>318</sup>. Haimón parece estar dando cuenta también de esta tradición, lo que nos permitiría explicar de otra manera la aparente contradicción entre los elementos a favor y en contra de la predestinación. Porque la penitencia nos presenta una cuestión de orden psicológico. Aquel que se arrepiente y hace efectivamente penitencia se siente responsable de ambas acciones y por lo tanto al menos en parte libre. Esta cuestión está más allá de la discusión acerca de la predestinación o del albedrío como problemas teológicos y nos llevan al campo de lo subjetivo, espacio tan real como resbaladizo. Es difícil demostrarlo, pero quizás la insistencia de Haimón y de la Iglesia carolingia acerca del arrepentimiento y la penitencia sea probablemente el producto de la confluencia de dos tradiciones: por un lado, la del cristianismo africano y, por el otro, la tradición insular de la confesión oral. Esto podría explicar la tensión entre libre albedrío y predestinación que Haimón no consigue resolver en el texto.

### 2.1.2.3. La cuestión eucarística.

---

1995, pp. 65-66; Shimahara señala correctamente que para Haimón el sufrimiento no está limitado a los réprobos, sino que también forma parte de la vida de los santos, ver EAD., *Exégèse et politique...*, p. 671..

<sup>317</sup> Shimahara considera que para Haimón la penitencia implica el libre arbitrio de quien la realiza y ese es el único espacio de libertad dejado al creyente por el autor, ver EAD., Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 719; yo creo en cambio que la posición de nuestro monje *auxerrois* es mucho más dura. .

<sup>318</sup> Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*. Barcelona, Crítica, 1997, pp. 141-143.

La creencia en la transubstanciación es uno de los contenidos dogmáticos que distinguen, desde Trento hasta la actualidad, a la Iglesia Católica de las Iglesias Reformadas. Según la ortodoxia católica, en el momento en el que el pan y el vino son elevados por el sacerdote sobre el altar, son transformados milagrosamente en cuerpo y sangre de Cristo. Esta transformación milagrosa es llamada transubstanciación, puesto que lo que cambia es la sustancia –en el sentido aristotélico–, aunque se conserven los ‘accidentes’ propios de la materia, o sea, todas las características materiales del pan y el vino (sabor, color, olor, textura, etc.). Sin embargo, esta expresión comenzó a ser utilizada tardíamente, recién a partir de 1140<sup>319</sup> y aunque se la reconoció como dogma desde el cuarto Concilio Lateranense de 1215, la doctrina, de base aristotélica mencionada, sobre la transubstanciación solo terminó de elaborarse a fines del siglo XIII y convivió con otras interpretaciones al menos hasta el siglo XV<sup>320</sup>. La discusión acerca del ‘realismo eucarístico’, o sea, acerca de la presencia real –o no– de Cristo en el pan y vino consagrados tiene, sin embargo su prehistoria en el siglo IX, pero no tiene nada que ver con la categoría aristotélica de sustancia, de la que occidente se entera bastante más tarde.

El más completo análisis de la cuestión eucarística en el período carolingio es el de Celia Chazelle, a quien seguiremos en estos párrafos<sup>321</sup>. La controversia del siglo IX tiene su origen cuando Pascasio Radberto escribiera su tratado *De corpore et sanguine Domini*<sup>322</sup> en 831-833, al que revisó más tarde (843-844) para ser presentado al rey Carlos el Calvo. Sin embargo el desarrollo de la disputa se produce, según Chazelle, más tarde, a partir de la década del '50 del siglo IX. El *corpus* de textos de la controversia incluye al ya citado texto de Pascasio Radberto; el *De corpore et sanguine Domini* de Ratramno de Corbie<sup>323</sup> (también dedicado a Carlos el Calvo y escrito entre

<sup>319</sup> Joseph GOERING, “The Invention of Transubstantiation”, *Traditio* 46 (1991), pp. 147-170.

<sup>320</sup> Gary MACY, “The dogma of transubstantiation in the middle ages”, *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 11-31.

<sup>321</sup> Celia CHAZELLE, “Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy”, en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...* pp. 167-187; para referencias más generales acerca de la discusión sobre la eucaristía en nuestro período ver, Alain de LIBERA, *La filosofía medieval*, p. 282; G. D’ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, II, *Età Medievale*, Piemme, 2003, pp. 83-94; Alain BOUREAU, “Visions of God”, en *CHCh*, pp. 503-504.

<sup>322</sup> PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini cum appendice epistola ad Fredugardum*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM*, 16, Turnhout, Brepols, 1969, pp. 1-131.

<sup>323</sup> RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini: Texte original et notice bibliographique*, J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, 2ªed., Amsterdam, Holanda, 1974, pp. 9-14.

830 y 840); dos tratados de Godescalco<sup>324</sup>; un *Florilegium* de Adrevaldo de Fleury<sup>325</sup> redactado en algún momento posterior a 840, dirigido contra un texto perdido de Escoto Eriúgena; un fragmento de las *Expositiones in ierarchiam coelestem* del mismo Eriúgena redactadas hacia 862<sup>326</sup>; una carta de Rábano Mauro<sup>327</sup> de 853-856, que menciona un tratado acerca de la cuestión escrito por él mismo, pero que también está perdido; otros dos textos de Radberto: un comentario al relato de Mateo de la última cena<sup>328</sup> y una carta al monje Fredugardo<sup>329</sup>; por último, fragmentos de un poema/tratado de Hincmaro de Reims, el *Ferculum Salomonis*<sup>330</sup>, escrito para Carlos el Calvo.

Una idea central que compartimos –y más abajo explicaremos por qué razón– con Celia Chazelle es que lo que se discute en la controversia eucarística no es la realidad de la presencia del Salvador en el sacramento, sino de qué cuerpo y de qué sangre de Cristo se trata<sup>331</sup>. Otra característica propia de esta discusión teológica es su carácter exegético, del que es responsable la centralidad de la exégesis bíblica en la cultura carolingia. Un tercer elemento, a tener en cuenta, es que se trata de una discusión completamente nueva. Si bien los dos ‘partidos’, que definiremos, utilizan fuentes patrísticas, no se puede afirmar que uno privilegie una posición ambrosiana y el otro una agustina. En verdad el problema es que no existen desarrollos patrísticos claros sobre el tema y esta es según Willemien Otten la causa fundamental de esta controversia en tiempos carolingios e incluso mucho más tarde durante la Reforma<sup>332</sup>. De la postura acerca de la Eucaristía de cuatro de los autores carolingios citados se puede dar cuenta con cierta claridad: Pascasio Radberto, Godescalco, Hincmaro y Ratramno.

<sup>324</sup> GODESCALCO, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalco d'Orbais*, D. C. LAMBOT (ed.), *Spicilegium sacrum Lovaniense: Études et documents*, 20, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1945, pp. 324-335 y 335-337.

<sup>325</sup> ADREVALDO, *De corpore et sanguine Domini contra ineptias Joannis Scoti*, en MIGNE (ed.) *PL* 124, cols. 947-54.

<sup>326</sup> JUAN ESCOTO ERIÚGENA, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, J. BARBET (ed.), *CCCM* 31, Turnhout, Brepols, 1975, p. 17, líneas 584-594.

<sup>327</sup> RABANO MAURO, *Epistola* 56, Ernst DÜMMLER (ed.), *MGH, Epistolae V, Epistolae karolini aevi III*, Berlin, Weidmann, 1899, pp. 509-514.

<sup>328</sup> PASCASIO RADBERTO, *Expositio in Matheo libri XII*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM* 56B, Turnhout, Brepols, 1984, pp. 1288-98.

<sup>329</sup> PASCASIO RADBERTO, *Epistola ad Fredugardum*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM* 56, Turnhout, Brepols, 1984, pp. 145-173.

<sup>330</sup> HINCMARO, *Carmen* 4, Ludwig TRAUBE (ed.), *MGH, Poetae latini aevi Carolini III*, Berlin, Weidmann, 1896, pp. 414-415.

<sup>331</sup> Celia CHAZELLE, “Exegesis in the Ninth-Century...”, p. 169.

<sup>332</sup> Willemien OTTEN, “Between augustinian sign and carolingian reality: the presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie”, *Dutch Review of Church History* 80 (2000), pp.146.

Para Pascasio Radberto hay una identificación del cuerpo y la sangre de Cristo con el cuerpo del Cristo histórico, ‘figurados’ bajo las características sensibles del pan y vino<sup>333</sup>. Esta doble realidad de la eucaristía (histórica a la vez que espiritual) se apoya en la influencia de san Ambrosio, que sostenía que el cuerpo glorificado de Cristo podía encontrarse en más de una ubicación física. Pero es posible que también esté influido por la idea agustina de la continuidad física del cuerpo de Jesús, incluso después de la resurrección. Por eso, cuerpo y sangre de Cristo pueden estar presentes en forma ‘figurada’, pero a la vez real en el sentido material de la palabra. Otro argumento fundamental en la posición de Pascasio Radberto es que el sacrificio de Cristo en la cruz fue el único camino de redención posible y, por lo tanto, para que el sacrificio realizado en cada misa tenga valor redentor, es necesaria la presencia del mismo cuerpo y sangre. Por otra parte, Giorgio Picasso sostuvo la muy atractiva aunque difícilmente demostrable idea de que detrás de la identificación del cuerpo sacramental con el cuerpo histórico de Cristo de Pascasio, existe el problema de que las poblaciones campesinas del Imperio necesitaban de realidades materiales y tangibles como parte de su religiosidad. Por eso el culto a las reliquias de los santos y por eso Pascasio intenta darle ese contenido al pan eucarístico. El móvil de Pascasio sería entonces no solo litúrgico sino también pastoral, aunque Picasso no use este término<sup>334</sup>.

Godescalco escribe contra el *De corpore* de Pascasio, al que lee, pero cuyo autor desconoce<sup>335</sup>. La reacción de Godescalco de Orbais a la posición de Radberto debe ser encuadrada en el marco de la controversia acerca de la predestinación, de la que más arriba hemos tratado. Para Godescalco el mundo se divide en dos: uno al que pertenecen los elegidos, que es la Iglesia, cuerpo de Cristo, cuyos miembros fueron salvados en la crucifixión y a quienes la Eucaristía ofrece salvación. Antagónicamente existe un mundo de la carne, maligno, formado solo por condenados, para quienes el sacramento no ofrece nada. Sin embargo, incluso para los elegidos el cuerpo y sangre eucarísticos son diferentes del encarnado. En primer lugar, por una razón exegética y cronológica: Cristo no podía entregar su cuerpo sacrificado a sus apóstoles en la última cena, por la sencilla razón de que seguía vivo. Además Godescalco, siguiendo a san Agustín, consideraba que el cuerpo glorificado de Cristo después de la resurrección conservaba

<sup>333</sup> Celia CHAZELLE, “Exegesis in the Ninth-Century...”, pp. 172-174.

<sup>334</sup> Giorgio PICASSO, “Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto”, *Settimane* 33 (1987), pp. 505-526.

<sup>335</sup> Celia CHAZELLE, “Exegesis in the Ninth-Century...”, p. 167.

características anteriores a la crucifixión, si en la eucaristía estuviera presente el cuerpo encarnado de Cristo, debería ser posible percibirlo por los sentidos. Por otra parte, Godescalco se apoyaba en citas evangélicas (Rom VI, 9 y I Pedro III, 18), para afirmar que el sacrificio de Cristo en la cruz había sido único y, por lo tanto, no podía tener relación directa con el realizado en la misa. Negar la repetición del sacrificio en la Eucaristía permitía negar también el acceso de los condenados al cuerpo del redentor, que había sido sacrificado solo para los elegidos. La Eucaristía, Cristo y la Iglesia comparten una misma naturaleza, todos son el cuerpo de Cristo pero cada uno una 'especie' diferente de esa entidad<sup>336</sup>.

Hincmaro de Reims, enemigo declarado de Godescalco, tomó partido por la posición de Pascasio Radberto. El arzobispo trata sobre la Eucaristía en el *Ferculum Salomonis*, pero como se trata de un texto anterior a la controversia, Chazelle se detiene más en otro escrito, su tratado acerca de los vicios y las virtudes, el *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*<sup>337</sup>. La posición de Hincmaro debe también verse sobre el fondo de la disputa sobre la predestinación. Como Cristo se sacrificó por todos los hombres y todos están llamados a salvarse, los sacramentos –incluida la Eucaristía– son instrumentos de la gracia para la salvación. Hincmaro comparte con Radberto la creencia en la identidad de la Eucaristía con el cuerpo y sangre históricos de Cristo, lo que la convierte en el instrumento central de la salvación. Este sacramento otorga, a quien lo recibe apropiadamente, la remisión de los pecados de forma similar al bautismo. Hincmaro interpreta las palabras de Cristo en la última cena en Jn VI en un sentido literal, al igual que Pascasio Radberto. También comparte la idea de que Dios está por encima de la ley natural, lo que le permite convertir pan y vino en su cuerpo y sangre, incluso antes de morir en la cruz. Por lo tanto, la relación entre la Eucaristía y el cuerpo encarnado de Cristo es tanto mística como física. Este sacramento es redentor porque contiene el mismo cuerpo sacrificado en la cruz, pero además anticipa la contemplación del Cristo de la Parusía. La presencia física de Cristo en el pan y vino consagrados es también un ejemplo de humildad de Dios, que lleva su humillación más allá aún de encarnarse como ser humano<sup>338</sup>.

<sup>336</sup> Celia CHAZELLE, "Exegesis in the Ninth-Century...", pp. 175-177.

<sup>337</sup> HINC MARO DE REIMS, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, Doris NACHTMANN (ed.) III, MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XVI, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1998, pp. 226-266.

<sup>338</sup> Celia CHAZELLE, "Exegesis in the Ninth-Century...", pp. 179-182.

El cuarto participante de la controversia eucarística, de quien nos haya llegado un texto importante es Ratramno de Corbie<sup>339</sup>. En su *De corpore et sanguine Domini*, analiza las dos posiciones: la de aquellos que sostienen que cuerpo y sangre de Cristo están presentes en forma ‘en verdad’ y quienes creen que ‘en misterio’. En primer lugar realiza un análisis gramatical del asunto: define los términos que Radberto aplica a la eucaristía, estos son *veritas* y *figura*. Para Ratramno *figura* implica una relación entre dos entidades diferentes. La *figura* es similar a algo que es externa a ella y tiene existencia independiente a pesar de la relación de similitud entre ambas. Mientras que *veritas* implica algo verdadero en sí, que no remite a nada más que a eso mismo. Por lo tanto, si la presencia del cuerpo de Cristo en la Eucaristía fuera verdadera, pan y vino deberían convertirse físicamente en carne y sangre. Por otra parte, el hecho de que la última cena haya ocurrido antes de la crucifixión, indica que Cristo solo identificaba en forma figurada el pan y el vino con su cuerpo y su sangre. Como hemos visto, ambos argumentos son utilizados también por Godescalco. La presencia del Salvador en la Eucaristía es real pero solo en un sentido espiritual, por eso es imperceptible para los sentidos. El Cristo crucificado permanecerá en el cielo hasta el fin de los tiempos y, por lo tanto, no tiene conexión con la ofrenda de la Misa, más allá de la mera figuración. La hostia es como un ‘signo’ del Cristo verdadero. Como podemos ver Ratramno coincide en su posición con Godescalco de la misma forma que Hincmaro con Pascasio Radberto.

En última instancia debemos recordar que la controversia no se resolverá en el siglo IX, sino que quedará en ‘*stand by*’ –como otras discusiones teológicas carolingias–, durante dos siglos hasta que se produzca en la segunda mitad del siglo XI la disputa entre Berengario y Lanfranco.

Dejemos ahora a los grandes nombres de la controversia eucarística y veamos si podemos determinar la posición de Haimón respecto del sacramento. En primer lugar, no debemos olvidar –como señalamos más arriba– que Marie-Hélène Jullien descartó, que pertenezca a la pluma de Haimón, un *De corpore et sanguine Domini*, que la tradición le atribuía<sup>340</sup>.

<sup>339</sup> Celia CHAZELLÉ, “Exegesis in the Ninth-Century...”, pp. 182-185.

<sup>340</sup> Marie Hélène JULLIEN, “Le *De corpore et sanguine Domini* attribué à Haymon”, en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d’Exégèse carolingienne: autour d’Haymon d’Auxerre*, Turnhout, Brepols, 2007, pp. 23-57.



En el *CO* hay numerosos fragmentos relativos al cuerpo de Cristo. Esto podría ser el reflejo de la discusión presentada en los párrafos precedentes, pero es imposible afirmar concluyentemente que así sea. Quizás Haimón estaba al tanto de esta discusión –no es imposible–, o quizás no y se trata de una preocupación específica del autor. En todo caso la frecuencia, con la que aparecen las referencias eucarísticas en el *CO*, indican que el sacramento tiene un lugar importante en la teología de Haimón. Lo que nos plantea el problema de resolver cuál es ese lugar. En el presente trabajo hemos planteado que Haimón propone un dualismo que rechaza la materia como principal fuente de corrupción y que esta actitud, muy probablemente, permea a buena parte de los intelectuales carolingios. Desde este punto de vista, la posibilidad de que Haimón sea partidario del realismo eucarístico –en el sentido propuesto por Pascasio Radberto o Hincmaro de Reims– podría complicar nuestro planteo, por lo tanto es necesario un análisis detallado del problema como aparece en el *CO*.

En primer lugar, veamos si alguna vez en el texto Haimón utiliza la expresión *verum corpus* o similares. Hay tres fragmentos en los que cuerpo y sangre de Cristo aparecen asociados al adjetivo *verus*, el primero es el comentario de Haimón a Os VIII, 13:

“Por eso <los herejes> tampoco merecen recibir las leyes de Dios, puesto que aquellas, que habían recibido antes, las despreciaron. Ellos, luego de haber abandonado la única y verdadera ofrenda (*hostiam*) del cuerpo de Cristo, inmolan distintas víctimas por deseo propio, mientras comen y consagran los misterios de Cristo”.

La ofrenda (*hostiam*) del cuerpo de Cristo es verdadera, frente a la actitud de los herejes que ejercen de una u otra forma la idolatría, esto es, ofrecen otras víctimas distintas al cuerpo de Cristo, la única que es verdadera. Por lo tanto *veram hostiam* en este contexto se opone a *varias victimas* y no es una declaración de realismo eucarístico, más bien de legalidad de la ortodoxia e ilegalidad –idolátrica– de la herejía.

El segundo lugar en que se produce esta asociación con *verus* es el comentario a Os XIV, 8:

“Cuando –dice– se sienten bajo su sombra aquellos, que habían muerto, VIVEN DEL TRIGO, o sea, fueron fecundos en buenas obras o viven del cuerpo y sangre del Señor o ciertamente del trigo, puesto que a través de Cristo, que es verdadero alimento, resurgen de la muerte a la vida.”

En este segundo fragmento el verdadero alimento (*verum frumentum*), que es el cuerpo de Cristo, no nos remite al realismo eucarístico, sino a la declaración de Cristo en el Nuevo Testamento de que él es el pan de vida, que debe ser comido por sus seguidores (Jn VI, 35).

El tercer fragmento es el comentario a Os III, 4:

“Todas estas cosas, <que> luego las perdieron los judíos, espiritualmente nos fueron concedidas en la Iglesia. En verdad nosotros tenemos el verdadero rey y sacerdote: Cristo, que es sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec. Tenemos el verdadero sacrificio del cuerpo y sangre del Señor (*sacrificium verum corporis et sanguinis Domini*)”.

En este caso la referencia a la eucaristía es directa. Dice el profeta: “permanecerán los hijos de Israel sin rey y sin príncipe y sin sacrificio” (Os III, 4), para Haimón el sacrificio perdido por los judíos es transmitido a la Iglesia y se trata de un *verum sacrificium*. Porque el sacrificio es verdadero por oposición a los falsos sacrificios que habían realizado los israelitas fuera del altar del Templo de Jerusalén, que el Señor había designado como único lugar de sacrificio. Estos últimos no son verdaderos, son por lo menos ilegales, como interpreta Haimón un poco más arriba en el comentario al mismo versículo:

“También se encuentran SIN SACRIFICIO Y SIN ALTAR, ya que habiendo perdido el lugar donde tenían el templo con el altar, acerca del cual se les había ordenado: en el lugar que elija el Señor le harán sacrificios y no en cualquier lugar, las víctimas que ofrecieron <en otros lugares> de ningún modo eran legales”.

Sin embargo, esta expresión – *sacrificium verum corporis et sanguinis Domini*– que en un principio parece una afirmación de realismo eucarístico, no lo es o al menos no claramente (siempre en el sentido de Pascasio e Hincmaro). En definitiva, lo que es verdadero –en este caso quizás sea incluso más adecuada la traducción de ‘legal’ antes que ‘verdadero’– es el sacrificio, no el cuerpo y la sangre del Señor, no se trata del sacrificio del verdadero cuerpo y sangre del Señor. El comentario a Os III, 4 tampoco demuestra la creencia en Haimón en el realismo eucarístico.

Centremos ahora nuestra atención en algunas referencias de Haimón al cuerpo y sangre de Cristo, pero que no aparecen relacionadas ni directa ni indirectamente al adjetivo *verus*. La primera mención es Os II, 15:

“Aquel desierto, que atravesaron después del mar Rojo, <donde los judíos> fueron alimentados con maná y agua <salida> de la piedra y así finalmente llegaron a la Tierra Prometida, cumple la función de la vida presente, en la cual los fieles reciben maná y agua de la piedra, o sea, el cuerpo y la sangre de Cristo o la doctrina de la palabra divina”.

En este fragmento Haimón solo asimila el maná y el agua que surge de la piedra en el desierto con el cuerpo y la sangre de Cristo. La referencia a la eucaristía es más implícita que explícita y nada nos dice acerca del realismo eucarístico. Por otra parte, la asimilación de los alimentos ofrecidos por Dios al pueblo judío en el desierto, como prefiguración del sacrificio eucarístico aparece en otros autores, tanto patristicos como carolingios.

La segunda mención al cuerpo y sangre de Cristo aparece en Os IV, 6:

“Por eso también a causa de su culpa son rechazados por el Señor, para que no ejerzan su sacerdocio. La mayor parte de aquellos, que son sacados de esta vida con temprana muerte, mueren eternamente también, para que ellos o no manoseen indignamente el cuerpo y la sangre del Señor o viviendo largo tiempo sean causa de perdición de muchos por su mala doctrina”.

Se trata de una amenaza de Haimón contra los sacerdotes que caen en la herejía, Dios los mata para evitar que cometan un sacrilegio contra el cuerpo y la sangre del Señor. Por un lado, debemos tener en cuenta que Haimón, implícitamente, acepta la validez de la Eucaristía celebrada por sacerdotes heréticos, pero nuevamente carecemos de razones para justificar la creencia en el realismo eucarístico. Haimón le concede gran dignidad al cuerpo y sangre del Señor, al punto de amenazar de muerte a los sacerdotes indignos, pero no podemos ir más allá de ello. La Eucaristía puede ser un sacramento extremadamente digno –hasta los opositores a la transubstanciación pueden aceptar esto–, pero eso no implica necesariamente la presencia real de Cristo.

Vuelve Haimón sobre la cuestión en el comentario a Os IV, 19:

“Y por eso exhorta el profeta al varón eclesiástico, a que renuncie y desprecie la locura de ellos <los herejes> y se aleje de la compañía de los ídolos, porque su sacrificio está separado de los sacrificios de los fieles, pues no celebran rectamente los misterios del cuerpo y la sangre del Señor y por eso fornican cuando siguen los variados errores y sirven a la inmundicia de la carne”.

Este fragmento presenta un continuación lógica aunque no textual con el anterior. Es otro llamado al varón eclesiástico –¿sacerdote o cualquiera de los órdenes jerárquicos de la Iglesia?– a no caer en la herejía/idolatría. Nueva mención del misterio del cuerpo y la sangre del Señor<sup>341</sup>. Aquí el problema es nuevamente el de la forma –la legalidad, si se quiere– de la celebración del misterio. Tampoco podemos concluir el realismo eucarístico del comentario a *Os* IV, 19, sin embargo hay algo muy interesante al final de este fragmento: la inmundicia de la carne, que nos obliga a abrir un paréntesis.

El paréntesis es obligado por la presencia de la dualidad *corpus-carnis*, que aparece en el texto. Haimón usa estos dos términos en forma técnica y con significados diferentes aunque no siempre opuestos, tratemos de distinguirlos comenzando por *carnis*. En el comentario a *Os* II, 2, Haimón afirma que:

“Fornicación o adulterio en el discurso sagrado pueden ser comprendidos de dos formas, no solo como la inmundicia de la carne sino también como idolatría”.

En este lugar la inmundicia de la carne son las relaciones sexuales a las que se equipara con la idolatría, más allá de que Haimón esté aclarando un uso discursivo propio del texto bíblico, igualmente presenta sexo al mismo nivel –de degradación– con la idolatría. Ambas son formas de sometimiento a la materia y, por lo tanto, al demonio<sup>342</sup>.

También con un sentido negativo, que incluye al sexo, podemos encontrar la expresión *desideria carnis* en el comentario a *Os* IV, 13.:

“Los hijos de Israel, siguiendo su voluptuosidad y los deseos de la carne, habiendo abandonado a Dios y despreciado a Jerusalén, sacrificaban a los ídolos en las montañas y en las colinas y a ellos ofrecían *timiama*, esto es suave incienso y allí a causa de la amenidad de <esos> lugares comían, bebían, dormían y realizaban sus lujurias (*luxuriabantur*) y llamaban a esos lugares excelsos”.

<sup>341</sup> La condición de ‘misterio’ del cuerpo y de la sangre de Cristo vuelve a aparecer en HAIMÓN, *CO*, VI, 9; VII, 16; VIII, 8.

<sup>342</sup> La expresión *inmunditia carnis* vuelve a aparecer con sentido sexual en el *CO* en el comentario a *Os* IV, 12; IV, 13; IV, 19.

Sin embargo, *carnis* no necesariamente está asociado con una materialidad enviciada, por lo contrario Haimón hace uso del término en referencia al mismo Cristo, como en el comentario a Os II, 14:

“Entonces esto se cumplió cuando el Hijo de Dios, que aquí habla a través del profeta <Oseas>, apareciendo físicamente (*in carne*) dice a los apóstoles:...”

En este caso la traducción más adecuada para *in carne* es físicamente, o sea materialmente. Sin embargo, podríamos haber esperado que –tratándose del Hijo de Dios–, hubiera utilizado la expresión *in corpore*. ¿Por qué no lo hizo? La única respuesta posible es que la dualidad *corpus-caro* no es necesariamente una antinomia. Esto último solo complica la cuestión. En otro contexto, esta vez aplicado a simples mortales, *carnis* recupera su sentido negativo comentando a Os IV, 1:

“Pero como dijimos se refiere en gran medida a aquellos que vieron y oyeron al Señor físicamente <*in carne*>, pero no quisieron creer en él...”.

*In carne* vuelve a tener el sentido de físicamente, o sea, los que vieron y oyeron con los ojos y los oídos de la carne, pero no entendieron en sus almas los que les mostraba y decía.

El comentario a Os VI, 3 nos provee de uno de los lugares más interesantes del *CO* para estudiar la dualidad *corpus-caro* :

“Se llama alba (*diluculum*) a la joven luz del día, que desde oriente hace desvanecer a las tinieblas de la noche, <cuando> comienza a aparecer la claridad del día. Por lo tanto el sentido es: así como cuando surge el alba las tinieblas de la noche son desvanecidas y la luz del día se abre, así son disipadas las tinieblas de nuestros pecados, cuando Cristo nació en la carne (*in carne*), y nació para nosotros el sol de la justicia, que ilumina nuestra ceguera, abrió los ojos de nuestra mente y manifestó la claridad de la patria celeste y la luz del verdadero conocimiento. Y bellamente la misma navidad es llamada su salida (*egressus eius*), acerca de la cual el salmista <dice>: y él mismo, igual que un esposo que sale de su tálamo. Igual que un esposo efectivamente sale de su tálamo, cuando asumió un cuerpo (*corpus*) inmaculado a partir del útero incorrupto de la virgen y apareció nacido en la carne (*in carne*)”.

La primera cuestión a tener en cuenta es el uso de *in carne* para designar el nacimiento de Cristo, sin embargo no debe sorprendernos, la Encarnación es un dogma fundamental de la tradición cristiana. Haimón no niega al Dios encarnado, porque esto hubiera

implicado colocarse –concientemente– dentro de alguna de las tradiciones cristológicas heréticas. Por lo tanto la expresión *in carne* en este fragmento específico se refiere al indiscutible dogma de la Encarnación. Pero mucho más remarcable es el final del fragmento, cuando Haimón distingue con claridad el cuerpo de Cristo de la carne también de Cristo. Y he aquí el siguiente problema: para Haimón ¿*corpus* y *caro* son acaso dos cosas distintas? La carne de Cristo es el cuerpo material del Dios encarnado. Pero el problema es el *corpus* de Cristo, puesto que no queda claro si tiene materialidad o no, aunque en principio parecería que no, que es un principio divino, pero por otro lado se ‘encarna’ en el vientre de la Virgen. El *corpus* es capacidad que tiene la divinidad de Cristo de materializarse, por lo tanto es un lugar ambiguo donde materia y divinidad inmaterial parecen coincidir.

En los hombres la cuestión es más clara, estos solo tienen cuerpo y alma, que son separados por la muerte, dice Haimón en Os XIII, 14:

“Pero la diferencia entre la muerte y los infiernos es la siguiente: la muerte es la que separa el alma del cuerpo...”<sup>343</sup>

Nada novedoso por supuesto, pero es más interesante notar que, cuando Haimón trata acerca de los hombres, el uso de *corpus* y su derivado *corporalis* tiene el mismo sentido que *carnis*, y puede tener un sentido negativo, como en el caso de la fornicación corporal de Os IV, 11:

“LA FORNICACIÓN Y EL VINO Y LA EBRIEDAD ARRASTRAN AL CORAZÓN, o sea, pervierte el sentido y la razón (*intellectum*) del hombre. Tiene este sentido: así como el vino y la ebriedad entorpecen la mente del que bebe en gran cantidad, así la fornicación tanto corporal como espiritual pervierte el sentido y debilita el ánimo y convierte a un hombre racional en un animal bruto, de modo que visite los lupanares y burdeles, y también considere que las maderas y las piedras son dioses, adorando las obras de sus manos”.

O como el hombre de Iglesia que pertenece solo con su cuerpo a esta, según la explicación de Os V, 5:

---

<sup>343</sup> En esta cita Haimón sigue fielmente a Jerónimo: JERÓNIMO, *In Osee*, p. 149, líneas: 312-315: *Inter mortem autem et inferos, hoc interest: mors est quo anima separatur a corpore;...*

“Judas también, o sea, el hombre de Iglesia (*vir ecclesiasticus*) instruido en la doctrina, que ciertamente permanece en el la Iglesia con su cuerpo pero no con su pensamiento (*mente*) y comparte con los herejes un mismo conocimiento (*scientiam*) <basado> en el error y vanamente se presenta bajo el título de eclesiástico, este mismo también debe ser castigado junto a los herejes”.

Pero *corpus* también puede ser moralmente neutro, en Os V, 1:

“ESCUCHEN esto todos, dice, y PRESTEN ATENCIÓN, o sea, perciban con el oído del cuerpo y retengan con la inteligencia de la mente (*mentis intellectu*)”.

Como también en el comentario a Os VI, 2:

“El Señor para sanar al paralítico, primero purga su alma de los pecados, luego alivia a su cuerpo de la molesta de la enfermedad”.

Pero lo peor que puede suceder es que el cuerpo arrastre al alma a la perdición eterna como en el comentario a Os IX, 15:

“También podemos entender Jerusalén por casa de Dios (*domum Dei*), de la cual fueron expulsados, cuando fueron capturados por los enemigos y llevados cautivos con alejados pueblos o ciertamente más profundamente podemos entender por casa de Dios al cielo, del cual fueron expulsados, puesto que apartándose con el cuerpo, también perecieron eternamente en el alma”.

Si la concepción negativa que Haimón posee acerca del cuerpo humano se inscribe en una antigua tradición ascética cristiana, debemos tener en cuenta que no es la única en el período carolingio. Por lo contrario, las buenas condiciones física de los reyes carolingios –belleza, elegancia, capacidad como guerrero–, eran para los biógrafos de la dinastía marcas de la deferencia divina para que esto reinaran. Esta otra tradición combina elementos de la tradición humanista pagana, tomados principalmente de Suetonio, con las virtudes propiamente cristianas para crear un ideal de soberano carolingio<sup>344</sup>. Sin embargo, el problema de la representación del cuerpo –humano en este caso–, en el período carolingio es un tema aún investigarse.

---

<sup>344</sup> Maria WINTER, “‘In Schönheit prangt alles, alles strahlt voller Zier’. Der karolingische Herrscher und sein Körper in den zeitgenössischen Schriftquellen”, *Frümittelalterlichen Studien* 39 (2005), pp. 101-128.

En el caso de Cristo en cambio no se puede establecer una dualidad cuerpo-alma, puesto que ambos son creados por Dios. Cristo no puede en ese sentido tener alma puesto que es Dios, por lo tanto la dualidad se plantea en términos de *corpus* y *carnis*. Donde *corpus* incluye la condición divina inmaterial e increada de Cristo, pero también su condición de divinidad encarnada, mientras que *carnis* es solo la materialidad, la naturaleza humana creada de Cristo, que caminó sobre la tierra. El problema del *corpus Christi* en Haimón no es solamente un problema Eucarístico, sino en verdad cristológico. Si limitamos la cuestión a preguntarnos si Haimón creía en la presencia real o no en la Eucaristía quizás solo estemos equivocando la pregunta y debemos preguntarnos acerca de qué es la realidad para Haimón. Si la ‘realidad’ es para Haimón en verdad aquello que es inmaterial, entonces ese *corpus Christi* para ser real será espiritual, una especie de alma divina pero increada. En este sentido el realismo eucarístico de Haimón sería un realismo espiritual y no material, la presencia de Cristo en la Eucaristía es verdadera precisamente por ser espiritual, inmaterial. Por eso es que estamos de acuerdo con Chazelle acerca de que la discusión no es sobre la presencia real sino qué presencia real. La ambigüedad de este *corpus* haimoniano nos permite por otro lado sostener el fondo dualista de la teología del maestro de Auxerre, fondo que nunca se manifiesta abiertamente, como ya hemos dicho en incontables ocasiones, pero incluso del que el mismo Haimón quizás no sea conciente.

No podemos considerar *a priori* que Haimón entendiera por realismo eucarístico lo mismo que la contrarreforma. Por un lado hay un problema de herramientas conceptuales. La escolástica medieval y temprano moderna e inclusive actualmente algunos sectores de la ortodoxia católica piensan la teología a través del filtro impuesto por la filosofía griega –aristotélica sobre todo–, esto implica una forma de leer la realidad en forma muy distinta a la del siglo IX, cuyas bases teóricas están mucho más cerca del neoplatonismo transmitido por los Padres o de la más pura tradición bíblica judía. La creencia de la dignidad de la Eucaristía puede, en efecto, ser conservada sin la creencia en la presencia real en el sentido católico. Podemos tomar como ejemplo a algunas Iglesias Protestantes que conservan la Santa Cena, pero sin presencia real o mejor sin transustanciación.

Otro problema más amplio se nos presenta a partir del estudio del *corpus Christi* en el *CO*, que debemos tener en cuenta, aunque esta fuente no nos permita responderlo. ¿Cuál es la relación entre cuerpo eucarístico sacramental y la Iglesia como cuerpo de



Cristo? Esta cuestión nos lleva a plantearnos las dimensiones eclesiológicas del problema eucarístico.

### 2.1.2.3. Iconoclasmo e iconodulia.

Ni el *CO* ni ninguna obra de Haimón, al menos en el estado actual de la investigación, reflejan directamente la cuestión de las imágenes. Sin embargo, tanto en el *Libro del Profeta Oseas*, como en *CO* la idolatría ocupan un lugar prominente, por lo tanto es oportuno preguntarse por la opinión de nuestro monje acerca del culto a las imágenes y tratar de ubicarla en el contexto de la época. Sobre todo, si tenemos en cuenta que consideramos que la base de su pensamiento es dualista y las imágenes son formas artificiales y físicas de representación de lo inmaterial y lo sagrado. En primer lugar, haremos una contextualización general acerca del problema presentado por el culto a las imágenes y luego veremos la posición de Haimón según el *CO*.

Como es bien sabido, la discusión acerca del culto de las imágenes es originariamente un problema griego, no entraremos en la problemática sobre el tema en el Imperio Bizantino. Baste con recordar que repercutió en las relaciones entre la Iglesia latina y la griega, de modo tal que produjo un cisma entre ambas. En este primer momento de la controversia acerca de las imágenes, la posición franca coincide perfectamente con la del papado y a los sínodos reunidos por los papas para condenar la posición de los griegos –Roma en 726, 731, 732 y Latrán 769– podemos sumar un equivalente franco en Gentilly en 767, con la presencia de Pipino<sup>345</sup>.

La voluntad para salir del conflicto llevó al segundo concilio ecuménico de Nicea en 787, en el que participaron representantes de ambas ortodoxias<sup>346</sup>. El concilio condenó al iconoclasmo como herético y definió la posición ortodoxa, acerca de las imágenes, aceptando su uso y culto. La emperatriz Irene convocó al concilio de Nicea II, y el patriarca de Constantinopla, Tarasio, junto al papa de Roma, Adriano I, fueron los organizadores e impulsores del concilio y sus definiciones<sup>347</sup>.

<sup>345</sup> Jean-Claude SCHMITT, “L’Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d’images religieuses. Actes du colloque international ‘Nicée II’ tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1987*, Paris, Cerf, 1987, p. 272.

<sup>346</sup> Para Nicea II ver el ya citado F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*

<sup>347</sup> Emmanuel LANNE, “Rome et Nicée”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY, (eds.) *Nicée II, 787-1987...*, pp. 219-228.

Las decisiones del concilio no fueron bien recibidas por el resto de la Iglesia latina, que casualmente se encontraba, casi en su totalidad, bajo el paraguas protector del Imperio Carolingio, con Carlomagno mismo en el trono. Esta situación produjo una especie de contra-concilio, siete años más tarde en 794 en la ciudad de Frankfurt<sup>348</sup>. Las decisiones que se tomarían en este concilio fueron precedidas por largas discusiones en la corte carolingia, cuyas conclusiones se plasmaron en uno de los más importantes documentos para el estudio de la ideología del emperador y su entorno: los archifamosos *Libri Carolini*<sup>349</sup>. La discusión acerca de quién fue el redactor del texto produjo una larga y amarga controversia, principalmente entre Ann Freeman y Luitpold Wallach. La primera proponía a Teodulfo y el segundo a Alcuino<sup>350</sup>. Freeman logró finalmente imponer su opinión y Teodulfo es considerado actualmente el responsable de que el documento tuviera, al menos, su forma definitiva<sup>351</sup>. La edición póstuma de Freeman de los *Libri Carolini* ha relajando el estudio de los mismos y es probable que en los próximos años asistamos a la aparición de trabajos específicos sobre el mismo<sup>352</sup>.

Marie-France Auzépy realizó una revisión y reinterpretación de las hipótesis explicativas y de las fuentes, con las que anteriormente se había explicado el rechazo de la Iglesia carolingia, o sea, de Carlomagno y sus obispos, de Nicea II. En un artículo de una claridad notable llegó a la conclusión de que las interpretaciones del problema eran, por lo menos parciales, cuando no equivocadas y propuso una interpretación propia del problema, que implica la revisión de las fuentes y la combinación de distintos modelos explicativos. La posición de Auzépy puede resumirse de la siguiente forma: la Iglesia

<sup>348</sup> Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, Mainz, 1997.

<sup>349</sup> Para la génesis de los *Libri Carolini* y el contexto político ver Thomas F. X. NOBLE, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers'...*, pp. 227-260.

<sup>350</sup> Para la controversia Freeman vs. Wallach ver, Liutpold WALLACH, *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*. Cornell University Press, Ithaca and London, 1977, pp. 43-294; Ann FREEMAN, "Theodulf of Orleans and the *Libri Carolini*", *Speculum* 32 (1957), pp. 663-705; ID., "Further Studies in the *Libri Carolini*: I. Paleographical Problems in Vaticanus Latinus 7207, II. 'Patristic Exegesis, Mozarabic Antiphons, and the *Vetus Latina*'", *Speculum* 40 (1965), pp. 203-289; ID., "Further Studies in the *Libri Carolini* III. The Marginal Notes in Vaticanus Latinus 7207", *Speculum* 46 (1971), pp. 597-612.

<sup>351</sup> A ella y a Meyvaert debemos la edición crítica más moderna del texto: *Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini)*, ed. Ann FREEMAN, Paul MEYVAERT, *MGH, Concilia*, Band. 2, Supplementum I, Hannover, Hahnsche Buchhaidlung, 1998.

<sup>352</sup> Ya se ha iniciado el estudio acerca de las estrategias retóricas en la construcción de los *Libri Carolini*, ver Auslag OMMUNDSEN, "The Liberal Arts and the Polemic Strategy of the *Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*", *Symbolae Osloenses* 77 (2002), pp. 175-200; y también se los ha usado como fuente para el estudio de la cristología carolingia, ver Kristina MITALITÉ, *Philosophie et théologie de l'image dans les 'Libri Carolini'*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2007.

carolingia consideró que Nicea II no era un concilio ecuménico puesto que no habían asistido representantes de la Iglesia latina, salvo lo enviados por el papa, que no representaban al conjunto de esta. El problema de fondo era político e implicaba poner en claro que los límites del Imperio romano, ya no coincidían con los límites reales ni de la Iglesia ni de la ortodoxia<sup>353</sup>. El detonante de este ‘manifiesto’ acerca de la existencia de una Iglesia latina independiente tanto del Imperio de oriente, como del papado, fue la iconodulia de la emperatriz Irene y los patriarcas, que no correspondía a las tradiciones de la más antigua ortodoxia cristiana, sino que eran heréticas y cercanas a la idolatría. A este respecto, es fundamental tener en cuenta que el iconoclasmo de la dinastía isáurica estaba mucho más cerca de las antiguas tradiciones cristianas que la iconodulia propuesta por Nicea II. Por lo tanto, es en tanto defensor de la ortodoxia cristiana que Carlomagno se levanta contra las decisiones de este concilio. Si el emperador franco hubiera aceptado la iconodulia bizantino-papal hubiera corrido el riesgo de dividir su propia Iglesia imperial y al condenar a Nicea II, condenaba también al Imperio romano de oriente como herético. El problema de fondo es entonces mucho tanto político como religioso y tenía tanto que ver con la ortodoxia religiosa como con la afirmación de las aspiraciones imperiales francas<sup>354</sup>. La Iglesia franca consideraba que ocupaba una posición intermedia entre los dos excesos posibles ante el culto de las imágenes, por un lado la iconoclastia y por el otro una iconodulia, que fácilmente podía confundirse con idolatría. Gregorio Magno era la fuente patristica de la posición de Iglesia latina, quien otorgaba a las imágenes una función meramente pedagógica *ad usum* de los iletrados, pero les negaban la posibilidad de convertirse en un *transitus* hacia la divinidad, como lo hacían los bizantinos de inspiración neoplatónica<sup>355</sup>. La interpretación de Auzépy es muy convincente, si es correcta, entonces el Imperio bizantino y el papado promocionaron – principalmente por razones políticas–, el nacimiento de una forma de cristianismo completamente nueva a lo que tradicionalmente había sido aceptado hasta entonces. Por lo tanto, el concilio de Francfort tiene el efecto de identificar al Imperio

<sup>353</sup> Ver en particular, Klaus SCHATZ, “Œcuménicité du concile et structure de l’Église à Nicée et dans les *Livres Carolins*”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 263-270.

<sup>354</sup> Marie-France AUZÉPY, “Francfort et Nicée”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 279-300.

<sup>355</sup> Jean-Claude SCHMITT, “L’Occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 273-277.

carolingio y a la Iglesia imperial, con la forma correcta, ortodoxa de cristianismo, frente al error y la herejía de los bizantinos<sup>356</sup> y quizás del papado mismo.

Una última cuestión que puede ser relevante, pero hasta ahora no ha sido tenida en cuenta, es si se puede establecer una relación entre la hostilidad del clero carolingio contra el culto a las imágenes y la lucha que este mismo grupo lleva a cabo contra las supersticiones campesinas –lo ‘maravilloso’ en los términos de Lecouteux– e incluso contra el paganismo de muchos de los territorios recientemente conquistados y de reciente cristianización<sup>357</sup>.

Entre el episcopado carolingio del siglo IX surge un único gran iconoclasta militante, en quien debemos detenernos aunque más no sea brevemente, se trata de Claudio de Turín<sup>358</sup>. Español y adopcionista en su formación, Claudio ingresa en las filas de la ortodoxia como consecuencia de la campaña de extirpación de la herejía llevada a cabo por clérigos carolingios. Se convirtió en un exegeta de importancia en la corte de Ludovico Pío, quien le confió la diócesis del Piamonte con sede en Turín, probablemente en 816. Allí realizó una campaña única dentro del Imperio Carolingio de destrucción de imágenes y escribió un texto iconoclasta el *Apologeticum adversus Theutmirum*, del que solo quedan fragmentos copiados por sus acusadores. A pesar de haber sido acusado de herejía por distintos teólogos del entorno imperial, Jonás de Orleáns en particular, sin embargo fue mantenido en su sede episcopal por Ludovico Pío hasta su muerte aproximadamente en 828. Según Pascal Boulhol el apoyo imperial que recibió se debía a que era un fiel aliado contra Bernardo de Italia, un contrapeso al poder pontificio en Italia, un eventual punto de referencia entre Aquisgrán y Bizancio, y un defensor de la Liguria contra los árabes<sup>359</sup>. Su muerte terminó con la breve historia del iconoclasmo militante en el episcopado carolingio, si bien Jonás retomó su ataque contra el obispo en un tratado, dedicado a Carlos el Calvo, más de diez años después de su muerte alegando un supuesto renacimiento de sus ideas en torno a 840<sup>360</sup>. Aunque Claudio representa un caso extremo, sin embargo, la posición intermedia –a la que

<sup>356</sup> Josef FLECKENSTEIN, “Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* p. 45.

<sup>357</sup> Para Lecouteux el período carolingio es un momento de transición en el que la Iglesia pelea su última batalla contra lo maravilloso, antes de convertirse ella misma en productora de maravillas. Ver, Claude LECOUTEUX, “Paganisme, christianisme et merveilleux”, *Aesc* 37 (1982), pp. 700-716.

<sup>358</sup> El más reciente y completo estudio acerca de este obispo iconoclasta es Pascal BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*. Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2002.

<sup>359</sup> Pascal BOULHOL, *Claude de Turin...*, pp. 15-47.

hemos hecho referencia más arriba—, del episcopado carolingio frente a las imágenes estaba más cerca de sospechar de ellas que de aceptar su culto<sup>361</sup>. En este contexto, no sería nada extraño que se produjera una tendencia a negar el culto de las imágenes como parte de la ortodoxia cristiana, aunque esto no implicaba la destrucción de las imágenes —salvo en el caso del mismo Claudio—, pero sí quizás, una ‘eclipse’ de algunas imágenes, la de Cristo principalmente, en la iconografía carolingia<sup>362</sup> y también la sospecha de que la veneración de las imágenes podría conducir a la idolatría. Esta actitud, extremadamente moderada frente al lugar de las imágenes en el culto cristiano, fue la habitual entre los teólogos carolingios posteriores a Frankfurt, como se puede ver en el *Liber de imaginibus* de Agobardo de Lyon<sup>363</sup>. En otras palabras, la Iglesia carolingia estaba más cerca del iconoclasmo que de la adoración de las imágenes. El espacio de estas se reducía —como ya se ha indicado—, a su función pedagógica para los iletrados y se privilegió el culto a la cruz y a las reliquias<sup>364</sup>. Sin embargo es posible que en la defensa de las últimas se hayan beneficiado las primeras. Los caminos intermedios suelen ser bastante difíciles de sostener, dos siglos después de Claudio el culto de las imágenes —asimiladas probablemente a las reliquias y a la cruz—, se convertirá en parte de la ortodoxia católica latina<sup>365</sup>.

EL *CO* no es un tratado sistemático sobre teología de la imagen en el cristianismo, por lo tanto, la posición de Haimón acerca del sujeto deben extraerse con mucho cuidado, principalmente de sus comentarios acerca de la idolatría de Israel. El tema de la idolatría es central en el texto profético, por lo tanto también lo es en la exégesis de Haimón. La hipótesis que sostendremos en las próximas páginas es que Haimón se encuentra muy cerca de una posición iconoclasta, como la de Claudio, de quien sabemos era lector<sup>366</sup>.

<sup>360</sup> Pascal BOULHOL, *Claude de Turin...*, pp. 25-26.

<sup>361</sup> Jean-Claude SCHMITT, “L’occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, p. 279.

<sup>362</sup> Para el impacto de la controversia de las imágenes en el arte carolingio ver Carol HEITZ. “L’image du Christ entre 780 et 810. Une eclipse”, F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 229-246; ver también Lawrence NEES, “Carolingian Art and Politics”, en Richard E. SULLIVAN (ed.), *‘The Gentle Voices of Teachers’...*, pp. 191-195.

<sup>363</sup> Alain BOUREAU, “Visions of God”, en *CHCh*, p. 502.

<sup>364</sup> Alain BOUREAU, “Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 247-262.

<sup>365</sup> Jean-Claude SCHMITT, “L’occident, Nicée II et les images du VIIIe au XIIIe siècle”, en F. BOESPFLUNG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 279-300.

<sup>366</sup> Pierre BOUCAUD, “Claude de Turin (†ca. 828) et Haymon d’Auxerre (fl. 850): deux commentateurs de l’*I Corinthiens*”, en Sumi SHIMAHARA, *Études d’exégèse carolingienne...*, pp.187-236.

Se puede comenzar la búsqueda de la posición de Haimón acerca del problema de la imagen, precisamente por esta palabra *-imago-* y sus derivados. El autor la utiliza solo tres veces, en primer lugar para comentar a Os II, 10:

“Y ENTONCES REVELARÉ SU ESTUPIDEZ ANTE LOS OJOS DE SUS AMANTES. Estupidez llama a los ídolos, que colocaron en el Templo. Pero los amantes son los caldeos, asirios e idumeos, con los que tuvieron paz largo tiempo, ante cuyos ojos fue revelada la estupidez de los judíos, cuando, una vez capturada Jerusalén y destruido el Templo, viendo los ya mencionados enemigos las imágenes del querubín y el ídolo de Baal, comenzaron a decir: he aquí que los israelitas veneran ídolos, como todos los pueblos, a causa de su iniquidad son puestos bajo nuestra potestad.”

Haimón recurre a la historia sagrada para interpretar Os II, 10. El culto a la imágenes convierte al pueblo elegido en similar a los gentiles y es causa directa de que sean derrotados y sometidos.

Es mucho más interesante el uso que Haimón hace del término en segundo lugar, en el comentario a Os X, 1:

“DE ACUERDO A LA EXUBERANCIA DE SU TIERRA, ABUNDARON LOS SIMULACROS, o sea, tanto como la tierra de ellos fue más exuberante que cualquier otra, así hicieron muchos más simulacros, o sea imágenes de hombres muertos o animales, que el resto de los pueblos, de forma tal que también el exceso de ídolos habría de vencer a la abundancia de la tierra.”

La expresión completa de la que debemos dar cuenta es ‘imágenes de hombres muertos’. La interpretación de este fragmento es compleja.

En primer lugar, la idea de los simulacros pueden ser imágenes de hombres muertos, tiene una historia en la tradición patristica. Lactancio (c. 240-c.320) sostiene la vanidad de las religiones paganas, precisamente, porque rinden culto a simulacros de hombres muertos *-introduce el término *effigies* para explicar *simulacra-* a los que toman por dioses<sup>367</sup>. Más tarde, dos padres de la Iglesia utilizan la expresión: *simulacra hominum mortuorum*, aunque sin interponer el *effigies*. Ambos la usan cuando tratan acerca de la idolatría. El primero fue Gaudencio (obispo de Brescia desde 387 hasta su*

<sup>367</sup> LACTANCIO, *Divinae institutiones*, MIGNE (ed.), PL 6, col.: 342: *Docui religiones deorum triplici modo uanas esse: uno, quod simulacra ista quae coluntur effigies sint hominum mortuorum; esse autem peruersum et incongruens ut simulacrum hominis a simulacro dei colatur: colit enim quod est deterius et inbecillius; tum inexpiabile facinus esse deserere uiuentem, ut defunctorum monumentis seruias, qui nec uitam nec lucem dare cuiquam possunt, qua ipsi carent; nec esse alium quemquam deum praeter unum, cuius iudicio ac potestati omnis anima subiecta sit.*

muerte en 410)<sup>368</sup> y el segundo Cromacio de Aquilea<sup>369</sup>. San Agustín, en una frase famosa contra el culto a los muertos, utiliza una expresión muy cercana: *cultus hominum mortuorum*<sup>370</sup>. Agobardo de Lyon cita este texto de Agustín en su *De picturis et imaginibus*<sup>371</sup> y Claudio de Turín en una de sus cartas<sup>372</sup>. El último dentro de la tradición patristica latina es nada menos que Jerónimo en su *Comentario a Oseas*. El explica, precisamente en Os X, 1:

“...que los Setenta por simulacros tradujeron estelas, que nosotros llamamos estatuas o terneros (*vitulos*), que son propias de los demonios, o de los hombres muertos<sup>373</sup>.”

Como ya ha quedado claro, la construcción ‘imágenes de hombres muertos’, en sus distintas variantes en la literatura patristica, está directamente asociada a la condenación de la idolatría. Por otra parte, en san Agustín la expresión varía y se convierte en ‘culto de los hombres muertos’. En este caso, no se trata de denuncia contra la idolatría –al menos no directamente.

Haimón se mantiene dentro de la tradición patristica al condenar el culto a las imágenes de hombres muertos o animales, o sea, la idolatría. Haimón indudablemente sigue a Jerónimo, pero lo más interesante es que introduce el sustantivo *imago* en la construcción de la frase: *imagines mortuorum hominum*, donde Jerónimo había utilizado *simulacros*, *statuas*, *titulos*. Exactamente la misma frase había sido utilizada por otro autor carolingio, Ambrosio Autperto, antes que Haimón en su *Comentario al*

<sup>368</sup> GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tractatus*, MIGNE (ed.), PL 20, col. 878: *Die, qua immolatus est agnus dei dominus Iesus ad vesperum - imminentibus quippe iam tenebris, quae statim crucifixo eo cooperuerunt omnem terram -, in illius diei nocte percussit primitiva Aegyptiorum daemonum, id est simulacra hominum mortuorum, quae ipsi prima in hoc mundo creaverant, ut per ea colerentur.*

<sup>369</sup> CROMACIO DE AQUILEA, *Tractatus in Matheum*, R. ETAIX, J. LEMARIÉ (eds.), CCSL 9A, 1974, tract.: 43, línea: 62-72: *Secundum allegoricam uero rationem duo isti daemoniaci qui in terra gerasenorum, id est in terra gentilium, domino occurrerunt, habent figuram duorum populorum, siue eorum qui de cham et iafeth, id est de duobus filiis noe descenderant, quia de sem primitiuo filio noe iudaeorum populus originem trahit, siue certe iudaeorum atque omnium gentilium qui in errore idolatriae captiui a diabolo tenebantur, onerati catenis criminum et compedibus peccatorum, qui non in ciuitate manebant, id est in ea conuersatione in qua lex erat et praecepta diuina, sed in monumentis, hoc est idolorum cultura, colendo memorias regum uel simulacra hominum mortuorum.*

<sup>370</sup> AUGUSTÍN DE HIPONA, *De uera religione*, Migne (ed.), PL 34 cap.: 55, col. 169: *non sit nobis religio cultus hominum mortuorum, quia si pie uixerunt non sic habentur, ut tales quaerant honores, sed illum a nobis coli uolunt, quo illuminante laetantur meriti sui non esse consortes.*

<sup>371</sup> AGOBARDO DE LYON, *De picturis et imaginibus*, L. VAN ACKER (ed.) CCCM 52, Turnhout, Brepols, 1981, cap.: 25, línea: 20.

<sup>372</sup> CLAUDIO DE TURÍN, *Epistolae*, Epp. 4, Epist. 7, p. 604, línea: 24.

<sup>373</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 105, líneas: 22-25: *...pro simulacros, septuaginta uerterán quas nos statuas uel uitulos appellamus, qui propie daemonum sunt, aut hominum mortuorum.*

*Apocalipsis*<sup>374</sup>. Sabemos que este último texto es la base, sobre la cual Haimón mismo elaboró su propio *Comentario al Apocalipsis*<sup>375</sup>. El problema, que se nos plantea, es por qué Haimón no utiliza ni *statuas* ni *uitulos*, sino que ‘corrige’ a Jerónimo e introduce *imagines*, muy probablemente copiando a Ambrosio Autperto. Podemos intentar responder a esta cuestión.

Indudablemente en el comentario a Os X, 1, Haimón condena la idolatría y no el culto de los –santos– muertos, este último está aceptado desde hace siglos, a pesar de la mejor opinión de Agustín. De hecho, Haimón vivía en una comunidad monástica que llevaba el nombre de Saint-Germain, obispo de Auxerre, cuyos restos descansan en la cripta misma de la iglesia abacial. El problema por lo tanto no son las reliquias, sino específicamente las imágenes de hombres muertos, ¿santos quizás? Aquí se abre otro problema, Haimón no nos indica con claridad que los hombres muertos en los que está pensando sean los santos, sin embargo habría sido esperable que un teólogo que estuviera a favor del culto a las imágenes de los santos, hubiera u omitido la frase –por ambigua– o en todo caso hubiera aclarado que estaba excluyendo a los santos y solo se refería, por ejemplo, al culto de los antepasados.

El uso del concepto *imago* es mucho más preciso que simulacro o estatua. ‘Simulacro’ es demasiado general y se podía correr el riesgo de incluir a las reliquias, no solo la imagen, dël hombre muerto –santo, si nuestra interpretación es correcta–, mientras que por lo contrario ‘estatua’ es solo una forma posible de imagen, es demasiado específica, deja fuera a las imágenes bidimensionales. *Imago* se convierte en la mejor opción por su precisión. Lo que lleva a otra pregunta, precisión ¿por qué?

Cuál es la razón, que hubiera podido obligar a Haimón a ser tan preciso en su selección del término, con el cual designar las representaciones plásticas que no debían ser adoradas, o sea, las imágenes, al punto de ignorar las opciones que le daba Jerónimo y optar por otra, quizás tomada de un autor coetáneo, como Ambrosio Autperto. Una respuesta factible es que Haimón haya usado *imago* por una cuestión pedagógica, porque es el término que se ha impuesto en la tradición carolingia para tratar acerca, precisamente, de las imágenes, y por lo tanto haya sido el más fácilmente comprensible

<sup>374</sup> AMBROSIO AUTPERTO, *Expositio in Apocalypsin*, Robert WEBER (ed.), CCCM 27, 1975, lib.: 5 cap.: 11, versus: 2<sup>a</sup>, línea: 35, p. 412: *Quamobrem uelint nolint, in illorum transeunt numerum, qui imagines hominum mortuorum adorant, praesertim cum in singulis partibus mendacium sit quod tenent,*

<sup>375</sup> Douglas W. LUMSDEN, “‘Touch No Unclean Thing’: Apocalyptic Expressions of Ascetic Spirituality in the Early Middle Ages”, *ChH* 66 (1997), p. 249.



para los eventuales lectores del *CO*. El momento, en el que se puede haber producido esta imposición semántica, fue durante la controversia acerca de las imágenes con el papado y con los griegos en tiempos de Carlomagno, pero en todo caso es un problema lingüístico que debe ser estudiado más ampliamente. En todo caso, está bastante clara la negativa de Haimón a que se rinda culto a las imágenes de los hombres muertos que en el contexto de mediados del siglo IX en Europa latina, no pueden ser otros más que santos.

El término *imago* es también usado para explicar la idolatría de Israel en el comentario a Os XI, 2:

“También sacrificaban a los simulacros, no solo cuando rendían culto a los terneros en Dan y en Betel, sino también cuando adoraban a distintas imágenes en las montañas y bosques y en los restantes lugares amenos.”

También utilizó el término *figmentum* en Os XII, 8, en este caso dentro de la lógica de igualdad entre herejes y paganos idólatras:

“Todas las representaciones de los herejes son ídolos y en nada difieren de la impiedad de los gentiles...”

La posición filo-iconoclasta de Haimón puede leerse en su comentario a Os IV, 11:

“LA FORNICACIÓN Y EL VINO Y LA EBRIEDAD ARRASTRAN AL CORAZÓN, o sea, pervierte el sentido y la razón (*intellectum*) del hombre. Tiene este sentido: así como el vino y la ebriedad entorpecen la mente del que bebe en gran cantidad, así la fornicación tanto corporal como espiritual pervierte el sentido y debilita el ánimo y convierte a un hombre racional en un animal bruto, de modo que visite los lupanares y burdeles, y también considere que las maderas y las piedras son dioses, adorando las obras de sus manos”.

La brutalidad de algunos hombres es tan grande que los lleva a confundir la obra de sus manos con dioses.

La cantidad de veces que Haimón en su *CO* condena el culto a imágenes de distinto tipo a las que considera siempre, sin excepción, ídolos es inmensa y en el transcurso de este trabajo ya hemos citado algunas y citaremos otras más adelante. Hay un último elemento que de interés para la cuestión que debemos señalar: la forma en la que Haimón utiliza el caso de la caída en la idolatría de Israel en *Ex XXXII, 4*.

La acusación de herejía ha sido utilizada con fines políticos en numerosas ocasiones durante la historia del cristianismo y, como ya se ha señalado, esto ya había ocurrido en tiempos carolingios. Sin embargo las acusaciones y advertencias de Haimón tienen una diferencia notable con las dirigidas contra el Adopcionismo, el Iconoclasmo o la cuestión del *filioque* famoso a fines del siglo VIII y principios del IX. Estas últimas estuvieron dirigidas contra supuestas herejías exteriores al Imperio con el objetivo de crear la ficción de que este abarcaba a todos los cristianos ortodoxos (fuera de él solo existía la heterodoxia y el paganismo) y como parte de la lucha ideológica y militar contra el Imperio Bizantino. La herejía en Haimón –y también en Hincmaro de Reims– es un problema interno del Imperio, en un Imperio inmerso en conflictos internos, fracturado por luchas intestinas y acosado por invasores externos. La actitud de Haimón –y de Hincmaro atacando a Godescalco– no es ya la del Imperio seguro de sí mismo en plena expansión, sino la del Imperio aún poderoso, pero a la defensiva y a pocas décadas de su desintegración. La controversia acerca de la predestinación es muy ilustrativa en este sentido, puesto que la primera aparición del tema se remite a los años '30, sin embargo en ese momento no tuvo el impacto que finalmente tuvo cuando Godescalco retomó el tema. Se puede argüir que el planteo de este último era teológicamente más complejo, pero también si lo tomamos solo como un termómetro del estado de ánimo de los teólogos carolingios podemos al menos preguntarnos si la forma en la que fue perseguido Godescalco, luego de Verdún y poco después o durante las guerras de los hijos de Ludovico Pío, no responde al clima de lucha intestina en el que el Imperio se encontraría después de la deposición y más tarde muerte del hijo de Carlomagno, o también al fantasma de que la fractura espiritual de alguna forma se manifieste en fractura política. Contraponamos el ejemplo de Godescalco con el de Claudio de Turín cerca de veinte años antes, si bien este último realizó hechos de mucha mayor gravedad que el primero, fue sin embargo tolerado e incluso apoyado por el emperador Ludovico Pío. Si bien, no podemos descartar que la personalidad impulsiva del sajón haya influido en la forma en la que fue perseguido y condenado<sup>376</sup>, sin embargo creo que situación política la explica mejor. El Imperio anterior al 830 se sentía más seguro de sí mismo. Ya hemos mencionado que Jonás de Orleáns terminó su escrito contra Claudio en

tiempos de Carlos el Calvo, que eran los tiempos de Godescalco y de Haimón también, retomando una cuestión ya terminada hacía más de diez años.

---

<sup>376</sup> E. Ann MATTER, "Theological freedom in the carolingian age: The case of Claudius of Turin" en *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident. Penn-Paris Dumbarton Oaks Colloquia IV (Session des 12-15 octobre 1982)*, Paris, Les Belles Lettres, 1985, p. 57.

### 3. Judíos pero paganos.

#### 3.1. Judíos y Cristianos en la Alta Edad Media, especialmente en tiempos carolingios.

El *CO* presenta, como ya se ha señalado, una antropología basada en Agustín y cuya primera característica es la oposición entre ortodoxia y heterodoxia, donde esta última no es más que una forma de manifestación del culto idolátrico y, por lo tanto, demoníaco. Sin embargo junto a esta dualidad encontramos otra que es aún más antigua: la oposición cristianismo-judaísmo. Ambos conflictos se integran para formar una sola: cristianos (latinos ortodoxos) *versus* resto del mundo. Las próximas páginas se dedicarán, en primer lugar, a presentar el espacio que el pueblo de Israel ocupaba en el mundo tardo-antiguo y alto-medieval, luego a establecer cuál es la función de éste dentro de la teología de Haimón de Auxerre.

La existencia de facto del pueblo de Israel luego del nacimiento de la Iglesia presentó desde un principio un problema para el cristianismo antiguo. La encarnación señala teóricamente el nacimiento de la Iglesia y la consumación de la Antigua Alianza para dar lugar a una nueva, que ya no estaría limitada al pueblo judío, sino que abrazaría a toda la humanidad. La lógica de esta concepción implicaba que Israel se convertiría a las enseñanzas del Mesías esperado, o sea, Cristo. Sin embargo, solo una parte de los judíos se convirtió al cristianismo y otra continuó con el cumplimiento de la ‘antigua’ ley. Esta situación planteaba un problema histórico, pero también exegetico a la Iglesia primitiva y a los Padres. Ya san Pablo consideraba la existencia de los judíos no conversos –que interpretan la ley en forma material–, como un misterio, producto de la voluntad divina pero que se resolvería pronto con la parusía. También para Agustín ocupan una función premonitoria respecto del fin de los tiempos. Las posiciones de Pablo y Agustín se acercan, porque los judíos representan la carnalidad de la antigua ley frente a la espiritualidad de la nueva, en una relación que es tipológicamente similar a la armonía que debe existir entre cuerpo y alma. Aunque para san Pablo la aceptación de la existencia de los judíos y su interpretación carnal de la ley, se basa en la inminencia del fin de los tiempos y para san Agustín en su abandono del maniqueísmo a favor del neoplatonismo. Sin embargo, para otros como Justino, la incapacidad de los judíos de comprender la ley en forma espiritual, causada por la carencia de formación filosófica, convierte la interpretación israelita de la ley en obsoleta y hace de ellos un no-pueblo y

una no-nación (como señala nada menos que el profeta Oseas)<sup>377</sup>. Esto significa por un lado que hay dos formas de calificar la forma en la que los judíos interpretaban la ley: una era positiva, o por lo menos funcional al plan divino y otra negativa. Pero, incluso en la posición de san Pablo y san Agustín hay una debilidad: el lugar que se otorgue a la materia en el sistema de representaciones cristianas, que es de muy compleja creación y que se recrea constantemente hasta la actualidad. Si, a pesar del rechazo formal del maniqueísmo, el mundo y la materia son vistos en forma sospechosa y se los opone a la salvación del alma, e incluso se los acerca al reinado de lo demoníaco, entonces aquellos que interpreten la ley ‘carnalmente’ –los judíos–, pueden ser demonizados.

Cuando encontramos posiciones antijudías entre el clero franco en tiempos merovingios, estas tienen más que ver con actitudes judaizantes de los cristianos, que con un problema directamente relacionado con las comunidades judías. Podemos ver esto en la condena del concilio de Orleáns de 538 o en distintas legislaciones contra prácticas sabáticas trasladadas al Domingo por algunos cristianos<sup>378</sup>.

La dinastía carolingia tuvo, desde su acceso al trono con Pipino, una política claramente de tolerancia hacia las comunidades judías de sus reinos, que se manifiesta en una legislación protectora de su religión y de sus comunidades, heredera de las tradiciones tardorromanas<sup>379</sup>. De Pipino a Ludovico Pío se produjo un proceso de profundización e institucionalización de esta política y esta se mantuvo incluso luego de la división del Imperio en Verdún. Las causas de esta conducta son varias: los judíos realizaban el servicio militar en los ejércitos imperiales, los mercaderes de este origen

---

<sup>377</sup> Paula FREDRIKSEN, “Allegory and reading God’s Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel”, en Max KROTT (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden, Brill, 2000, pp. 125-149.

<sup>378</sup> Rob MEENS, “Uses of the Old Testament in canon Law”, en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, pp. 70-73.

<sup>379</sup> Esta es la posición de Blumenkranz, a quien seguiremos en los próximos párrafos, ver Bernhard BLUMENKRANZ, *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*, Paris – La Haye, Mouton & Co., 1960; retomada más tarde por Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, University of Minnesota Press, 1977. Bachrach coincide en términos generales con la posición del trabajo pionero y aún fundamental de Ambos sostiene que hasta el siglo XI hay una gran tolerancia de los estados tardo antiguos y medievales respecto de los judíos. La crítica más moderna pone eso en cuestión, aunque más no sea para la Antigüedad Tardía, para Guy G. Stroumsa en realidad hay un deterioro en la situación del judío en el Imperio Romano tardío y en general en la cuenca del Mediterráneo hasta el año 600 aproximadamente. Lamentablemente, su artículo se limita a un período anterior al que más nos interesa en este trabajo y se centra sobre todo en el Mediterráneo oriental, ver Guy G. STROUMSA, “Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640)”, en Augustine CASIDAY; Frederick W. NORRIS, *The Cambridge History of the Christianity. Constantine to c. 600*, 2007, pp. 151-172. Uno podría preguntarse si la posición de Blumenkranz no es demasiado

cumplían una función de importancia en el comercio de larga distancia y lo que beneficiaba a los ingresos del fisco imperial. Además el mantenimiento de la paz interior, que era un objetivo fundamental de la política carolingia, iba en contra de la persecución de comunidades altamente organizadas y numerosas como la judía, que por otro lado eran beneficiosas para el estado. Incluso hubo judíos que tuvieron cargos de poder en la burocracia imperial, lo que les otorgaba autoridad sobre cristianos.

El Imperio permitió o al menos toleró que los judíos hicieran proselitismo, lo que llevó a conversiones de paganos y también cristianos a la fe de Moisés. El caso de apostasía de la fe cristiana a favor de la judía más conocido, que comentaremos brevemente más abajo, es el de Bodo.

En algún punto, esta política pro-judía obedecía a algo que hoy podríamos llamar razón de estado, que colocaba los intereses del Imperio por encima de consideraciones ideológico-teológicas, que pedían la restricción de los derechos de los judíos y el aislamiento de cristianos y judíos. Los judíos eran dentro del Imperio semejantes a otros pueblos sometidos a los carolingios y que habían también conservado sus derechos a cambio de lealtad. A pesar de la tolerancia y protección de los integrantes de la dinastía, aparecerían en el seno de la Iglesia imperial grupos anti-judíos<sup>380</sup>.

La presencia de estos grupos en el Imperio carolingio tiene precedentes en la España visigoda. Wolfram Drews estudia esta cuestión en torno a los restos de las actas del tercer concilio de Sevilla (ca. 624) que se conservan en la colección de ley canónica conocida como *Juliana*<sup>381</sup>. Lo más interesante del texto, muy probablemente redactado por el mismo Isidoro de Sevilla, es que los judíos son igualados a los paganos. La asimilación de judíos, paganos y herejes es algo que aparece en fuentes dispersas desde el siglo IV<sup>382</sup>. A pesar de esto, el judaísmo había conservado su *status* de religión lícita en el Reino de los Visigodos hasta fines del siglo VI y principios del VII, cuando lo pierde. En la península ibérica este cambio fue el producto de la conversión de los visigodos a la ortodoxia y se manifiesta claramente, cuando Sisebuto ordena el bautismo forzoso de los judíos en su reino, medida insostenible desde la tradición patristica.

---

optimista, puesto que aunque su libro es un trabajo impresionantemente erudito, sin embargo, las fuentes que cita son de una heterogeneidad y de una amplitud espacial y temporal muy grande.

<sup>380</sup> Este es el principal aporte de Bachrach, la existencia de una corriente eclesiástica antijudía dentro de un mundo cristiano tolerante.

<sup>381</sup> Wolfram DREWS, "Jews as pagans? Polemical definitions of identity in Visigothic Spain", en *EME* 11 (2002), pp. 189-207.

<sup>382</sup> Wolfram DREWS, "Jews as pagans?...", p. 192, nota 9.

Aquellos judíos que no permitieron que sus hijos fueran bautizados fueron acusados de mantenerlos como ‘paganos’. Es importante señalar que se trata del único documento altomedieval en el que se menciona el bautismo forzado de judíos.

Un hito importante en el nacimiento de un sentimiento cristiano anti-judío se manifiesta en la acción y en los escritos de san Isidoro de Sevilla. El presidió el III Concilio de esa ciudad, igualó el judaísmo con la idolatría y colocó a paganos y heréticos en el *corpus diaboli*. Hay que tener en cuenta que esta declaración conciliar es un hecho aislado, probablemente producto de la presión ejercida por Sisebuto.

Mucho más importantes que las decisiones tomadas en el III Concilio de Sevilla fueron las del IV Concilio de Toledo, cuyas actas reflejan las opiniones del último Padre de la Iglesia latina acerca de los judíos. En primer lugar, debemos tener en cuenta que el pensamiento antijudío en Isidoro está presente no solo en la legislación que él ayudó a crear y que el occidente medieval recibió, aplicó y transmitió, sino también en que este pensamiento puede ser encontrado en su literatura exegética. El objetivo en última instancia de la legislación de Toledo IV, obra de Isidoro, es la eliminación del pueblo judío de la Península Ibérica, no físicamente pero sí culturalmente. Se preveía un proceso de aculturación, que implicaba la cristianización forzosa de los hijos de los judíos<sup>383</sup>. Lo que es muy interesante para nosotros en el presente trabajo es que estos elementos anti-judíos forman parte central del pensamiento antropológico de Haimón.

Hemos entrado brevemente en la cuestión del surgimiento de un pensamiento antijudío en el Reino Visigodo, no con la intención de profundizar en él, pues el tema excede los límites de este trabajo, sino para mostrar que una corriente antijudía puede surgir en el seno del alto clero de un estado cristiano temprano medieval y para señalar algunos paralelos y quizás continuidades, entre la experiencia visigótica y la carolingia. Sin embargo, no pretendemos –al menos por ahora- establecer una filiación directa entre el antijudaísmo de los concilios de Sevilla y Toledo y del mismo fenómeno en la exégesis bíblica de Haimón. Por otra parte, tampoco se puede negar absolutamente la posible influencia del antijudaísmo isidoriano en el mundo carolingio. Isidoro fue un autor leído y utilizado en el período carolingio (incluso por Haimón). Sin embargo, para establecer una opinión más o menos concluyente acerca de la influencia de Isidoro en el

---

<sup>383</sup> Albert BAT-SHEVA, “Isidore of Seville: his attitude towards judaism and his impact on early medieval canon law”, *JQR* 80 (1990), pp.207-220.

antijudaísmo carolingio es necesario el trabajo sobre un *corpus* de fuentes y autores mucho más amplia que la aquí presentada.

Según Bernard Bachrach la primera manifestación clara de un ‘partido’ anti-judío dentro del Imperio carolingio tuvo lugar en tiempos de Ludovico Pío, cuando el obispo Agobardo buscó la intervención del poder secular para resolver sus problemas con la importante comunidad judía de Lyon<sup>384</sup>. Sin embargo, una interpretación más moderna que la de este autor acerca del antijudaísmo de Agobardo señala que es probable que el arzobispo de Lyon no tuviera verdaderamente como enemigo a los judíos, que serían numéricamente menos que lo que él afirmaba, sino que su ataque haya sido originalmente dirigido contra Evrardus el *magister Judeorum* de Lyon, que controlaba buena parte de las propiedades de la Iglesia de esa ciudad<sup>385</sup>. En todo caso, la intervención imperial en el conflicto resultó favorable a los judíos y no al obispo. En adelante, el intento de imponer una política anti-judía dentro del Imperio aparecerá circunstancialmente, aunque sin mayores consecuencias por la incapacidad de sus creadores –eclesiásticos todos ellos– de conducir al poder secular en esa dirección. La mayor preocupación de este fragmento de la jerarquía eclesiástica carolingia era el proselitismo judío (al parecer bastante exitoso en algunos lugares) y la contaminación de los cristianos con prácticas judías. El objetivo de las políticas anti-judías propuestas no eran la persecución de los judíos (puesto que, como hemos dicho, los reyes carolingios nunca la aceptaron), sino la alienación de judíos y cristianos, la rotura de los vínculos entre las dos comunidades, a pesar de que compartieran los mismos espacios geográficos. Por eso, el partido anti-judío, cuando vio que no podía generar una política estatal que representara sus objetivos, inició un trabajo sobre ‘las bases’ o sea sobre el creyente cristiano con el objetivo de separarlo del contacto con los judíos<sup>386</sup>.

La situación en tiempos de Haimón dentro de la *Francia Occidentalis* no era muy distinta a los anteriores años de gobierno de la dinastía carolingia y de unidad política del Imperio. Carlos el Calvo no aprobó ninguna de las medidas anti-judías presentadas a él por ese partido clerical, que había elaborado un programa para la destrucción de los judíos en distintos concilios particularmente en Meaux-Paris de 846. De hecho que la

<sup>384</sup> Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy...*, pp. 84-105.

<sup>385</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in the Representation of Jews in Commentaries on Paul”, en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...*p. 92.

<sup>386</sup> Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy...*, pp. 101-102.



política de Carlos siguió siendo pro-judía se manifiesta en el empleo acuñadores de moneda judíos, cobradores de impuestos, inmigración de judíos a tierras de Carlos (en particular a la Marca Hispánica). Sin embargo, el componente anti-judío del clero episcopal franco fue creciendo y a la cabeza de él encontramos hombres de la talla de Hincmaro de Reims. Es dentro de este movimiento donde podemos ubicar el pensamiento anti-judío de Haimón de Auxerre.

En este breve repaso bibliográfico sobre el pueblo de Israel en tiempos carolingios, no podemos evitar hacer una referencia al más que famoso caso de la apostasía del diácono Bodo<sup>387</sup>. La importancia del hecho está en directa relación al lugar que Bodo ocupaba en la corte de Ludovico Pío, siendo probablemente uno de los alemanes del entorno de la emperatriz Judit, madre de Carlos el Calvo. La apostasía tuvo lugar en 839 al final de una década de crisis y cambios en el Imperio. Bodo era un clérigo con un alto nivel de formación, basada en la exégesis bíblica, un claro representante del Renacimiento Carolingio.

Las causas que lo llevaron a abrazar el judaísmo fueron probablemente dos: en primer lugar la centralidad que el estudio del Antiguo Testamento tenía en la reflexión intelectual de la alta Edad Media y en particular del Imperio Carolingio, cuya dinastía reinante se veía a sí misma como continuadora de la realeza veterotestamentaria. El entorno intelectual permitía el surgimiento de actitudes judaizantes, más allá del proselitismo de las comunidades judías existentes. En segundo lugar, Bodo veía en la corte conductas que consideraba inmorales y no era el único que dio cuenta de ellas, podemos incluir a Godescalco y a Strabón, ambos también alemanes de origen. La apostasía del clérigo produjo gran impresión de la época y varias fuentes recogen noticias sobre el hecho. Podemos preguntarnos por otra parte, si el *affaire* Bodo fue un caso aislado o la punta del *eisberg* de un fenómeno más amplio, sea como fuere debe haber hecho sonar las alarmas en la cabeza de más de un miembro del clero y llevado a radicalizar el antijudaísmo de estos. No es casualidad que uno de los textos en los que se comenta el caso de Bodo sea una carta de Hincmaro.

La existencia de un pensamiento antijudío en el mundo intelectual carolingio es puesto en evidencia por Johannes Heil a partir del estudio de distintos comentarios a las

---

<sup>387</sup> No haremos un comentario extenso de la bibliografía abundante sobre la cuestión, sino que nos limitaremos al artículo más actualizado del tema que incluye las discusiones anteriores, Frank RIESS, "From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823-76)", en *EME* 13 (2005), pp. 131-157. Para una bibliografía más amplia recurrir al mismo.

cartas paulinas de diversos autores entre 800 y 860<sup>388</sup>. El autor propone analizar el fenómeno desde las distintas variantes con las que este se presenta. En los textos analizados por Heil no solo varía el grado de hostilidad con los israelitas, sino también las causas de esta. Por otra parte, la actitud antijudía de los comentaristas carolingios aumenta a medida que nos acercamos a mediados del siglo IX. Por ejemplo, comentaristas de san Pablo de principios de siglo, como Alcuino (+ c. 804) o Smaragdo (+ c. 827) presentan cierta hostilidad con el pueblo de Israel, pero esta carece de sistematicidad y no está presente en muchos de sus escritos. No es central a su pensamiento. Algo parecido puede decirse del Pseudo-Beda, quien compuso un *Comentario a las epístolas paulinas* en algún momento entre 800 y 812. No estaba interesado ni en la historia ni en el presente de los judíos. Claudio de Turín, el primero de los grandes exegetas carolingios de Pablo, aunque presenta a los judíos como los enemigos de la Iglesia –siguiendo al Pseudo-Primasio– también recuerda su futura redención al final de los tiempos y describe la conversión de judíos en su propia época. Por otra parte, evita las acusaciones más fuertes lanzadas contra los judíos, en efecto, para Claudio los judíos serán salvados en los últimos tiempos. Rábano Mauro tiene una postura similar a la de Claudio, si bien demuestra una hostilidad clara frente a los judíos, por otra parte esta se encuentra limitada por la esperanza de un destino cristiano para estos.

Jean Louis Verstrepen hizo un análisis más preciso de la actitud de Rábano Mauro frente al judaísmo a partir de su *Comentario a los Cuatro Libros de los Reyes*<sup>389</sup>. Rábano Mauro tiene una visión crítica respecto de los judíos y probablemente esto implique la existencia de importantes comunidades judías en la parte oriental del Imperio<sup>390</sup>. Una de sus preocupaciones respecto de estas es el temor de la apostasía de los cristianos, sin embargo a pesar de esto y a pesar de protestar en más de una ocasión contra la religión ‘carnal’ de los judíos y sus interpretaciones también carnales del texto bíblico, no les quita su condición de intermediarios en la transmisión de la palabra de Dios e incluso admite haber buscado el auxilio de al menos un sabio judío en su trabajo

<sup>388</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry... pp. 75-95.

<sup>389</sup> Jean-Louis VERSTREPEN, “Raban Maur et le judaïsme dans son commentaire sur les quatre livres des Rois”, *Revue Mabillon* 68 (1996), pp. 23-55.

<sup>390</sup> Esta cuestión es bastante compleja, puesto que al parecer la instalación de comunidades de judíos asquenazíes en la región del Rin podría datarse entre los siglos IX y X, pero calcular su importancia cuantitativa es imposible; ver indicaciones generales acerca de esta cuestión en Alfred HAVERKAMP, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1999.

exegético al que concede de hecho la misma autoridad que a los padres<sup>391</sup>. Si bien el tono de su texto no deja de ser polémico respecto de los judíos, elige limitar los contenidos antijudíos de algunos textos patrísticos. En resumen, su postura es advertir a sus lectores acerca de interpretaciones judaizantes de la palabra revelada, pero sin negar al judaísmo su condición de religión lícita.

Cuando Johannes Heil se ocupa de Haimón de Auxerre señala que *has harshest anti-Jewish tone* y trata de negar a los judíos cualquier redención<sup>392</sup>, esto último es bastante importante y coincide con nuestra interpretación como mostraremos más abajo.

Floro de Lyon († antes de 862) escribió cuatro comentarios a las epístolas paulinas en los que declara que los judíos perdieron su oportunidad de creer y son los culpables de la crucifixión. Si bien sigue principalmente a Agustín y también a Jerónimo y Gregorio, edita de tal forma sus textos que los adecua a sus propias opiniones. En Sedulio Escoto también hay un fuerte contenido antijudío.

En última instancia se pregunta Heil si los exegetas carolingios, Haimón, Floro y Sedulio en particular, son antisemitas. Si bien este último término le parece de difícil aplicación en el siglo IX, considera que tienen una visión claramente negativa de los judíos. El judío sirve como anti-ejemplo para los cristianos. Sobre todo para Sedulio “los judíos y el judaísmo son el eterno otro de la historia sagrada que se continua hasta el presente”<sup>393</sup>. Sin embargo, la idea más importante de Heil, es que no importa la existencia real de comunidades judías en el entorno de los biblistas carolingios, sino que forman parte de los esquemas teológicos de los autores y cumplen una función interna a los textos exegéticos y a las controversias teológicas del siglo IX. Por ejemplo, para Heil, la visión negativa que Haimón y Floro manifiestan de los judíos, tiene mucho más que ver con la controversia acerca de la predestinación que con una reacción ante la situación de la comunidad judía de Lyon<sup>394</sup>. Heil rescata el concepto acuñado por Jeremy Cohen de ‘*hermeneutical Jew*’, en el que la construcción negativa del judío nada tiene que ver con la realidad, sino que es un contra ejemplo del ideal de vida cristiana<sup>395</sup>. Haimón también recoge, continua y acentúa elementos antijudíos que provienen de la

<sup>391</sup> A. SALTMAN, “Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian ‘*Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*’”, *The Harvard Theological Review* 66 (1973), pp. 45-46.

<sup>392</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry...”, p. 86.

<sup>393</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry...”, p. 90; Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, p. 111.

<sup>394</sup> Johannes HEIL, “Labourers in the Lord’s Quarry...”, p. 93.

tradición patristica, como la interpretación que atribuye a un judío el ofrecimiento de vinagre en la crucifixión, como una última tortura contra el Cristo agonizante<sup>396</sup>.

### 3.2. El antijudaísmo de Haimón.

Ya se ha anticipado la condición antijudía del pensamiento de Haimón, en este apartado se presentará detalladamente su contenido, su forma y su función. Es necesario tener en cuenta una última cuestión: no sabemos de la existencia de comunidades judías en Auxerre en el siglo IX<sup>397</sup> y es imposible (en el actual estado de las investigaciones) saber si Haimón entró en contacto alguna vez con ellos.

El contenido antijudío del *CO* sobresale enseguida en el texto. Comentando Os I, 3 Haimón escribe:

“Oseas, que se traduce salvador, significa al Señor Jesucristo. Él, viniendo a través del misterio de la encarnación, tomó una mujer de la fornicación, es decir el pueblo judío, que habiendo abandonado al Dios uno y verdadero, veneraba los muchos portentos de los demonios. A partir de la cual engendró hijos de las fornicaciones, puesto que se ve que todos están sometidos al pecado. De allí correctamente es llamada esa Gomer mujer de las fornicaciones, puesto que se traduce perfecta o consumada en la mala obra en verdad su nombre, el cual pertenece a ese mismo pueblo”.

Haimón toma la traducción del nombre Gomer del *Comentario a Oseas* de Jerónimo<sup>398</sup>, sin embargo el resto del fragmento no parece tener otra fuente más que el mismo Haimón. El pueblo judío (*plebem judaicam*) volcado a la idolatría es una mujer prostituida (*uxor fornicationum*), perfecta y consumada en las malas obras.

En Os I, 4 Haimón señala por primera vez un tema sobre el que volverá más adelante, la culpa de los judíos en el derramamiento de la sangre de Cristo:

“DENTRO DE POCO NO SOLO EXAMINARÉ LA SANGRE DE JEZRAEL, SOBRE LA CASA DE JEÚ etc. Espiritualmente Jeú, acerca del que se dice que fue examinada la sangre derramada en Jezrael, simboliza a los judíos, por quienes fue

<sup>395</sup> Jeremy COHEN, *Living Letters of the Law. Ideas of the Jew in Medieval Christianity*, Berkely, 1999; citado en Johannes HEIL, “Haimo’s commentary on Paul...”, p. 111.

<sup>396</sup> William Chester JORDAN, “The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Dram”, *JQR* 78 (1987), pp. 21-47.

<sup>397</sup> Aunque Albert Bat Sheva señala la presencia de judíos en esa ciudad durante el siglo X, ver ID., “Christians and Jews”, en *CHCh*, p. 160.

<sup>398</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 11, líneas 175-176: *Gomer interpretatur τετελεσμενην, id est consummata atque perfecta...*

derramada la sangre de Cristo, a quien gustamos señalar bajo el nombre de Jezrael, cuya sangre es visible sobre ellos, cuando fue asesinado por los romanos y <los judíos> fueron llevados cautivos por todas las tierras, hasta el día de hoy permanecen exiliados de su propia tierra.”

Haimón pasa del dato histórico a la interpretación tipológica. Lo que busca señalar es que la culpa de la muerte de Jesús corresponde a los judíos y que los efectos de esa culpa son visibles *hodie*, o sea, en el presente de Haimón. Se puede señalar también que de la misma forma que asigna la responsabilidad al pueblo de Israel, sin embargo, libra de culpa tácitamente a los romanos, quienes al parecer solo son un instrumento para el castigo de los judíos.

En Os I, 5 Haimón asimila por primera vez judíos con herejes:

“Habiendo trabado combate con los Asirios en este lugar <Jezrael>, fue vencido Israel, o sea, las diez tribus, cuya fortaleza aquí se expresa bajo el nombre de arco. Según el sentido místico, se entiende en este lugar que todos los que opinan mal de Cristo, como los herejes, que abandonan la casa de David, o sea, la Iglesia, tienen el nombre de Israel”.

La identificación entre herejes y judíos, es bivalente. Tanto los herejes son como las diez tribus que abandonaron la casa de David, como los judíos son como los herejes que abandonan la Iglesia. El juego de tipologías lleva a construir sobre una bivalencia una equivalencia, israelitas y herejes representan a dos fragmentos del pueblo elegido que han roto la unidad de la casa de David y de la Iglesia. El tema judíos = herejes se repetirá en numerosas ocasiones en el *CO*.

En Os I, 6 el pueblo judío deja de ser hijo varón para Dios y se convierte en mujer:

“Una vez eliminada toda fuerza de los judíos, ya no son considerados de sexo masculino, sino femenino, como si fueran frágiles y débiles. De allí correctamente este pueblo es llamado hija, porque tiene un ánimo femenino, cuando abandona a Dios y en lugar de Dios comienza a rendir culto a los ídolos. Ella es ‘sin misericordia’ y abandonada al olvido, así pues hasta hoy en día sirven a los reyes de los persas y nunca se los liberó de su cautividad”.

No insistiremos en el carácter misógino del comentario, baste con notar que Haimón da por sentado que atribuir a alguien condición femenina es en sí mismo peyorativo. De hecho nuestro monje exegeta expresa desprecio por los judíos a los que considera mujeres frágiles y débiles (*fragiles et imbecilles*). Este desprecio se evidencia en la

debilidad del ánimo del pueblo, que no es capaz de sostener la fidelidad a su Dios como un varón, sino que lo abandona con ánimo femenino por los ídolos, la idea se amplía en el comentario al versículo siguiente Os I, 7, diciendo:

“puesto que seguían la molicie de su voluptuosidad.”

Voluptuosidad femenina, se entiende. La idea de que las mujeres son responsables en la desviación del pueblo judío hacia la idolatría no es invento de Haimón sino que aparece en la Biblia, en el relato de los últimos años del reinado de Salomón<sup>399</sup>. Hay otro elemento a tener en cuenta al final del fragmento, es la idea de que los judíos sirven a los persas. La alusión a la servidumbre bajo los persas remite a una realidad histórica atestiguada en el Antiguo Testamento, se trata de la permanencia de judíos en oriente luego de la liberación del cautiverio en Babilonia, del que solo volvió una parte de Israel a la tierra prometida. En ese sentido, los judíos vivían bajo dominio del Imperio Persa, sin embargo Haimón sabe de la existencia de los musulmanes y es muy probablemente consciente –tema a investigar– de que el Imperio Persa ya no existe en su época. Por lo tanto, estos reyes persas a los que los judíos sirven *usque hodie*, muy probablemente sean los musulmanes y su uso del término ‘persa’ tenga un sentido más bien literario y erudito. Haimón conoce el término ‘sarraceno’, y lo utiliza en su *Comentario a Ezequiel*, al mismo nivel que ‘normando’ y ‘eslavo’, o sea, paganos, aunque no lo utilice en este fragmento lo que indica es que los judíos –o por lo menos hay judíos– que se encuentran al servicio de reyes infieles. Esta última idea refuerza el carácter idolátrico del pueblo de Israel, no solo en tiempos de Oseas, sino también en tiempos de Haimón en su propio *hodie*.

La cuestión del derramamiento de la sangre de Cristo, que ya había aparecido más arriba reaparece en el comentario a Os I, 7:

“Y NO LOS SALVARÉ CON EL ARCO NI LA ESPADA NI LA GUERRA NI LOS CABALLOS NI LOS JINETES, o sea, no con la esperanza o la fortaleza humana o en la multitud de los jinetes, sino en el Señor su Dios, que envía a su ángel, para que destruya a todos sus enemigos. Pero si quisiéramos referir esto a quienes estaban presentes durante la venida del Señor, rectamente estos son también llamados hija y no hijo, puesto que seguían la molicie de su voluptuosidad. Lo que tuvieron de varones, lo dejaron cuando rechazaron al príncipe de la fortaleza y lo entregaron a la muerte, cuando

<sup>399</sup> Ver I Reyes XI, 1-8.

trajeron sobre ellos la sangre de la semilla de Dios, diciendo: Su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos (Mt XXVII, 25). A partir de allí carecieron de misericordia, fueron entregados a los romanos y condenados a una perpetua servidumbre e incluso al olvido”

En primer lugar repite la condición femenina de los judíos, estos son quienes “estaban presentes durante la venida del Señor”. En este fragmento Haimón plantea por segunda vez la culpa de Israel en la muerte de Cristo, específicamente en el derramamiento de su sangre. Los judíos son los principales culpables de la muerte de Cristo y esto es sostenido con uno de los versículos del *Nuevo Testamento* fundamentales para una exégesis antijudía de la Biblia, se trata de Mt XXVII, 25: *Sanguis eius super nos et super filios nostros*. Como es sabido se trata de la respuesta que el pueblo da a Pilatos, cuando este, realizando el más famoso acto de higiene personal del que se tenga memoria, se lava las manos. Mt XXVII, 25 es nuevamente utilizado por Haimón en la exégesis de Os I, 7, Os II, 5 y Os IV, 2. El uso de este versículo en la interpretación de Os I, 7 lo toma del *Comentario a Oseas de Jerónimo*<sup>400</sup>. Sin embargo este no es el caso para Os II, 5 y IV, 2. Lo que significa que se trata de una idea propia de nuestro monje carolingio.

Continuando con el comentario a Os I, 7, Haimón hace una afirmación antijudía que no depende de Jerónimo y afirma que lo que los judíos tenían de varones lo perdieron por su propia voluptuosidad y por haber pedido la muerte de Cristo diciendo: caiga su sangre sobre nosotros etc. La consecuencia de este pedido fue el sometimiento de los judíos a los romanos, idea que Haimón sí toma de Jerónimo, pero que transforma notablemente. Jerónimo solo cita Mt XXVII, 25 y a continuación agrega: *hucusque servire Romanis*<sup>401</sup>. Pero el texto de Haimón reza: *Unde et absque misericordia facti, traditi sunt Romanis et eorum perpetua servitute dampnati atque oblivioni traditi*. La hipérbole, que introduce Haimón, a partir de la expresión *servire Romanis* de Jerónimo, delata una preocupación mucho mayor por condenación de los judíos en el pensamiento del *auxerrois* que en el de Jerónimo.

El tema del derramamiento de la sangre de Cristo es recurrente en el texto de Haimón, pero hay que resaltar que Mt XXVII, 25 en particular es citado tres veces en función de la interpretación de Oseas. Esto es muy importante, puesto que la mayor parte de los versículos citados por Haimón tanto del Nuevo como del Viejo Testamento

<sup>400</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 13, líneas 277-278.

<sup>401</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 14, líneas 278-279.

solo aparecen una o a lo sumo dos veces. La culpa de Israel en la crucifixión de Cristo es fundamental en el pensamiento antijudío de Haimón, que afirma en su comentario a Os II, 5:

“Todo esto también puede referirse a estos, que negaron al hijo de Dios, eligiendo a Barrabás, autor de una sedición, y crucificando al hijo de Dios, dador de todos los bienes. Por eso, fueron confundidos y no solo ellos mismos sino también sus descendientes fueron castigados a causa de una pésima imprecación: su sangre sobre nosotros y sobre nuestros hijos (Mt XXVII, 25).”

La sangre de Cristo tiene, en nuestro autor, dos valores por un lado es consumida salvíficamente por los fieles cristianos, pero por el otro fue derramada por los judíos sobre sí mismos y sobre sus hijos, maldición de la que ninguna generación de israelitas puede ya escapar. Casi todos los judíos –recordemos que una pequeña parte se convertirá en la *parusia*–, de allí en más nace predestinado a la condenación, sin embargo paradójicamente es una predestinación producida por un acto voluntario: el homicidio de Cristo. Pero, podemos preguntarnos si en verdad los judíos que condenaron a Jesús fueron libres de hacerlo. Nuevamente la ambigüedad en el problema del destino del hombre en los textos de nuestro exegeta. Pareciera haber momentos de libertad en los que los hombres –no necesariamente individualmente considerados– toman grandes decisiones que marcarán el destino de quienes vengan después sobre quienes caerá el peso de la culpa o del mérito de sus antepasados. Desde este punto de vista habrán sido predestinados a la condenación, pero no por Dios, sino por sus propios antepasados. En tiempos de Cristo los judíos pudieron optar, algunos –apóstoles y discípulos– ingresaron a la recién fundada Iglesia de Cristo, otros la rechazaron, asesinaron a su fundador, Dios y hombre, se convirtieron en adoradores del demonio y dejaron ese destino marcado para sus hijos, quienes formaron las comunidades de judíos de tiempos de Haimón. Si esto es así en Haimón estamos entonces más ante una filosofía de la historia que incluye pero también supera el más limitado problema de la predestinación individual.

En Os I, 8 Haimón explica cómo los judíos perdieron su condición de depositarios de la ley:

“Incluso los judíos en cierta manera eran alimentados con leche, mientras permanecían en su tierra leyendo la Ley y las restantes Escrituras. Pero luego fueron



llevados al cautiverio, comenzaron a utilizar los alimentos de los gentiles y a comer los consagrados a los ídolos. De allí fueron a dar a esta miseria, de modo que perdieron aquello poco de conocimiento que consideraban poseer. De ahí por lo tanto se dice: Y DEJÓ DE AMAMANTAR A SIN MISERICORDIA, o sea, la separó de la enseñanza de la ley y los profetas, de modo que no comprendan ni la superficie de la ley”.

La idolatría es uno de los ejes centrales del *Libro de Oseas*, Haimón se monta sobre este texto, toma la idea de la idolatría de Israel y la desarrolla. En este fragmento la idea central es que los judíos perdieron la sabiduría de la Ley y las Escrituras. El exegeta se dedica a una deconstrucción consciente del pueblo de Israel como pueblo elegido, en este proceso la idolatría es causa fundamental.

Un poco más abajo cuando comenta Haimón comenta Os I, 8-9 se presentan dos temas, la idolatría de Israel en Oseas, como abandono del culto a Dios es asimilado a la negativa a reconocer a Cristo como hijo de Dios, por esto ellos dejaron de ser el pueblo de Dios para ser siervos del Diablo:

“Ellos <los judíos> en verdad abandonaron a Dios a causa del culto de los ídolos, pero estos, a causa de la negación y traición hacia Dios, no pueden tener al Padre, ya que no tienen al Hijo. Por esto, Dios los abandona, de modo que no sean su pueblo, sino que trabajen como esclavos del diablo”.

El comentario a Os I, 10 es uno de los más declaradamente antijudíos del texto por eso será citado *in extenso*:

“Y EL NÚMERO DE LOS HIJOS DE ISRAEL SERÁ COMO LA ARENA DEL MAR, QUE NO SE PUEDE MEDIR Y NO SERÁ CONTADA. Corresponde que los judíos hayan sido oprimidos y que ahora sufran con la cautividad, sin embargo son innumerables entre los hombres, de ellos decía Isaías: Si fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar, solo se salvarán algunos. Esto sucedió en la venida del Señor e incluso puede entenderse que ha de suceder verdaderamente en el fin de los tiempos, ya que luego de que el pueblo de Israel fuera dispersado por todo el mundo y la multitud del pueblo haya vencido todo cálculo, entonces Israel, que hoy está cautivo, tendrá libertad. Y ESTARÁ EN EL LUGAR DONDE SE LOS NOMBRA: USTEDES NO SON MI PUEBLO, SE LOS NOMBRA HIJOS DEL DIOS VIVIENTE. En tiempos de la encarnación del Señor, porque se cumplió en los apóstoles y en los restantes fieles. En efecto, a todos los que, como dice Juan: creyeron en Cristo, les dio potestad de hacer hijos de Dios. Pero, si quisiéramos referir estas cosas a los judíos, que existen ahora, el lugar en donde se los llama: USTEDES NO SON MI PUEBLO, se entiende todo el mundo, puesto que actualmente los judíos en todos los pueblos no son siervos de Dios sino del diablo.”

Leamos este fragmento en el sentido inverso al presentado por Haimón. Los judíos que viven actualmente, o sea, en tiempos del autor, dispersos por el mundo son siervos de diablo (*servi diaboli*). Sin embargo, algunos se salvaron en tiempos de la venida de Cristo, precisamente porque algunos lo siguieron, se trata de los apóstoles, discípulos y los judíos conversos mencionados en Hechos. Aún así permanece la profecía de la conversión de Israel en los últimos tiempos, pero limitada a unos pocos, con la introducción de la cita de Isaías: *Si fuera el número de los hijos de Israel como la arena del mar, solo se salvarán algunos*. El planteo implica por un lado mantener la promesa de Dios hecha al pueblo de Israel, puesto que algunos de sus miembros se convirtieron en el tiempo histórico de la encarnación y fundaron la Iglesia apostólica, por otro conservar también la tradicional profecía de la conversión de los judíos en los últimos tiempos aunque con un valor restringido. Haimón retoma el tema de la conversión en los últimos tiempos más abajo en el comentario a Os III, 4:

PORQUE MUCHOS DÍAS PERMANECERÁN LOS HIJOS DE ISRAEL SIN REY Y SIN PRÍNCIPE Y SIN SACRIFICIO Y SIN ALTAR Y SIN EFOT Y SIN TERAFIGIM. Los judíos remiten todo esto a los setenta años de su cautividad. Pero es mejor, como dice el beato Jerónimo, entender que estas cosas se dicen acerca del tiempo presente o de la conversión final de los judíos.

Por tiempo presente sabemos que Haimón entiende al tiempo posterior a la encarnación de Jesucristo, período en el que efectivamente los judíos carecen de rey, príncipe y templo. Esta situación se revertirá recién en el fin de los tiempos, cuando se produzca la conversión final de los judíos y estos, como cristianos, pasen a tener nuevamente todo eso que perdieron, pero teniendo en cuenta el carácter restrictivo que Haimón otorga a esa conversión en su interpretación de Os I, 10. Se trata en última instancia (tanto en el comentario a Os I, 10 como a III, 4) de una doble manipulación de la tradición escrituraria y patrística, con el objetivo de mantener a la mayor parte de los judíos, que han existido y continuaban existiendo en tiempos de Haimón, en cualquier lugar del mundo, como sirvientes del Diabolo hasta el fin de los tiempos. Incluso es posible compartir la opinión de Johannes Heil, quien afirma que la conversión final de los

judíos *turned into a bygone unreality in Haimo's explanation of Roman 11*<sup>402</sup>. No es descabellado afirmar lo mismo de la interpretación que Haimón hace de Os III, 4.

Notablemente Elisabeth Mégier en un reciente artículo acerca de la conversión de los judíos en la exégesis latina de Isaías afirma exactamente lo contrario<sup>403</sup>. Sostiene que Haimón considera que los judíos conversos fueron numerosos y que esto aleja al autor de su fuente principal, Jerónimo. No es lugar para una crítica completa al trabajo de Mégier, pero se puede señalar que presenta una serie de problemas tanto heurísticos como hermenéuticos bastante importantes. En primer lugar, se basa en la edición del *Comentario a Isaías* de Haimón presente en la *PL*, esto representa un problema textual básico: la tradición textual de este comentario incluye más de cuarenta manuscritos y tres ediciones antiguas (además de *PL*)<sup>404</sup>. Lo que la convierte en una de las más amplias del *corpus* de textos de Haimón (el cuarto después de los *Comentarios al Cantar de los Cantares, Epístolas paulinas y Apocalipsis*). Por otra parte, Mégier sabe que el texto está siendo editado críticamente en la actualidad por Corinne Gabriel. Este problema heurístico de base vuelve por lo menos dudosa toda la interpretación de Mégier. Por otra parte prácticamente no cita la bibliografía secundaria acerca de Haimón, aquellos artículos que demuestra conocer en las notas no son integrados en la crítica del *Comentario a Isaías*. Tampoco contextualiza adecuadamente el problema de la conversión de los judíos en tiempos carolingios, solo hace una mención al tema cuando termina el apartado dedicado a Haimón, citando a Verstrepén señala la corriente 'judeofila', representada por Rábano Mauro. Mégier incluye a Haimón en esta, lo que implica llevar las conclusiones de un artículo dedicado solo al problema de la conversión de los judíos en la exégesis de latina de Isaías demasiado lejos. Generaliza a partir de un caso único con una base heurística más que dudosa. Tampoco cita los dos últimos artículos de Johannes Heil –que fueron ya comentados más arriba en este trabajo– quien incluye a Rábano Mauro en una corriente pro-judía, al igual que Verstrepén, pero señala la existencia de otra contraria, en la que se encuentra precisamente Haimón<sup>405</sup>.

<sup>402</sup> Johannes HEIL, "Haimo's commentary on Paul...", p. 112.

<sup>403</sup> Elisabeth MÉGIER, "Jewish Converts in the Early Church and Latin Christian Exegetes of Isaiah, c. 400-1150", *JEH* 59 (2008), pp. 1-28.

<sup>404</sup> Ver el listado on line de manuscritos de textos exegéticos carolingios, realizado por Burton van Name Edwards, <http://www.tcnj.edu/~chazelle/carindex.htm>.

<sup>405</sup> Johannes HEIL, "Labourers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in the Representation of Jews in Commentaries on Paul", en Celia CHAZELLE;

Un poco más abajo, en el comentario a Os I, 11, Haimón retoma la idea de que la promesa de salvación al pueblo de Israel ya se ha cumplido, amplía la idea y la expresa con aún más claridad:

“Sí verdaderamente, en tiempos de la encarnación del Señor, habitaban en Judea <judíos> tanto de las diez como de las dos tribus, que habían vuelto de la cautividad, muchos de los cuales creyeron en Cristo, acerca de los cuales aquí se dice: Y SE REUNIERON LOS HIJOS DE JUDA Y LOS HIJOS DE ISRAEL POR IGUAL, esto es los creyentes de las Dos y de las Diez Tribus se reúnen en el único rebaño de Cristo Y SE PONEN UNA SOLA CABEZA, en verdad el Señor Jesucristo acerca del cual dice Ezequiel: <habrá> un solo príncipe en medio de ellos, David mi siervo. O por Israel podemos entender a los gentiles, por Judá a los judíos creyentes. O si por Israel a los herejes, por Judá a los varones católicos, que convertidos todos a la unidad de la fe cristiana, tienen una sola cabeza, el Señor Jesucristo.”

Haimón razona que si en tiempos de Cristo había en Judea judíos descendientes de los que retornaron del cautiverio y muchos de ellos creyeron en Cristo y, por lo tanto, se unieron a su Iglesia, de la que es única cabeza verdadera, entonces la profecía se realizó en el pasado. Pero, incluso podemos ver que Dios cumplió ya en tiempos de la encarnación la promesa hecha a Israel en tanto pueblo, al incluir a individuos salidos de todas sus tribus en la Iglesia cristiana. Ann Matter señala que la misma idea aparece en el *Comentario a al Cantar de los Cantares* de Haimón y se parece a interpretación histórica que da sobre la cuestión Honorius Augustodunensis, varios siglos anterior<sup>406</sup>.

La salvación prometida al pueblo elegido es un hecho del pasado, que los judíos existan en tiempos de Haimón como comunidades separadas de la Iglesia solo puede explicarse con el comentario a Os I, 10, o sea, como comunidades de siervos del diablo. La Iglesia implica además una instancia más abarcativa en la que está incluido la totalidad del género humano, cuya división básica veterotestamentaria entre judíos y gentiles ha sido rota, para formar una entidad superior que abarca a ambos, cuya manifestación es la unidad de la fe Cristiana.

Los judíos pueden no solo ser servidores del diablo, sino también sus hijos, como en la exégesis de Os II, 5:

---

Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...* pp. 75-95; ID., “Haimo’s commentary on Paul...”, p. 111.

<sup>406</sup> Edith Ann MATTER, “Haimo’s commentary on the Song of Songs...”, pp. 99-100.

“YA QUE SU MADRE FORNICÓ, así como la serpiente engendra otra serpiente, así este pueblo, engendró un hijo como lo que él era”

En la interpretación de Os II, 2, Haimón introduce una equivalencia, que no había utilizado antes. La mujer prostituida con la que Oseas se casó es figura de la Sinagoga:

“JUZGUEN A SU MADRE, JÚZGUENLA, PORQUE ELLA NO ES MI MUJER Y YO NO SOY SU MARIDO. Esto se dice a los apóstoles y a los restantes creyentes, de modo que juzguen, o sea, contesten a su madre la Sinagoga, que no queda <nada> de las prístinas costumbres de la esposa (*uxor*), que ha sido convertida en meretriz, sino que se prostituyó nuevamente con sus amantes. Debe tenerse en cuenta la paciencia y clemencia de su marido, que nuevamente exhorta a sus hijos a que respondan a su madre que mientras ellos mismos son creyentes, ella permanece en la infidelidad. Esto sucedió, cuando Pedro dijo a los judíos, que se lamentaban: Hagan penitencia y sea bautizado cada uno de ustedes, etc. (He II, 38). Anuncien, les dijo, que ESA NO ES MI MUJER Y YO NO SOY SU MARIDO. Porque en verdad ella me abandona y yo la echaré para no ser más su marido...”

El primer problema que nos presenta este fragmento es a qué se refiere con la afirmación de que la madre de los apóstoles es la Sinagoga. La expresión que usa Haimón, *matrem suam Synagogam*, u otras muy cercanas tiene una larga historia patristica. Fue utilizada por Aponio en su *Comentario al cantar de los cantares*<sup>407</sup>, por Rufino (345-410) en su traducción de la obra de Orígenes<sup>408</sup>, por Cromacio de Aquilea (+497) en uno de sus *Sermones*<sup>409</sup>, por Gregorio Iliberitano (+post 392) en su *Comentario al cantar de los cantares*<sup>410</sup>, por el pseudo-Jerónimo (entre los siglos VI y

<sup>407</sup> APPONIO, *In Canticum Canticorum expositio*, B. de VREGILLE, L. NEYRAND (eds.), CCL 19, Turnhout, Brepols, 1986, lib. 5, línea: 208-209, p. 121: *...donec introduceret eum in domum matris suae synagogae, cuius doctrinae adoleuerat lacte, unum Deum caeli credendo*; ID., lib. 5, línea: 221-224, p. 121: *...imuenit eum Ecclesia utique in apostolis post resurrectionem, et introduxit eum in domum praedictae matris suae synagogae, exponendo prophetiam quae eum uenturum promiserat...*; ID., lib. 9, línea: 298-300, p. 225: *Manifestissime scilicet unica est matris suae synagogae, plebi hebraeae, quae eum genuit secundum carnem cuius anima numquam dedit uoluntatis suae dexteram peccato...* Aponio podría haber sido el primero de los autores patristicos en emplear esta expresión, pero la datación de su obra es dudosa, en realidad es factible que haya escrito su texto después del concilio de Calcedonia. Ver H. KÖNIG, “Apponius”, *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993, Bd. 1, col. 887.

<sup>408</sup> ORIGENES (*secundum translationem RUFINI*), *In Numeros homiliae*, W. A. BAEHRENS (ed.), *Corpus Berolinense* 30, 1921, pp. 3-285, hom.: 7, par.: 3, p.: 41, línea: 25: *Vult in hoc ostendere quod populus ille formatus quidem fuerit in vulva matris suae synagogae, non tamen pervenire potuerit ad perfectum et integrum partum...*

<sup>409</sup> CROMACIO DE AQUILEA, *Sermones*, en R. ÉTAIX; J. LEMARIÉ (eds.) *Chromatii Aquileiensis Opera*, CCL 9A, 1974, sermo 9, línea 94, p. 41: *Quo <uocabulo> nunc itaque Iudaei uiperam progenies appellati sunt, quia matrem suam synagogam, impietatis suae merito, perimerunt.*

<sup>410</sup> GREGORIO ILIBERITANO, *In Canticum canticorum libri quinque*, J. FRAIPONT (ed.), CCL 69, Turnhout, Brepols, 1967, lib.: 2, línea: 3-10, pp. 179-180: *matrem utique suam secundum carnem synagogam dicit, quae antiquior est in lege Et exinde dei filius carnem hominis induit, quam ecclesiam*

VIII)<sup>411</sup>, por Casiodoro (c.485-c.580) en sus *Comentario a los salmos*<sup>412</sup>, por el llamado discípulo de Casiodoro (siglo VI) en su *Comentario a las epístolas paulinas*<sup>413</sup>, por Cesáreo de Arles (469/470-542) en sus *Sermones*<sup>414</sup> y finalmente por Isidoro de Sevilla (560-636) en sus *Alegorías de las santas escrituras*<sup>415</sup> y en sus *Cuestiones en el Antiguo Testamento*<sup>416</sup>. Es muy difícil afirmar cuál de todos estos autores sea la fuente de Haimón. Sin embargo hay que remarcar por un lado que en la tradición patristica el término Sinagoga ha tomado una connotación negativa, por el otro que Haimón se remite al significado de Sinagoga como madre de Cristo por la carne. Por extensión Haimón aplica este significado a la totalidad de la Iglesia cristiana (apóstoles y restantes creyentes). Ubica a la Iglesia como continuación histórica, pero superadora espiritual de la Sinagoga. La Sinagoga, esposa del Dios del Antiguo Testamento, prostituida, o sea, dedicada a la idolatría abandona a su Dios, quien a su vez busca una nueva esposa en la Iglesia cristiana.

El comentario a Os II, 2 continúa con una larga referencia a la idolatría de Israel. La idolatría es de por sí uno de los grandes temas de los libros proféticos en general y de Oseas en particular. La idolatría o fornicación del pueblo de Israel es un tema recurrente en la historia del pueblo elegido, que constantemente se aleja de Dios para adorar a otros

---

*dicit apostolus. Et quia dixit: non tu radicem portas, sed radix te, per hoc matrem suam secundum carnem synagogam appellat. Filii ergo matris suae populi sunt synogae, qui ecclesiam dei in multis malis et temptationibus persecuti sunt...*

<sup>411</sup> JERÓNIMO (pseudo), *Expositio s. Hieronimi in lib. Canticum canticorum (exp. brevis I)*, B. de VREGILLE, L. NEYRAND (eds.), CCSL 9, Turnhout, Brepols, 1957, hom. 9, línea 55, pp. 315-390: *Manifestissime scilicet unica est matri suae synagogae, quae genuit eum secundum carnem*; ID., *Expositio Euangelii secundum Marcum*, Michael CAHILL (ed.), CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1997, cap.: 6, línea: 18-19, p. 31: *Et puella dat matri suae adulterae, id est, synagogae creditur in fine*.

<sup>412</sup> CASSIODORO, *Expositio psalmodum*, M. ADRIAEN (ed.), CCSL 97-98, Turnhout, Brepols, 1958, ps.: LXVIII, línea: 222-224, p. 609: *Matrem uero suam synagogam dicit, de qua ortus est, dum in iudaea gente nasci dignatus est*; ps.: CXXXVIII, línea 264, p. 1248: *De utero uero matris, de synagogae finibus dicit, quia ipse per susceptam carnem a synagoga generatus est, ...*

<sup>413</sup> DISCÍPULO DE CASIODORO (pseudo AURELIANO DE ARLES), *Commentaria in epistulas sancti Pauli. In epistolam ad galatas commentaria*, PL. 68, col.: 586, línea: 45: *Uterus matris suae potest et Synagoga intelligi*; ID., *In epistolam ad ephesios comentaria*, PL. 68, col.: 623, línea: 34: *Quoniam Christus reliquit matrem, id est, relinquendo Synagogam Iudaeorum, de qua secundum carnem natus est, et inhaerendo Ecclesiae suae, quam ex omnibus gentibus congregavit*.

<sup>414</sup> CESARIO DE ARLES, *Sermones*, G. MORIN (ed.), CCSL 103, Turnhout, Brepols, 1953, sermo: 95, cap.: 1, línea: 28, p. 389-390: *Moses ergo a matre sua proicitur, et a Faraonis filia invenitur atque collegitur; et Christus dominus a synagoga, de qua natus fuerat, repudiatur, et ab ecclesia invenitur atque suscipitur*.

<sup>415</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, MIGNE (ed.), P.L. 83, col.: 125, línea: 25: *Divisa est et nurus adversus socrum suam, Ecclesia videlicet ex gentibus adversus matrem sponsi sui Synagogam, de qua secundum carnem Christus fuerat procreatus*.

<sup>416</sup> ISIDORO DE SEVILLA, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Uetus Testamentum*, MIGNE (ed.), P.L. 83, col.: 248, línea: 33: *Quid ergo significat quod exiens Agar infantem*

dioses, para luego ser castigado y tras penitencia volver a su Señor. Este tema aparece ya en el Éxodo y forma una especie de bajo continuo sobre el que se armoniza buena parte del drama histórico del Antiguo Testamento. Por eso, no debe llamar la atención que la idolatría ocupe un lugar preponderante en la exégesis de Oseas. Pero es importante tener en cuenta que para Haimón la idolatría toma distintas formas –el paganismo es idolatría, lo mismo que la herejía y que la fornicación de Israel– aunque en el fondo implique lo mismo: la adoración de los demonios o del diablo en sus distintas manifestaciones físicas o incluso intelectuales.

Citar cada uno de los lugares en los que Haimón insiste en la idolatría de Israel sería tedioso, buena parte de los versículos del *Libro de Oseas* contienen referencias directas a las apostasías de Israel. Basten algunos ejemplos.

En Os IV, 13 el profeta denuncia la idolatría de los israelitas que:

“SACRIFICABAN SOBRE LA CUMBRE DE LOS MONTES Y QUEMABAN TIMIAMA SOBRE LAS COLINAS.”

El contenido del comentario de Haimón a ese mismo versículo es bastante importante, dice:

“SOBRE LA CUMBRE DE LOS MONTES SACRIFICABAN Y SOBRE LAS COLINAS ENCENDÍAN TIMIAMA. Los hijos de Israel, siguiendo sus deseos voluptuosos y de la carne, habiendo abandonado a Dios y despreciado a Jerusalén, sacrificaban a los ídolos en la montañas y en las colinas y a ellos ofrecían timiama, esto es, suave incienso y allí a causa de la amenidad de <esos> lugares comían, bebían, dormían y realizaban sus lujurias y llamaban a estos lugares excelsos [...] En verdad había ordenado Dios en la ley que no sacrificaran a él sino en el lugar que eligiera. Pero ellos a causa de su voluptuosidad, como se dijo más arriba, sacrificaban a los ídolos en los más agradables de los lugares y de las montañas, construyendo altares bajo la sombra de los árboles, elegidos por su amenidad, ejercitaban la inmundicia de su carne. Por eso el Señor había prohibido que se plantara un bosque junto a su altar. Y POR ESO FORNICARON SUS HIJAS con extraños o también adoraban a los ídolos habiendo abandonado a Dios: Y SUS ESPOSAS FUERON ADULTERAS, esto es, se unieron a extraños habiendo abandonado su lecho conyugal.”

El culto a los ídolos con sus sacrificios era el momento indicado para que los judíos se dedicaran a los desenfrenos carnales, que no eran solo sexuales sino que también

---

*in humeros suos imposuit? nisi quod peccator populus et insipiens cervicem matris suae Synagogae gravavit, dum dixit: Sanguis ejus super nos et super filios nostros.*

implicaban la comida, bebida y sueño, en lugares naturalmente agradables. Haimón presenta como *voluptates suas et desideria carnis* funciones que en verdad son naturales, pero debemos que tener en cuenta que él en tanto monje formaba parte de una elite espiritual que había logrado someter a las necesidades fisiológicas naturales y transformarlas en debilidades. No es el caso ‘analizar’ a Haimón pero presenta a sus judíos pecadores con parámetros que para los antiguos y modernos no son mas que normales, pero que para la espiritualidad monástica son el núcleo de la debilidad humana. En efecto el monje no come, no duerme ni bebe más que lo estrictamente indispensable para mantenerse con vida y si pudiera quizás no haría ni eso. Por supuesto, no mantiene relaciones sexuales. El judío idólatra está atento a su cuerpo algo que no es propio de los elegidos que deben someterlo a cambio de la salvación eterna. Además sacrificaban en distintos lugares –agradables– en lugar de hacerlo en el único templo que Dios les había permitido tener. La combinación de la adoración a muchos dioses, de la entrega a los placeres del cuerpo y del deleite de los sentidos, al elegir los lugares de adoración elegidos por su *amenitate*, definen al judío idólatra y nos presenta tácitamente un modelo de virtud opuesto al del verdadero elegido, el cristiano, cuya mayor expresión es el monje.

La idolatría tiene también un lado político. Los reyes son los primeros en caer en ella y arrastran detrás de sí al resto del pueblo, que se convierte también en culpable pues no puede escapar a la contaminación que sufre. Por ejemplo comentando Os VI, 10, afirma Haimón:

“Y cuando fornicó Jeroboam, fue contaminado Israel, evidentemente el pueblo que estaba sometido a él, que retuvo el nombre común de Israel por representar la mayor parte.”

Este aspecto del libro de Oseas no puede sorprendernos pues el texto es claramente antimonárquico, el profeta se pelea con una realeza idolátrica. A Haimón le sirve para profetizar a su vez y advertir a los lectores de un peligro: quien gobierna a un pueblo puede llevarlo a la salvación o hacerle perder su condición de elegido.

Los judíos sufren la primera apostasía ni bien abandonan Egipto y en el desierto se fabrican sus propios ídolos a los que adoran. Pero, esto no está en el texto de Oseas sino que Haimón lo trae del libro del Éxodo, cada vez que cita Ex XXXII, 4 y lo hace tres veces, en los comentarios a Os II, 15, VII, 1 y VII, 13.



Hay que tener siempre presente la manera en que Haimón utiliza la idolatría del pueblo del Israel, denunciada por Oseas, para asimilar a los judíos con los paganos y por lo tanto transformarlos en adoradores del demonio y enemigos de la Iglesia de Cristo. Con esto Haimón continúa dentro de la tradición ya iniciada por Isidoro y comentada más arriba. Haimón presenta de qué modo se manifestó la asimilación de Israel con los gentiles (*similis gentibus*), por haber adorado a ídolos pero también a los dioses de otros pueblos, por ejemplo en el comentario a Os II, 2:

“Por esto ahora se dice que BORRE SUS FORNICACIONES DE SU ROSTRO, o sea, remueva el culto de los dioses de su amor y presencia, porque soportaba el deseo de muchos, rindiendo culto a los dioses de todos los pueblos.”

Y también en el comentario a Os IV, 18:

“En primer lugar, adoraron verdaderamente al ídolo, que Jeroboam, hijo de Nabat, les había hecho, luego a los dioses de todos los pueblos”.

Según Haimón en el comentario a Os II, 10, cuando los caldeos, asirios e idumeos tomaron el templo de Jerusalén y vieron las imágenes de los querubines y el ídolo de Baal dijeron:

“he aquí que los israelitas veneran ídolos, como todos los pueblos, por el mérito de su iniquidad son puestos bajo nuestra potestad”.

La idea de que el pueblo judío se dedica al culto de los ídolos al igual que el resto de los gentiles vuelve a aparecer en el comentario a Os VII, 8:

“Por lo tanto Efraín, o sea, todo el reino de las diez tribus, se juntó con otros pueblos, esto es, era igual a los pueblos que adoraban ídolos.”

Se repite con la misma expresión en el comentario a Os VIII, 8:

“FUE DEVORADO ISRAEL, por sus enemigos, que lo destruyeron, o por los demonios, que le quitaron todos sus bienes. AHORA FUE COLOCADO ENTRE LAS NACIONES, esto es, fue hecho igual a los pueblos que adoraban ídolos.”

También se hicieron similares a los paganos por haber comido los alimentos consagrados a los ídolos cuando se encontraban cautivos. Haimón señala esto en tres ocasiones, en Os I, 8:

“Incluso los judíos en cierta manera eran alimentados con leche, mientras permanecieron en su tierra leyendo la Ley y las restantes escrituras. Pero luego, fueron llevados al cautiverio, comenzaron a utilizar los alimentos de los gentiles y a comer aquellos consagrados a los ídolos (*idolotita*)”.

El problema de los alimentos dedicados a los ídolos aparece nuevamente en Os IX, 3:

“SE VOLVIÓ EFRAÍN HACIA EGIPTO, con su corazón o, como se ha dicho más arriba, adorando a sus dioses. Y ENTRE LOS ASIRIOS COMIÓ SUCIEDAD, así como evidentemente en su tierra comían los alimentos de los ídolos, así cuando fueron llevados en cautividad, entre los asirios se alimentaban con los sacrificios de los demonios, que mientras ofrecían a los ídolos, <entonces> realizaban suciedades.”

Y por último inmediatamente a continuación del anterior en Os IX, 4:

“NO LIBARON VINO AL SEÑOR, sino a los demonios y por eso NO FUERON AGRADABLES A EL, quienes liban a dioses extraños y comen los alimentos consagrados a los ídolos.”

Pero la condición paradójicamente pagana de los judíos en el pasado del Antiguo Testamento es algo que se proyecta hacia el futuro. Cuando los judíos se dedicaron a la adoración de los ídolos dejaron de ser de inmediato el pueblo de Dios, afirma Haimón en Os I, 10. Si tenemos en cuenta como se dijo más arriba que Haimón considera que los judíos de su tiempo son verdaderos seguidores de Satanás y, por lo tanto, no son ya ni el pueblo elegido ni siquiera una religión legítima. El autor retóricamente iguala los judíos a los gentiles y por lo tanto a los paganos. El pueblo de Israel que en el pasado apostataba de vez en cuando para luego volver a su Dios ya no puede hacerlo, habiendo renunciado al Cristo encarnado ya no hay vuelta atrás, no se puede volver al antiguo Templo, destruido desde hace siglos, ni a las viejas ceremonias, caducas con la encarnación. El único camino de redención posible es la conversión, pero Haimón no parece demasiado confiado en esta posibilidad. La alienación de los judíos respecto de los cristianos es para Haimón un hecho consumado.

En última instancia, Haimón en el comentario a Os II, 19 divide la historia del pueblo de Israel en tres momentos bien definidos:

“Pero la Sinagoga desposada tres veces por el Señor, hizo que toda boda fuera en vano. Por eso, cuando fue desposada en Egipto no custodió su primer matrimonio y fornicó allí, adorando a dioses extranjeros. En segundo lugar fue aceptada a través de la Ley y los Profetas y las restantes escrituras del Antiguo Testamento, de modo que así afianzada en segundas esponsales ya no se alejara de su abrazo. Pero en tercer lugar vino el hijo de Dios, el Señor Jesucristo, y a través de la gracia del Santo Evangelio quiso unirla consigo, pero la mayor parte de ella reunida contra unos pocos creyentes rechazando los esponsales permaneció en la infidelidad. Así, como el beato Esteban los impropera diciendo: ustedes siempre resistieron al Espíritu Santo, igual que sus padres (He VII, 51). Pero los que recibieron su fe fueron unidos con el vínculo del amor, creyentes que Cristo era Dios, al que primero habían negado”.

La referencia a Esteban no debe sorprender, teniendo en cuenta que en la cripta de la abadía de Saint-Germain se encontraba pintada la escena de su martirio, ya en tiempos de Haimón. La historia del pueblo elegido parece ser en Haimón la historia de las traiciones de ese pueblo contra su Dios y la constante y benevolente búsqueda de Dios para devolverlo al camino de su fe. Al final de ese largo camino desde la cautividad en Egipto hasta la encarnación solo unos pocos aceptaron al Dios encarnado y por lo tanto se unieron a la Iglesia.

En el comentario a Os II, 3 el pueblo (*plebs*) de Israel ha abandonado a su Señor:

“Su hogar fue dejado en la soledad, cuando echó al propio Señor. Y este pueblo fue dejado en la soledad, cuando Dios omnipotente a causa de sus pecados se alejó de él. De allí a través del profeta dice: Abandono mi casa, dejo mi heredad etc (Jer XII, 7). Y en el Evangelio él mismo amenazó por sí mismo qué sería de ellos, diciendo: he aquí que les dejo su casa desierta. También se volvió como una tierra desértica, por que habiendo perdido el camino recto de la fe, perdió a Dios Padre, también perdió a su Hijo, que dice: yo soy el camino”.

La profecía de Oseas se repite en la cita de Jer XII, 7, pero se convierte en una realidad cuando pierden a Cristo, quien es el camino. Con la pérdida del camino (*via*) la tierra de este pueblo se vuelve desértica (*invia*), carente de caminos es el sentido etimológico con el que Haimón juega. Esta profecía ya está cumplida para nuestro exegeta, que continúa su exégesis de Os II, 3:

“Y LA MATARÉ DE SED, esto es, la carencia de todas las cosas buenas o con aquella sed, de la cual a través del profeta Joel dice: enviaré a ellos hambre y sed. No hambre de pan ni sed de agua, sino hambre de oír la palabra de Dios (Cf. Amos VIII, 11). O mejor por el agua, que les fue sacada, podemos entender la gracia del Espíritu Santo, acerca de la cual se habla en el Evangelio, invitando a todos a sí, para que reciban esta agua de él: el que tiene sed, dice, venga a mi y beba (Jn VII, 37) y de su vientre fluyen aguas vivas (Jn VII, 38)”.

La sed tiene dos significados o la carencia de la palabra de Dios (*verbum Dei*) anunciada en Amos VIII, 11 (no Joel, Haimón se equivoca en la atribución) o la gracia del Espíritu Santo cuya fuente es Cristo como se anuncia en Jn VII, 37 y Jn VII, 38. Los judíos dejan de ser los depositarios de la palabra, lo que es lógico porque perdieron su condición de pueblo elegido, aquellos que no aceptaron a Cristo y se bautizaron como les pedía Pedro, por las mismas razones pierden la gracia. Concluyendo el comentario de Os II, 3, Haimón lleva su interpretación un paso más e iguala la condición de los judíos con la de los herejes:

“Pero estas cosas corresponden a los judíos habiendo negado a Cristo, y a los herejes habiendo abandonado la recta fe y seguido distintas enseñanzas erradas con corazón, palabra y obra, si no hicieran penitencia, <serán> expoliados de todas las virtudes, que recibieron en la Iglesia”.

La consecuencia de la idolatría de Israel finalmente provocó que este pueblo perdiera el auxilio divino y fuera entregado al diablo:

“En verdad dice Dios: LIBERARÉ MI LANA Y MI LINO, para que no sean poseídos por inicuos señores. A continuación la ignominia, que estos cubrían, son sus ídolos, cuyos altares decoraban adornados con distintos vestidos. Espiritualmente estos vestidos significan el auxilio de Dios y la custodia de los ángeles, todas estas cosas Dios las alejó de ellos, para que estos, abandonados no sientan al dador de estas, sean llevados al diablo en su iniquidad para ser torturados eternamente.”<sup>417</sup>

### 3.2.1. Los temas del antijudaísmo de Haimón.

Como se ha visto en las páginas inmediatamente anteriores Haimón presenta una serie de temas o ideas recurrentes, con las que sostiene su antijudaísmo: en primer lugar el carácter femenino del pueblo de Israel, lo que lo convierte en un pueblo moral y

espiritualmente inferior; segundo, el pueblo de Israel se asemeja o, incluso, asimila a los herejes porque también decidieron darle la espalda a su Dios, lo que a su vez convierte a los judíos actualmente existentes, o sea en el presente de Haimón, en hijos o siervos del demonio.; tercero, los judíos son culpables del derramamiento de la sangre de Cristo y conservan esa culpa en el presente.

En cuanto, al primer tema no sorprende que Haimón considere a la mujer como un ser moral y espiritualmente inferior. Pero sí es más llamativo, que interprete la figura de la hija que Oseas tuvo con su mujer prostituta, como el pueblo de Israel, decadente y traicionero, que abandona a su Dios para seguir la idolatría. Es llamativo que el autor deslice su exégesis desde un sujeto único, la hija de Oseas, hacia un colectivo, el pueblo de Israel. El desplazamiento semántico es desde hija de prostituta a pueblo prostituido, sumando en el camino los significados de: idolatría, fragilidad e inferioridad.

La asimilación de los judíos con los herejes y paganos idólatras es un dato muy importante en la antropología bíblica de Haimón. La cuestión se desarrolla desde el pasado veterotestamentario hacia el presente, que es, recordemos, el tiempo posterior a la encarnación de Cristo. Por un lado, la idolatría de Israel es un problema histórico, en distintos momentos de la historia bíblica los judíos se han alejado de su Dios para adorar a los ídolos. Oseas reprende a su pueblo y a sus gobernantes por esta situación. Sin embargo, en la interpretación de Haimón el problema se extiende hacia el presente, la gran masa del pueblo judío decidió permanecer en la idolatría, que significa la adoración del diablo. Esto quedó en evidencia durante la encarnación, cuando solo unos pocos de los judíos reconocieron a Jesús como hijo de Dios y lo siguieron. Por un lado, esta actitud implicó que la gran mayoría de los judíos permanecieron en la idolatría y no son más que siervos del demonio. Por el otro, Haimón limita la conversión final de los judíos en los últimos tiempos a unos pocos, otros pocos que se sumarían a los que se convirtieron en tiempos de Cristo y de los apóstoles. La conclusión es que la mayor parte de los judíos no solo permanece como adoradores del diablo, sino que también conservarán ese *status* incluso en la parusía. Por otra parte, la identificación que Haimón realiza entre herejía e idolatría le permite acercar la imagen de los judíos a la de los herejes, se trata de dos formas distintas en las que se presenta el culto a los demonios, por lo tanto los judíos de su época no son el viejo pueblo de Israel que no se ha convertido a causa de su dureza, sino que son lo mismo que los paganos y los herejes,

---

<sup>417</sup> HAIMÓN, *CO*, II, 9.

por que el verdadero resto fiel de Israel sí se convirtió y pasó a formar parte de la Iglesia. En forma paradójica, podemos aventurar, que para Haimón los judíos post encarnación ya no son judíos más que de nombre.

Por supuesto, no hay que leer el antijudaísmo de Haimón en clave del antisemitismo de los siglos XIX y XX, por eso se ha evitado usar esta última expresión, que se refiere al desprecio de un determinado tipo racial. El concepto ‘antijudaísmo’, en cambio, se refiere a la hostilidad contra una identidad construida en base a creencias y prácticas religiosas. Los objetivos de Haimón a este respecto tienen mucho más que ver con identificar a quienes están fuera de la unidad cristiana y son potencialmente disolventes para ella, esta actitud podría estar motivada por el período de división política y luchas intestinas propias del Imperio a mediados y fines del siglo IX. También cumple la función de expropiar la condición de pueblo elegido a los judíos para transmitirlo a la Iglesia cristiana, que se convertiría en el verdadero Israel, como explica Haimón en Os II, 11:

“También tenía otras festividades, o sea, Pentecostés, la solemnidad de los tabernáculos y la dedicación del Templo y otras similares a estas. Todas ellas les fueron quitadas, cuando fueron llevado a la cautividad, ni se les permitía celebrar con alegría se acuerdo a sus ritos la mencionadas festividades ni permanecer ociosos. Todas estas les fueron quitadas, ahora espiritualmente son celebradas por los fieles en la Iglesia.”

En este sentido el pasado veterotestamentario judío sería apropiado por la Iglesia y la antigua alianza presentaría una línea de continuidad ininterrumpida, que llegaría hasta el presente de Haimón, quien colabora en la apropiación cristiana –siempre imperfecta- del pasado judío.

Queda en pie un problema planteado al principio de este capítulo. El antijudaísmo de Haimón puede estar de alguna forma influenciado por el caso de Bodo o por el eventual conocimiento del ‘peligro’ representado por comunidades de judíos muy dinámicas, como la de Lyon. Sin embargo, si esto sirve para ubicar en términos muy generales el antijudaísmo de Haimón, en el contexto de una corriente del pensamiento eclesiástico del período carolingio –que se debe enlazar también con una corriente más antigua-, nuestra fuente no permite afirmar que estas sean las causas específicas de la posición del autor acerca del pueblo de Israel. Como ya señaló Heil, el antijudaísmo de Haimón y de otros autores carolingios, responde a la lógica interna del texto y este está

dirigido al monje, quizás al clérigo en general, probablemente con función de predicador en algún momento. Haimón escribe para y por la Iglesia cristiana carolingia. Las consecuencias prácticas de esta predicación a mediano y largo plazo probablemente no tenían cabida dentro de las consideraciones teóricas de los exegetas del siglo IX.

#### 4. Herejes, judíos y paganos: tres personas y una entidad.

El tercer subcapítulo de esta parte del trabajo podría haberse titulado 'Los Paganos', sin embargo hubiera resultado extremadamente redundante, porque se ha tratado acerca de estos en reiteradas ocasiones. Esta situación es inevitable por la forma en la que en el *CO* están contruidos estos tres temas.

Cuando Haimón presenta a herejes, judíos y paganos como los tres enemigos de la cristiandad, no hace sino responder a las tradiciones patrísticas. Sin embargo, sobresale en el la identidad de estos tres 'otros' no cristianos en uno solo: adoradores del demonio. Como si en verdad se tratara de tres manifestaciones fenoménicas de un mismo principio básico. Desde este punto de vista se elimina la diversidad de la otredad, con el objetivo de esquematizar y demonizar. Así entonces, los herejes dejan de ser cristianos a los que se puede recuperar, los judíos dejan de ser el vehículo a través del cual la revelación llegó al resto de los hombre y los paganos dejan de ser objeto de la predicación y la conversión. Se puede sospechar que para Haimón la cristiandad se ha cerrado y la humanidad se divide entre aquellos que ya entraron en ella y aquellos que han quedado irremediamente fuera. En definitiva sería la consecuencia de un proyecto de construcción cultural, que tuvo como objetivo identificar a una construcción política y territorial (el Imperio Carolingio) con la única forma válida de ser cristiano. La unificación al interior del Imperio cristiano pudo perfectamente llevar a la construcción ficticia de una unidad por fuera de la cristiandad latina, donde herejes, judíos y paganos son lo mismo. Esta unidad se basa en la percepción de la existencia de un comunidad en la adoración del demonio, por lo tanto, su sentido es religioso, no necesariamente político y territorial, porque hay herejes y judíos y paganos dentro del mismo Imperio. De hecho, siguiendo la lógica de Haimón en todo lugar en el que exista un judío o un pagano o un hereje, en realidad están presentes simultáneamente los tres, por que son uno en la adoración del diablo. En general, quizás sea el reflejo de una sociedad en transformación que necesita cerrar filas internamente. Respecto de los paganos, no es imposible que la posición de Haimón esté influida por la presión de vikingos y sarracenos sobre las fronteras de la cristiandad latina.



### III- UNA ECLESIOLOGÍA MONÁSTICA.

Ya hemos señalado más arriba la importancia del estudio de la eclesiología para la comprensión de la ideología de la clase dominante carolingia. También se señaló que en la Edad Media en general hubo varias eclesiologías en pugna por convertirse en única, pero que la homogeneización definitiva no es anterior a Trento y se produce al costo de grandes conflictos. En las siguientes páginas se mostrará cómo Haimón interpreta y reconstruye el *Libro de Oseas* y el *Comentario a Oseas* de san Jerónimo, de forma tal de presentar un modelo de orden deseable para la cristiandad. La particularidad del ‘proyecto’ de Haimón es que su origen es claramente monástico, en este sentido se presenta como diferente –aunque no necesariamente antitético– a los modelos episcopales como el de Jonás de Orleáns o Hincmaro de Reims, mucho más estudiados por la crítica historiográfica.

#### 1. La tripartición de la sociedad.

Ya hemos mencionado, más arriba, un problema central en la historiografía medieval francesa principalmente, de la década de los '80, que aparece en la discusión acerca de Haimón, se trata de la famosa tripartición funcional de la sociedad en la Edad Media. Como sabemos, esta cuestión fue el eje central de las investigaciones de Georges Dumézil sobre los indoeuropeos<sup>418</sup>. Consideraba que esta forma de organización era una característica central de la cultura de estos pueblos. La división medieval en los que oran, los que luchan y los que trabajan la tierra, sería una herencia de los pueblos medievales europeos de origen indoeuropeo. Más allá de la discusión acerca de los orígenes remotos de la tripartición funcional de la sociedad, en la que los postulados básicos de Dumézil han sido duramente atacados, debemos ubicar la discusión en el contexto carolingio, que es el que nos interesa.

El ya clásico estudio sobre la tripartición social en la Edad Media de Georges Duby, ubica al tema en el centro de la historiografía medieval, aunque considera que la invención del esquema trifuncional es del siglo XI y se lo atribuye a dos autores, Adalberón de Laón y Gerardo de Cambrai, quienes manifiestan una forma de

---

<sup>418</sup> La más emblemática de las obras del autor acerca de la división trifuncional de la sociedad es Georges DUMÉZIL, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958.

organización social ya perimida, propia del período carolingio y superada por la feudalización de la sociedad<sup>419</sup>. La cuestión del surgimiento de este esquema repercutió sobre los estudios carolingios. De hecho, se acepta actualmente, que el origen de la tripartición funcional de los tres órdenes de la sociedad es específicamente carolingio y el autor más antiguo, quizás el inventor, sea nada menos que Haimón de Auxerre. Los responsables de esta afirmación son Dominique Iogna-Prat y Edmond Ortigues.

En 1986 Iogna-Prat publicó un artículo acerca de la escuela de Auxerre y del origen de la idea de tripartición funcional de la sociedad<sup>420</sup>. Iogna-Prat parte del estudio de los *Miracula sancti Germani* de Enrique (Heiric) de Auxerre en la que aparece la tripartición. Se pregunta acerca del origen de la misma en este texto y llega a la conclusión de que se trata de una tradición que se inicia con el autor romano Servio, retomada de este por san Isidoro de Sevilla y luego por Haimón, muy probablemente en forma indirecta. Enrique, por su parte, la toma de éste último. Iogna-Prat atribuye a Haimón la cristianización del esquema trifuncional, originalmente romano.

En relación a la cuestión de los tres órdenes, Edmond Ortigues comenta principalmente dos textos de Haimón: *Comentario a las Epístolas Paulinas y al Apocalipsis*. Ubica el pensamiento de Haimón dentro del agustino. Como consecuencia del pecado original y del primer homicidio, el hombre ha corrompido su naturaleza y tiende a comportarse como una especie de depredador de los otros hombres. Para reestablecer el orden en el mundo post-paradisiaco, Dios creó el poder en la tierra, que impone la ley, con el objetivo de limitar los efectos del pecado. Según Haimón este orden –que es social y político– se manifestaría a través de una determinada forma que es, a la vez, racional y querida por Dios. O sea, tiene bases naturales y teológicas. Que es racional se demuestra porque Rómulo dividió a los romanos en tres órdenes interdependientes, pero, a la vez, jerarquizados: los senadores, los soldados y los campesinos. Esta división también tiene fundamento teológico por estar presente en el pueblo de Israel, dividido en: sacerdotes, príncipes y *vulgus*. La división ternaria puede provenir tanto de fuentes clásicas como bíblicas como patrísticas, pero Haimón le da una nueva dimensión cuando propone la funcionalidad de los tres órdenes. Hay una relación de obligaciones entre cada uno de ellos y el cumplimiento de estas obligaciones

<sup>419</sup> Georges DUBY, *Les trois ordres ou l'imaginaire du féodalisme*, Paris, Gallimard, 1978; traducción castellana: Barcelona, Argot, 1983.

<sup>420</sup> Dominique IOGNA-PRAT, "Le 'baptême' du schema des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", *Annales ESC* 1986 (31), pp. 101-126.

es el fundamento del orden en la sociedad. Ortigues presenta además la influencia que el pensamiento de Haimón podría haber tenido en autores medievales posteriores, en particular Juan Hus.

La división ternaria no está ausente en el *CO*, sino que aparece presentada explícitamente en el comentario a Os. V, 1 y es la idea básica con la que Haimón organizó su eclesiología:

“Pero también Israel, esto es, el pueblo es llamado al juicio y nadie se libra <de el>, para que no solo los sacerdotes sino también el pueblo y los reyes, que sedujeron al pueblo y le habían concedido tales sacerdotes, escuchen al mismo tiempo qué cosas habían hecho y por qué eran entregados a sus enemigos.”

El texto de Haimón está claramente basado en el de Jerónimo y de allí toma la división ternaria<sup>421</sup>. Aunque Haimón presenta a partir de Jerónimo una división en tres del pueblo de Israel que alcanza para incluir a la totalidad de los ‘órdenes’ –sin olvidar que este término no lo utiliza Haimón en el *CO*, sino que lo estamos trayendo a colación nosotros– de personas que lo componen. Si bien Haimón acepta y retoma la división ternaria del texto de Jerónimo, sin embargo se trata de una división, que aunque ternaria no expresa explícitamente la funcionalidad de los órdenes. Esta presencia a medias del tema de la tripartición es una de las carencias que sobresalen en el texto. Por otra parte, la forma más sencilla y clara de presentar la eclesiología de Haimón en el *CO*, es precisamente a través de una división tripartita. Esta división no solo está implícita en el *CO* sino también en el mismo *Libro de Oseas*, porque las críticas del profeta están dirigidas contra esos tres actores: los sacerdotes, los príncipes y/o reyes y el pueblo.

Por lo tanto, presentaremos la eclesiología desde el punto de vista de una división ternaria, que se compone de tres grupos: en primer lugar, los hombres de Iglesia en el sentido institucional o, si se prefiere, la aristocracia religiosa; en segundo lugar, la aristocracia laica guerrera; y en tercer lugar, los restantes laicos, el pueblo a secas<sup>422</sup>.

<sup>421</sup> Esto salta a la luz con la comparación de los fragmentos de los dos autores: HAIMÓN, *CO*, V, 1: *Sed et Israel, hoc est, populus vocatur ad iudicium nullusque excipitur, ut et sacerdotes et populus et reges, qui seduxerant populum et constituerant ei tales sacerdotes, simul audiant quid fecerent et cur inimicis tradantur.* JERÓNIMO, *In Osee*, p. 50, líneas 14-18: *sed et Israel, id est populus uocatur ad iudicium; et nullus excipitur, ut et sacerdotes et populus et reges, qui induxerant populum, et constituerant sacerdotes, simul audiant quae fecerint, et cur tradantur inimicis.*

<sup>422</sup> Shimahara también encuentra otra variación sobre el tema de la tripartición funcional de la sociedad, ver EAD., *Exégèse et politique...*, p. 722-724. Indudablemente es un tema que se presenta de diversas

## 1.1. La Iglesia

El profeta Oseas fue muy crítico con los líderes del pueblo de Israel, tanto religiosos como laico. Haimón traslada muchas de estas críticas a la Iglesia cristiana y utiliza distintas expresiones para referirse a quienes cumplen con la función religiosa. Lo que nos permite hacer el intento de identificarlas, contextualizarlas y definir las.

### 1.1.1. Hombres de Iglesia.

Como en el *CO* abundan los llamados de atención al clero, podríamos suponer que Haimón tiene dudas acerca de la capacidad de sus integrantes para cumplir correctamente con su función. Estas sospechas acerca de los peligros y tentaciones a los que está expuesto el clero no eran exclusivas de Haimón. Los esfuerzos del episcopado carolingio por reformar a los sacerdotes e imponerles una forma de vida específica y distinta a la de los laicos aparecen expresados en los *Capitula Episcoporum* del siglo IX. Según Carine van Rhijn la situación de los curas parroquiales era ambigua, puesto que no estaban verdaderamente separados de los laicos sino que formaban parte de las redes sociales de cada lugar. Por otra parte, la capacidad concreta de los obispos para regir el comportamiento de los curas estaba muy limitada<sup>423</sup>. Sin embargo, la responsabilidad del sacerdote por el bienestar de las almas de su rebaño fue una invención carolingia. Esto significa que eran responsables por la condenación de las almas que no recibieran los sacramentos necesarios para la salvación. El sacerdocio tomó en este período el carácter de ministerio, de allí la necesidad de reformarlo<sup>424</sup>.

Las advertencias al clero que aparecen en el *CO* han sido también señaladas por Sumi Shimahara en los comentarios a Daniel, Amos y Joel del mismo Haimón<sup>425</sup>. En el estado actual de los estudios es imposible determinar si la desconfianza de nuestro monje frente al clero extra claustral se debía solo a un prejuicio teórico acerca de la

---

maneras y quizás con distintas fuentes, pero se repite con variaciones en varios textos de Haimón. El problema amerita un estudio específico más profundo.

<sup>423</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the lord...*, pp. 95-99.

<sup>424</sup> Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the lord...*, pp. 62-63; fue fundamental en esta reforma la acción de Crodegango y la tradición que creó, ver M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004.

superioridad de la vida monástica sobre otras formas de vida religiosa o si estaba basada en un conocimiento objetivo de ese clero. Tengamos en cuenta que una hipótesis no excluye a la otra. Shimahara explica –acertadamente a mi entender– la poca importancia que Haimón otorga a la parte temporal de la Iglesia en su eclesiología, como un producto de su escasa inserción en los asuntos del siglo<sup>426</sup>.

Haimón utiliza las siguientes expresiones que se encuentran dentro del campo semántico de lo que podemos llamar clero: hombre de Iglesia (*vir ecclesiasticus*), presbítero (*presbyterus*), sacerdote (*sacerdos*). La primer expresión es la más incluyente y bien podríamos considerarla un sinónimo de clero –término que llamativamente no utiliza–, aunque deje fuera a las monjas, que bien podemos considerar el componente femenino del clero. Los otros dos términos necesitan de un breve comentario. Aunque presbítero y sacerdote puedan muchas veces ser intercambiables, sin embargo, *sacerdos* es más amplio e incluye a la totalidad de los integrantes del clero que hayan sido ordenados sacerdotes (tanto obispos como curas de parroquia o abades ordenados). Presbítero es un término mucho más preciso que indica tanto la posición dentro de la jerarquía eclesiástica –por debajo del obispo y encima del diácono– como las tareas que cumple. Desde este punto de vista un presbítero es un *sacerdos*, que no es ni obispo ni abad<sup>427</sup>. En castellano nos referimos a él simplemente como cura.

Haimón advierte a los hombres de Iglesia que no se dejen tentar por las enseñanzas de los herejes en Os IV, 15:

“¡SI TU TE PROSTITUYES, ISRAEL, o sea, si tu, oh hereje, abandonas a Dios por una falsa doctrina, QUE JUDÁ NO SE HAGA CULPABLE!, o sea, que el hombre de Iglesia no siga las enseñanzas de tu perversidad.”

El reino de Judá representa en Haimón la imagen del hombre de Iglesia, siempre al borde de seguir a Israel en la fornicación idolátrica o de la herejía como en el comentario a Os V, 5:

“Judá también, o sea, el hombre instruido en la doctrina eclesiástica, que ciertamente permanece en la Iglesia con su cuerpo pero no con su mente y comparte con

<sup>425</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p.721.

<sup>426</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 728.

<sup>427</sup> Para la terminología del sacerdocio en los siglos VIII y IX, ver Carine VAN RHIJN, *Shepherds of the lord...*, pp. 51-55.

los herejes un mismo conocimiento (*scientiam*) en el error y se declara vanamente eclesiástico, él mismo también debe ser castigado junto a los heréticos.”

De la misma forma que Judá por acompañar a Israel en la idolatría fue llevado también al cautiverio, los hombres de Iglesia que permanecen en ella en cuerpo pero no en mente y comparten el error con los herejes deben ser castigados, ya que comparten verdaderamente con los herejes una *in errore scientiam*, un cierto conocimiento dentro del error, o sea que la herejía es un cierto conocimiento, pero se concibe también como una desviación del conocimiento verdadero.

Las desviaciones heréticas como productos intelectuales son centrales en la crítica de Haimón a los hombre de Iglesia. En el comentario a Os VIII, 14 Haimón vuelve a advertir a los hombres de Iglesia que realizan una interpretación errada de las escrituras:

“Judá también, o sea, el hombre de Iglesia, construye para sí mismo sobre sus malas obras o sobre la perversa interpretación de las Sagradas Escrituras ciudades fortificadas, no con el auxilio de Dios, sino con artificios <y> mentira, en tanto que comprende mal la Escritura, brilla cuando confirma con testimonios divinos sus propios errores, que el Señor quema con el fuego de su Espíritu y reduce a la nada.”

La sospecha de Haimón respecto de la vida intelectual es explícita en el comentario a Os V, 11:

“Y es manifiesto que se trata de los herejes, puesto que con sus sofismas y su arte dialéctica oprimieron a la Iglesia. Pero como hicieron esto, son seguidores de la inmundicia (*sordes*), no de la belleza de la verdadera fe.”

Effraim va detrás de la inmundicia, o sea el culto de los ídolos, lo mismo hacen los herejes, cuando con sus sofismas y su arte dialéctica oprimen a la Iglesia. Esto no los conduce a la belleza de la verdadera fe, sino a la inmundicia (*sordes*). Esta sospecha sobre las actividades intelectuales de ciertos personajes de su época que utiliza técnicas dudosas (*sophismatibus suis et arte dialectica*) para atacar a la Iglesia, puede relacionarse con cierta expresión de desaprobación de Haimón contra los filósofos del mundo que aparece en el comentario a Os IV, 3:

“O si por los peces entendemos los filósofos del mundo, que se fatigan por indagar profundas cuestiones acerca de las cosas de la naturaleza”.

Es imposible por el momento identificar a quiénes se refiere Haimón específicamente. En todo caso es muy claro el ataque de un teólogo conservador, como Haimón, seguidor de las tradiciones de la patrística latina a las construcciones intelectuales basadas en el uso de la lógica y la dialéctica clásicas. Más abajo en Os XII, 8 retoma su visión negativa de los filósofos y sus técnicas:

“Todas las representaciones de los herejes son ídolos y en nada difieren de la impiedad de los gentiles y suelen decir: Cada cosa que haga, cada cosa que lleve a cabo no se me podrá imputar. Tengo por cierto mis riquezas, los argumentos de los filósofos, tengo la multitud del pueblo, quien la observe no pensará que yo haya pecado.”

La interpretación correcta de las escrituras es camino de salvación, pero un hombre de Iglesia puede interpretarlas incorrectamente y caer en el error. Haimón tiene plena conciencia de que la herejía es el producto de intelectuales. Su visión negativa de la filosofía quizás provenga de los textos patrísticos de carácter apologético. No sería nada extraño, el pensamiento carolingio en general se presentaba a sí mismo como conservador, lo que podría explicar esta actitud de Haimón de relacionarse con la filosofía o mejor aún con los filósofos, bajo los parámetros del cristianismo primitivo contra los filósofos paganos. Sin embargo, si tenemos en cuenta que en la alta Edad Media el acceso al conocimiento y, sobre todo, a la creación de conocimiento estaba limitado casi exclusivamente a una muy pequeña elite dentro de la Iglesia (unos pocos hombres de Iglesia) entonces estos filósofos de Haimón pueden perfectamente pertenecer (en su cuerpo, no en su mente) a la institución eclesiástica.

El verdadero trabajo intelectual del hombre de Iglesia lo señala en Os X, 11:

“Pero Judá, esto es, el hombre de Iglesia, arará la tierra, perseverando en la obra de su corazón que ha comenzado. Jacob también, que se traduce ‘el que suplanta’, destruye los surcos de los vicios, o sea, los terrones de la historia y tritura la dureza de la letra (*littere*) en partes y las separa espiritualmente, de forma tal que puedan convertirse en alimentos espirituales.”

Pero si su función es vital, sin embargo no debe volverse soberbio, afirma Haimón citando textualmente a Jerónimo en Os XI, 11<sup>428</sup>:

“Pero Judá, esto es, el hombre de Iglesia, no es soberbio, no se infla con el tumor herético, sino que se humilla como Dios y es fiel como el coro de los santos.”

---

<sup>428</sup> JERÓNIMO. *In Osee*, p. 130, líneas 403-410.

En última instancia, como el hombre de Iglesia no puede escapar a los pecados, tampoco puede evitar el estado penitencial. Afirma Haimón en Os XII, 6 :

“Y así, o hombre de Iglesia, que eres llamado Judá también confesando, conviértete a tu Dios cotidianamente a través de la penitencia y si acaso pecaras, conviértete a tu Dios, del mismo modo que se comportaba el profeta clamando : Trabajé en medio de mi gemido etc.”

El uso que hace Haimón del concepto ‘hombre de Iglesia’ no es aleatorio. En primer lugar, se trata –como ya hemos dicho– se trata de un concepto amplio. Abarca a la totalidad de los cuadros del clero, es inespecífico. En segundo lugar, está asociado a la vida intelectual y a la herejía. En un principio puede resultar llamativo que Haimón, lo más parecido a un intelectual que podemos encontrar en el siglo IX, demuestre tales sospechas frente al conocimiento. Sin embargo, el autor comprende que el conocimiento religioso y filosófico puede ser camino de herejía. Esto lo sabe no solo porque conoce a muchos antiguos heresiarcas a través de sus lecturas, sino también al menos a una herejía coetánea (el adopcionismo), todos estos casos se pueden explicar como desviaciones del conocimiento. Los hombres de Iglesia son, todos ellos, potenciales heresiarcas, ese es el sentido del mensaje de Haimón.

### 1.1.2. Los sacerdotes:

Haimón trata acerca de los sacerdotes en distintas ocasiones. Una parte importante de las menciones al sacerdocio son solamente aclaraciones acerca del contexto histórico del *Libro de Oseas*, o sea, responden específicamente al sacerdocio judío en el Antiguo Testamento. Sin embargo, en algunos casos la conclusión de Haimón tiene un grado de generalidad que se debe aplicar al sacerdocio cristiano. En otros casos Haimón trata acerca de los sacerdotes junto a príncipes y reyes en el comentario a un mismo versículo, estos casos serán tratados más adelante.

En el comentario a Os IV, 8 Haimón señala una primera obligación de los sacerdotes:

“COMEN LOS PECADOS DE MI PUEBLO. Esta frase debe entenderse de dos formas : COMEN los sacerdotes LOS PECADOS DE MI PUEBLO, o sea, los sacrificios ofrecidos por los pecados de los hombres. Estos <sacrificios> por cierto, que o entonces eran ofrecidos o ahora son ofrecidos en el templo del Señor, son utilizados por los sacerdotes. De allí también que en los <libros> canónicos se dice : que los laicos



no coman de las cosas consagradas. Pero también ellos que comen las limosnas de los otros, si no oraran dignamente por estos, son iguales a los judíos. Los que en verdad oran dignamente por estos, viven de las obras de sus manos. O también si COMEN los sacerdotes LOS PECADOS DE MI PUEBLO, como adulan a los que actúan mal, toman para sí mismos los pecados de otros. En efecto los que consienten los pecados de otros, se convierten en partícipes de los pecados de ellos.”

Haimón indica la funcionalidad del sacerdote tanto en el mundo judío veterotestamentario (*tunc*) como en la iglesia cristiana (*nunc*). El sacerdote cristiano es el encargado de que los aportes materiales del pueblo a la Iglesia se conviertan en oraciones para la redención de los pecados, esta es la obra de sus manos. Este intercambio de dones materiales por dones espirituales puede incluirse perfectamente dentro de la idea de partición trifuncional de la sociedad propuesta por Haimón, pero teniendo en cuenta que solo hace referencia a la relación de intercambio entre hombres en general, sin especificar si se trata del pueblo llano o de príncipes y reyes, y sacerdotes. Por lo tanto, si bien el intercambio de dones espirituales por dones materiales es bastante claro en la exégesis de este versículo, no está encuadrado con claridad dentro del esquema clásico de la división trifuncional. Sin embargo, responde a la realidad de la época, puesto que el clero medieval no solo era sostenido materialmente por el trabajo del campesinado, sino también por las donaciones de los señores laicos. Más allá de que en última instancia toda la producción material proviniera del ‘pueblo’.

Un poco más abajo en comentario a Os IV, 9, dice Haimón que Si el sacerdote no cumpliera con su parte del intercambio:

“Pero no solo el sacerdote sino también cualquier prelado, que tome sobre el mismo los males de otros, por esto se condenará igualmente con ellos.”

La condición sacerdotal no es un privilegio, sino que se presenta como un ministerio del que el sacerdote debe dar cuenta ante la eternidad.

La otra gran función sacerdotal es la de guiar al pueblo con sus enseñanzas, según el comentario a Os XIII, 2:

A ellos que son adoradores de los ídolos, o sea, los mismos príncipes y sacerdotes, que debieran instruir al pueblo, dicen: INMOLEN, HOMBRES, MIENTRAS ADORAN A LOS TERNEROS.

Pero lo más interesante en la función de enseñar o instruir (*docere*) es que los sacerdotes la comparten con los príncipes. Haimón reconoce tácitamente la unidad de esos dos grupos –sacerdotes y príncipes– en la conducción del pueblo cristiano.

### 1.1.3. Monjes y exegetas.

Como hemos visto hasta ahora, Haimón tiene grandes dudas acerca de la capacidad de los sacerdotes seculares para conducir a la Iglesia. La cuestión que queda pendiente es: ¿quiénes son entonces los verdaderos líderes espirituales de la cristiandad? Hay dos lugares en el texto que nos permiten dar una respuesta. En primer lugar, el comentario a Os I, 1, que cumple una función casi introductoria dentro del texto. En una primera lectura este fragmento no parece decir mucho:

“PALABRA DEL SEÑOR, QUE FUE DIRIGIDA A OSEAS, HIJO DE BEERÍ, EN TIEMPOS DE JOSÍAS, DE JOTAM, AJAZ Y EZEQUÍAS, REYES DE JUDÁ, Y EN TIEMPOS DE JEROBOAM, HIJO DE JOÁS, REY DE ISRAEL. Por esa palabra del Señor debemos entender aquella acerca de la cual Juan en la introducción de su Evangelio dice: que en principio era la palabra etc. Esta palabra no fue creada en su naturaleza, sino engendrada por Dios Padre antes de todos los tiempos. Por lo tanto, aquí se dice: fue dirigida la palabra del Señor a Oseas, debe entenderse así: fue dirigida la palabra del Señor, o sea, el discurso de Dios Padre se dirigió, esto es habló a Oseas. Pero cuando la palabra de Dios habló a Oseas, lo hizo Dios y salvador de su pueblo. Por eso, Oseas significa salvador, como puede serlo quien procuraba a través de la enseñanza y el ejemplo de santidad volver salvo al pueblo, al que había sido enviado. El Señor manifiesta en el Evangelio que Oseas y los restantes profetas son llamados dioses, dice: Si llama dioses a quienes se dirigió el discurso de Dios etc. Por lo tanto así como Dios convirtió en dioses a los hombres con los que habló, de la misma manera él mismo, que es salvador, hizo que esos mismos fueran salvadores. Pero son llamados santos dioses o salvadores por la gracia, cuando solo uno es salvador y Dios por naturaleza. Allí se debe señalar que no dice: la palabra fue hecha en Oseas; ni es en verdad <ese> el sentido, como si a través de él se dirigiera el discurso del Señor a otro, sino a Oseas, para que quede claro que el discurso se confiere a ese mismo a quien es dirigido. Sin duda distinto es, como expone el beato Jerónimo: que el Señor habla en Oseas, otra cosa es a Oseas. En Oseas en verdad no habla el mismo Oseas, sino a través de Oseas se dirige un discurso a otros. Así como dice el profeta en el Salmo: Que yo oiga lo que el Señor Dios habla en mí, ya que predica la paz en su pueblo (Ps LXXXIV, 9). Donde queda claro que a través de este mismo, que dice estas cosas, habla Dios a otros.”

La mayor parte del comentario a Os I, 1 se refiere al comienzo de la perícopa : *Verbum Domini, quod factum est ad Osee...* Como se puede observar, esta primera parte (desde

*Verbum Domini* hasta *Vade sume tibi uxorem*) posee características muy interesantes. Desde el punto de vista estilístico se trata de un texto muy personal: Haimón sigue a Jerónimo, pero en forma extremadamente libre y su exposición se centra en la condición mesiánica del profeta. La más importante afirmación del comentario a Os I, 1 es que Oseas, cuando recibió la palabra del Señor se convierte por la gracia en Dios y salvador de su pueblo. Hay elementos en el escrito de Haimón que están ausentes en el texto de Jerónimo. En primer lugar, la condición de salvador del profeta, que se sostiene en su enseñanza y en su ejemplo de santidad. En segundo lugar, los profetas son dioses *per gratiam*, pero Cristo es *unus salvator per naturam*. Una primer lectura parece indicar que Haimón estaba interesado en señalar la diferencia entre Cristo y los profetas, pero esta diferencia es tan clara que ni Jerónimo tiene necesidad de establecerla, puesto que es evidente (tanto para Jerónimo como para Haimón) que Cristo es Dios y que los profetas son hombres. Por lo tanto, Haimón no buscaba señalar la diferencia, sino la proximidad entre Cristo y los profetas, la condición proto-crística de los segundos. Hay otra cuestión que debemos examinar con atención: si la ortodoxia, la santidad y el hecho de haber sido tocado por la gracia, son las condiciones necesarias para convertirse en profeta, entonces la condición profética no es exclusiva del pasado veterotestamentario, sino que es posible luego de la encarnación. Ahora se nos presenta otra pregunta: ¿acaso Haimón se refiere a si mismo cuando habla acerca de los profetas? Es posible. Haimón es monje, es exegeta, lo que lo convierte de hecho en intermediario entre la voz del Señor y el rebaño de los creyentes, precisamente la función del profeta del Antiguo Testamento. Por lo tanto, ocupa *de facto* el lugar del profeta y en cuanto tal predica. Es por esto que se preocupó por definir la condición del profeta al comienzo del *CO*.

Esta actitud de Haimón expresa el lugar privilegiado de la exégesis monástica durante la alta Edad Media y el período carolingio en particular. Las consecuencias eclesiológicas de la posición profética del monje-exegeta son fundamentales, puesto que el profeta se encuentra por encima del pueblo de Israel, de sus príncipes, reyes, pero también por encima de sus sacerdotes, en un diálogo directo con la divinidad<sup>429</sup>. Por lo tanto, en la equivalencia profeta de la Antigua Alianza/monje-exegeta carolingio se encuentra implícita una eclesiología, en la que a la cabeza de la Iglesia no se encuentran

<sup>429</sup> Shimahara utiliza el concepto de profeta 'exterior' o 'marginal', EAD., *Exégèse et politique...*, p. 768-769.

ni el papa, ni los arzobispos, ni los obispos, menos aún los reyes o emperadores, sino la voz profética del exegeta en su monasterio. Él es el verdadero garante de la ortodoxia y continuador *per gratiam* de la condición mesiánica y divina del mismo Cristo.

Inmediatamente por debajo del monje-exegeta se encuentra el resto del clero, en el que Haimón no confía realmente, porque tentado por el diablo, se puede convertir en herético e incluso heresiarca. Es el clero el que tiene la posibilidad real, los instrumentos intelectuales necesarios en el siglo IX para crear y enseñar *dogmata errata*, equivalentes inmateriales, aunque reales, de los ídolos condenados por los profetas en el Antiguo Testamento.

El segundo fragmento de texto importante para la fundamentación del predominio monástico en la eclesiología de Haimón se encuentra en el comentario a Os II, 7:

“Así suele suceder casi siempre a esos que fueron puestos en el siglo, que deseen riquezas y honores del mundo, pero como no puedan alcanzarlas, antes sufren diversas tribulaciones, de modo que quieran, no quieran, abandonen el siglo y abandonadas las preocupaciones temporales, que de ninguna manera vale la pena alcanzar, confluyan hacia un monasterio. Y los que antes se entristecían, porque no tenían todas las cosas que deseaban, se alegran contentos con el alimento y el vestido, de acuerdo a lo del apóstol y con servir a Dios en la pobreza, ellos que antes servían al mundo y a sus deseos.”

Este pasaje es importante por varios motivos. Muestra que para Haimón el lugar por excelencia para la salvación del alma es el monasterio. Esto a su vez es importante en sí mismo, puesto que se trata de la única mención de Haimón al monacato en el *CO* y una de las pocas dentro de toda su obra. Además esta tácita invitación a abandonar el mundo no fue dirigida ni a clérigos ni a laicos en particular, sino que se trata de una recomendación a todos los que estén interesados en alcanzar la salvación eterna, pero también la felicidad en la tierra, que solo es posible en la pobreza del servicio a Dios *en* el monasterio. En el fragmento hay un juego de oposiciones entre los que se entristecían (*contristabantur*) al no poder satisfacer sus aspiraciones materiales y quienes se alegran (*gaudent*) habiendo abandonado el siglo. Esta oposición es extremadamente importante puesto que Haimón concebía el monasterio como un lugar de alegría, cuando en la tradición ascética latina era un lugar de penitencia y sufrimiento por los pecados. Inversamente el siglo es señalado como lugar de tristeza. Nuestro autor invierte la lógica del ascetismo, que no deja de ser lugar de penitencia y pobreza, pero que se convierte paradójicamente en lugar de alegría. Lo que significa que lo que hace feliz al hombre,

incluso en esta vida, es el abandono del mundo material, que no es ni siquiera fuente de falsa alegría. Por último, Haimón no señala quiénes son los que desean las riquezas y honores de este mundo, se refiere a ellos a través de un pronombre (*his*), lo que significa que se trata de todos los que fueron puestos (*positi*) en el mundo. No es necesario haber vivido en el siglo IX para saber que la tentación del siglo afecta por igual a eclesiásticos y laicos.

El mundo exterior al claustro es el lugar de deseos materiales (riquezas) y morales (honores), que nunca son satisfechos. Lo que demuestra que la base de toda la eclesiología de Haimón se basa en un dualismo ascético, que considera al mundo extraclaustal como malo. En un fragmento del comentario a Os IV, 13, que hemos citado más arriba, Haimón señala explícitamente a los lugares agradables del mundo material como fuentes de corrupción:

“SOBRE LA CUMBRE DE LOS MONTES SACRIFICABAN Y SOBRE LAS COLINAS ENCENDÍAN TIMIAMA. Los hijos de Israel, siguiendo sus deseos voluptuosos y de la carne, habiendo abandonado a Dios y despreciado a Jerusalén, sacrificaban a los ídolos en la montañas y en las colinas y a ellos ofrecían timiama, esto es, suave incienso y allí a causa de la amenidad de <esos> lugares comían, bebían, dormían y realizaban sus lujurias y llamaban a estos lugares excelsos [...] En verdad había ordenado Dios en la ley que no sacrificaran a él sino en el lugar que eligiera. Pero ellos a causa de su voluptuosidad, como se dijo más arriba, sacrificaban a los ídolos en los más agradables de los lugares y de las montañas, construyendo altares bajo la sombra de los árboles, elegidos por su amenidad, ejercitaban la inmundicia de su carne. Por eso el Señor había prohibido que se plantara un bosque junto a su altar.”

No satisfecho con haber demonizado a judíos, herejes y paganos, Haimón pasa a la demonización del mundo material. Con esa mirada profundamente negativa respecto de la materia, los monjes en la pobreza, o sea, en la alienación ‘voluntaria’ respecto de honores y riquezas mundanos viven en verdadera alegría.

Indudablemente el autor propone un modelo de santidad monástico<sup>430</sup>, lo que no es nada extraordinario en el contexto carolingio, puesto que era el modelo predominante. Sin embargo, podemos preguntarnos cuán lejos llevó nuestro monje su idea y si acaso no consideraba que en última instancia la única forma de santidad era la monástica. Por ahora solo podemos proponer esta hipótesis, pero si este fuera el caso, quizás la idea acerca de la santidad y de la salvación contenida en los textos de Haimón

---

<sup>430</sup> Sumi SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 800-803 y 813.

estuviera muy cerca de la de los perfectos cátaros. Pero no podremos llegar a ninguna conclusión a este respecto antes de haber trabajado el problema sobre la totalidad de los escritos del autor.

Si los herederos de los profetas del Antiguo Testamento, son los exegetas de la Biblia y el lugar por excelencia para el servicio de Dios, el arrepentimiento, la penitencia e, incluso, la alegría, es el monasterio, entonces los verdaderos elegidos de Dios para guiar a la Iglesia en la tierra son una pequeña elite de intérpretes de las escrituras, que viven en la antesala del paraíso (por eso la alegría en la pobreza), o sea, el monasterio<sup>431</sup>.

## 1.2. Reyes y príncipes.

El *Libro de Oseas* es un texto extremadamente polémico y antimonárquico, cuyo blanco son tanto los sacerdotes como los reyes y príncipes del Israel. El profeta señala a los poderosos –comenzando por los reyes–, sus errores y da cuenta de las consecuencias negativas del ejercicio del poder. Implícita y explícitamente señala como debería organizarse el pueblo de Israel y qué normas debería seguir. Haimón retoma y desarrolla temas que aparecen en boca del profeta Oseas, instrumento de la voz divina, los despliega y consigue ocupar el lugar del profeta, ser él mismo la voz de Señor. Muchas de las afirmaciones de Oseas tienen el potencial de ser desarrolladas como construcciones ideológicas. Haimón no pierde esa oportunidad y lo hace, manipulando el texto profético –y también el texto exegético de Jerónimo– para tratar acerca del poder, el orden y unidad en la cristiandad (léase sociedad).

El carácter de denuncia de la voz divina, que habla a través de Oseas, condiciona la forma en la que la construcción ideológica de Haimón se manifiesta. Sin embargo, hay que tener en cuenta una de las funciones principales del trabajo de Haimón sobre el texto de Oseas, que es evitar una posible lectura anti-sistémica de la voz del profeta, cuyas denuncias de tiempos veterotestamentarios contra la aristocracia sacerdotal, secular y militar podían perfectamente ser actualizadas y usadas contra la aristocracia carolingia o como parte de las luchas de poder internas a la misma aristocracia. Beda el Venerable había abierto en sus textos exegéticos un camino, que consistía en interpretar

---

<sup>431</sup> Las conclusiones de Shimahara acerca del liderazgo monástico propuesto por Haimón son similares a las mías, ver EAD., *Exégèse et politique...*, p.768-785.

el presente a través de las lentes de la historia bíblica<sup>432</sup>, Haimón sigue en su *CO* esa misma senda. Ocupar la voz del profeta es para Haimón tanto una forma de darle fuerza y prestigio a su pensamiento, como domesticar un mensaje potencialmente subversivo.

### 1.2.1. El rey.

Los reyes de Israel son blancos privilegiados de los ataques de Oseas. Haimón los interpreta y define qué y quién es el rey. Hay algunos pasajes que son fundamentales para entender el lugar que el monje otorga a la monarquía. Uno de ellos es el comentario a Os III, 4:

“Y se encuentran SIN REY, Cristo, que dice: mas yo fui constituido rey por esto etc. Y SIN PRÍNCIPE, o sea, el mismo salvador o también el pontífice y el sacerdote, acerca del cual está escrito: no maldigas al príncipe de tu pueblo. [...] Todas estas cosas luego las perdieron los judíos, espiritualmente nos fueron concedidas en la Iglesia. En verdad nosotros tenemos el verdadero rey y sacerdote: Cristo, que es sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec. Tenemos el verdadero sacrificio del cuerpo y sangre del Señor. Tenemos también el *efot*, esto es, la vestimenta de la inocencia y simpleza, nosotros mismos fuimos hechos sacerdotes y reyes de acuerdo a lo que dice Pedro: ustedes son un pueblo elegido, un sacerdocio real, linaje santo, etc. Tenemos también el *terafin*, esto es, el signo y la memoria de Dios impresa en nuestros corazones, por esto le cantamos: se marcó en nosotros la luz de tu rostro, Señor, etc.”

El fragmento está dedicado a señalar las cosas que los judíos perdieron al no reconocer a Cristo como rey. Sin embargo, hay un elemento que sobresale y está en un nivel distinto a la pérdida de la condición de pueblo elegido de los judíos : Melquisedec. La figura de este rey-sacerdote es indudablemente problemática para la construcción de una ideología eclesíástica. Lo que Haimón afirma en primer lugar es que el único rey y príncipe verdadero es Cristo. Este es uno de los pocos lugares en los que Haimón utiliza *princeps* en singular, está obligado a ello por el texto bíblico mismo. El príncipe en singular y el rey es Cristo, por lo tanto todo poder secular está en resumido en su persona. Pero él es además sacerdote. Cristo es el único que reúne en una persona la condición sacerdotal así como la real. Haimón fuerza el texto al intercalar la figura de Melquisedec, puesto que no hay necesidad de tratar acerca de este personaje para la comprensión de Os III, 4. Esto implica que Haimón está más preocupado por dejar claro que Melquisedec es prefiguración de Cristo y no de los reyes que efectivamente reinan en la tierra. El

<sup>432</sup> Guy LOBRICHON, “Making sense of the Bible”, en *CHCh*, p. 546.

objetivo es neutralizar una figura bíblica veterotestamentaria que puede ser utilizada por el poder político para reclamar el sacerdotal. Esto se sostiene más aún cuando Haimón cita I Pe II, 9: *Vos genus electum regale sacerdotium, gens sancta*, que permite disolver la condición sacerdotal y real en el pueblo cristiano en general, como una característica colectiva de esta *gens sancta*.

Lo que no significa que los reyes no sean reyes. Existen y tienen una función frente a su pueblo como señala Haimón en Os IV, 18 :

“SUS PROTECTORES PREFIRIERON SER CAUSA DE IGNOMINIA. Jeroboam y los restantes reyes son llamados protectores del pueblo israelita. Ellos hubieran debido no solo instruirlos en el camino de la justicia sino también defenderlos de los enemigos. Estos PREFIRIERON SER CAUSA DE IGNOMINIA, esto es, de idolatría, por la acción de estos el infeliz pueblo tomó el culto de los ídolos, y los que hubieran debido presentarse como doctores en el camino de la salvación, se convirtieron en caudillos del error y de perdición eterna.”

Haimón señala la doble función de los reyes, por un lado la defensa de su pueblo, pero por otro lado su condición de guías morales. Por esto, los reyes además de su condición de líderes militares tienen una obligación que comparten con los sacerdotes, que es guiar a su pueblo por una senda ética correcta. Esta senda ética es religiosa, como es de esperar en un autor del siglo IX. Los reyes de Israel fallaron cuando condujeron al pueblo a la idolatría que, como se ha señalado más arriba, es el equivalente de la herejía de tiempos cristianos.

De hecho el orden político se funda en la voluntad divina, según la interpretación de Os V, 3 :

“YO CONOZCO A EFRAÍN E ISRAEL NO ESTÁ OCULTO DE MI. Bajo el nombre de Efraín comprende Jeroboam, hijo de Nabat, y todos los reyes de esa misma tribu, que lo siguieron no solo con su dignidad sino también en su maldad y sedujeron al pueblo de Israel, en verdad todo el pueblo de las diez tribus. Y el sentido es: yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes. Por lo tanto, como todas son criaturas mías observo siempre todos sus actos, no desesperen, sino hagan penitencia y los recibiré. PORQUE AHORA HA FORNICADO EFRAÍN, esto es, sus reyes en el tiempo presente que abandonaron el culto de Dios, comenzaron a fornicar adorando terneros de oro. E ISRAEL FUE CONTAMINADO, porque habiendo fornicado el rey, el pueblo lo siguió y cometieron una impiedad similar con similar aplicación.”



La sujeción de los pueblos a sus reyes por mandato divino es tal que la impiedad de ellos puede conducir a sus súbditos a abandonar a Dios y a la condenación, porque si fornicar el rey se contamina el pueblo, según afirma el autor en el comentario a Os VI, 10 :

“Y habiendo fornicado Jeroboam, fue contaminado Israel, el pueblo sometido verdaderamente a él...”

Porque aunque el orden político haya sido creado por Dios, eso no significa que no haya ocasiones en las que reine un rey que no le es agradable, como explica Haimón en el comentario a Os VIII, 4 :

“ESTOS REINARON, PERO NO GRACIAS A MI : APARECIERON PRÍNCIPES Y YO NO LOS RECONOCÍ. Se quisieramos referir esto al primer rey de ellos, Saul, surge la pregunta de por qué el Señor dice : ESTOS REINARON, PERO NO GRACIAS A MI etc, siendo que el Señor lo había elegido y lo constituyó rey echando suertes. Pues también Samuel, una vez que <Saúl> fue constituido rey, dijo : Ciertamente ven al que eligió el Señor. Mientras permanecía escondido en la casa, apareció Samuel y reveló su llegada antes. Pero hay que saber que Dios omnipotente a veces permite que suceda aquello que no quiere, así consta como cierto respecto del acontecimiento de la elección de aquel. Verdaderamente vió que los corazones de ellos estaban inclinados a la elección de un rey y, por eso, permitió que sucediera según lo pedían, contra su propia voluntad. Lo que se manifestó abiertamente a través del trueno y del relámpago que se manifestó en pleno verano, contra lo usual en esa tierra. De allí también que Samuel, sabiendo que Dios no quería esto, les predijo <la naturaleza> del poder del rey, con la que serían sometidos a una durísima servidumbre, de modo que retornaran al señor, rey clementísimo. Pero, si llevamos estas cosas a Jeroboam, quien más tarde estará al frente de las diez tribus, y a los restantes príncipes, que lo sucedieron en el reino, sabemos abiertamente que <su elección> fue hecha contra la disposición de Dios. En efecto, es lógico que Dios, enojado a causa de los pecados de Salomón, quisiera dividir el reino, sin embargo, el pueblo de Israel eligió a Jeroboam contra su voluntad. En verdad, debería haber consultado a Dios de acuerdo al precepto de la ley, para averiguar su deseo y así elegir un rey echando suertes, no según su voluntad.”

Hay que señalar dos cuestiones en este fragmento. En primer lugar, la más evidente es que existen reyes que reinan a pesar de la voluntad divina. Parece una afirmación contradictoria, pero es lo afirmado en este fragmento, incluso los reyes elegidos de acuerdo al mecanismo propuesto por Dios (Saul), en verdad son una concesión divina de mala gana, con un objetivo superior en mente, que es el retorno de Israel a su único y verdadero rey, el Señor. Hay reyes que son aún peores (Jeroboam) que no solo son elegidos a pesar de la voluntad divina de reinar directamente sobre su pueblo, sino que

son elegidos ilegalmente y conducen a su pueblo a la idolatría. El rey, que propone Haimón, es aquel que a través de su reinado conduce al pueblo a su verdadero rey. En última instancia, la interpretación de Haimón concuerda con la concepción espiritual del monarca carolingio como el pastor de un rebaño<sup>433</sup>. En este sentido, se encuentra implícita la idea de la monarquía como ministerio. En segundo lugar, Haimón no se olvida señalar la intermediación del profeta Samuel en la elección legítima del primer rey de Israel. La voz del profeta Oseas es interpretada a través de la de Samuel para devenir una sola, la de Dios. En última instancia, Haimón conserva, aunque moderado el tono antimonárquico del texto.

La exégesis de Os VIII, 4 se contradice con la –ya citada– afirmación de Haimón en Os V, III :

“yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes.”

Si Dios creó a los reyes y a sus súbditos, o sea, es fuente última del orden político sobre la tierra, ¿cómo puede ser que existan reyes contra la voluntad del señor? Haimón no nos responde a esta pregunta en el *CO*. Probablemente exprese la tensión en su pensamiento entre la necesidad de la existencia de un orden político sobre la tierra, que en última instancia es garante de la existencia de los monasterios y del orden externo necesario para la paz interna de los mismos, y la preocupación eclesíastica de los problemas que la conservación de ese mismo orden generan. Solo podemos hipotetizar, pero en todo claro esta contradicción en su pensamiento manifiesta, una vez más, la paradoja del monaquismo, que se encuentra teóricamente fuera del mundo, pero que en la práctica es altamente dependiente y esta entrelazado con lo que ocurre fuera de las paredes del claustro. Haimón debe simultáneamente sostener el orden político del que se beneficia, pero mantener mecanismos para que ese orden político respete y reconozca la superioridad del monaquismo. No se trata de destruir el mensaje potencialmente disolvente y subversivo de Oseas, sino monopolizarlo en favor de la vida claustral.

Los reyes y los profetas son los guardianes del pueblo de Dios según la interpretación de Os IX, 8 :

---

<sup>433</sup> André VAUCHEZ, *The Spirituality...*, p. 20.

“EFRAÍN ES UN GUARDIÁN, se entiende que JUNTO A MI DIOS, o sea, Jeroboam, que aquí aparece bajo el nombre de Efraín, fue constituido guardián por mi Dios para esto, que él mismo y los reyes, sus descendientes, sean guardianes del pueblo de Dios y lo provean de buenas cosas y, de acuerdo a la voluntad de Dios, reinen y los instruyan. Guardianes en verdad son llamados los rectores y profetas del mismo pueblo. De allí también se dice de Ezequiel : Te entregué como guardián a la casa de Israel (*Ez V, 17*). Así por lo tanto Jeroboam fue entregado a su pueblo como guardián y profeta junto a sus descendientes, para que corrigieran al pueblo desviado, y lo condujeran nuevamente al camino recto. Pero quien debiera regir e instruir, se convirtió en trampa ruinosa por todas sus acciones, porque a través del poder y de malvada consejo los hizo adorar a los ídolos y quien debía haber sido profeta, para enseñar al pueblo el culto de Dios, le enseñó la idolatría.”

El rey ha sido instituido tal por Dios para que sea guardián (*speculator*) del pueblo. Haimón asocia la condición de *speculator* con la del profeta a través de la cita de *Ez V, 17*. Ezequiel es denominado de esta forma por la voz del Señor, situación que le plantea indudablemente un problema interpretativo a Haimón, puesto que el mismo término es aplicado en el Antiguo Testamento tanto a Efraín cuanto a Ezequiel. De hecho, es un concepto que aparece unas veinte veces en la Vulgata, pero Haimón elige establecer solo una relación entre el rey y Ezequiel como *speculatores*, dejando de lado las demás posibilidades<sup>434</sup>. La relación entre los dos guardianes, el rey y el profeta, es resuelta como una comparación tácita. El rey, Jeroboam, “quien debiera regir e instruir, se convirtió en trampa ruinosa por todas sus acciones, porque a través del poder y de malvada consejo los hizo adorar a los ídolos y quien debía haber sido profeta, para enseñar al pueblo el culto de Dios, le enseñó la idolatría”. Si Jeroboam traicionó el llamado divino, sin embargo, sabemos que Ezequiel no lo hizo, por lo tanto, lo que Haimón establece es la superioridad del profeta por sobre la del rey, incluso del rey querido por Dios. El profeta no traiciona ni a su Dios ni a su pueblo, pero el rey ha perdido su condición profética.

El verdadero rey es el Señor según la interpretación de *Os X, 3* :

“EN VERDAD NO HEMOS TEMIDO AL SEÑOR. Pero si dijeran: por eso perdimos al rey humano, que debía defendernos, como no hemos temido a Dios, rey verdadero. Y EL REY ¿QUÉ HARÁ POR NOSOTROS? El sentido es: si también tuvieramos un rey humano, ¿qué haría por nosotros? O sea, ¿de qué modo podría

<sup>434</sup> I Sam XIV, 16; II Sam XIII, 34; II Sam XVIII, 24; II Sam XVIII, 26; II Sam XVIII, 27; IV Reg IX, 17; IV Reg IX, 18; IV Reg IX, 20; Is XXI, 6; Is LII, 8; Is LVI, 8; Hiere VI, 17; Ez III, 17; Ez XXXIII, 2; Ez XXXIII, 6; Ez XXXIII, 7; Os IX, 8; Mac XII, 26; Mc VI, 27; II Pe I, 16.

defendernos, cuando Dios omnipotente, contra cuya voluntad nadie puede defenderse, esté inflamado contra nosotros? Como si dijeran : si tuvieramos rey, en nada podría sermos útil.”

La distinción de Haimón entre un rey humano y el verdadero rey, Dios, es clara en este fragmento. Nuestro autor en el comentario a Os X, 9 rebaja la figura real al mínimo posible, por que en última instancia tener por rey a un hombre es negar el principado de Dios :

“DESDE LOS DÍAS DE GABAA TU HAS PECADO ISRAEL, o seas, desde aquel día en que a causa de un concúbito ilegal torpe y cruelmente destruyó Benjamín a la mujer del levita en la ciudad de Gabaa, ha pecado todo Israel contra mi, o también desde aquel <día> en que expulsaron y desterraron a Dios, de modo que no tuviera principado sobre ellos, eligieron a Saul como rey.”

La exégesis de este versículo se divide en dos partes. En primer lugar, la relación del pecado de Benjamín en Gabaa como mancha para todo el pueblo de Israel. Esta primera parte está claramente basada en el texto de Jerónimo<sup>435</sup>. Sin embargo, la segunda mitad del fragmento citado, introducida por la expresión *vel etiam* (o también en la traducción), no depende de Jerónimo y no se relaciona con claridad con el versículo. La referencia a la elección de Saul es forzada en la interpretación de Os X, 9, pero entra dentro de la lógica antimonárquica del texto de Haimón.

Es similar el caso de la exégesis de Os XIII, 10:

“¿DÓNDE ESTÁ TU REY ?, SOBRE TODO QUE TE SALVE AHORA EN TODAS TUS CIUDADES. Irónicamente el discurso divino es dirigido a ellos, que contra la voluntad de Dios se eligieron un rey, habiendo presumido de su fortaleza, se jactaban que serían vencedores. ¿DÓNDE ESTA, dice, TU REY ? Jeroboam en verdad o también Saul, acerca del cual decías a Samuel: Danos un rey, para que nos gobierne (*I Sam VIII, 5*). Como él te contradecía, respondías : De ningún modo, sino que será nuestro rey y saldrá adelante de nosotros y luchará por nosotros. Por lo tanto, deseas de el que luche tus guerras, sobretodo que te salve ahora en todas tus ciudades, cuando ya aparecen los Asirios, también venga a socorrerte ante el inminente peligro. Pero no tienes un rey humano ni tienes a Dios, porque a mi me desterraste. Y TUS JUECES, o sea, los condes y demás príncipes, ACERCA DE LOS CUALES DIJISTE : DAME REY Y PRÍNCIPES, se sigue : ¿Dónde están?

<sup>435</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 113, líneas 284-286: *Ex eo die quo uxorem Leuitae turpiter atque crudeliter interfecit Benjamin in urbe Gabaa, peccauit mihi omnis Israel...*

En el *CO* las figuras representativas del rey son o los reyes idólatras del Antiguo Testamento o Saul, no en cuanto ungido del Señor, sino en cuanto conseción al pueblo de Israel otorgada de mala gana. Esta cuestión nos lleva a un problema que Haimón no podía ignorar: la existencia de al menos un rey judío cuya figura no podía ser tratada como la de cualquier otro, David.

David fue utilizado en la tradición carolingia como tipo de rey elegido del Señor y en ese sentido, con los matices que hemos señalado más arriba, la dinastía de Pipino se presentaba y era presentada por sus seguidores como continuación de la realeza davídica. David es mencionado pocas veces en el *CO*.

En el comentario a Os I, 5 aparece en la expresión *domo David*:

“Y QUEBRARÉ EL ARCO DE ISRAEL EN EL VALLE DE IEZRAEL. Mas arriba dijimos, que Iezrael había sido la ciudad capital de las diez tribus, junto a la cual hay un valle de inmensa vastedad, que se extiende más de diez mil pasos. En este habiéndose enfrentado en combate, los asirios vencieron a Israel, o sea, a las diez tribus, cuya fortaleza se expresa aquí bajo la palabra arco. De acuerdo al verdadero sentido místico todos los que opinan mal acerca de Cristo, como los herejes que se alejan de la casa de David, o sea de la Iglesia, son comprendidos bajo el nombre de Israel en este lugar.”

Haimón toma muy probablemente de san Jerónimo la expresión ‘casa de David’<sup>436</sup>, sin embargo la identificación de esta con la Iglesia no aparece en este padre, sino en un autor carolingio, Agobardo<sup>437</sup>. Es posible que Haimón la tome de este último. Utiliza la misma idea más abajo en el comentario a Os IV, 6 :

“Todas estas cosas pueden referirse a los herejes, que abandonaron la casa de David y Jerusalén, o sea, a Cristo y a la Iglesia.”

Se produce un pasaje de una expresión, que originalmente es dinástica y secular, a una definición eclesiástica de la misma. No es neutro que la ‘casa de David’ pase a ser la Iglesia en un Imperio en el que los reyes y emperadores habían sido y eran llamados.

<sup>436</sup> *Domus David* en sus distintas flexiones aparece numerosas veces en Jerónimo y en otros padres de la Iglesia. En su *Comentario a Oseas* Jerónimo la utiliza solo en una ocasión en JERÓNIMO, *In Osee*, prol., línea 43.

<sup>437</sup> El único equivalente carolingio que hemos encontrado hasta ahora para esta interpretación de la casa de David aparece en un texto de AGOBARDO DE LYON, *De privilegio*, cap. 12, línea 1: “...se deben entender acerca de los herejes, quienes se alejan de la verdadera casa de David, o sea, Cristo y de la comunión o también de la doctrina de los sacerdotes católicos.” La idea de Agobardo y de Haimón se parecen, pero con dos diferencias. En primer lugar, Agobardo identifica a David con Cristo y, recién en

David. Si la ‘casa de David’ es la Iglesia y no una dinastía reinante, entonces ni los reyes ni los emperadores francos son davides. ¿Quién es David entonces? Haimón responde en el comentario a Os I, 11:

“Y DESIGNARÁN PARA SÍ UN JEFE (*caput*) ÚNICO, por cierto el Señor Jesucristo, acerca del cual Ezequiel dice: y hay un único príncipe en medio de ellos, David mi siervo (*Ez XXXVII, 25*).”

El príncipe único es David, pero el rey bíblico no es el prototipo del ningún rey secular, ni siquiera cristiano, sino que prefigura a Cristo como único rey de la Iglesia, también en el comentario a Os III, 5:

“Y BUSCAN AL SEÑOR SU DIOS Y A DAVID SU REY, o sea, al padre y a su hijo, el Señor, nuestro único Dios, en quien confiamos con el corazón, con nuestra voz y nuestras obras.”

A diferencia del concepto *domus David*, cuando Haimón quiere señalar una relación estrictamente carnal con el rey David utiliza la expresión ‘stirpe de David’, como por ejemplo en la exégesis de Os III, 1:

“Por estas dos mujeres, o sea, por la de más arriba la prostituida, que es llamada Gomer, y por esta, que es llamada adúltera, debemos entender a Israel y a Judá, o sea, las diez tribus, que que estaban en Samaría bajo el rey Jeroboam, que fue <rey> de Efraín y de Judá, este <era> de la stirpe de David reinaba en Jerusalén.”

Las consecuencias dentro del orden en este mundo son importantes. Para Haimón el único rey verdadero de la Iglesia (prefigurada en el Antiguo Testamento por la ‘casa de David’) solo puede ser Jesucristo<sup>438</sup>. En el *CO* David no es claramente propuesto como ejemplo de rey terrenal, sino como prefiguración de Cristo. Pero es posible llevar el razonamiento un poco más lejos: si Jesucristo es el rey verdadero y único de una Iglesia, que existe tanto en este mundo como en el otro, ¿quién encarna en esta tierra la voz de mando del Señor? En el Israel veterotestamentario este lugar lo ocupaba indudablemente el profeta, en el pensamiento de Haimón el lugar lo ocupa el monje exegeta. Incluso es notable que nuestro autor considere a David más un profeta que un rey (nunca lo

---

segundo, con la “comunidad o...doctrina de los sacerdotes católicos”, expresión que podemos considerar más o menos equivalente a ‘Iglesia’.

<sup>438</sup> Shimahara llegó a la misma conclusión, ver EAD., *Exégèse et politique...*, p. 741.

propone como modelo ‘real’ en el *CO*). De hecho, al menos en cuatro ocasiones en el *CO* Haimón cita utilizando la expresiones como: *Sicut propheta dicit in psalmo*<sup>439</sup>, *dicit propheta*<sup>440</sup>. Considera por lo tanto que los salmos atribuidos tradicionalmente a David son palabras de un profeta antes que de un rey.

### 1.2.2. Los príncipes.

En primer lugar, corresponde hacer una aclaración terminológica bastante importante: definir quiénes son los príncipes. La respuesta es menos lineal que lo que parece, puesto que el término *princeps*, que aparece casi siempre en plural en el *CO*, puede ser interpretado en dos sentidos: o Haimón lo utiliza como sinónimo de reyes o tiene un sentido más amplio y en ese caso se refiere a la aristocracia en general y, por lo tanto, la traducción correcta de *principes* debe ser aristócratas.

El comentario de Haimón a Os VII, 7 es sumamente ilustrativo:

“Por cierto, cuando ellos <los jueces> se acordaron de la religión del Señor, viendo al rey y a los príncipes y a todo el pueblo dedicados a la idolatría, comenzaron a decir : Qué haremos? He aquí al rey y a los príncipes y todo el pueblo adorando a los dioses.”

El texto de Haimón está basado en el de Jerónimo, pero las diferencias son muy importantes. La que tiene mayor interés aquí es la presencia del término *rex*. Jerónimo señala que los príncipes y el pueblo están dedicados a la adoración de imágenes de terneros<sup>441</sup>. Haimón le da más precisión a la afirmación, por que hace una distinción que Jerónimo no realiza, la existencia de un plural *principes* frente al individuo *rex*. La precisión de Haimón no beneficia a los principes, sino que perjudica al rey, porque lo incluye con claridad entre el grupo de los poderosos idólatras.

Si tenemos en cuenta, la importancia que tuvo el consenso de la aristocracia franca y más tarde la del resto de los territorios sometidos a la dinastía en la construcción, gobierno y administración del Imperio, en la repartición del Imperio en Verdún y, sobre todo, la importancia de la aristocracia (tanto eclesiástica como laica) de la *Francia*

<sup>439</sup> HAIMÓN, *CO*, I, 1.

<sup>440</sup> *Ibidem*, I, 1; II, 5; IV, 10.

<sup>441</sup> JERÓNIMO, *In Osee*, p. 74, líneas 149-150: *religionis Domini recordari, uidens et principes et populum uitulis subditos, et illos putare deos...*

*Occidentalis* en la construcción y estabilización del reino de Carlos el Calvo con posterioridad al tratado de Coulaines (843), no es extraño que Haimón piense el orden político en términos de gobierno colegiado entre reyes y aristocracia. Desde este punto de vista, el término *principes* no excluye a los reyes, sino que los incluye y Haimón lo utiliza para señalar la función no solo de estos, sino también, de toda la aristocracia. Cuando el autor se refiere específicamente a los reyes individualmente considerados, entonces utiliza el término *rex*.

La idea del gobierno colectivo del reino es presentada explícitamente en el comentario a Os V, 1:

“Yo en verdad los puse a ustedes como guardianes y príncipes en medio del pueblo, para que lo rijan (*regeretis*) cuando anda errante...”

El carácter colectivo del gobierno se sostiene sobre el uso del plural príncipes, pero sobre todo en la presencia del verbo *regere*, que lleva explícito la raíz de *rex*, pero aplicado a los guardianes y príncipes del pueblo. Una construcción similar realiza Haimón más abajo, en Os XI, 6 :

“Esto designa a los mismos príncipes, que rigen (*regunt*) a otros con la ley.”

Todos los príncipes rigen el reino y no un rey único, para eso los puso Dios en el mundo.

Edmond Ortigues se encontró también con el término *princeps* en un contexto en el que no podía ser traducido por ‘rey’ y lo interpretó con un significado semánticamente amplio, que es similar al que nosotros le estamos dando. Cuando analizaba un fragmento del comentario de Haimón de la *Epistola a los Romanos* Ortigues tradujo *princeps* por *chef unique*, pero estos jefes únicos eran los tres tribunos, que presidían las tres tribus en las que Rómulo había dividido a los romanos. Lo que significa que por un lado conformaban un grupo de tres individuos y por el otro estaban por debajo del rey (Rómulo) y sometidos a él<sup>442</sup>. Lo que nos permite asimilar la figura de estos *principes* a la aristocracia carolingia, un grupo relativamente reducido, que gobernaban sobre partes del Imperio en colaboración con el rey. Hay que notar también

<sup>442</sup> Edmond ORTIGUES, “Haymon d’Auxerre, théoricien...”, p. 188.



que los príncipes aparecen junto a otros dos colectivos (sacerdotes y pueblo) en una esquematización sociológica como la famosa tripartición funcional, por esto también podríamos considerar más adecuada la traducción de aristocracia u aristócratas para el término *principes*. En otros contextos, pero dentro del análisis de la sociedad carolingia Janet Nelson también interpreta el término ‘príncipes’ como la aristocracia guerrera franca asociada al poder de la dinastía carolingia. Ella cita una carta del papa Zacarías a Pipino en 747 y traduce: *all the magnates (principes) in the Region of the Franks*<sup>443</sup>. Walter Ullmann en su presentación acerca de los fundamentos bíblicos en los principios de gobierno medievales<sup>444</sup>, aporta también un elemento más general, pero que no debemos dejar pasar de largo en la discusión. Nos presenta la forma en la que la Vulgata traducía muchos términos hebreos y griegos usando vocabulario técnico tomado del derecho romano y explica la forma en la que esto sirvió en la Antigüedad tardía y en la Edad Media para fundamentar una doctrina descendente del poder, tanto en beneficio de emperadores y reyes como del papado. En dos breves pasajes del artículo hace referencia a la delegación del poder, que el rey recibió de Dios en subalternos. Lo que nos interesa es que estos subalternos son llamados *principes* en las Sagradas Escrituras y que con este ‘título’ se encuentran, sin embargo por debajo del rey. En uno de los pasajes el que delega el poder es Darío: “*Placuit et constituit super regnum satrapas et super eos principes tres*”<sup>445</sup>. En el otro el mismo Moisés declara: “*Ponam eos [scil. viros sapientes] vobis principes ... et constituit eos principes*”<sup>446</sup>. En otros lugares de la Biblia, que no nos interesan en el presente trabajo, pero que pueden encontrarse en el citado trabajo de Ullmann, el término *princeps* o su plural puede ser traducido por ‘rey’ o ‘soberano’, sin embargo la presencia bíblica de esta ambivalencia nos da un fundamento más para sostener que nuestra interpretación es correcta. En última instancia ‘príncipes’ es el equivalente laico de ‘hombres de Iglesia’ en el plano religioso, de la misma manera que este último incluye a todo el clero con o sin orden sagrado, el primero abarca a toda la aristocracia, incluidos los reyes.

<sup>443</sup> Janet L. NELSON, “Kingship and empire in the Carolingian world.” en Rosamond MC.KITTERICK (ed.). *Carolingian culture: emulation and innovation*, Cambridge University Press, 1994, pp. 55-56.

<sup>444</sup> Walter ULLMANN, “La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media”, en ID., *Escritos sobre teoría política medieval*, Buenos Aires, Eudeba, 2003, pp.107-146; originalmente “The Bible and principles of government in the Middle Ages” *Settimane*10 (1963), pp. 181-227.

<sup>445</sup> Dn VI, 1-2, citado en Walter ULLMANN, “La Biblia y los principios...”, p. 123.

<sup>446</sup> Dt I, 13 y 15, citado en Walter ULLMANN, “La Biblia y los principios...”, p. 137.

Pero de la misma forma que el gobierno sobre el pueblo es una responsabilidad colectiva, el desgobierno del mismo también implica una culpa colectiva, cuando los príncipes apoyan a un rey impiadoso como nos explica Haimón en Os VII, 3-5. Miremos cada versículo por separado. En Os VII, 3 el objetivo es denunciar la unidad en la impiedad del rey y los príncipes:

“CON SU MALICIA ALEGRARON AL REY, ofreciendole su consentimiento al rey Jeroboam, de modo que adoran a los ídolos según su voluntad, Y CON SU MENTIRA, con las que decían : Estos son tus dioses (*Ex XXXII, 4*). LOS PRÍNCIPES, se sigue, se alegraron, por que los mismos príncipes estaban de acuerdo con el rey.”

Hay implícita en este fragmento una pregunta : ¿Deben los príncipes desobedecer a su rey cuando les propone algo que está en contra del mandato divino? ¿Sostenía acaso Haimón el derecho de la aristocracia a la rebelión contra un rey impío? El *CO* no nos da una respuesta clara a este problema. En todo caso, antes que proponer el derecho nobiliario a la sublevación, Haimón está más cerca de proponer el mecanismo para evitar la desviación del rey y de la aristocracia, esto solo puede darse si los que gobiernan al mundo son guiados por la voz de los profetas.

En Os VII, 4 el pueblo sigue al rey y a los príncipes :

“ESTUVO TRANQUILA LA CIUDAD UN POCO DE TIEMPO POR LA MEZCLA DE LA LEVADURA, HASTA QUE TODO HUBO FERMENTADO. En verdad, habiendo sido fabricados los ídolos, no forzó Jeroboam al pueblo, para que los adorara, sin que nadie por ventura se resistiera a causa de la religión de Dios, eliminara el culto de los ídolos, y por eso estuvo tranquila la ciudad un poco de tiempo, y así por propia voluntad el pueblo consintiera con el rey, del modo que primero los príncipes, luego los seguidores (*satellites*) de ellos fueron favorables al rey y a los príncipes, finalmente todo el pueblo fue corrompido.”

En un proceso descendente la idolatría es aceptada primero por el rey luego por los príncipes, a continuación por los seguidores de estos y finalmente todo el pueblo. La corrupción ingresa desde la cabeza del reino y desciende hasta el pueblo llano, en un movimiento que parece inexorable, una vez el rey contaminado el camino a la perdición está sellado. Pero el elemento más notable del comentario de este versículo son los *satellites* de los príncipes. La división de los laicos en rey, príncipes y pueblo se desprende claramente del texto bíblico, sin embargo, los seguidores (*satellites*) de los príncipes son un aporte de Haimón al comentario. Al parecer ocupan indudablemente un

fragmento intermedio entre príncipes y pueblo, y posiblemente reflejen la presencia de individuos al servicio de la aristocracia en la sociedad carolingia en un estrato superior al del pueblo llano. Estos satélites pueden ser signo del nuevo orden feudal que comienza a gestarse a mediados y fines del siglo IX y que se filtraron en la exégesis de Haimón. En otro versículo (Os XIII, 10) Haimón da cuenta también de la estamentación de la aristocracia de su época:

“Y TUS JUECES, o sea los condes (*comites*) y los restantes príncipes.”

De acuerdo a esta fragmentación Haimón da cuenta de una aristocracia formada por reyes, condes, restantes príncipes y seguidores (*satellites*) de estos, lo que delata la conciencia de una división social, que sin necesidad de dejar de ser triádica en principio, sin embargo es más compleja en la realidad. Complejidad y realidad de las que Haimón era conciente.

En tercer lugar, en Os VII, 5 la idolatría se ha instalado en Israel y sus consecuencias son visibles:

“<ES>EL DÍA DE NUESTRO REY. Toda la masa del pueblo, inflamada en la veneración de los terneros, comenzó a decir ante las puertas del rey Jeroboam : <ES> EL DÍA DE NUESTRO REY, se sigue que este mismo <día> es también el que nuestro emperador constituyó festivo para nosotros, celebrémoslo, alegrémonos en él, adoremos a los terneros de oro. COMENZARON LOS PRÍNCIPES A ESTAR FUERA DE SÍ A CAUSA DEL VINO. Mientras clamaba el pueblo: este es día, que nuestro rey instituyó sagrado para nosotros, no solo los príncipes no están encolerizados, quienes debieran ser rectores del pueblo, sino que habiendo dejado de lado la inteligencia de su mente, comenzaron a estar fuera de sí a causa del vino, esto es, a sufrir la demencia de la lujuria y la idolatría.”

Haimón señala la función de rectores del pueblo que tienen los príncipes, sin embargo, la aceptación de la idolatría del rey es causa de su decadencia moral.

El gran error del pueblo es confiar en sus reyes y príncipes en lugar de Dios, como afirma Haimón en Os X, 13:

“EN LA MULTITUD DE TUS PODEROSOS, por cierto en los reyes y príncipes, no en Dios tiene confianza, sino en la resistencia del ejército.”

De la misma forma que los reyes y príncipes de Israel caían en la tentación de la idolatría, los reyes y príncipes cristianos corren el riesgo de caer en la herejía, que en Haimón no se más que otra forma de idolatría y, por lo tanto, una manera distinta de manifestación diabólica. La idea de príncipes heréticos aparece numerosas veces en el *CO*, los siguiente son algunos ejemplos que bien podrían multiplicarse. Por el ejemplo, según explica Haimón en el comentario a Os V, 4:

“Dios conoce también a los príncipes de las enseñanzas perversas, o sea, los heréticos y el pueblo sometido <a ellos>, porque el observa todas sus obras y sus pensamientos ocultos y no hay nada que ellos puedan ocultarle. Y como por causa de una malvada enseñanza de ellos también sus súbditos fueron contaminados...”

Haimón advierte que Dios los conoce y a sus *cogitationes occultas*, pero conoce también al pueblo que está sometido a estos y al que por extensión podemos considerar herético, puesto que fue contaminado por la enseñanza de aquellos. Haimón presenta la idea de la neutralidad del pueblo, no existe en Haimón ni una remota sospecha de herejía popular, a lo sumo el pueblo puede ser herético en cuanto súbdito de los príncipes herejes. Aunque toda la responsabilidad recae sobre estos, esta situación no disculpa al pueblo, porque si se condenan los príncipes también lo hacen quienes de ellos dependen. Por extensión, la salvación del alma es para Haimón un problema grupal, no individual, lo que no es extraño en la alta Edad Media: no debemos olvidar que, al igual que la herejía, la salvación tiene una dimensión política. En tiempos carolingios el cristianismo giró en torno de prácticas externas y de la obediencia a reglas. La supervisión del cumplimiento de estas era obligación del emperador, lo que le otorgaba la autoridad para luchar contra las herejías y evitar los cismas<sup>447</sup>. Haimón expresa la posibilidad contraria: si quien gobierna cae en la herejía, arrastra también a su pueblo.

El comentario de Haimón a Os V, 2 es muy importante y un fragmento ya ha sido citado más arriba en referencia a la tripartición de la sociedad:

“Y ENVIARON VÍCTIMAS A LA PROFUNDIDAD... También hay muchos, que luego de las lagrimas y de la penitencia de los pecados, vuelven a los pecados ya perpetrados. Estos, seguramente envían a la profundidad la penitencia, que habían realizado a causa de los pecados pasados, porque llevan a cabo peores. Acerca de los

<sup>447</sup> J.-P. BOUHOT, *Ratramne de Corbie. Histoire littéraire et controverses doctrinales*. Études Augustiniennes, Paris, 1976; Celia CHAZELLE, *The Crucified God in the Carolingian Era. Theology and Christ's Passion*. Cambridge, 2001.

cuales está escrito : El perro vuelve a su propio vómito etc (II Pe II, 22). También hay un sentido: se entiende a los sacerdotes y príncipes heréticos.”

Haimón identifica a quienes envían víctimas a la profundidad, que debemos entender es el infierno, con quienes hacen penitencia, pero caen en pecados peores, estos son como los perros que vuelven sobre su propio vómito, que a su vez son imagen de sacerdotes y príncipes heréticos. El movimiento que se presenta en el texto va de un extremo al opuesto, presentando sujetos que van desde la penitencia a la herejía. Pero lo más notable es que quienes realizan esta transición no son solo individuos, sino que son individuos que ocupan un lugar preponderante en la sociedad y en la Iglesia. Es fundamental entender en Haimón la preocupación por el pecado y sobre todo por la herejía como un problema de las capas dirigentes de la cristiandad, no solo en su condición de cristianos bautizados (términos que bien podría haber utilizados), sino en su condición de sacerdotes y príncipes. El pecado, la desviación herética no son problemas que deben ser considerados solo individualmente, sino que Haimón señala las consecuencias sociales de estos, que son en última instancia las que más parecen preocuparle. Salvación, condenación son un problema comunitario, cuya máxima responsabilidad recae en quienes gobiernan la sociedad y la Iglesia, pero paradójicamente Haimón no considera que sean los más aptos para realizar la tarea y es muy crítico respecto de ellos a pesar de que acepta su funcionalidad dentro de la cristiandad<sup>448</sup>.

### 1.3. El pueblo.

Cuando nos dedicamos a la función de los religiosos y de la aristocracia laica en el pensamiento de Haimón, en diversas ocasiones hemos tratado también acerca del pueblo, de hecho ya hemos presentado bastante ampliamente el lugar completamente secundario e intrascendente –más aún que en el comentario a Romanos–, que nuestro autor le concede en el *CO*. El pueblo es un jugador menor en la eclesiología de Haimón. Si bien, como hemos visto, Haimón presenta la división ternaria de la sociedad y señala la función de los estamentos aristocráticos, tanto eclesiásticos como laicos, sin embargo, el pueblo no posee una función específica.

El pueblo puede ser causa de idolatría como explica Haimón en el comentario a Os IV, 6 :

“Rechazó esa misma plebe el conocimiento, esto es, a Dios, cuando estultísimamente comenzó a adorar la obra de sus manos y, dejando de lado al creador del cielo y de la tierra, adoró los terneros aureos en Dan y en Betel.”

En este caso a diferencia de muchos otros, que ya hemos citado, la plebe es la causante de su propia caída en la idolatría. Lo notable es que este es uno de los pocos fragmentos del texto en los que el pueblo (plebe en este caso) no es solo un espectador pasivo que es arrastrado por sus líderes religiosos y políticos, sin embargo el resultado de su accionar es negativo.

La exégesis de Os X, 2 presenta la relación entre el rey y su pueblo según Haimón:

“SU CORAZÓN ESTÁ DIVIDIDO, AHORA PERECERÁN. Explican lo hebreos que en tanto los reyes y el pueblo por igual adoraron a los terneros áureos y estuvieron de acuerdo en la impiedad, no se produjo la cautividad. En verdad Oseas fue el último rey de las diez tribus, acerca del cual está escrito: que haría ciertamente el mal ante la mirada del Señor, pero no como los reyes que existieron antes que él, porque les permitió, si querían, ir al templo del Señor, que estaba en Jerusalén, pero habiéndoseles dado permiso no quisieron ir a Jerusalén. Durante el noveno año de Oseas llegó Salmanasar, rey de los asirios y tomó al pueblo de Israel y los llevó entre los asirios y los hizo habitar junto al río Gozam en las ciudades de los medos (IV Rg XVII, 1-6) . Pero se puede preguntar ¿por qué no fueron capturados bajo el reinado de los peores reyes, sino bajo este que había comenzado de alguna forma a convertirse hacia las cosas superiores? Se puede responder a esto que bajo otros reyes el pueblo se excusaba y decía: nos sometemos a las órdenes (*imperii*) de los reyes, no podemos resistir su tiranía, y por eso rendimos culto a los terneros, a los que fuimos obligados a adorar y no pudimos ascender al templo del Señor. Pero en los días de Josías, este mismo rey ordenó que no se rindiera culto a los terneros con tanto cuidado, sino que quería ir a Jerusalem y sacrificar en el Templo. Pero el pueblo lo contradijo en esta idea y esto es lo que ahora dice : SU CORAZÓN ESTÁ DIVIDIDO, o sea, la voluntad y la opinión (*sensus*) del rey y del pueblo. Y por eso ahora como ya no queda ninguna excusa, PERECERÁN y son llevados a la cautividad eterna. En verdad a continuación de que el pueblo disintiera con el rey, vino la destrucción y la cautividad, que el profeta Oseas no solo predijo, como se ha dicho, sino también vió y, habiéndola visto, lloró.”

Este fragmento es fundamental para comprender la relación entre súbditos y reyes. La causa definitiva de la cautividad de Israel no es la idolatría, sino la desobediencia al orden terrenal, que es la consecuencia última de la desobediencia contra el Señor. Puede

---

<sup>448</sup> Shimahara también presenta una imagen muy crítica de Haimón respecto de los poderes temporales, ver EAD., *Exégèse et politique...*, p. 731-759.

excusarse por haber hecho el mal bajo órdenes de su rey, pero que se niegue a cumplir los proyectos de Josías de restaurar el culto a Dios en el Templo es inadmisibles. Lo que no significa que el pueblo pudiera evitar la condenación por haber rendido culto a los ídolos por mandato real, al contrario, como hemos visto esto igualmente iba a suceder, pero el disparador concreto de la derrota y cautividad a manos de los asirios, fue el incumplimiento del deseo del rey de volver al verdadero culto. Esto es una inversión completa del orden. En tanto el pueblo cumplía con la voluntad real, por mala que fuera, el castigo se había retrasado, pero como continuó con la misma idolatría, la culpa dejó de ser individual (del rey) y pasó a ser comunitaria. Un pueblo idolátrico por obediencia a su rey no hace más que cumplir con lo que se espera de él: obedecer. Pero un pueblo idolátrico por voluntad propia y contra la de su señor terrenal es inconcebible y debe ser materialmente destruido. A la culpa de la idolatría se ha sumado la de la desobediencia, que es nada menos que la ruptura de un orden temporal. Que el pueblo haya demostrado tener voluntad propia es lo que desencadena el castigo que ya estaba pendiente. Por otra parte, cuando el pueblo demuestra su propia voluntad se equivoca. En resumen, la única función que Haimón le demanda al pueblo en el *CO* es la de obedecer .

#### IV- CONCLUSIONES.

Este trabajo se inició con una pregunta acerca de la existencia de un pensamiento político específicamente monástico en el siglo IX. Para responder a ella se recurrió a un tipo de fuente muy poco utilizada por las distintas ramas de la historia, la filosofía y las letras que se dedican al estudio de las ideas y de la vida intelectual en la alta Edad Media. La elección recayó sobre un texto exegético de un monje carolingio y la respuesta fue positiva, aunque con algunas correcciones. Antes que un ‘pensamiento político’ nos encontramos con una antropología y una eclesiología más implícita que explícita.

La antropología de Haimón se basa específicamente y, en este caso, explícitamente en la de san Agustín. Eso significa que la totalidad de la humanidad se divide en dos grandes grupo: los hijos de Caín y los hijos de Abel, o sea, los pertenecientes a la Ciudad Terrena y los pertenecientes a la Ciudad de Dios. La división entre aquellos hombres que pertenecen a una u otra ciudad fue realizada por Dios antes de todos los tiempos. Unos están destinados a salvarse y los otros a condenarse, se trata de elegidos y réprobos. Hasta aquí la coincidencia entre el pensamiento agustino y el de Haimón es claro, sin embargo hemos visto que este último introduce una variante. Si para Agustín es fundamental el secreto de la predestinación, o sea, que el misterio de la condenación individual permanece en el pensamiento divino y nadie puede asegurar quién se ha de salvar o condenar. Sin embargo, para Haimón hay mecanismos para establecer quiénes pertenecen a una u otra ciudad. En primer lugar, herejes, judíos y paganos están inevitablemente condenados en su condición de adoradores del diablo, pero esta distinción es bastante sencilla, se trata de condenar a quienes no fueron bautizados o a quienes, habiendo sido bautizados, pervirtieron la fe o adhirieron a enseñanzas perversas. Esto elimina de un plumazo a buena parte de la raza humana.

Sin embargo, Haimón se niega a considerar elegidos a todos los bautizados, insiste en que no basta con la fe para salvarse. Así, incluso entre los cristianos puede haber elegidos y réprobos, con lo que estamos nuevamente frente al planteo de Agustín. La variante más importante de Haimón respecto de san Agustín pasa por su insistencia en la penitencia. La penitencia es el atributo propio del elegido, por lo tanto, la penitencia en Haimón no es tanto un camino voluntario de salvación –esto es en algún punto irrelevante–, como el signo de la elección divina. En este sentido, la propuesta de



Haimón parte claramente del ascetismo monástico hacia la creación de una cristiandad penitente. Sin dejar de señalar que el lugar por excelencia para el ejercicio de la penitencia es el monasterio. Haimón ha inventado un mecanismo que permite superar el problema del secreto de la predestinación y revelarlo ante nuestros ojos: todo cristiano ortodoxo, dedicado a la penitencia (si es dentro de un claustro mejor) es claramente un elegido de Dios. Este planteo –creo que novedoso– de Haimón podría tener distintas consecuencias, por un lado tranquilizar las angustias individuales de los fieles que ahora pueden saber cuál es su destino en la otra vida (incluso tener la ficción de construirlo ellos mismos), por el otro conservar el lugar de la Iglesia institucional como lugar indispensable para el ejercicio de la penitencia, de allí la insistencia de Haimón en que se debe sacrificar en el templo designado por Dios y no en cualquier lado. También hay que tener en cuenta las posibilidades (de pesadilla en verdad) de control social a partir de la construcción de un mecanismo que permita distinguir a los adoradores de Satanás, que se encuentren mezclados entre los elegidos del Señor.

Una vez planteada la antropología de Haimón se puede comprender su eclesiología. Esta se presenta en forma mucho menos explícita que su antropología, de hecho quizás otros textos de Haimón sean más precisos al respecto. Sin embargo, el *Comentario a Oseas* nos permite hacer una serie de afirmaciones básicas.

En primer lugar, Haimón utiliza un esquema ternario, divide a la totalidad del pueblo elegido en tres grupos: hombres de Iglesia, aristócratas y pueblo. Vayamos de abajo hacia arriba. El pueblo no es más que una masa informe sin otra función dentro de la cristiandad que obedecer a sus líderes religiosos y laicos, sea para bien o sea para mal.

Los aristócratas se subdividen en reyes, príncipes (que a veces incluye a los reyes y a veces no) y seguidores de los príncipes. Los príncipes incluso se dividen en condes y restantes príncipes. La aristocracia en general tiene la función de conducir, pero también enseñar al pueblo, porque tienen responsabilidad no solo en la defensa de su pueblo (función sobre la que Haimón no se expresa ni muy clara ni muy positivamente), sino también en la salvación de las almas. Este planteo vuelve inviable el intento de interpretación de la eclesiología o del pensamiento ‘político’ de Haimón desde el punto de vista del archifamoso gelasianismo del que hemos hablado. La responsabilidad de la salvación espiritual es compartida por la aristocracia laica y religiosa, dentro de una tradición que es tanto tardo-antigua como carolingia y, por qué no, bizantina.

El tercer grupo de abajo hacia arriba en la eclesiología de Haimón está compuesto por los religiosos. Como hemos visto comparten responsabilidades en la dirección del pueblo elegido con los príncipes, pero se encuentran moralmente un lugar por encima de estos. Tienen la responsabilidad de ser guías no solo del pueblo, sino también de los mismos príncipes, son quienes pueden y deben corregir a estos, si acaso perdieran el rumbo y se desviarán de la conducta que les correspondía. Sin embargo, Haimón no esconde su preocupación acerca de la conducta de los hombres de Iglesia, es consciente de que hay una relación directa entre la formación intelectual de estos y la creación de herejías, por lo tanto su capacidad de ser los verdaderos guías del pueblo cristiano encuentra ese límite. Haimón expresa respecto de los religiosos la misma desconfianza que manifiesta respecto de reyes y príncipes. Los verdaderos garantes de la ortodoxia y de las prácticas son los exegetas de la Biblia, equivalentes de los profetas del Antiguo Testamento.

Los profetas compartían además con los monjes exegetas la condición de encontrarse simultáneamente dentro y fuera del conjunto de la elite religiosa. Los profetas estaban dentro de esta porque en cuanto intérpretes de la palabra divina tenían un contacto evidentemente privilegiado con Dios y eran reconocidos por el pueblo como líderes espirituales. Pero a la vez estaban fuera de clase sacerdotal judía a la que no pertenecían. Los monjes también tenían esa relación ambivalente. Por un lado, formaban parte de la Iglesia institucional, pero por el otro se encontraban reclusos en el claustro y dedicados a la muy específica tarea de rezar y repetir ciclos litúrgicos, además de que unos pocos –como nuestro buen amigo Haimón– se dedicaban a la exégesis de las Sagradas Escrituras, que era fundamental en la pastoral, puesto que proveía de interpretaciones ortodoxas de la palabra divina a los predicadores. De esta forma los monjes exegetas carolingios cumplían una función central en la reforma de la sociedad que los integraba al sistema imperial carolingio.

Incluso aún perteneciendo a la Iglesia jerárquica, algunos monasterios tenían la particular condición de no estar formalmente sometidos a la autoridad episcopal, sino tener el carácter de abadía reales –como Saint-Germain misma– lo que podía acentuar una percepción supra-eclesial de la condición monástica. La eclesiología de Haimón era específicamente monástica y quizás se encuentre dentro de una corriente de pensamiento monástico más amplia, que llevaría a la construcción de las Iglesias monásticas tan autárquicas como transformadoras del mundo extraclaustral, como la cluniacense.

Por otra parte, el fondo del pensamiento de Haimón se nutre del pensamiento ascético tardoantiguo que considera el alejamiento del mundo como el mejor, quizás el único, camino de salvación. De allí que la construcción eclesiológica de nuestro autor se base en la condición de superioridad moral de quienes más alejados estaban de riquezas, honores y de los placeres de la materia, aunque estos sean parte de la naturaleza. Desde este punto de vista el alejamiento de la materia que permite el claustro convierte a sus habitantes en seres más espirituales que materiales, de allí la posibilidad de la alegría en la penitencia y en la pobreza. Pero lo notable es que Haimón reclamara para el monje exegeta, la palabra última en la conducción de la cristiandad, no como gobernante efectivo, pero sí como autoridad última en materia moral y religiosa, a imagen de los profetas veterotestamentarios. En este pensamiento, que es claramente dualista, Haimón propone convertir a la cristiandad toda en un gran monasterio habitado por santos de Dios y por él protegidos, se trataba de recorrer un camino ascendente en el que se produciría la transformación de la carne en espíritu a través de la penitencia.

BIBLIOGRAFÍA.Fuentes:

ADREVALDO, *De corpore et sanguine Domini contra ineptias Joannis Scoti*, en MIGNE (ed.) *PL* 124, cols. 947-54.

AGOBARDO DE LYON, *De picturis et imaginibus*, L. VAN ACKER (ed.) *CCCM* 52, Turnhout, Brepols, 1981.

AMBROSIO AUTPERTO, *Expositio in Apocalypsin*, Robert WEBER (ed.), en *CCCM* 27, Turnhout, Bélgica, 1975.

APPONIO, *In Canticum Canticorum expositio*, B. de VREGILLE, L. NEYRAND (eds.), *CCSL* 19, Turnhout, Brepols, 1986.

AUGUSTÍN DE HIPONA, *De uera religione*, MIGNE (ed.), *PL* 34, cols. 121-172.

IDEM, *In Johannis epistulam ad Parthos tractatus*, Migne (ed.), *PL* 35, cols. 1977-2062.

IDEM, *Contra Cresconium*, M. PETSCHENING (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 52, 1909, pp. 325-582.

IDEM, *De Genesi ad litteram. Libri duodecim*. J. Zycha (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* 28-1, 1894, pp. 3-435.

IDEM, *Enarrationes in Psalmos*, Eligius DECKER, Johannes FRAIPONT (eds.), *CCSL* 39, 1956.

AGOBARDO, *De privilegio et iure sacerdotii*, L. VAN ACKER (ed.) *CCCM* 52, 1981, pp. 53-69.

ANÓNIMO DE MELK, *De scriptoribus ecclesiasticis*, 76, E. ETLINGER (ed.), *Der sogennanten Anonymus...* 1896.

BEDA EL VENERABLE, *Libri Quatuor in principium Genesis*, Ch. W. JONES (ed.), *CCSL* 108 A, 1967.

IDEM, *In Marci Evangelium expositio*, D. HURST (ed.), *CCSL* 120, 1960, pp. 427-649.

*Biblia sacra Iuxta Latinam vulgatam versionem*, edición preparada por los monjes del la abadía de San Jerónimo, Roma, Vatican, 18 fascículos, 1926-1994.

*Biblorum Sacrorum cum Glossa Ordinaria*, Venecia, 1603.

BONIFACIO, *Epistolae*, nº59, en Michael TANGL (ed.), *Die Briefe des heiligen Bonifatius und Lullus*, (*Monumenta Germaniae historica, Epistolae selectae* 1), pp. 108-120.

CASIODORO, *Expositio psalmodum*, en M. ADRIAEN (ed.), *CCSL* 97, Turnhout, Brepols, 1958.

CESARIO DE ARLES, *Sermones*, G. MORIN (ed.), *CCSL* 103, Turnhout, Brepols, 1953.

CLAUDIO DE TURÍN, *Epistolae*, E. DÜMMLER (ed.), *Monumenta Germaniae Historica*, 1895.

CROMATIUS DE AQUILEA, *Tractatus in Matheum*, R. ETAIX, J. LEMARIÉ (eds.), *CCSL* 9A, 1974.

DISCÍPULO DE CASIODORO (pseudo AURELIANO DE ARLES), *Commentaria in epistulas sancti Pauli. In epistolam ad galatas commentaria*, MIGNE (ed.), *PL* 68, cols. 415–794.

Juan ESCOTO ERIÚGENA, *Expositiones in ierarchiam coelestem*, J. BARBET (ed.), *CCCM* 31, Turnhout, Brepols, 1975.

GAUDENCIO DE BRESCIA, *Tractatus*, MIGNE (ed.), *PL* 20, cols. 27-1002.

GODESCALCO DE ORBAIS, *Oeuvres théologiques et grammaticales de Godescalco d'Orbais*, D. C. LAMBOT (ed.), *Spicilegium sacrum Lovaniense: Études et documents*, 20, Louvain, Spicilegium Sacrum Lovaniense, 1945.

GREGORIO ILIBERITANO, *In Canticum canticorum libri quinque*, J. FRAIPONT (ed.), *CCSL* 69, Turnhout, Brepols, 1967.

GREGORIO MAGNO, *Moralia in Iob*. M. ADRIAEN (ed.), *CCSL* 143, 1979-1981, 1979-1981.

HAIMÓN, *Expositio in Apocalypsin B. Joannis*, en MIGNE (ed.) *PL*, tomo. 117, cols. 937-1220.

IDEM, *De varietate librorum siue de amore caelestis patriae/De qualitate caelestis patriae*, en MIGNE (ed.), *PL*, 118, cols. 875-958.

IDEM, *De corpore et sanguine Domini*, en MIGNE, *PL*, vol. 118, cols. 118 y ss.

HINCMAR DE REIMS, *Carmen* 4, Ludwig TRAUBE (ed.), *MGH, Poetae latini aevi Carolini III*, Berlin, Weidmann, 1896, pp. 414-415.

IDEM, *De cavendis vitiis et virtutibus exercendis*, Doris NACHTMANN (ed.) III, MGH, *Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*, XVI, Munich, Monumenta Germaniae Historica, 1998, pp. 226-266.

ISIDORO DE SEVILLA, *Allegoriae quaedam sanctae Scripturae*, MIGNE (ed.), P.L. 83, cols. 97-130.

IDEM, *Mysticorum expositiones sacramentorum seu Quaestiones in Uetus Testamentum*, MIGNE (ed.), P.L. 83, cols. 201-208.

JERÓNIMO, *Commentarii in prophetas minores. In Osee*, M. Adriaen (ed.), CCSL 76, Turnhout, Brepols, 1969.

IDEM, *Liber interpretationis hebraicorum nominum*, Paul de LAGARDE (ed.), CCSL 72, 1959, pp. 57-161.

IDEM, *Comentarii in Ezechielem*, F. GLORIE (ed.), CCSL 75, Turnhout, Brepols, 1964.

IDEM, *Epistulae*, I. HILBERG (ed.), *Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum* LIV-LV-LVI, 1910-1918.

JERÓNIMO (pseudo), *Expositio s. Hieronimi in lib. Canticum canticorum (exp. brevis I)*, B. de VREGILLE, L. NEYRAND (eds.), CCSL 9, Turnhout, Brepols, 1957.

IDEM, *Expositio Euangelii secundum Marcum*, Michael CAHILL (ed.), CCSL 82, Turnhout, Brepols, 1997.

JONAS D'ORLÉANS. *Le Métier de Roi (De institutione regia)*. Introducción, texto crítico, traducción, notas e índice de Alain DUBREUCQ, *Sources Chrétiens* 407, 1995.

JULIANO DE ECLANA, *Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Iohel et Amos*, Lucas de CONINCK (ed.), CCSL 88, Turnhout, Brepols, 1977.

LACTANCIO, *Diuinae institutiones*, MIGNE (ed.), PL, vol. 6, cols. 111-822.

LUPO DE FERRIERES, *Correspondance*, L. LEVILLAIN (ed.), 2 vols., Paris, 1935.

NITARDO, *Histoire des fils de Louis le Pieux*, Philippe LAUER (ed.), Paris, Champion, 1926.

IDEM, *Historiarum Libri IIII*, Erns MÜLLER (ed.), MGH *Scriptores*, Hannover, 1907 (reimpreso 1965).

ODÓN DE CLUNY, *De Vita Sancti Geraldii Aureliacensis Comitum Libri Quatuor*, en MIGNE (ed.), PL, vol.133, cols. 639-710.

ORÍGENES *secundum translationem RUFINI, In Numeros homiliae*, W. A. BAEHRENS (ed.), *Corpus Berolinense* 30, 1921.

PASCASIO RADBERTO, *De corpore et sanguine Domini cum appendice epistola ad Fredugardum*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM*, 16, Turnhout, Brepols, 1969.

IDEM, *Expositio in Matheo libri XII*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM* 56B, Turnhout, Brepols, 1984, pp. 1288-1298.

IDEM, *Expositio in Lamentationes Hieremie. Libri quinque*, B. PAULUS (ed.), *CCCM* 85, Turnhout, Brepols, 1988.

IDEM, *Epistola ad Fredugardum*, Beda PAULUS (ed.), *CCCM* 56, Turnhout, Brepols, 1984, pp. 145-173.

RABANO MAURO, *Epistola* 56, Ernst DÜMMLER (ed.), *MGH, Epistolae V, Epistolae karolini aevi III*, Berlin, Weidmann, 1899.

RATRAMNO, *De corpore et sanguine Domini: Texte original et notice bibliographique*, J. N. BAKHUIZEN VAN DEN BRINK, 2<sup>o</sup>ed., Amsterdam, Holanda, 1974.

RODOLFO DE FULDA, *Fuldensis Annales*, Georg Heinrich PERTZ (ed.), *MGH SS*, t. I, Hannover, 1826.

SIGEBERTO DE GEMBLOUX, *Chronographia*, Ludwig Conrad Bethmann (ed.), *MGH Scriptores* 6, Hannover, 1844.

TEODULFO, *Opus Caroli regis contra synodum (Libri carolini)*, ed. Ann FREEMAN, Paul MEYVAERT, *MGH, Concilia*, Band. 2, Supplementum I, Hannover, Hahnsche Buchhandlung, 1998.

Johann TRITENHEIM, *Catalogus scriptorum ecclesiasticorum sive illustrium virorum*, 1531.

#### Catálogos de manuscritos.

#### On-line:

<http://manuscripts.cmrs.ucla.edu/>

[http://www.bnf.fr/PAGES/zNavigat/frame/catalogues\\_num.htm](http://www.bnf.fr/PAGES/zNavigat/frame/catalogues_num.htm) (catálogo digitalizado de mss. de la BNF.)

<http://www.manuscrits.mediatheque-albi.fr/>

<http://www.cesg.unifr.ch/fr/> (Codices Electronici Sangallenses (CESG))  
<http://SCRIPTORIUM.COLUMBIA.EDU/?>  
<http://manus.iccu.sbn.it/> (MANUS - Censimento dei manoscritti delle biblioteche italiane)  
<http://www.manuscripta-mediaevalia.de/?>  
<http://www.manuscriptorium.com?>  
<http://www.codices.ch/?>  
<http://www.univ-nancy2.fr/MOYENAGE/ArtemTravauxenLigne/TheseMJGG/index.htm?>  
<http://www.mmdc.nl/static/site/> (mss. medievales en colecciones holandesas)  
[http://signets.bnf.fr/html/categories/c\\_091manuscrits\\_cat.html#4077?](http://signets.bnf.fr/html/categories/c_091manuscrits_cat.html#4077?)  
<http://wiki.netbib.de/coma/DigitaleHandschriften>  
<http://image.ox.ac.uk/list?collection=magdalen> (mss. de la Universidad de Oxford)  
<http://sunsite.berkeley.edu/catalan/> (mss. catalanes)  
[http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early\\_manuscripts/about.html#collection](http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early_manuscripts/about.html#collection)  
[http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early\\_manuscripts/index.html](http://hcl.harvard.edu/libraries/houghton/collections/early_manuscripts/index.html)  
<http://www.ub.uni-heidelberg.de/helios/digi/handschriften.html>  
<http://faculty.arts.ubc.ca/sechard/512digms.html>  
<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.html>  
<http://rabbit.trin.cam.ac.uk/James/> (mss. en Cambridge)  
<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/online/medieval/?>  
<http://www.bodley.ox.ac.uk/dept/scwmss/wmss/medieval/?>  
<http://www.tcnj.edu/~chazelle/carindex.htm> (listado de mss. de textos exegéticos carolingios hecho por Burton van Name Edwards).  
<http://www.bl.uk/catalogues/manuscripts/INDEX.asp> (mss. de la British Library).

#### Citados:

Peter BECKER, Tilo BRANDIS, *Die theologischen lateinischen Handschriften in Folio der Staatsbibliothek Preussischer Kulturbesitz Berlin: Teil 2. Ms. Theol. Lat. Fol. 598-737, en Kataloge der Handschriftenabteilung, Reihe 1. Handschriften, Bd. 2, t. 2, Wiesbaden, 1985.*



Bernhard BISCHOFF, *Katalog der festländischen Handschriften des neunten Jahrhunderts (mit Ausnahme der wisigotischen)*, I, Aachen-Lambach, Wiesbaden, 1998.

Hermann DEGERING, Emil JACOBS: *Neue Erwerbungen der Handschriftenabteilung, I. Lateinische und Deutsche Handschriften erworben 1911 (Mitteilungen aus der Königlichen Bibliothek Bd. II, herausgegeben von der Generalverwaltung)*, Berlin, Weidmannsche Buchhandlung, 1914, pp. 2-4

Hardo HILG, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften: Teil 2. Hs 22922-198390; Kataloge des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg. Die Handschriften des Germanischen Nationalmuseums Nürnberg*. Wiesbaden, 1986.

G. LIBRI y F. RAVAISSON-MOLLIEN, *Catalogue des manuscrits des Bibliothèques publiques des départements*, t. 1, Paris, 1849.

Fritz SCHILLMANN, *Verzeichnis der Lateinischen Handschriften der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin, Dritter Band: Di Görreshandschriften (Di Handschriften-Verzeichnisse der Preussischen Staatsbibliothek zu Berlin, Vierzehnter Band)*, Berlin, 1919.

Karin SCHNEIDER, *Die lateinischen mittelalterlichen Handschriften: Teil 1. Theologischen Handschriften. Die Handschriften der Stadtbibliothek Nürnberg*, Wiesbaden, 1967.

#### Bibliografía secundaria.

Stuart AIRLIE, “Private bodies and the body politic in the divorce case of Lothar II.”, *Past and Present* 161 (1998), pp. 3-38.

IDEM, “*Semper fideles?* Loyauté envers les carolingiens comme constituant de l’identité aristocratique”, en Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les élites...* pp. 129-143.

Mary ALBERI, “ ‘The Sword Wich You Hold in Your Hand’: Alcuin’s Exegesis of the Two Swords and the Lay *Miles Christi*”, en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 117-131.

EADEM, “ ‘The Better Paths of Wisdom’: Alcuin’s Monastic ‘True Philosophy’ and the Wordly Court”, *Speculum* 76 (2001), pp. 896-910.

J. H. ALLEN, J. B. GREENOUGH, *New Latin Grammar*, Boston, Ginn & Company Publishers, 1903.

J. ANDRIEU, "Principes et recherches en critique textuelle", *Mémorial des études latines offert à Marouzeau*, Paris, 1943.

Arnold ANGENENDT, "Karl der Große als *rex et sacerdos*", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil...*, pp. 255-278.

H.H. ANTON, *Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*, Bonner Historische Forschungen 32, Bonn, 1968.

Girolamo ARNALDI, "Bonifacio e Carlomagno", *Settimane* 20 (1973), pp. 15-39.

IDEM, "Il papato e l'ideologia del potere imperiale", *Settimane* 27 (1981), pp. 341-407.

Marie-France AUZÉPY, "Francfort et Nicée", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 279-300.

H. X. ARQUILLIÈRE, *L'Augustinisme politique*, Paris, Vrin, 1934.

AA.VV. *Abbaye Saint-Germain d'Auxerre. Intellectuels et artistes dans l'Europe carolingienne IXe - XIe siècles*, Auxerre, Musée d'Art et d'Histoire, 1990.

Bernard S. BACHRACH, *Early Medieval Jewish Policy in Western Europe*, University of Minnesota Press, 1977.

Irena Dorota BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 1996.

Joop van BANNING, "Claudius von Turin als eine extreme Konsequenz des Konzils von Frankfurt", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 731-750.

Philippe V. BARET, Caroline MACÉ, P. ROBINSON, "Testing methods on an artificially created textual tradition", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 255-284.

William Carroll BARK, *Origins of the Medieval World*, Anchor Books, 1960.

F. BARTOLINI, "Paleografia e critica testuale", en *Relazioni del X Congresso Internazionale di Scienze Storiche (Roma, sept. 1955)*, Firenze, Comitato Internazionale de Scienze Storiche, 1955.

H. BARRÉ, *Les Homéliers carolingiens de l'Ecole d'Auxerre. Authenticité - Inventaire - Tableaux comparatifs - Initia*, Studi i Testi 225, Città del Vaticano, 1962.

IDEM, "Haymon", en *Dictionnaire de Spiritualité*, 1969, t. VII, col. 91-97.

J. BASTARDAS PARERA, *Particularidades sintácticas del latín medieval*, Barcelona, 1953.

Albert BAT-SHEVA, "Isidore of Seville: His Attitude Towards Judaism and His Impact on Early Medieval Canon Law", *JQR* 80 (1990), pp. 207-220.

J. BÉDIER, "La tradition manuscrite du 'Lai de l'ombre'. Réflexion sur l'art d'éditer les anciens textes", *Romania* 54 (1928), 161-196, 321-356.

Samuel BERGER, *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*, Paris, 1893.

Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil von 794. Kristallisationspunkt karolingischer Kultur*. Mainz, Selbstverlag der Gesellschaft für mittelrheinische Kirchengeschichte, 1997.

IDEM, "Das Frankfurterkonzil von 794. Kristallisationspunkt theologischen Denkens in der frühen Karolingerzeit", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 519-548.

E. BERTOLA, "I commentario paolino di Haimo di Halberstadt o di Auxerre e gli inizi del metodo scolastico", *Pier Lombardo* 5 (1961), pp. 29-54.

IDEM, "I precedenti storici del metodo del Sic et non di Abelardo", *Rivista di filosofia neoscolastica* 53 (1961), pp. 225-280.

Bernhard BISCHOFF, "Die Hofbibliothek Karls des Grossen", en IDEM, *Mittelalterliche Studien III*, Stuttgart, 1981, pp.149-169; traducido al inglés y reimpresso en IDEM, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007, pp. 56-75.

IDEM, "Die Bibliothek im Dienste der Schule", *Settimane* 19 (1972), pp. 385-415; traducido al inglés y reimpresso en IDEM, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007, pp. 93-114.

IDEM, "Benedictine monasteries and the Survival of Classical Literature", en IDEM, *Manuscripts and Libraries in the Age of Charlemagne*, Cambridge University Press, 2007, pp. 134-160.

IDEM, *Paléographie de l'Antiquité romaine et du Moyen Age occidental*, Paris, 1985.

Jonathan BLACK, "Psalm uses in carolingian prayerbooks: Alcuin's *Confessio peccatorum pura* and the seven penitential Psalms", *Mediaeval Studies* 65 (2003), pp. 1-56.

A. BLAISE, *Dictionnaire latin-français des auteurs chrétiens*, Paris, 1967.

idem, *Lexicon latinitatis medii aevi*, Turnholt, Brepols, 1975.

A. BLECUA, *Manual de crítica textual*, Madrid, Castalia, 1983.

Marc BLOCH, *La société féodale. La formation des liens de dépendance*, Paris, Éditions Albin Michel, 1949.

IDEM, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.) *Carolingian Essays*, Washington, Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, 1983.

F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987. Douze siècles d'images religieuses. Actes du colloque international 'Nicée II' tenu au Collège de France, Paris, les 2, 3, 4 octobre 1987*, Paris, Cerf, 1987.

André BONNERY, "A propos du Concile de Francfort (794). L'action des moines de Septimanie dans la lutte contre l'adoptionisme", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 767-786.

Barbara BORDALEJO, "Part and whole in the transmission of the *Canterbury Tales*", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 159-174.

Pierre BOUCAUD, "Claude de Turin (†ca. 828) et Haymon d'Auxerre (fl. 850): deux commenateurs de l'*I Corinthiens*", en Sumi SHIMAHARA, *Études d'exégèse carolingienne:...*, pp.187-236.

Constance B. BOUCHARD, "The Geographical, Social and Ecclesiastical Origins of the Bishops of Auxerre and Sens in the Central Middle Ages", *ChH* 46 (1977), pp. 277-295.

EADEM, "The Bosonids Or Rising to Power in the Late Carolingian Age", *French Historical Studies* 15 (1988), pp. 407-431.

EADEM, "Merovingian, Carolingian and Cluniac Monasticism: Reform and Renewal in Burgundy", *JEH* 41 (1990), pp. 365-389.

EADEM, "Images of the Merovingians and Carolingians", *History Compass* 4/2 (2006), pp. 293-307.

François BOUGARD, "La cour et le gouvernement de Louis II, 840-875." en R. LE JAN (ed.) *La royauté et les élites...*, pp. 249-267.

Pascal BOULHOL, *Claude de Turin. Un évêque iconoclaste dans l'occident carolingien. Étude suivie de l'édition du Commentaire sur Josué*, Paris, Institut d'Études Augustiniennes, 2002.

Alain BOUREAU, "Les théologiens carolingiens devant les images religieuses. La conjuncture de 825", en F. BOESPFLUG; N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 247-262.

Émile BOURGEOIS, *Le capitulaire de Kiersy-sur-Oise (877). Étude sur l'état et le régime politique de la société carolingienne à la fin du IXe siècle d'après la législation de Charles le Chauve*. Paris, 1885; réimpression Slatkine-Megariotis Reprints, Genève, 1974.

Jacques BOUSSARD, "Les influences anglaises sur l'école carolingienne des VIIIe et IXe siècles", *Settimane* 19 (1972), pp. 418-451.

Andrea BOZZI, "Electronic publishing and computational philology", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 3-24.

Wolfram BRANDES, "*Tempora periculosa sunt*. Eschatologisches im Vorfeld der Kaiserkrönung Karls der Großen", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil...*, pp. 49-80.

W. BRAUNFELDS (ed.), *Karl der Grosse*. 4 vols., Düsseldorf, 1965-67.

Beat BRENK, "Spolia from Constantine to Charlemagne: Aesthetics versus Ideology", *Dumbarton Oaks Papers*, 41, *Studies on Art and Archaeology in Honor of Ernst Kitzinger on His Seventy-Fifth Birthday*, 41 (1987), pp. 103-109.

Giles BROWN, "The Carolingian Renaissance", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 1-51.

Peter BROWN, *El primer milenio de la cristiandad occidental*, Barcelona, Crítica, 1997.

F. BRUNHÖLZL, *Histoire de la Littérature Latine du Moyen Âge*, Louvain, Brepols, 1991.

Geneviève BÜHRER-THIERRY, "L'épiscopat en Francie orientale et occidentale à la fin du IXe siècle: Substitution ou soutien du pouvoir royal?", en Regine LE JAN, *La royauté et les élites...* pp. 347-364.

EADEM, "Le conseiller du roi: les écrivains carolingiens et la tradition biblique", *Médiévales* 6 (1987), pp. 111-123.

Katherine BULLIMORE, "Folcwin of Rankeil: the world of a Carolingian local official", *EME* 13 (2005), pp. 43-77.

Donald BULLOUGH, “*Europae Pater*: Charlemagne and his achievement in the light of recent scholarship”, *EHR* (85), pp. 59-105.

IDEM, “Charlemagne’s court library revisited”, *EME* 12 (2003), pp. 339-363.

IDEM, “Was there a Carolingian anti-war movement?”, *EME* 12 (2003), pp. 365-376.

IDEM, “Empire and emperordom from late antiquity to 799”, *EME* 12 (2003), pp. 377-387; originalmente “Der Kaiser zwischen Antike un Mittelalter” en Christoph STIEGEMANN y Matthias WEMHOFF (eds.) *Kunst und Kultur der Karolingerzeit, Karl der Große und Papst Leo III*, Paderborn (3 vols. Mainz 1999), III, pp. 36-46.

IDEM, “Alcuin before Frankfort”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 571-586.

Veronika von BÜREN, “Auxerre, lieu de production de manuscrits?”, en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d’exégèse carolingienne...*, pp. 167-186.

J. BURNS (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought*. Cambridge, 1988.

P. BUTZER, “Alcuin and the kingdom of heaven: liturgy, theology and the Carolingian age”, en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.) *Carolingian Essays...*, pp. 1-69.

Paolo CANETTIERI, Vittorio LORETO, Marta ROVETTA; Giovanna SANTINI, “Philology and information theory: towards an integrated approach” en Caroline MACÉ; Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 109-126.

Christopher CARROLL, “The Bishoprics of Saxony in the first century after Christianization”, *EME* 8 (1999), pp. 219-246.

Guido CASTELNUOVO, “Les élites des royaumes de Bourgogne (milie IXe-milieu Xe siècle)”, en Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les élites...* pp. 383-408.

John CAVADINI, “Elipandus and his Critics at the Council of Francfort”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 787-808.

IDEM, “A Carolingian Hilary”, en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 133-140.

IDEM, *The last christology of the west: Adoptionism in Spain and in Gaul, AD, 785-817*, tesis doctoral dactilografiada presentada en Yale University, 1988; publicada bajo el mismo título por Univ of Pennsylvania Press, 1993.

Pablo A. CAVALLERO, "El concepto de error y el criterio de enmienda", *Incipit* 8 (1988), pp. 73-80.

IDEM, "La filología hoy", *Argos* 17-18 (1993-1994), pp. 37-41.

B. CERQUIGLINI, *Éloge de la variante. Histoire critique de la philologie*, Paris, Seuil, 1989.

P. CLASSEN, "Die Verträge von Verdun und Coulaines 843 als politischen Grundlagen des westfränkischen Reiches", *Historische Zeitschrift* (1963), 1-35.

M. A. CLAUSSEN, *The Reform of the Frankish Church. Chrodegang of Metz and the Regula canonicorum in the Eight Century*, Cambridge University Press, 2004.

Marcia L. COLISH, "Carolingian Debates over Nihil and Tenebrae: A Study in Theological Method", *Speculum* 59 (1984), pp. 757-795.

Roger COLLINS, Peter GODMAN (eds.), *Charlemagne's Heir: New Perspectives on the Reign of Louis the Pious 814-840*, Oxford, 1990.

M. CONTAT, *Problèmes de l'édition critique*, Paris, Minard, 1988.

G. CONTINI, *Breviario di ecdotica*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1986.

John J. CONTRENI, "The Pursuit of Knowledge in Carolingian Europe", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *The Gentle Voices of Teachers'...*, pp. 106-141.

IDEM, "The formation of Laon's cathedral library in the ninth century", *SM* 13 (1972), pp. 919-39.

IDEM, "Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium. (Cessy-les-Bois) and a new Sermon of John v, 4-10", *RB* 85 (1975), pp. 303-320.

IDEM., "The biblical Glosses of Haimo of Auxerre and John Scotus Eriugena", *Speculum* 51 (1976), pp. 411-434.

IDEM., "Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 229-242.

IDEM. "By Lions, Bishops are meant; by Wolves, Priests : History, Exegesis, and the carolingian Church in Haimo of Auxerre's Commentary on Ezechiel", *Francia* 29 (2002), pp. 29-56.

IDEM, "Carolingian Biblical culture", en Gerd VAN RIEL, Carlos STEEL; James MC EVOY (eds.). *Johannes Scottus Eriugena. The Bible and Hermeneutics. Proceedings of the Ninth International Colloquium of the Society for the promotion of Eiugean Studies*, Leuven University Press, 1996, pp. 1-23.

IDEM. "Carolingian Biblical studies", en Uta-Renate BLUMENTHAL (ed.) *Carolingian Essays* Andrew W. Mellon Lectures in Early Christian Studies, Washington, 1983, pp. 71-98.

IDEM, "Glosing the Bible in the Early Middle Ages: Theodoro and Hadrian of Canterbury and John Scottus (Eriugena)", en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...* pp. 19-38.

Lynda L. COON, "Historical fact and exegetical fiction in the Carolingian Vita S. Sualonis", *ChH* 72 (2003), pp. 1-24.

Simon COUPLAND, "The Rod of God's Wrath or the People of God's Wrath? The Carolingian Theology of the Viking Invasions", *JEH* 42 (1991), pp. 535-554.

Claude COUPRY, "Le groupe de manuscrits d'Heliseus. Étude paléographique", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 71-81.

H.E.J. COWDREY, *The Chuniacs and the Gregorian Reform*, Oxford University Press, 1970.

Peter CRAMER, *Baptism and Change in the Early Middle Ages, c.200-c.1150*, Cambridge, 1993.

G. CREMASCHI, *Guida allo studio del latino medievale*, Padova, Liviana editrice, 1959.

M. CRISTIANI, "La controversia eucaristica nella cultura del secolo IX", *SM* 9 (1968), pp. 167-223.

EADEM, *Dall'unanimitas all'universitas. Da alcuino a Giovanni Eriugena. Lineamenti ideologici e terminologia politica della cultura del secolo IX*, Roma, 1978.

EADEM, *Tempo rituale e tempo storico. Comunione cristiana e sacrificio. Le controversie eucaristiche nell'alto medioevo*, Spoleto, 1997.

Catherine CUBBIT, "Memory and narrative in the cult of saints", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, pp. 29-66.

Jean CHÂTILLON, "La Bible dans les Écoles du XIIe siècle" en Pierre RICHÉ; Guy LOBRICHON (ed.). *Le Moyen Age et la Bible...*, pp.163-198.

Celia CHAZELLE, "Exegesis in the Ninth-Century Eucharistic Controversy", en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 167-187.



Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible in the Carolingian Era*, Turnhout, Brepols, 2003.

Jean CHÉLINI, *L'aube du Moyen Âge. Naissance de la chrétienté occidentale. La vie religieuse des laïcs de l'Europe carolingienne (750-900)*. Paris, Picard, 1991 (2<sup>e</sup> ed. 1997).

Caroline CHEVALIER, "Les révisions bibliques carolingiennes", *TM* 14 (2006), pp. 7-29.

A. CHIARI, "La edizione critica", en *Tecnica e teoria letteraria*, Milano, Marzorati, 1948.

Yves CHRISTE, "L'émergence d'une théorie de l'image dans le prolongement de Rm. 1, 20, du IX<sup>e</sup> au XII<sup>e</sup> siècle en Occident", en F BOESPFLUG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 303-312.

Gilbert DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Éditions Gallimard, 1996.

Gilbert DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, Le Cerf, Paris, 1999.

R. DESHMAN, "The exalted servant: the ruler theology of the prayer book of Charles the Bald", *Viator* 11 (1980), 385-417.

J. DEVISSE, *Hincmar archevêque de Reims*, Genève, Paris, 1976.

William J. DIEBOLD, "The ruler portrait of Charles the Bald in S. Paolo Bible", *The Art Bulletin* 76 (1994), 7-18.

Robert DODARO, George Lawless (eds.), *Augustine and his critics*, London and New York, Routledge, 2000.

George Dion. DRAGAS, "The Eighth Ecumenical Council: Constantinople IV (879-880) and the Condemnation of the *filioque* Addition and Doctrine", *GOTR* 44 (1999), 357-366.

Friedrich DRIEDRICH, "Hosea, Hoseabuch", en *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993, Bd. 5, cols. 283-284.

Marc DUBUISSON, Caroline MACÉ, "Handling a large manuscript tradition with a computer", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 25-38.

Jacques DUBOIS, "Comment les moines du Moyen Age chantaient et goûtaient les Saintes Ecritures", en Pierre RICÉ, Guy LOBRICHON (eds.). *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 261-304.

Georges DUBY, *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Barcelona, Argot, 1983.

DU CANGE, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*, Lutetiae Parisiorum, Typis G. Martini, 1678.

Monique DUCHET-SUCHAUX, Yves LEFÈVRE, "Les noms de la Bible", en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (ed.). *Le Moyen Age et la Bible*,..., pp.13-30.

Georges DUMÉZIL, *L'Idéologie tripartite des Indo-Européens*, 1958.

Sandra DUNCAN, "Signa de caelo in the lives of st. Cuthbert: impact of biblical images and exegesis on early medieval hagiography", *Heythrop Journal* 41 (2000), pp. 399-412.

Cyril EDWARDS, "German vernacular literature: a survey", en Rosamond MCKITTERICK, *Carolingian culture: emulation and innovation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 141-170.

Pius ENGELBERT, "Benedikt von Aniane un die karolingische Reichsidee", Gregorio PENCO (ed.), *Cultura e spiritualità nella tradizione monastica*, Studia Anselmania 103, Roma, 1990, pp. 67-103.

Joachim EHLERS, "La souveranité royale pendant le haut Moyen Âge et le Moyen Âge central", en Jean-Claude SCHMITT, Otto Gerhard OEXLE, *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Publications de la Sorbonne, 2002, pp. 283-298.

A. ERNOUT, *Syntaxe latine*, Paris, Klincksieck, 3e tirage (1951), 1964.

idem, *Morphologie historique du latin*, Paris, 1967.

Raymond ETAIX, "Le recueil de sermons composé par Raban Maur pour Haistulfe de Mayence", *REA* (1986), 124-137.

G.R. EVANS, "The grammar of predestination in the ninth century", *Journal of Theological Studies* 33 (1982), 134-45.

E. EWIG, "Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil*...pp. 27-46.

Giorgio FEDALTO, "Il significato politico di Paolino, patriarca di Aquileia, e la sua posizione nella controversia adozionista", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil*..., pp. 103-124.

Heinrich FICHTENAU, *The Carolingian Empire. The Age of Charlemagne*. New York and Evanston, Harper Torchbooks, 1964.

B. FISCHER, "Bibletext und Bibelreform unter Karl der Grosse." en *Karl der Grosse II*, pp. 156-216.

IDEM. "Bibelausgaben des frühen Mittelalters", *Settimane X* (1963), 519-600.

Josef FLECKENSTEIN, "Karl der Große, seine Hofgelehrten und das Frankfurter Konzil von 794" en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil...*, pp. 27-48.

Suzanne FLEISCHMAN, "Linguistics, and the Discourse of the Medieval Text", *Speculum* 65 (1990), pp. 19-37.

Robert FOLZ. *Le couronnement impérial de Charlemagne*. Gallimard, Paris, 1989.

Robert FOSSIER, *La Edad Media*, tomo I, *La formación del Mundo Medieval 350-950*, Barcelona, Crítica, 1988.

Michael FOX, "Alcuin the Exegete: The Evidence of the *Quaestiones in Genesim*", en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 40-51.

Ezio FRANCESCHINI, "La Biblia nell'alto Medio Evo", *Settimane* 10 (1963), pp. 13-37.

Allen J. FRANTZEN, "The significance of the Frankish penitentials", *JEH* 30 (1979), pp. 409-421.

Paula FREDRIKSEN, "Allegory and reading God's Book: Paul and Augustine on the Destiny of Israel", en Max KROTT (ed.), *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden, Brill, 2000, pp. 125-149.

Donatella FRIOLI, "I codici del cardinale Garampi nella Biblioteca Gamalunghiana di Rimini" en *Collana di 'Storie e storia', Monografie della Biblioteca Gambalunghiana e dell'Instituto Storico della Resistenza di Rimini* 5, Maggioli Editore, Rimini, 1986.

F. GAFFIOT, *Dictionnaire illustré latin-français*, Paris, Hachette, 1934.

François GANSHOF, "Zur Entstehungsgeschichte und Bedeutung des Vertrages von Verdun (843)", *DA* 12 (1956), pp. 313-30.

Ildar H. GARIPZANOV, "The image of authority in Carolingian coinage: the image of a ruler and Roman imperial tradition", *EME* 8 (1999), pp. 197-218.

Mary GARRISON, "The emergence of Carolingian Latin literature and the court of Charlemagne (780-814)", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 111-140.

EADEM, "Letters to a king and biblical exempla: the examples of Cathuulf and Clemens Peregrinus." *EME* 7 (1998), pp. 305-328.

EADEM, "The Franks as the New Israel? Education for an identity from Pippin to Charlemagne", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past...*, pp. 114-161.

Patrick, J. GEARY, "Germanic Tradition and Royal Ideology in the Ninth Century: The *Visio Karoli Magni*" en IDEM, *Living with the Dead in the Middle Ages*, Cornell, Ithaca, 1994, pp. 49-76.

IDEM, *Before France and Germany. The Creation and Transformation of the Merovingian World*, Oxford, 1988.

P. GODMAN (ed.), *Poetry of the Carolingian Renaissance*, London, 1985.

IDEM, R. COLLINS (eds.), *Charlemagne's Heir. New perspectives on the Reign of Louis the Pious*, Oxford, 1990.

Joseph GOERING, "The Invention of Transubstantiation", *Traditio* 46 (1991), pp. 147-170.

Hans-Werner GOETZ, Jörg JARNUT, Walter POHL (eds.), *Regna and gentes. The relationship between Late Antique and Early Medieval Peoples and Kingdoms in the Transformation of the Roman World*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2003.

Michael GORMAN, "Wigbod and Biblical Studies under Charlemagne", *RB* 107 (1997), pp. 40-76.

IDEM, "The Commentary on Genesis of Claudius of Turin and Biblical Studies under Louis the Pious", *Speculum* 72 (1997), pp. 279-329.

IDEM, "Bede's *VIII Quaestiones* and Carolingian Biblical Scholarship", *RB* 109 (1999), pp. 32-74.

IDEM, "Peter of Pisa and the *quaestiunculae* copied for Charlemagne in Brussels II 2572", *RB* 110 (2000), pp. 238-260.

IDEM, "Wigbod, Charlemagne's commentator. The *quaestiunculae super evangelium*", *RB* 114 (2004), pp. 5-74.

IDEM, "From the Classroom at Fulda under Hrabanus: the Commentary on the Gospel of John prepared by Ercanbertus for his *Praeceptor* Ruodulfus", *Agustinianum* 44 (2004), pp. 471-502.

IDEM, "The Commentary on the Gospel of John by Haimo of Auxerre", *RB* 115 (2005), pp. 61-111.

IDEM, "Paris Lat. 12124 (Origen on romans) and the carolingian commentary on romans in Paris Lat. 11574", *RB* 117 (2007), pp. 64-128.

IDEM, "The Commentary on the Gospel of John by Haimo of Auxerre", *Revue Benedictine* 115 (2005), pp. 61-111.

Richard GOULET, "Aristarque: un logiciel d'aide à la preparation d'une édition critique", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 39-62.

Reginald GRÉGOIRE, "Il monachesimo carolingio dopo Benedetto d'Aniane (821)", *SM* 24 (1982), pp. 349-388.

IDEM. "Benedetto Di Aniane Nella Riforma Monastica Carolingia", *SM* 26 (1985), pp. 573-610.

Scott de GREGORIO, "*Nostrorum socordiam temporum*: the reforming impulse of Bede's later exegesis", *EME* 11 (2002), pp. 107-122.

IDEM, "Bede, the monk, as exegete: evidence from the commentary on Ezra-Nehemiah", *RB* 115 (2005), pp. 343-369.

Philip GRIERSON, "The Carolingian Empire in the eyes of Byzantium", *Settimane* 27 (1981), pp. 885-916.

Julius GROSS, "Die Schlüsselgewalt nach Haimo von Auxerre", *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 9 (1957), pp. 30-41.

Anita GUERREAU-JALABERT, "La 'Renaissance carolingienne': modèles culturels, usages linguistiques et structures sociales", *BEC* 139 (1981), pp. 5-35.

Hans F. HAEFELE, "Studien zu Notkers Gesta Karoli", *DA* 15 (1959), pp. 358-93.

Theresia HAINTHALER, "Von Toledo nach Frankfurt. Dogmengeschichtliche Untersuchungen zur adoptianistischen Kontroverse", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 809-860.

Louis HALPHEN, *Charlemagne, et l'Empire carolingien*, Paris, 1947.

C.J. HAMMER, "Country churches, clerical inventories and the Carolingians renaissance in Bavaria", *ChH* 49, pp. 5-17.

IDEM, "Das Konzil von Frankfurt 794. Nachwirkung un Nachleben", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 331-355.

Alf HÄRDELIN, "Forme littéraire et pensée théologique dans les homélies d'Haymon d'Auxerre", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON, *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 253-272.

K. HARRINGTON, *Mediaeval latin*, Chicago, Univ. of Chicago Press, 1967.

Richard HAUGH, *Photius and the Carolingians. The Trinitarian Controversy*, Norland, Belmont, Massachusetts, 1975.

Alfred HAVERKAMP, *Juden und Christen zur Zeit der Kreuzzüge*, Thorbecke Verlag, Sigmaringen, 1999.

R. G. HEATH, "The Western Schism of the Franks and the 'Filioque'", *JEH* 23 (1972), pp. 97-113.

Johannes HEIL, "Labourers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority and Theological Innovation in the Representation of Jews in Commentaries on Paul", en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAMME EDWARDS, *The Study of the Bible...* pp. 75-95.

IDEM, "Haimo's commentary on Paul. Sources, Methods and Theology", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...*, pp. 103-121.

Carol HEITZ. "L'image du Christ entre 780 et 810. Une eclipse", en F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 229-246.

Ytzhak HEN, "The Annals of Metz and the Merovingian past", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004, pp.175-190.

Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the Past in the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2004.

V. HERRERO, *Introducción al estudio de la filología latina*, Madrid, Gredos, 1965.

Hartmut HOFFMANN, "Bernhard Bischoff und die Paläographie des 9. Jahrhunderts", *DA* 55 (1999), pp. 549-590.

Louis HOLTZ, "L'ecole d'Auxerre", en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp.131-146.

IDEM. "Murethach et l'influence de la culture irlandais à Auxerre", en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 131-146.

Dirk van HULLE, "Textual descent with intentional modification", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 215-228.

Matthew INNES, *State and Society in the Early Middle Ages. The Middle Rhine Valley, 400-1000*, Cambridge University Press, 2000.

IDEM, " 'He never even allowed his white teeth to be bared in laughter': the politics of humour in the Carolingian renaissance", en Guy HALSALL (ed.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 2002, pp. 131-156.

IDEM, "Memory, Orality and Literacy in an Early Medieval Society", *Past and Present* 158 (1998), pp. 3-36.

IDEM, "People, places and power in carolingian society", en Mayke de JONG; Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, pp. 397-437.

Matthew INNES, Rosamond MCKITTERICK, "The writing of history", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 193-220.

Dominique IOGNA-PRAT, "L'oeuvre d'Haymon d'Auxerre", en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 157-179.

IDEM. "Le 'baptême' du schéma des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle", *Annales ESC* 1986 (31), pp. 101-126.

IDEM, *Agni immaculati. Recherches sur les sources hagiographiques relatives à Saint Maieul de Cluny, 954-994*, Paris, Éditions du Cerf, 1988.

IDEM, "Lieu de culte et exégèse liturgique à l'époque carolingienne", en Celia CHAZELLE, Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 215-244.

IDEM, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Église au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 2006.

Bernd JASPER, "Bonifatius - Mönch, Missionar, Martyrer", *Studia Monastica* 46 (2004), pp. 283-299.

Édouard JEAUNEAU, "Les écoles de Laon, Auxerre, Reims aux IXe-Xe siècles", *Settimane* 19 (1972), 496-528.

Udo Reinhold JECK, "Die frühmittelalterliche Rezeption der Zeittheorie Augustins in den *Libri Carolini* und die Temporalität des Kultbildes", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 861-884.

Pilar JIMÉNEZ SÁNCHEZ, *Les Catharismes. Modèles dissidents du christianisme médiéval (XIIe-XIIIe siècles)*, Presses Universitaires de Rennes, 2008.

Jean JOLIVET, *Godescalc d'Orbais et la Trinité, méthode de la théologie à l'époque carolingienne*, Vrin, 1958.

Mayke de JONG, "Power and humility in Carolingian society: the public penance of Louis the Pious", *EME* 1 (1992), pp. 29-52.

EADEM, "Carolingian monasticism: the power of prayer", en Rosamond MCKITTERICK, (ed.) *The New Cambridge Medieval History...*, pp. 622-653

EADEM, "Monastic prisoners or opting out? Political coercion and honour in the Frankish kingdoms", en EADEM (ed.) *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden, Brill Academic Publishers, 2001, pp. 291-328.

EADEM, "La religión", en Rosamond Mckitterick (ed.), *La Alta Edad Media*, Barcelona, Crítica, 2002, pp. 141-174.

EADEM, "Rethinking early medieval Christianity: view from the Netherlands", *EME* 7 (1998), pp. 261-276.

Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power in the Early Middle Ages*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2001.

William Chester JORDAN, "The Last Tormentor of Christ: An Image of the Jew in Ancient and Medieval Exegesis, Art, and Dram", *JQR* 78 (1987), pp. 21-47.

Bruno JUDIC, "La tradition de Grégoire le Grand dans l'idéologie politique carolingienne", en Regin LE JAN (ed.), *La royauté et les élites...* pp. 17-57.

Marie Hélène JULLIEN, "Le *De corpore et sanguine Domini* attribué à Haymon", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'Exégèse carolingienne...* pp. 23-57.

Bernice M. KACZYNSKI, "Edition, Translation, and Exegesis: The Carolingians and the Bible", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *'The Gentle Voices of Teachers'...*, pp. 171-185.

Ernst H. KANTOROWICZ, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval*, Madrid, Alianza Editorial, 1985.

IDEM. *Laudes Regiae. A study in Liturgical Acclamations and Mediaeval Ruler Worship*. University of California Press, Berkeley and Los Angeles, 1958.

IDEM. "Deus per naturam, Deus per gratiam: a note on mediaeval political theory", *HTR* 4 (1952), pp. 253-77.



A. KEEFE, "Un unknown Response from the archiepiscopal province of Sens to Charlemagne's circulatory inquiry on Baptism", *RB* 96 (1986), pp. 48-93.

Paul KERSHAW, "Laughter after Babel's fall: misunderstanding and miscommunication in the ninth-century west", en Guy HALSALL (ed.), *Humour, History and Politics in Late Antiquity and the Early Middle Ages*, Cambridge University Press, pp. 179-202.

Chr. KLEINHENZ, *Medieval manuscripts and textual criticism*, Chapel Hill, University of North Carolina, 1976.

Matthias Th. KLOFT, "Das geistliche Amt im Umfeld des Frankfurter Konzils", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 885-918.

Eric KNIBBS, "Exegetical Hagiography. Bede's Prose *vita sancti Cuthberti*" *RB* 114 (2004), pp. 233-252.

H. KÖNIG, "Apponius", *Lexikon für Theologie und Kirche*. Freiburg-Basel-Rom-Wien, Herder, 1993, Bd. 1, col. 887.

Adam J. KOSTO, "Hostages in the Carolingian world (714-840)", *EME* 11 (2002), pp. 123-147.

Jacques KRYNEN, "La souveraineté royale. Commentaire." en Jean-Claude SCHMITT, Otto Gerhard OEXLE (eds.), *Les tendances actuelles...*, pp. 299-302.

M. L. W. LAISTNER, "Some early commentaries on the Old Testament", *HTR* 46 (1953), pp. 27-46.

G.W.H. LAMPE (ed.), *The Cambridge History of the Bible*, II, Cambridge, 1969.

Richard LANDES, "*Millenarismus absconditus*. L'historiographie augustinienne et le millénarisme du haut Moyen Age jusqu'à l'an mil", *Le Moyen Âge* 98 (1992), pp. 355-377.

IDEM, "Lest the millenium be fulfilled: apocalyptic expectations and the pattern of western chronography, 100-800 CE", en Werner VERBEKE, Daniel VERHELST y Andries WELKENHUYSEN (eds.), *The Use and Abuse of Eschatology in the Middle Ages*, Leuven, Leuven University Press, 1988, pp. 137-211.

James LANG, "The apostles in Anglo-Saxon sculpture in the age of Alcuin", *EME* 8 (1999), pp. 271-282.

Emmanuel LANNE, "Rome et Nicée", en F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY, (eds.) *Nicée II, 787-1987...*, pp. 219-228.

Michelin LARÈS, "Les traductions bibliques: l'exemple de la Grande-Bretagne", en Pierre RICHIÉ, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 123-146.

Vivien LAW, "The study of grammar", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 88-110.

George LAWLESS, "Augustine's decentring of asceticism", en Robert DODARO; George Lawless (eds.), *Augustine and his critics*, London and New York, Routledge, 2000, pp. 142-163.

C.H. LAWRENCE, *Medieval Monasticism. Forms of Religious Life in Western Europe in The Middle Ages*, London, Longman, 1989.

Jacques LE GOFF, *La naissance du Purgatoire*, Paris, Gallimard, 1981.

Paul LEHMANN, "Der Einfluss der Bibel auf Frümittelalterliche Geschichtsschreiber", *Settimane* 10 (1963), pp. 129-140.

Regine LE JAN (ed.), *La Royauté et les élites dans l'Europe carolingienne (du début du IXe aux environs de 920)*, Lille, Centre de Recherche en Histoire de l'Europe, 1998.

J. LEMAIRE, *Introduction à la codicologie*, Louvain-la-neuve, Université, 1989.

Philippe LE MAÎTRE, "Les méthodes exégétiques de Raban Maur", en Michel SOT (coord.) *Haut Moyen Âge. Culture, éducation et société. Études offertes à Pierre Riché*, 1990, pp. 343-351.

Claudio LEONARDI, "Alcuino e la scuola palatina: le ambizioni di una cultura unitaria", *Settimane* 27 (1981), pp. 459-496.

IDEM, *Medioevo latino, la cultura dell'Europa Cristiana*. Firenze, Sismel-Edizioni del Galluzzo, 2004.

IDEM "Il Venerabile Beda e la cultura del secolo VIII", en IDEM. *Medioevo latino, ...*, pp. 115-154.

IDEM. "I commenti altomedievali ai classici pagani: da Severino Boezio a Remigio d'Auxerre", en IDEM. *Medioevo latino...*pp. 155-190.

IDEM. "Paolo Diacono: tradizione germanica e crisitiana", en *Medioevo latino...*pp. 219-236.

IDEM. "La figura di Paolo Diacono", en IDEM, *Medioevo latino...*pp. 237-248.

IDEM. "I racconti di Eginardo", en IDEM, *Medioevo latino...*pp. 249-274.

IDEM. "L'irlandese Dungal e l'iconoclasta Claudio", en IDEM, *Medioevo latino...*pp. 275-288.

IDEM. "L'enciclopedia di Rabano", en IDEM, *Medioevo latino...* pp.289-306.

IDEM. "La scuola carolingia e Remigio di Auxerre", en IDEM, *Medioevo latino...* pp. 307-320.

IDEM, "C'è una teologia monastica nel Medioevo." en IDEM, *Medioevo latino...* pp. 443-466.

Léon LEVILLAIN, "Le sacre de Charles le Chauve à Orléans", *BEC* 64 (1903), pp. 31-53.

Karl J. LEYSER, "Concepts of Europe in the Early and High Middle Ages", *Past and Present* 137 (1992), pp. 25-47.

Alain DE LIBERA, *La filosofia medievale*, Buenos Aires, Editorial Docencia, 2000.

Laura LIGHT, "Versions et révisions du texte biblique", en Pierre RICHÉ, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 55-94.

Guy LOBRICHON, "L'atelier auxerrois aux Xe et XIe siècles", en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 59-69.

IDEM, "Making sense of the Bible", en *CHCh*, pp. 531-553.

Ferdinand LOT, Louis HALPHEN, *Le Règne de Charles le Chauve (840-877)*, Paris, Librairie Honoré Champion Editeur, 1909.

Douglas W. LUMSDEN, "'Touch No Unclean Thing': Apocalyptic Expressions of Ascetic Spirituality in the Early Middle Ages", *ChH* 66 (1997), pp. 240-251.

*Lexikon für Theologie und Kirche*, Freiburg/Basel/Rom-Wien, Herder, 1993.

Henri de LUBAC, *Exégèse médiévale*, 4 vol., Paris, 1959-1964.

Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts: confronting stemmatological and genetical methods. Proceedings of the International Workshop held in Louvain-la-Neuve on September 1-2, 2004*, Pisa-Roma, Istituti Editoriali e Poligrafici Internazionali, 2006.

Caroline MACÉ, Philippe V. BARET, "Why phylogenetic methods work: the theory of evolution and textual criticism", en Caroline MACÉ, Philippe BARET; Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 89-108.

Gary MACY, "The dogma of transubstantiation in the middle ages", *The Journal of Ecclesiastical History* 45 (1994), pp. 11-31.

H. MANITIUS, *Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters*, 3 vol., Munich, 1911-1931.

Deborah MAUSKOPF DELIYANNIS, "Charlemagne's silver tables: the ideology of an imperial capital", *EME* 12 (2003), pp. 159-178.

John MARENBO, "Carolingian thought", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *Carolingian culture...*, pp. 171-192.

IDEM, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre, Logic, Theology and Philosophy in Early Middle Ages*, Cambridge University Press, 1981.

IDEM, "Alcuin, the Council of Frankfort and the Beginings of Medieval Philosophy", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil von 794...* pp. 603-616.

François MASAI, "Principes et conventions de l'édition diplomatique" *Scriptorium* 4 (1950), pp. 177-193.

E. Ann MATTER, "Theological freedom in the carolingian age: The case of Claudius of Turin" en *La notion de liberté au Moyen Age. Islam, Byzance, Occident*. Penn-Paris Dumbarton Oaks Colloquia IV (Session des 12-15 octobre 1982), Les Belles Lettres, pp. 51-60.

EADEM, "The Bible in Early Medieval Saint's Lives", en Celia CHAZELLE; Burton VAN NAMME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...* pp. 155-165.

EADEM, "The Apocalypse in Early Medieval Europe" en Richard K. EMMERSON, Bernard MCGINN, *The Apocalypse in the Middle Ages*, Cornell University Press, Ithaca y Londres, 1992, pp. 38-50.

EADEM, "Haimo's commentary on the Song of Songs and the Traditions of the Carolingians Schools", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'Exégèse Carolingienne...*, pp. 89-101.

Marie Anne MAYESKI, " 'Let women not despair': Rabanus Maurus on women as prophets", *Theological Studies* 58 (1997), pp. 237-253.

Riccardo MAZZA, "An information vizualization approach to textual variants", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 127-140.

P.R. MC KEON, "The Empire of Louis the Pious, Faith, Politics and Personality", *RB* 90 (1980), pp. 50-62.

IDEM, *Hincmar of Laon and Carolingian Politics*, Urbana/Chicago/London, University of Illinois Press, 1978.

IDEM, "Archbishop Ebbo of Reims (816-835): A Study in the Carolingian Empire and Church", *ChH* 43 (1974), pp. 437-447.

Rosamond MCKITTERICK, "A ninth century school book from the Loire valley: Phillipps 16308", *Scriptorium* 30 (1976), pp. 225-231.

EADEM, *The Carolingians and the Written Word*, Cambridge University Press, 1989.

EADEM (ed.), *The Uses of Literacy in early mediaeval europe*, Cambridge University Press, 1990.

EADEM. *Carolingian culture: emulation and innovation* Cambridge University Press, 1994.

EADEM, "Script and book production", en EADEM (ed.), *Carolingian culture: emulation and innovation*. Cambridge University Press, Cambridge, 1994, pp. 221-247.

EADEM, (ed.) *The New Cambridge Medieval History II, c. 700-c. 900*, Cambridge University Press, 1995.

EADEM, "Das Konzil im Kontext der karolingischen Renaissance", Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 617-634.

EADEM (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica, 2002.

EADEM, "La política", en EADEM (ed.), *La Alta Edad Media. Europa 400-1000*, Barcelona, Crítica 2002, pp. 33-67.

EADEM. *History and Memory in the Carolingian World*. Cambridge University Press, 2004.

EADEM, *Charlemagne. The formation of a European Identity*, Cambridge University Press, 2008.

Simon MC LEAN, *Kingship and Politics in the Late Ninth Century: Charles the Fat and the End of Carolingian Empire*, Cambridge University Press, 2003.

Rob MEENS, "Uses of the Old Testament in canon Law", en Ytzhak HEN, Matthew INNES (eds), *The Uses of the ...*, pp. 67-77.

IDEM, "Remedies for sins", en *CHCh*, p. 401.

G.Q.A. MEERSHOEK, *Le latin biblique d'après saint Jérôme. Aspects linguistiques de la rencontre entre la Bible et le monde classique*, Utrecht, Dekker & van de Vegt N.V. Nijmegen, 1966.

David C. van METER, *The empire of the year 6000: eschatology and the sanctification of carolingian politics*", tesis inédita mecanografiada para la obtención del grado de Doctor en Filosofía por la Boston University, 1997.

IDEM, "Christian of Stavelot on Matthew 24:42, and the Tradition that the World Will End on a March 25<sup>th</sup>", *Recherches de Théologie ancienne et médiévale* 63 (1996), pp. 68-92.

Gert MELVILLE, "Cluny und das französische Königtum. Von 'Freiheit ohne Schutz' zu Schutz ohne Freiheit", en Giles CONSTABLE, Gert MELVILLE, Jörg OBERSTE (eds.), *Die Cluniazenser in ihrem politisch-sozialen Umfeld*, Münster, Lit Verlag, 1998, pp. 405-468.

Adrian METTAUER, "Orthokratie und Orthodoxie. Der Dagulf-Psalter als Geschenk Karls des Grossen an Papst Hadrian I.", en Michael STOLZ (ed.), *Buchkultur in Mittelalter: Schrift, Bild, Kommunikation*, Berlin, Walter de Gruyter, 2006, pp. 41-63.

Wim van MIERLO, "Stemmatics, genetics, and the genealogy of James Joyce's later works", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 229-254.

Jürgen MIETHKE, *Las ideas políticas de la Edad Media*, Editorial Biblos, Buenos Aires, 1993.

A.J. MINNIS, "*Quadruplex sensus, multiplex modus*: scriptural sense and mode in medieval scholastic exegesis", en Max KROTT, *Interpretation and Allegory: Antiquity to the Modern Period*, Leiden/Boston/Köln, Brill, 2000, pp. 231-256.

Kristina MITAILITÉ, "Le credo dans la méthode théologique de la première période carolingienne", *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 74 (2007), pp. 377-421.

EADEM, *Philosophie et théologie de l'image dans les 'Libri Carolini'*, Institut d'Études Augustiniennes, Paris, 2007.

Ch. MOHRMANN, *Études sur le latin des chrétiens*, Roma, Edizioni di storia e letteratura, 4 vols., I-III 1961, IV 1965.

Peter VON MOOS, "Le secret de la prédestination" en A. PARAVICINI BAGLIANI, F. SANTI (eds.), *Il segreto nel medioevo. Potere, scienza e cultura*. Micrologus XIII, Firenze (versión on-line <http://centri.univr.it/RM/biblioteca/scaffale>).

H. MORDEK, "Aachen, Frankfurt, Reims. Beobachtungen zu Genese und Tradition des *Capitulare Francofurtense* (a. 794)", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil...*, pp. 125-148.

G. MORIN, "Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le *Commentaire de Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos*", *RB* 30 (1913), pp. 1-24.

Rosemary MORRIS, "The problems of property", en *CHCh*, pp. 327-344.

Karl Frederick MORRISON, *The Two Kingdoms. Ecclesiology in Carolingian Political Thought*, Princeton, 1964.

IDEM. "'*unum ex multis*': Hincmar of Rheims' medical and aesthetic rationales for unification", *Settimane* 27 (1981), 583-712.

Burton van NAME EDWARDS, "Deuteronomy in the Ninth Century: The Unpublished Commentaries of Walahfrid Strabo and Haimo of Auxerre", Celia CHAZELLE, Burton VAN NAME EDWARDS (eds.), *The Study of the Bible...*, pp. 97-113.

IDEM, "From script to print: manuscripts and printed editions of Haimo's Commentary on the Song of the Songs", en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...*, pp. 59-85.

Lawrence NEES, "Carolingian Art and Politics", en Richard E. SULLIVAN (ed.), *'The Gentle Voices of Teachers'...*, pp. 186-226.

Janet L. NELSON, "Kingship and empire in the Carolingian world", en Rosamond MCKITTERICK(ed.), *Carolingian culture...*, pp. 52-87.

EADEM, "Kingship and Empire", en Burns (ed.), *The Cambridge History of Medieval Political Thought...*, pp. 211-251.

EADEM, "Charles the Bald and the church in town and countryside", *Studies in Church History* 16 (1979), 103-118; reimpresso en EADEM, *Politics and ...*, pp. 75-90.

EADEM, *Politics and Ritual in Early Medieval Europe*. London, 1986.

EADEM, "Charles le Chauve et l'utilisations du savoir", en Dominique IOGNAPRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 37-54.

EADEM, *Charles the Bald*, Longman, New York, 1992.

EADEM, "Kingship, law and liturgy in the political thought of Hincmar of Rheims", *EHR* 92 (1977), pp. 241-79.

EADEM, "Public *Histories* and private history in the work of Nithard", *Speculum* 60 (1985), pp. 251-93.

EADEM, "The Siting of the Council at Frankfort. Some Reflections on Family and Politics", en Rainer BERNDT (ed.), *Das frankfurter Konzil...*, pp. 149-166.

EADEM, "Law and its applications", en *CHCh*, pp. 299-326.

Stephen G. NICHOLS, "Philology in a Manuscript Culture", *Speculum* 65 (1990), pp. 1-10.

J. NIERMEYER, *Mediae latinitatis lexicon minus*, Leiden, Brill, 1976.

D. E. NINEHAM, "Gottschalk of Orbais: reactionary or precursor of the Reformation", *JEH* 40 (1989), pp. 1-18.

Thomas F.X. NOBLE, "The monastic ideal as a model for empire: the case of Louis the pious", *RB* 86 (1976), pp. 235-50.

IDEM, "The Place in Papal History of the Roman Synod of 826", *ChH* 45 (1976), pp. 434-454.

IDEM, *The Republic of St. Peter. The Birth of the Papal State 680-825*, University of Pennsylvania Press, 1984, (2° paperback printing 1991).

IDEM, "Tradition and Learning in Search of Ideology: The *Libri Carolini*", en Richard E. SULLIVAN (ed.), 'The Gentle Voices of Teachers'..., pp. 227-260.

Thomas F. X. NOBLE, Julia M. H. SMITH (eds.), *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge University Press, 2008.

D. NORBERG, *Beiträge zur spätlateinischen Syntax*, Uppsala, Almqvist & Wiksells, 1944.

IDEM, *Manuel pratique du latin médiéval*, Paris, Picard, 1968.

C. E. ODEGAARD, "Carolingian oaths of fidelity", *Speculum* 16 (1941), pp. 284-96.

IDEM "The concept of royal power in Carolingian oaths of fidelity", *Speculum* 20 (1945), pp. 279-89.

Werner OHNSORGE, "Byzanz und das Abendland im 9. und 10. Jahrhundert", en IDEM *Abendland und Byzanz. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte der byzantinisch-abenländischen Beziehungen und des Kaisertums*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1963.

Auslag OMMUNDSEN, "The Liberal Arts and the Polemic Strategy of the *Opus Caroli Regis Contra Synodum (Libri Carolini)*", *Symbolae Osloenses* 77 (2002), pp. 175-200.

G. D'ONOFRIO, *Storia della teologia nel Medioevo*, II, *Età Medievale*, Piemme, 2003, pp. 83-94.

Edmond. ORTIGUES, "L'Elaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre", *Francia* 14 (1987), pp. 17-43.



IDEM. "Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres", en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 181-227.

Willemien OTTEN, "Between augustinian sign and carolingian reality: the presence of Ambrose and Augustine in the Eucharistic debate between Paschasius Radbertus and Ratramnus of Corbie", *Dutch Review of Church History* 80 (2000), pp. 137-156.

EADEM, "In the shadow of the divine: negative theology and negative anthropology in Augustine, Pseudo-Dionysius and Eriugena", *Heythrop Journal* 40 (1999), pp. 438-455.

EADEM, "The Texture of Tradition. The Role of the Church Fathers in Carolingian Theology", en Irena BACKUS, *The Reception of the Church Fathers in the West. From the Carolingians to the Maurists*, pp. 3-50.

*Oxford latin dictionary*, Oxford, Clarendon, 1968.

J.T. PALMER, "The Frankish Cult of Martyrs and the case of the two Boniface", *RB* 114 (2004), pp. 326-348.

IDEM, "Defining paganism in the Carolingian world", *EME* 15 (2007), pp. 402-425.

Marco PASSAROTTI, "Towards textual drift modelling in computational philology", Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 63-86.

Lee PATTERSON, "On the Margin: Postmodernism, Ironic History, and Medieval Studies", *Speculum* 65 (1990), pp. 87-108.

Eugen J. PENTIUC, "Messianism in the Book of Hosea in the light of Patristic Interpretations", *GOTR* 46 (2001), pp. 35-56.

Pierre PETITMENGIN, "La Bible à travers les inventaires de bibliothèques médiévales", en Pierre RICHE, Guy LOBRICHON (ed.). *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 31-54.

Wendy PHILLIPS-RODRÍGUEZ, "The evolution of a Sanskrit epic: some genetic considerations about scripts", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 175-192.

Giorgio PICASSO, "Riti eucaristici nella società altomedievale. Sul significato storico del trattato eucaristico di Pascasio Radberto", *Settimane* 33 (1987), pp. 505-526.

L.S. PICCHIO, *La méthode philologique*, Paris, Fundação Calouste Gulbenkian-Centre Culturel Portugais, 1982.

Henri PIRENNE, *Mahoma y Carlomagno*. Alianza Editorial, Madrid, 1993.

Friedrich PRINZ, “Der Fränkische Episkopat zwischen merowinger und Karolingerzeit”, *Settimane* 27 (1981), pp. 101-133.

IDEM, *Frühes Mönchtum im Frankenreich*. R. Oldenbourg Verlag, München, 1988.

R. QUADRI, *Aimone di Auxere alla luce dei ‘Collectanea’ di Heiric di Auxerre*”, Padova, Editrice Antenore, 1962; también publicado como IDEM, “Aimone di Auxerre alla luce dei “Collectanae” di Heiric di Auxerre”, en *Italia Medioevale e Umanistica*, 1963, pp. 1-48.

Pieter van REENEN, August den HOLLANDER, Margot van MULKEN (eds.), *Studies in Stemmatology II*, Amsterdam/Philadelphia, John Benjamins Publishing Company, 2004.

Timothy REUTER, *Germany in the Early Middle Ages 800-1056*, Longman, Londres, 1991.

L.D. REYNOLDS, N.G. WILSON, *D’Homère à Érasme. La transmission des clasiques grecs et latins*, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique, 1991; originalmente en inglés Oxford University Press, 1968, 1974.

Roger E. REYNOLDS, “The Visigothic Liturgy in the Realm of Charlemagne”, en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 919-946.

J. REVIRON, *Les idées politico-religieuses d’un évêque du IXe siècle. Jonas d’Orléans et son ‘De institutione regia’*, Paris, Vrin, 1930.

Roger E. REYNOLDS, “A Florilegium on the Ecclesiastical Grades in Clm 19414: Testimony to Ninth-Century Clerical Instruction”, *HTR* 63 (1970), pp. 235-259.

Pierre RICHÉ, “Charles le chauve et la culture de son temps”, en *Jean Scot Erigène et l’Histoire de la philosophie*, R. Rocques (ed.), (Colloques internationaux du CNRS), n° 561, Paris, 1977, pp. 37-46.

IDEM, *Les carolingiens. Une famille qui fit l’Europe*, Hachette, Paris, 1983.

IDEM. “Le Christianisme dans l’Occident carolingien (milieu VIIIe-fin IXe siècle)”, en AA.VV., *Histoire du Christianisme 4. Évêques, moines et empereurs (610-1054)*, Desclée, Paris, 1993, pp. 683-765.

IDEM, “*Divina pagina, ratio et auctoritas* dans la theologie carolingienne”, *Settimane* 27 (1981), pp. 719-758.

IDEM, “Instruments de travail et méthodes de l'exégète à l'époque carolingienne”, en Pierre RICÉ, Guy LOBRICHON (ed.). *Le Moyen Age et la Bible...*, pp.147-162.

IDEM. “La Bible et la vie politique dans le haut Moyen Age”, en Pierre RICÉ, Guy LOBRICHON (ed.). *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 385-400.

IDEM, *Education et culture dans l'Occident barbare VIe-VIIIe siècle*, Éditions du Seuil, 1962.

IDEM. “Les moines Bénédictins, maîtres d'école VIIIe-XIe siècles” en W. LOURDAUX, D. VERHELST, *Benedictine Culture 750-1050*, Leuven University Press, 1983, pp. 96-113.

Frank RIESS, “From Aachen to Al-Andalus: the journey of Deacon Bodo (823-76)”, *EME* 13 (2005), pp. 131-157.

E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief. I: die Ältesten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 8, Leipzig, 1907.

Henri-M. ROCHAIS, “Contribution à l'histoire des florilèges ascétiques du Haut Moyen Âge latin. le *liber scintillarum*”, *RB* 63 (1953), pp. 246-291.

I. S. ROBINSON, “Church and Papacy”, en BURNS (ed.), *The Cambridge History of...*, pp. 252-305.

A. RONCAGLIA, *Principi e applicazioni di critica testuale*, Roma, Bulzoni, 1975.

Isabelle ROSÉ, “Le roi Josias dans l'ecclesiologie politique du haut Moyen Age”, *Mélanges de l'Ecole Française de Rome* 115 (2003), pp. 683-709.

EADÉM., *Construire une société seigneuriale. Itinéraire et ecclesiologie de l'abbé Odon de Cluny (fin du IX-milieu du Xe siècle)*, Turnhout, Brepols, 2008 (Collection d'études médiévales de Nice, 8).

Barbara H. ROSENWEIN, *Rhinoceros Bound. Cluny in the Tenth Century*, Philadelphia, University of Pennsylvania Press, 1982.

Jeffrey B. RUSSELL, “Saint Boniface and the Eccentrics”, *ChH* 33 (1964), pp. 235-247.

A. SALTMAN, "Rabanus Maurus and the Pseudo-Hieronymian '*Quaestiones Hebraicae in Libros Regum et Paralipomenon*'", *HTR* 66 (1973), pp. 43-75.

Christian SAPIN, "Saint-Germain d'Auxerre, un exemple de mutation." AA.VV. *Les prémices de l'Art Roman en Bourgogne*, Auxerre, Éditions de l'Armançon, 2001, pp. 11-18.

Yves SASSIER, "Les caroligiens et Auxerre", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 21-36.

IDEM, "Quelques remarques sur les diplomes d'immunité octroyés par les carolingiens a l'abbaye de Saint-Germain d'Auxerre", *BEC* 139 (1981), pp. 37-54.

IDEM, *Royauté et idéologie au Moyen Âge. Bas-Empire, monde franc, France (IVe-XIIIe siècle)*, Armand Collin, Paris, 2002.

Lieselotte E. SAURMA-JELTSCH, "Das Bild in der Worttheologie Karls des Großen. Zur Christologie in karolingischen Miniaturen", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 635-676.

Raffaella SAVIGNI, *Giona di Orléans. Una ecclesiologia carolingia*. Bologna, Pàtron, 1989.

IDEM. "Les laïcs dans l'ecclésiologie carolingienne: normes statutaires et idéal de 'conversion' (à propos de Paulin d'Aquilée, Jonas d'Orléans, Dhuoda et Hincmar de Reims)", en M. LAUWERS (ed.), *Guerriers et moines. Conversion et sainteté aristocratique dans l'Occident médiéval (IXe-XIIIe)*. (=Collection du Centre d'Études médiévales, 4), Nice, 2002, pp.41-92.

IDEM. "Le Commentaire d'Alcuin sur l'Épître aux Hébreux et le thème du sacrifice" en P. DEPREUX, B. JUDIC (eds.), *Alcuin de York à Tours. Écriture, pouvoir et réseaux dans l'Europe du haut Moyen Âge*. (=Annales de Bretagne et des Pays de l'Ouest CXI/3 (2004), pp. 245-267.

IDEM, "Il commentario a Isaia di Aimone d'Auxerre e le sue fonti" en Claudio LEONARDI; Giovanni ORLANDI (eds.) *Biblical Studies in the Early Middle Ages, Proceedings of the conference on Biblical Studies in the early Middle Ages*, Florence, Sismel ed. del Galluzzo, 2005, (Palazzo Feltrinelli, Gargnano on Lake Garda, 24-27 June 2001), pp. 215-238.

Elina SCREEN, "The importance of the emperor: Lothar I and the Frankish civil war, 840-843", *EME* 12 (2003), pp. 25-51.

Klaus SCHATZ, "Œcuménicité du concile et structure de l'Église à Nicée et dans les *Livres Carolins*", en F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 263-270.

IDEM, "Der Beitrag des Johannes Scottus Eriugena zum Prädestinationsstreit", en H. LÖWE (ed.), *Die Iren und Europa in frühen Mittelalten*, Stuttgart, 1982, pp. 819-865.

Jean-Claude SCHMITT, "L'Occident, Nicée II et les images du VIII<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle", en F. BOESPFLUNG, N. LOSSKY (eds.), *Nicée II, 787-1987...*, pp. 271-302.

IDEM, *Historia de la superstición*, Barcelona, Crítica, 1992.

IDEM, Otto Gerhard OEXLE (eds.), *Les tendances actuelles de l'histoire du Moyen Âge en France et en Allemagne*, Paris, Publications de la Sorbonne, 2002

P. SCHMITZ, *Histoire de l'ordre de st. Benoit*, Maredsous, 1948.

Sebastian SCHOLZ, "Karl der Große und das Epitaphium Hadriani. Ein Beitrag zum Gebetsgedenken der Karolinger", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 373-394.

Gangolf SCHRIMPF, "Die ethischen Implikationen der Auseinandersetzung zwischen Hraban und Gottschalk um die Prädestinationslehre", *Archiv für Geschichte der Philosophie* 68 (1986), pp. 153-173.

Elina SCREEN, "The importance of the emperor: Lothar I and the Frankish civil war, 840-843", *EME* 12 (2003), pp. 25-51.

F. SEMI, *Manuale di filologia classica*, Padova, Liviana Editrice, 1969.

Josef SEMMLER, "Le monachisme occidental du VIII<sup>e</sup> au Xe siècle: formation et reformation", *RB* 103 (1993), pp. 68-89.

IDEM, "Zur Entscheidung aufgerufen: *Vita religiosa* um 800", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 395-415.

IDEM "Benedictus II: Una regula - una consuetudo", en W. LOURDAUX, D. VERHULST (ed.), *Benedictine Culture 750-1050*, Verhulst, Louvain, 1983, pp. 1-49.

Sumi SHIMAHARA, "Peut-on parler de millénarisme à l'époque carolingienne? L'apport de quelques sources exégétiques", *TM* 14 (2006), pp. 99-138.

EADEM, *Exégèse et politique dans l'œuvre d'Haymon d'Auxerre*, Paris, Tesis doctoral dactilografiada, 2006.

EADEM (ed.), *Études d'exégèse carolingienne: autour d'Haymon d'Auxerre. Atelier de recherches Centre d'Études médiévales d'Auxerre 25-26 avril 2005*, Turnhout, Brepols, 2007.

EADEM, "Le succès médiévales de l'Annotation brève sur Daniel d'Haymon d'Auxerre", en EADEM (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...* pp. 123-164.

Bery SMALLEY, *The Study of the Bible in the Middle Ages*, Oxford, 1952.

Julian M. H. SMITH, "The Problem of Female Sanctity in Carolingian Europe c. 780-920", *Past and Present* 146 (1995), pp. 3-37.

EADEM, Julia M. H. SMITH, "Aedificatio sancti loci: the making of a ninth-century holy place", en Mayke de JONG, Frans THEUWS, Carine VAN RHIJN (eds.), *Topographies of Power...*, pp. 361-396.

C. SIRAT, J. IRIGOIN, E. POULLE, *L'écriture: le cerveau, l'oeil et la main*, Turnhout, Brepols, 1990.

Aimé SOLIGNAC, "L'excès de l'intellectus fidei dans la doctrine d'Augustin sur la grâce", *Nouvelle Revue de Théologie* 110 (1988), pp. 825-849.

Mary E. SOMMAR, "Hincmar of Reims and the Canon Law of Episcopal Translation", *The Catholic Historical Review* 88 (2002), pp. 429-445.

Michel SOT, "Historiographie épiscopale et modèle familial en occident au IXe siècle", *Annales ESC* 33 (1978), pp. 433-449.

R.W. SOUTHERN, *La formación de la Edad Media*. Alianza Universidad, Madrid, 1984.

Gabrielle M. SPIEGEL, "Historicism, and the Social Logic of the Text in the Middle Ages", *Speculum* 65 (1990), pp. 59-86.

Michael STOLZ, "Linking the variance. Unrooted trees and networks", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 193-214.

Richard E. SULLIVAN (ed.), 'The Gentle Voices of Teachers'. *Aspects of Learning in the Carolingian Age*. Columbus, Ohio State University Press, 1995.

IDEM, "Introduction: Factors Shaping Carolingian Studies", en IDEM, 'The Gentle Voices of Teachers'... pp. 1-50

IDEM, "The Context of Cultural Activity in the Carolingian Age", en IDEM, 'The Gentle Voices of Teachers'... pp. 51-105.

Franz STAAB, "Die Königin Fastrada", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 183-217.

Nikolaus STAUBACH, *Rex christianus. Hofkultur und Herrschaft im Reich des Kahlen*. Cologne-Weimar, 1993.

Carlos STEEL, "Nobis ratio sequenda est: réflexions sur le rationalisme de Jean Scot Érigène", en W. LOURDAUX, D. VERHELST (eds.), *Benedictine Culture 750-1050*, Leuven University Press, 1983, pp.173-189

P. STIRNEMANN, "L'illustration du Commentaire d'Haymon sur Ezéchiel: Paris B.N., lat. 12302.", en Dominique IOGNA-PRAT, Colette JEUDY, Guy LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 93-117.

Alain STOCLET, "Gisèle, Kisyla, Chelles, Benediktbeuren et Kochel. Scriptoria, bibliothèques et politique à l'époque carolingienne. Une mise au point", *RB* 96 (1986), pp. 250-270.

IDEM, "Le *De Civitate Dei* de saint Augustin. Sa diffusion avant 900 d'après les caractères externes des manuscrits antérieurs à cette date et les catalogues contemporains", *Recherches Augustiniennes* 19 (1984), pp. 185-209.

Steven A. STOFFERAHN, "Changing views of Carolingian women's literary culture: the evidence from Essen", *EME* 8 (1999), pp. 69-97.

Despina STRATOUDAKI-WHITE, "Patriarch Photios and the Conclusion of Iconoclasm", *GOTR* 44 (1999), pp. 341-355.

Guy G. STROUMSA, "Religious dynamics between Christians and Jews in late antiquity (312-640)", *CHCh*, pp. 151-172.

Giovanni TABACCO, "I processi di formazione dell'Europa carolingia", *Settimane* 22 (1981), pp. 17-43.

IDEM, "L'ambiguità delle istituzioni nell'Europa costruita dai Franchi", en IDEM, *Sperimentazioni del potere nell'Alto Medioevo*, Torino, 1993, pp. 45-94.

IDEM, "Agiografia e demonologia come strumenti ideologici in età carolingia", *Settimane* 36 (1989), pp. 121-153.

Giovanni TABACCO, *Profilo di storia del medioevo latino-germanico*, Torino, 1996.

Satoshi TADA, "The cult of St. Anianus in the carolingian period", *The Catholic Historical Review* 91 (2005), pp. 423-437.

IDEM, "The Creation of a Religious Centre: Christianisation in the Diocese of Liège in the Carolingian Period", *JEH* 54 (2003), pp. 209-227.

S. TIMPANARO, *La genesi del metodo di Lachmann*, Firenze, Felice Le Monnier, 1963.

Pierre TOUBERT, "La théorie du mariage chez les moralistes carolingiens", *Settimane* 24 (1977), pp. 233-285.

IDEM, "La doctrine gélasienne des deux pouvoirs: une révision", en IDEM *L'Europe dans sa première croissance. De Charlemagne à l'An mil*, Paris, Fayard, 2004, pp. 385-417.

Hans Georg THÜMMEL, "Die fränkische Reaktion auf das 2. Nicaeum in den *Libri Carolini*", en Rainer BERNDT (ed.), *Das Frankfurterkonzil...* pp. 965-980.

Pablo UBIERNA, "Reflexiones sobre el adopcionismo, la cristiandad oriental y la escatología imperial carolingia", *TM* 10 (2000-2001), pp. 95-118.

Walter ULLMANN, *The Carolingian Renaissance and the Idea of Kingship*. Londres, Methuen & Co., 1969.

IDEM, "La Biblia y los principios de gobierno en la Edad Media" en IDEM, *Escritos políticos sobre teoría política medieval*. Eudeba, Buenos Aires, 2003, pp. 107-146; originalmente "The Bible and principles of government in the Middle Ages", *Settimane* 10 (1963), pp. 181-227.

IDEM, *Historia del pensamiento político en la Edad Media*, Barcelona, Ariel, 1992.

IDEM. *The Growth of Papal Government in the Middle Ages*, London, Methuen & Co, 1955.

V. VÄÄNÄNEN, *Introducción al latín vulgar*, Madrid, Gredos, 1968.

André VAUCHEZ, *The Spirituality of the Medieval West*, Kalamazoo, Cistercian Publications, 1993.

Adalbert de VOGÜE, *Histoire littéraire du mouvement monastique dans l'antiquité*, t.12, Paris, Cerf, 2008.

Heinrich WAGNER, "Zur *Notitia de servitio monasteriorum* von 819", *DA* 55 (1999), pp. 417-438.

Liutpold WALLACH, *Diplomatic Studies in Latin and Greek Documents from the Carolingian Age*, Ithaca and London, Cornell University Press, 1977.



Chris WICKHAM, "La sociedad", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *La Alta Edad Media...*, pp. 69-105.

Siegfried WENZEL, "Reflections on (New) Philology", *Speculum* 65 (1990), pp.11-18.

Heather F. WINDRAM, Matthew SPENCER, Christopher J. HOWE, "Phylogenetic analysis of manuscript traditions, and the problem of contamination", en Caroline MACÉ, Philippe BARET, Andrea BOZZI, Laura CIGNONI (eds.), *The evolution of texts...*, pp. 141-158.

Jean-Louis VERSTREPEN, "Raban Maur et le judaïsme dans son commentaire sur les quatre livres des Rois", *RM* 68 (1996), pp. 23-55.

Christiane VEYRARD-COSME, "Saint Jérôme dans les lettres d'Alcuin: de la source matérielle au modèle spirituel", *REA* 49 (2003), pp. 323-351.

J.M. WALLACE-HADRILL, *El oeste bárbaro 400-1000*, EUDEBA, 1962.

Liutpold WALLACH, "Alcuin Virtues and Vices. A Manual for Carolingian Soldier", *HTR* 48 (1955), pp. 175-195.

Suzanne F. WEMPLE, "Claudius of Turin Organic Metaphor or the Carolingian Doctrine of Corporations", *Speculum* 49 (1974), pp. 222-237.

G.V.B. WEST, "Charlemagne's involvement in central and southern Italy: power and the limits of authority", *EME* 8 (1999), pp. 341-367.

James WETZEL, "Snares of truth: Augustine on free will and predestination", en Robert DODARO, George LAWLESS (eds.), "Augustine and his critics. Essays in honour of Gerald Bonner", London and New York, Routledge, 2000, pp.124-141.

Maria WINTER, " 'In Schönheit prangt alles, alles strahlt voller Zier'. Der karolingische Herrscher und sein Körper in den zeitgenössischen Schriftquellen", *Frümittelalterlichen Studien* 39 (2005), pp. 101-128.

Ian WOOD, "Administration, law and culture in Merovingian Gaul", en Rosamond MCKITTERICK (ed.), *The Uses of ...*, pp. 63-81.

Michel ZINK, "La prédication en langues vernaculaires", en Pierre RICHE, Guy LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp. 489-516.

Phili ZYMARIS, "Neoplatonism, the filioque and Photios' Mystagogy", *GOTR* 46 (2001), pp. 345-362.

## ÍNDICE DEL TOMO II.

ABREVIATURAS	3
CAPÍTULO I-EL CONTEXTO POLÍTICO. SOCIEDAD, IGLESIA E IDEOLOGÍA EN EL PERÍODO CAROLINGIO.	4
I-Aristocracia carolingia, estado carolingio e Iglesia carolingia.	5
II-Una cronología de las relaciones entre la aristocracia, los reyes y la Iglesia carolingios.	16
III-Sociedad e Iglesia carolingias, la teoría de una dualidad.	26
1. El dualismo implícito en las eclesiologías carolingias.	
IV-El rol eminente del monaquismo en el dualismo eclesiológico carolingio.	36
CAPÍTULO II-EL CONTEXTO CULTURAL. LA VIDA INTELECTUAL EN EL IMPERIO CAROLINGIO (SIGLOS VIII-IX).	44
I-El Renacimiento Carolingio.	45
II-Biblia y exégesis bíblica en el mundo carolingio.	56
1. El texto bíblico.	56
2. La exégesis bíblica carolingia.	59
III-La cultura erudita en tiempos de Carlos el Calvo.	63
IV-La escuela carolingia de Auxerre.	65
1. Breve historia fáctica de Auxerre y de la abadía de Saint-Germain.	65
2. Los estudios modernos acerca de la escuela de Auxerre.	67
3. 'Biografía' de Haimón.	71
4. El estado de los estudios acerca de Haimón.	74
CAPÍTULO III-ANTROPOLOGÍA Y ECLESIOLOGÍA EN EL <i>COMENTARIO AL PROFETA OSEAS</i> DE HAIMÓN DE AUXERRE.	90
I-Consideraciones generales sobre el texto.	91
1. La elección de la fuente.	
2. El <i>Libro del Profeta Oseas</i> y sus comentarios patrísticos.	92
3. El público del <i>CO</i> .	93
4. Lugar del <i>Comentario a los profetas menores</i> dentro de la obra de Haimón.	94
5. Coherencia de la obra de Haimón.	95
II-Una antropología dualista de base bíblica y patrística.	96
1. El agustinismo de Haimón.	96
2. Herejes pero paganos.	98
2.1. Herejías y controversias teológicas en tiempos carolingios.	99
3. Judíos pero paganos.	151
3.1. Judíos y Cristianos en la Alta Edad Media, especialmente en tiempos carolingios.	151
3.2. El antijudaísmo de Haimón.	159
4. Herejes, judíos y paganos: tres personas y una entidad.	179
III-Una eclesiología monástica.	180
1. La tripartición de la sociedad.	180
1.1. La Iglesia.	183
1.2. Reyes y príncipes.	193
1.3. El pueblo.	208
IV-CONCLUSIONES	211