

SAN HILARIO DE POITIERS: MÉTODO EXEGÉTICO Y MÉTODO TEOLÓGICO, CON PARTICULAR REFERENCIA A SU ECLESIOLOGÍA

Guillermo Bruno Colautti

Doutor em Teologia dogmática pela *Pontificia Università Gregoriana* de Roma. É professor de teologia dogmática no Centro de Estudos Filosófico-Teológicos *Redemptoris Mater de Brasília*.
E-mail: gcolautti@me.com

Resumo: Estudar o método exegetico-teológico de São Hilário de Poitiers, em particular a dimensão eclesiológica da sua doutrina, põe em evidência um recurso fundamental para a reta compreensão e o pleno aproveitamento de sua obra: as “figuras eclesiológicas”. Elas abrem a reflexão do santo doutor à dimensão espiritual da Sagrada Escritura e liberam seu discurso dos condicionamentos próprios da necessidade de defender a ortodoxia. De esta maneira, no pensamento de Hilário as diversas dimensões da teologia se implicam e pressupõem reciprocamente. Trinitária, cristologia, antropologia, soteriologia, eclesiologia e escatologia formam entre si uma unidade conceitual inseparável. O mover-se com esta ductilidade entre os diversos níveis da reflexão permitem ao nosso autor explorar com uma grande espontaneidade e agudeza o mistério revelado.

Palavras-chave: São Hilário de Poitiers. Método exegetico-teológico. Figuras eclesiológicas. Eclesiologia.

Abstract: To study the exegetical-theological method of Saint Hilary of Poitiers, in particular the ecclesiological dimension of his doctrine, puts in evidence a fundamental resource for the correct understanding and the full use of his work: the “ecclesiological figures”. They open the reflection of the saint doctor to the spiritual

dimension of the Holy Scripture and liberate his discourse from the conditioning of the need to defend the orthodoxy. Thus, in Hilary’s thought, different dimensions of the theology are implicated and assumed reciprocally. Trinitarian, Christology, anthropology, soteriology, ecclesiology and eschatology compose among themselves inseparable conceptual unity. Moving with this ductility between the different levels of the reflection allows our author to explore with a great spontaneity and sharpness the revealed mystery.

Key words: Saint Hilary of Poitiers. Exegetical-theological method. Ecclesiological figures. Ecclesiology..

Resumen: Estudiar el método exegetico-teológico de San Hilario de Potiers, en particular la dimensión eclesiológica de su doctrina, pone en evidência un recurso fundamental para la recta comprensión y el pleno aprovechamiento de su obra: las «figuras eclesiológicas». Ellas abren la reflexión del santo doctor hacia la dimensión espiritual de la Sagrada Escritura y liberan su discurso de los condicionamientos propios de la necesidad de defender la ortodoxia. De esta manera, en el pensamiento de Hilario las distintas dimensiones de la teología se implican y presuponen reciprocamente. Trinitaria, cristología, antropología, soteriología, eclesiología y escatología forman entre sí una unidad conceptual

inseparable. El moverse con esta ductilidad entre los distintos niveles de la reflexión permiten a nuestro autor explorar con gran espontaneidad y agudeza el misterio revelado.

Palabras clave: San Hilario de Poitiers. Método exegético-teológico. Figuras eclesiológicas. Eclesiología.

Sommario: Studiare il metodo esegetico-teologico di Sant'Ilario di Poitiers, in particolare la dimensione eclesiologica della sua dottrina, mette in risalto una risorsa fondamentale per la retta comprensione e il pieno profitto della sua opera: le «figure eclesiológicas». Queste aprono la riflessione del santo dottore verso la dimensione spirituale de la Sacra Scrittura e liberano dai condizionamenti propri della necessità di difendere l'ortodossia. In questo modo, nel pensiero di Ilario le diverse dimensioni della teologia si coinvolgono e presuppongono reciprocamente. Trinitaria, cristologia, antropologia, soteriologia, eclesiologia y escatologia compongono tra di loro una unità concettuale inscindibile. Il muoversi con questa duttilità tra i diversi livelli della riflessione consentono al nostro autore esplorare con grande spontaneità e acutezza il mistero rivelato.

Parole chiave: Sant'Ilario di Poitiers. Metodo

esegetico-teológico. Figure eclesiológicas. Eclesiología.

Résumé: Étudier la méthode exégétique-Théologique de Saint Hilaire de Poitiers, en particulier la dimension ecclésiologique de sa doctrine, met en évidence une ressource fondamentale pour la bonne compréhension et pour la bonne utilisation de son oeuvre : les « figures ecclésiologiques ». Elles ouvrent la réflexion du saint docteur à la dimension spirituelle de la Sainte Écriture et libèrent son discours des conditionnements propres de la nécessité de défendre l'orthodoxie. De cette manière, dans la pensée de Hilaire, les diverses dimensions de la théologie s'impliquent et présupposent réciproquement. Trinitaire, christologie, anthropologie, soteriologie, ecclésiologie et eschatologie forment entre eux une unité conceptuelle inséparable. Le déplacement avec la ductilité entre les diverses niveaux de la réflexion permettent à notre auteur d'exploiter le mystère révélé avec une grande spontanéité et acuité.

Mots-clés: Saint Hilaire de Poitiers. Méthode exégétique-Théologique. Figures ecclésiologiques. Ecclésiologie.

Leer hoy a los Padres de la Iglesia no es una empresa fácil. La literatura patrística, aun habiendo sido desde siempre objeto de un estudio permanente en cuanto componente esencial de la teología, aparece todavía como una realidad no siempre fácil de descifrar. Ciertamente, San Hilario de Poitiers no constituye una excepción a esta realidad. El «lector del tercer milenio», que toma en sus manos las obras de este autor, carente de ciertas claves hermenéuticas, corre el riesgo de subestimar su riqueza o, lo que es peor, detenerse en una comprensión parcial o errónea de sus contenidos. Esta constatación, que es válida para la totalidad de su doctrina, resulta particularmente relevante al hablar de su eclesiología.

De aquí la importancia de un estudio sobre el «método», como primer paso para alcanzar la plenitud de la riqueza de sus obras sin caer en comprensiones erróneas o subestimaciones. Método exegético y método teológico se presuponen y condicionan mutuamente. A través del análisis de cada uno de ellos intentaremos poner de manifiesto esta interconexión y su consecuencia, particularmente, en la doctrina eclesiológica del Santo¹.

INTELLIGENTIA SPIRITALIS SCRIPTURÆ

Una presentación exhaustiva del método exegético de Hilario supera ampliamente la finalidad de este artículo². Sin embargo, podemos intentar bosquejar una síntesis, que ponga en evidencia los elementos indispensables para la finalidad que nos ocupa.

Enumerar nuestro autor entre aquellos que privilegian la interpretación alegórica es un dato que no admite discusión; menos evidente es, en cambio, describir el modo particular de realizar este tipo de lectura³. En efecto, la obra del doctor de Poitiers elude todo tipo de catalogación que pretenda circunscribirla en clichés predeterminados. Por cuanto deba establecerse una correspondencia estrecha con otros autores precedentes, esto no va en detrimento de la particularidad y especificidad de su reflexión⁴.

La característica principal de la hermenéutica bíblica de Hilario es la individualización de distintos niveles de comprensión del texto que, lejos de excluirse recíprocamente, resultan concordes y complementarios⁵. Estos diversos grados de interpretación no se agotan en la simple distinción

¹ El número que figura entre paréntesis detrás de las referencias a las obras de Hilario indica la página o páginas (y en su caso líneas) correspondientes a las ediciones listadas en la bibliografía, junto con sus respectivas abreviaturas.

² Para una visión más exhaustiva del método exegético de Hilario, cf. GASTALDI, N.J. *Hilario de Poitiers exégeta del salterio*; GOFFINET, E. *L'utilisation d'Origène*; H. JEANNOTTE, *Le Psautier de Saint Hilaire de Poitiers*; KANNENGIESSER, CH. «L'exégèse d'Hilaire», p.127-142.

³ Respecto al origen de la interpretación alegórica, cf. SIMONETTI, M. *Lettera e/o allegoria*, p.10-25. La utilización de la alegoría en la exégesis hilariana es fundamentalmente de matriz paulina, cf. DELUBAC, H. *Esegesi Medievale*, vol.II, p.3-49, esp. p.11-13.29.43.

⁴ Cf. GASTALDI, N.J. *Hilario de Poitiers exégeta del salterio*, Paris-Rosario: Éd. Beauchesne, 1969.

⁵ Cf. SIMONETTI, M. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum, 1985, p. 255-264.

entre literalismo y alegorismo. Distinción que, por otra parte, el mismo Hilario ha rechazado, con la evidente intención de colocarse fuera de la polémica que oponía estas dos corrientes⁶. En efecto, en la mayor parte de su obra evita utilizar términos como *allegoria* o *typos*⁷, si bien practica una alegorización casi sistemática. Por otra parte, no pierde oportunidad de afirmar que el significado espiritual se sobrepone al sentido literal sin dañarlo ni descartarlo⁸. No cabe duda que esta superposición implica una superación en la comprensión de la verdad revelada. Es más, Hilario no tiene reparos en afirmar que la inteligencia espiritual da a la Escritura su significado último y verdadero⁹. Los hechos históricos y los personajes que los protagonizan, ciertamente, tienen en sí mismos un valor de revelación pero una comprensión superior se alcanza a través de una lectura espiritual.

Estas brevísimas consideraciones conciernen la obra exegética del santo en general; es necesario ahora hacer algunas precisiones. En efecto, en cada uno de los tres comentarios a la Sagrada Escritura que han llegado hasta nosotros, existen algunas particularidades que derivan sobre todo del carácter del texto bíblico y en segundo orden del tiempo de composición. Considerando el origen de estas particularidades trataremos primero el Comentario al evangelio de San Mateo y en un segundo momento, de manera conjunta, los Tratados sobre los Salmos y sobre los Misterios. De hecho, tanto la fecha de composición como la respectiva pertenencia al Antiguo y al Nuevo Testamento justifican este reagrupamiento.

⁶ Cf. MARIN, M. «Orientamenti di esegesi biblica dei Padri». *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura de A. Quacquarelli. Roma, 1989, p.275-286.

⁷ En el *In Mt.*, no se utiliza en ningún momento el término *allegoria* o sus derivados y pocas veces *typos* (4) algunas más sus derivados. Casi idéntica es la situación en el *Myst.* (ausente *allegoria* y derivados; 2 veces *typos*). En el *Tr. Ps.*, sólo una vez aparece *typos*, en ninguna ocasión *allegoria* y escasamente sus derivados (12 veces).

⁸ Cf. HILARIO DE POTIERS, Santo. *Sur Matthieu (In Mt)*. Introduction, texte critique et notes par J.Doignon. Sources Chrétiennes (SC), 254 et 258, Paris: **Éditions du Cerf**, 1978-1979, *In Mt.*2,2 (102,3-9); 7,1 (178-180,3-8); 12,1 (268,1-9); 14,6 (16,1-8); id. *Tractatus super Psalmos (Tr.Ps.)*. CSEL 22. Wien: ed. A. Zingerle, 1891, *Tr. Ps.* 120,7 (563,6-11); 126,1 (613,13-19); 126,2 (614,19-615,9); 134,1 (693,29-694,6); 146,9 (850,23-26).

⁹ Estas afirmaciones de principio no implican que Hilario las aplique sistemáticamente. En efecto, en ciertas circunstancias no se eleva hacia una interpretación espiritual, en otras en cambio, descarta la posibilidad de una comprensión literal del texto.

EL *IN MATTHAEUM*

Al hablar de esta obra, las primeras palabras deben ser destinadas a evidenciar su importancia en la historia de la exégesis patristica¹⁰. El comentario a Mateo de Hilario es una de las más antiguas composiciones exegéticas escritas en latín que hayan llegado hasta nosotros. Su valor llega a ser verdaderamente inestimable si consideramos que es uno de los pocos —junto al comentario de Orígenes— que aplica al Evangelio una interpretación principalmente alegórica. Los hechos narrados, el orden en el cual son presentados, los personajes, las cosas que se mencionan y aún las palabras mismas de Cristo le ofrecen la ocasión de elevarse hacia una inteligencia espiritual.

En todo este procedimiento, como ya hemos afirmado, Hilario no pierde de vista en ningún momento el sentido primordial que se deduce de la letra, es decir, el significado natural e histórico de cada una de las palabras. La lectura espiritual está al sentido literal como una realidad de orden superior está a una de orden inferior. Este axioma conduce su exégesis a basarse sobre una concepción teológica de la historia¹¹. En efecto, la relación entre el significado inmediato histórico de un hecho y su comprensión interior se entiende como una relación entre presente y pasado o, con mayor asiduidad, entre presente y futuro¹².

El vocabulario exegético que utiliza en su comentario al texto sagrado refleja con claridad los distintos aspectos de esta concepción hermenéutica¹³. Las palabras del evangelio poseen un significado propio (*communis intelligentia*) que debe entenderse de manera simple (*simplex*)

¹⁰ Cf. SIMONETTI, M. «Note sul commento a Matteo», 35-36.

¹¹ Cf. DELUBAC, H. *Esegesi Medievale*, vol.II, 1979, p.129-154.

¹² Respecto a la relación presente/pasado, cf. *In Mt.*8,5 (198-200,1-12): la curación del paralítico es imagen de la remisión de los pecados obtenida por Adán. Respecto a la relación presente/futuro, cf. *In Mt.*21,2 (122,1-7): el pollino sobre el cual Jesús entra glorioso en Jerusalén es imagen de los paganos que serán recibidos como posesión en la segunda venida; también *In Mt.* 8,8 (202,1-19); 19,3 (90-92,1-18); 19,4 (92-94,6-23); 21,2 (122-124,7-28); 21,10 (134,3-5).

¹³ Cf. LONGOBARDO, L. *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*. Napoli: Pars dissertationis ad Doctoratum, 1982, p.15-19; CASAMASSA, A. «Nota sul Commentarius in Matthaeum di S.Ilario di Poitiers». *Scritti Patristici* I, Lateranum 21, 1955, p.207-214.

y evidente (*absolutus*). Bajo este significado se encuentra una comprensión espiritual (*cœlestis intelligentia, significantia; typica ratio, significantia*), un sentido interior (*interior intelligentia, significantia; causæ interiores*) que es necesario descifrar. El esfuerzo del exégeta consiste en examinar (*contueri*) y escrutar (*introspicere*) la potencia (*virtus*), la propiedad (*proprietas*) y el valor (*potestas*) de las realidades evangélicas (*res evangelica*) para explicar (*explicare*), expresar (*exprimere*) y revelar (*prodere*) el significado que en ellas yace escondido (*subici, subiacere, subesse*).

Los términos que utiliza para expresar el significado escondido en las palabras, hechos y personajes de la narración evangélica, son los que ha adquirido tanto a través de su conocimiento de las técnicas exegéticas como de su formación literaria. Como ya indicábamos, evita expresamente utilizar el término *allegoria* y recurre raramente al concepto de *figura*, justamente porque sospechoso de alegorismo. Con gran asiduidad, en cambio, aparecen sus derivados, *præfiguratio* y *præfigurare*; como así también los términos equivalentes de *forma, imago, similitudo, species, prophetia, exemplum, typos, sacramentum* y *umbra*. La preferencia de uno u otro término según las circunstancias no parece responder a un patrón determinado, es más, la equivalencia entre ellos resulta casi total. Con esto no debemos pensar que todas las realidades indicadas por medio de estos términos tengan el mismo valor significativo.

Una evaluación atenta de la lectura espiritual de los episodios evangélicos, nos permite percibir que existen distintos niveles de asimilación entre las realidades significadas y sus respectivas realidades significantes. En esta línea, podemos establecer fundamentalmente una distinción entre valor simbólico y valor prefigurativo de las realidades. El lenguaje simbólico representa a través de una realidad material o de un personaje una realidad espiritual, dando la posibilidad de alcanzar una comprensión más acabada de ella. El carácter prefigurativo implica, en cambio, más allá de la representación,

un vínculo de orden anagógico¹⁴. Las propiedades particulares de ciertas figuras conllevan un valor prefigurativo que proyecta la dimensión esencial de la realidad significada hacia la plenitud de su realización.

Por lo que respecta al valor simbólico de las imágenes, basta pensar al desierto¹⁵, que simboliza la situación del hombre carente de la gracia divina, o a la barca¹⁶, que retoma una simbología ya tradicional que la entiende como imagen de la Iglesia. De igual modo, las enfermedades son imagen del pecado y la curación del cuerpo representa la salvación¹⁷. Otro ejemplo clásico de simbolismo es la interpretación de los números y de los nombres de animales¹⁸. El elenco podría extenderse a tantos otros ejemplos pero estos son suficientes para comprender el sentido de la distinción.

El valor prefigurativo resulta evidente en los pasajes donde a los términos clásicos de la exégesis se suma el adjetivo *futurus*¹⁹. Mientras que el verbo *explere*, junto a la combinación del participio pasado (*gesta*) y el gerundio (*gerenda*) del verbo *gerere*, son siempre indicio de este tipo de interpretación²⁰. Por otra parte, el valor prefigurativo aparece principalmente cuando la interpretación del texto se concentra sobre la obra que Cristo ha cumplido en favor de los hombres²¹. En particular modo, cuando se expone

¹⁴ Recurrimos a este concepto, ajeno completamente al contexto cultural de Hilario, porque creemos que expresa el dinamismo intrínseco hacia su cumplimiento definitivo que caracteriza las realidades espirituales en su estadio histórico. Cf. DELUBAC, 1979, p.277-342.

¹⁵ Cf. *InMt*.2,2 (102-104,9-13); 11,4 (256,4-5); 14,9 (20,1-4).

¹⁶ Un poco más adelante expondremos con detalle esta figura precisamente en cuanto significante la Iglesia. Cf. *InMt*.7,9 (188,6); 7,10 (190,16-17); 8,1 (192-194,3-12); 8,4 (198,32-33); 13,1 (296,7-10); 14,9 (20,1-4); 14,13 (26,6-10); 15,10 (46,20-22).

¹⁷ Cf. *InMt*.7,6 (184,1-8) enfermedad imagen del pecado; 7,2 (180,1-17) curación como salvación.

¹⁸ Cf. *InMt*.3,6 (120,10-13) la llamada de los cuatro primeros apóstoles prefigura los cuatro evangelistas; 5,9 (158,3-4) los pájaros designan los espíritus impuros; 6,1 (170,6-10) los perros son los paganos y los puercos son los heréticos; 10,18 (236-238,16-25) los dos pájaros vendidos por un as son imagen del alma y del cuerpo. En su comentario al primer evangelio, en cambio, no recurre casi nunca a otro recurso clásico de la exégesis de tradición alejandrina que es la interpretación de los nombres de personas. En efecto, se encuentra sólo una vez en toda esta obra, cf. *InMt*.33,2 (250,4-5).

¹⁹ Cf. *InMt*.7,5 (184,10-11); 12,1 (268,9); 21,7 (130,2-3); 23,6 (158,8-9); 24,1 (164,4) *futurus + imago*; 5,8 (156,3); 8,6 (200,2); 8,8 (202,3-4); 12,2 (270,14); 12,5 (272,2); 19,3 (90,8); 21,2 (122,1); 21,6 (130,18); 21,13 (138,7); 23,6 (158,8); 24,6 (170,8) *futurus + species*; 21,4 (128,23-24) *futurus + praefiguratio*.

²⁰ Cf. *InMt*.7,4 (182,11); 8,6 (200,2); 19,1 (88,6); 21,13 (138,8); 22,5 (148,5) *explere*; 19,4 (92,13) *gerere*.

²¹ Cf. *InMt*.2,6 (110,13-15) bautismo/unción.

la transición de la antigua a la nueva economía y la sustitución de Israel con los gentiles²².

Es necesario hacer una última consideración respecto al valor prefigurativo de la narración evangélica. El cumplimiento futuro significado a través de la figura se realiza en distintas etapas: en un primer momento se realiza dentro de la historia pero, a su vez, tiende hacia un cumplimiento definitivo que se verificará con la segunda venida de Cristo²³. En algunas ocasiones con una misma imagen se reflejan ambos estadios, otras veces las imágenes se refieren a uno u a otro independientemente. Con todo, la relación entre estos dos momentos aparece siempre como indivisible y recíprocamente determinante.

OBRAS EXEGÉTICAS DEL AT POSTERIORES AL EXILIO

Los *Tractatus super Psalmos* y los *Tractatus Mysteriorum* han sido escritas tras el contacto que Hilario ha tenido con la cultura cristiana de Oriente durante su exilio en Frigia. Estas particularidades determinan una serie de elementos comunes que, sin embargo, no quitan a cada una de ellas su originalidad. Por lo tanto, nos concentraremos en primer lugar sobre los puntos comunes para especificar más adelante sus propiedades distintivas. La primera constatación es que a nivel lingüístico no es posible determinar una discontinuidad entre estas obras y el comentario a Mateo. Por cuanto pueda llamar la atención, considerando que el comentario al primer evangelio es anterior al exilio y sabiendo la notable influencia que Hilario ha sufrido en este período, el vocabulario exegético es idéntico en su conjunto, si bien existen diferencias que son fácilmente justificables²⁴. Esta

²² Cf. *In Mt.* 7,5 (184,1-14); 8,4 (198,27-33); 12,2 (270,1-16); 2,5 (272,1-12); 15,5 (38-40,1-14); 19,3 (90-92,9-18); 21,2 (122-124,1-28); 21,6 (128-130,1-20); 21,7 (130-132,1-16).

²³ Cf. *In Mt.* 21,4 (128,23-25); 22,4 (146,11-14); 27,3 (204,3-7).

²⁴ Cf. GASTALDI, 1969, p.77-93; BRISSON, J.-P. en HILARIO DE POTIERS, *Traité des Mystères (Myst.)*. Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. Brisson, Sources Chrétiennes (SC), 19 bis, Paris: **Éditions du Cerf**, 1967, p.14-60, en su introducción a la traducción del *Myst.* hace un amplio análisis comparativo de la terminología exegética de Hilario con la de sus predecesores y contemporáneos.

continuidad nos dispensa de tener que entretenernos en la enumeración de los términos y en el análisis de sus correspondencias.

Respecto, en cambio, a los principios que guían la hermenéutica, aun siendo básicamente los mismos, nos encontramos en la exigencia de explayarnos en varias consideraciones. Es importante subrayar, ante todo, que también en el caso del proceso interpretativo, los rasgos particulares son determinados por el carácter del texto sagrado y no por el contacto con la corriente del pensamiento cristiano oriental. En efecto, el criterio *princeps* que regula la relación entre el sentido literal y espiritual de la Escritura permanece inalterado respecto a su *InMt*²⁵. La diferencia es que tratándose del AT la clave de su inteligencia espiritual se encuentra en el Evangelio. Las figuras del AT no son inteligibles por sí mismas; sólo a luz de la Nueva Alianza es posible penetrar los secretos en ellas contenidos.

Con todo, este principio propio de la exégesis del AT está ya presente en el comentario a Mateo, expuesto a partir del criterio neotestamentario *lex umbra futurorum est*²⁶. Es más, uno de los argumentos basilares de toda esta obra es la presentación de la Ley como prefiguración de todo lo que sería revelado en Cristo, en quién ella alcanza su cumplimiento y experimenta una superación²⁷. Esta doctrina, que en la primera obra exegética de Hilario es un hilo conductor a nivel del contenido de su reflexión, se transforma en las dos siguientes en la principal norma interpretativa.

De esta manera, la comprensión espiritual de los tratados sobre los salmos y sobre los misterios se basa sobre una hermenéutica cristológica. La certeza de que este criterio es una opción consciente y ponderada de nuestro autor la encontramos en sus palabras mismas; en efecto, en las introducciones a ambas obras afirma con claridad este principio. En los *Myst.* refiriéndolo de manera genérica a la totalidad de las obras contenidas en las Escrituras.

²⁵ Cf. *Tr. Ps.* 124,1 (596,12-597,2); 124,2 (597,3-598,11).

²⁶ Cf. *InMt.* 16,3 (50,10-11); 17,10 (70,5-6); 17,13 (74,10-12); 19,6 (96,11-13); 24,1 (164,3-4); en los cuales se inspira a Col2,17 y Hb8,5.

²⁷ Cf. *InMt.* 4,14 (132,4-12); 13,5 (298-300,1-16); 14,7 (16,1-3).

Omne autem opus, quod sacris voluminibus continetur, adventum Domini nostri Iesu Christi, quo missus a patre ex virgine per spiritum homo natus est, et dictis nuntiat et factis exprimit et confirmat exemplis. Namque hic per omne constituti huius sæculi tempus veris atque absolutis præfigurationibus in patriarchis ecclesiam aut generat aut abluit aut sanctificat aut legit aut discernit aut redimit. Myst. 1,1 (72-74,7-15).

En los *Tr. Ps.*, aplicándolo a la especificidad de las afirmaciones contenidas en el libro de los salmos.

Non est vero ambigendum, ea quæ in psalmis dicta sunt, secundum evangelicam prædicationem intelligi oportere: ut ex quacumque licet persona prophetiæ Spiritus sit locutus, sit tamen totum illud ad cognitionem adventus Domini nostri Iesu Christi, et corporationis, et passionis, et regni, et ad resurrectionis nostræ gloriam virtutemque referatur. [...] Sunt enim universa allegoricis et typicis contexta virtutibus: per quæ omnia unigeniti Dei filii in corpore et gignendi, et patiendi, et moriendi, et resurgendi, et in æternum cum conglorificatis sibi qui in eum crediderint regnandi, et cæteros iudicandi sacramenta panduntur. Inst. Ps. 5 (5-6,1-6. 16-21)²⁸.

En ambos textos, el evento Cristo en cuanto clave de interpretación del AT, no se reduce a la encarnación y al misterio pascual sino que incluye su desarrollo salvífico. Junto a la figura histórica de Jesús, los libros sagrados contienen la prefiguración de su reino y de la gloria de nuestra resurrección. En todos los patriarcas se encuentra una prefiguración de la obra de Cristo en favor de su Iglesia, en ellos la engendra, la purifica, la santifica, la elige, la destina a la salvación y la redime. Retomando una afirmación de J.-P. Brisson, podemos

²⁸ Cf. HILARIO DE POITIRES *Tractatus super Psalmos I, Instructio Psalmorum, In Psalmos I-XCI (Inst. Ps.)*. CCSL 61. Turnhout: ed. J. Doignon, 1997, *Inst. Ps.* 6 (7,1-4): «Et hoc quidem ex omni Scripturarum prophetarum genere dictum esse intelligendum est: ut nisi in adventum Domini ex Virgine in hominem procreandi intellectæ et recognitæ fuerint intelligentiæ earum vis obsignata habeatur et clausa». En este pasaje el criterio cristológico también se extiende a toda Escritura profética.

concluir que el AT es un conjunto de figuras que «representan espiritualmente las realidades históricas de Jesús en su cuerpo mortal, glorioso y místico»²⁹.

La utilización del criterio cristológico como clave hermenéutica le permite a Hilario superar los confines del lenguaje técnico de la interpretación espiritual. De esta manera, el valor prefigurativo se expresa de manera simple e inmediata a través de una lectura espiritual que alcanza la casi totalidad de las realidades o personajes del texto sagrado. En este sentido, el valor prefigurativo alcanza el máximo de su expresión. La capacidad propia de estas realidades y personajes para significar las realidades espirituales les deriva del ser una verdadera anticipación de ellas. El vínculo entre la realidad significada y la realidad significante llega a ser de orden ontológico. La verdad perfecta del evento Cristo está presente en las figuras del AT; ellas son una reproducción, un *exemplum* del modelo perfecto. Permanece siempre el vínculo de orden anagógico, ya que en la anticipación y en el modelo resulta implícita la dinámica hacia la plenitud de la realidad definitiva y original.

Otros dos criterios son exclusivos de las obras exegéticas posteriores al exilio de Hilario. En primer lugar la interpretación de la Escritura con la Escritura, particularmente, el recurso a los escritos de San Pablo³⁰. Esta constante exegética denota uno de los fundamentos de su reflexión que encuentra su punto de referencia en la doctrina del apóstol de los gentiles. El segundo es la utilización de la etimología de los nombres propios como principio de una interpretación espiritual. Dado que, como es presumible, Hilario no conoce el hebreo, alguna de estas etimologías las recibe probablemente a través de Orígenes que utilizaba un *Onomasticon* atribuido a Filón³¹. Otras, en cambio, no se encuentran en la

²⁹ BRISSON, J.-P. en HILARIO DE POITIERS, 1967, p.17.

³⁰ Cf. SOUTER, A. «Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms», *The Journal of Theological Studies*, 18, 1917, p.73-77; BRISSON, J.-P. en HILARIO DE POITIERS, 1967, p.169 (para las citas de San Pablo en el *Myst*).

³¹ Cf. DOIGNON, J. «Hilaire écrivain», dans *Hilaire et son temps*, Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris: **Études augustinienes**, 1969, p.272, esp. n. 20.

obra del Alejandrino y serían atribuibles a una fuente que no es posible identificar³².

Los *TRACTATUS SUPER PSALMOS*

El comentario a los 58 salmos que han llegado hasta nosotros está precedido por un prólogo donde el mismo Hilario hace una introducción a su obra. De más está decir lo precioso de este material, que nos permite conocer los criterios principales que orientan su lectura espiritual de este libro del AT. Entre ellos se destaca la minuciosa atención a ciertos particulares concernientes a la letra del texto bíblico.

La disposición numérica determina un criterio de comprensión basado en una reagrupación de los salmos que responde al simbolismo numérico³³; es decir, no según un orden histórico o lógico sino teniendo en cuenta el contenido del salmo y el lugar que ocupa en el conjunto de la colección³⁴. Llega así a concebir una tripartición del entero cuerpo de los salmos que refleja las distintas etapas de la economía de la salvación³⁵.

Los títulos de los salmos son otro aspecto de la letra que ocupa con asiduidad la atención del doctor de Poitiers³⁶. En ellos encuentra un nuevo criterio hermenéutico, ya que los considera como una guía en el sendero de la comprensión, en cuanto ofrecen un indicio de la doctrina contenida en el salmo³⁷. A partir de ellos se establece una nueva división que reúne los

³² Es el caso de la interpretación del nombre de Adán como *terra flammea*; cf. DANIELOU, J. «Hilaire et ses sources juives», dans *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris: **Études augustiniennes**, 1969.

³³ Hilario parte del presupuesto que originariamente los salmos no fuesen numerados, la obra de numeración es atribuida a Esdras en primer lugar y a la traducción griega de los LXX en última instancia, cf. *Inst. Ps.* 8 (9,1-15).

³⁴ Cf. *Inst. Ps.* 9 (9-10,1-11) y 10 (10,1-12).

³⁵ Cf. *Inst. Ps.* 11 (10-11,1-16). Sobre este punto volveremos hacia el final de nuestro trabajo, cf. cap. V§4.2.

³⁶ *Inst. Ps.* 17 (14,1-6): «Quamquam vero hæc a nobis secundum numeros in legis observatione completos, et in sacramento evangelico distributos ita dicta sunt: tamen absolutis iniuscuiusque numeri virtutem ex superscriptionibus psalmodum et dictorum ipsorum intelligentia consequemur. Sunt autem superscriptionum omnium tituli diversi».

³⁷ *Tr. Ps.* 119,1 (544,8-11): «Psalmorum tituli, ut in plurimis ostendimus, habent proprias suas significationes, rationem et argumenta scriptorum quæ subsiacent brevissime continentes, nosque quodam doctrinæ indicio in intelligentiæ semitam dirigentes».

salmos que tienen el mismo título y que, por consiguiente, comparten un particular significado espiritual.

Un primer grupo está constituido por los salmos que contienen en su encabezamiento la fórmula *in finem*³⁸. La expresión es objeto del comentario explícito de Hilario en varias ocasiones y, en todas ellas, es presentada como una clave fundamental para la comprensión del salmo³⁹. Una buena síntesis del significado atribuido a la locución y del criterio que determina en la interpretación del salmo nos la ofrece el mismo prólogo del *Tr. Ps.*

Finis est, cuius causa cætera sunt, ipse autem nulli alli causam suam præstat. Ob finem enim omnia, nihil vero aliud post finem. Namque ad finem tenditur sed in fine desinitur. Ita finis et anteriorum perfectio est et se in nihil aliud protendens, propria in semet sui ipse possessio est. Psalmi igitur qui inscribimur in finem, ita intelligendi sunt, ut ex perfectis atque absolutius bonorum æternorum doctrinis et speciebus existant: quia ad ea quæ in his dicuntur, fidei se nostræ cursus extendat, et in his nullo ulteriore tendens procurso, ipso suo optatæ et adeptæ beatitudinis fine requiescat. Inst. Ps. 18 (14-15,1-10).

El fin que se menciona en estos títulos debe entenderse como la perfección, el cumplimiento hacia el cual tienden todas las cosas y que se dará en el momento de la recapitulación de todas las cosas en Cristo⁴⁰. Los salmos intitolados «para el final» o «hacia el fin» contienen una doctrina espiritual que sólo puede ser comprendida según esta clave anagógica y escatológica. Con todo, el principio no siempre encuentra una aplicación

³⁸ El primer salmo, de los que han llegado hasta nosotros, que lleva este título es el Sal9, del cual, en modo paradójico, la historia nos ha consignado sólo el comentario a esta inscripción. Los otros son el Sal13 y los que van desde el Sal52 hasta el Sal69 con excepción del Sal62 que se intitula simplemente *Psalmus David, cum esset in desertum Idumææ*.

³⁹ Cf. *Tr. Ps.* 9,4 (74-75,1-35); 13,2 (77,5-8); 52,1 (113,6-14).

⁴⁰ *Tr. Ps.* 52,1 (113,9-14): «ut ea in psalmo denuntiari intelligamus, quæ consummabuntur in fine, secundum illud Apostoli: *Dehinc finis, cum tradiderit regnum Deo patri. Cum evacuaverit omnem principatum et potestatem et virtutem, tunc et ipse subiicientur sibi omnia. Novissima autem inimica evacuabitur mors* (1Co15,24ss). Hic ergo finis est, qui intelligitur in psalmo».

rígida y taxativa pero, sin lugar a duda, permanece como el criterio básico que inspira el conjunto de la reflexión.

Un segundo grupo lo componen los *cantica graduum*, es decir, los «salmos de la ascensión» o «salmos graduales», que incluyen desde el Sal119 hasta el Sal133. El comentario a este conjunto de salmos forma un *corpus unicum* que aparece casi como un libro dentro del libro⁴¹. Comprende una introducción propia y su reflexión sigue un hilo conductor que determina una continuidad notable en el análisis de los distintos salmos. En esta unidad literaria, el criterio cristológico de la interpretación espiritual de la Escritura adquiere un fuerte tono escatológico y se abre a la complementación de su significado a través de su dimensión eclesiológica. El itinerario exegético que lo conduce a este planteamiento es nuevamente la atención particular a las palabras que componen el título y la aplicación a ellas del principio de la interpretación de la Escritura con la Escritura.

De esta manera, buscando otras citas bíblicas donde resulte la palabra *gradus*, llega, en primer lugar, a la profecía de la curación y de la salvación que Isaías hace al rey Ezequías⁴². Como testimonio de la veracidad de sus palabras, Dios cumple un signo: la sombra retrocede diez gradas respecto a la meridiana después de que el sol las había ya descendido. En su lectura espiritual del texto, Hilario interpreta este signo en clave netamente escatológica, es decir, como figura de la luz de Dios que alcanza a quienes participarán de la bienaventuranza de la vida futura. Una segunda referencia al término *gradus* la encuentra en los pasajes que hablan del templo y de los escalones (*grada*) que conducían hasta el Santo de los Santos. De aquí pasa a considerar la función del Sumo Sacerdote, que una vez al año se introducía allí para cumplir el rito de la expiación. Finalmente concluye con una serie

⁴¹ La intención de considerar estos salmos como un *corpus* está presente tanto al inicio como al final del comentario a este grupo de salmos, cf. *Tr. Ps.* 119,1 (544,8-11) y 133,1 (690,22-25). Esta agrupación, por otra parte, no es original de Hilario; aun no siendo numerosos los testimonios de una tal división presentes en la exégesis cristiana, debemos concluir que la recibe de una línea exegética que veía en estos salmos un género particular.

⁴² Is38,4-8; 2R20,8-11.

de consideraciones soteriológicas, inspiradas en varios pasos de la Escritura, que presentan a Cristo como el Príncipe de los sacerdotes que ha entrado en el cielo para nuestra salvación⁴³.

El otro particular del texto sobre el cual se detiene es el número de los escalones que daban acceso al templo y en su coincidencia con la cantidad de los salmos de la ascensión. El simbolismo numérico, que ya había explicado en la introducción general a toda la obra⁴⁴, le da la posibilidad de exponer la componente escatológica de toda esta interpretación espiritual.

Ac de quindecim quidem gradibus et superscriptione cantici iam in exordio psalmorem, tum cum sermo de numeris et de superscriptionibus incidit, aliqua tractavimus, ex duobus scilicet numeris hebdomade et ogdoade, quorum unus ob sabbatum legis sit, alius ob accedentem ad sabbatum octavam, quæ et prima est, Evangeliorum sit, hunc numerum convenire. Per quæ eorum canticorum quasi Legis et Evangeliorum gradibus ad cœlestia nos et æterna conscendimus: cognoscentes collocandos nos cum summo Sacerdote in cœlestibus, si tamen secundum Apostolum conversatio nostra in cœlis sit (cf. Flp 3,20). [...] Gradus quindecim fuisse scimus in templo: psalmos quoque graduum quindecim legimus. Numerosus est hic desideratæ illius sedis ascensus. Forte enim, ut in templo paulatim et per gradus singulos conscendebatur ad sancta, ita per singulos psalmorem profectus docebimur, his gradibus qui cantantur ascensis, posse nos in excelsis et sanctis et æternis collocari. Tr. Ps. 119,6 (547,23-548,6.548,8-14).

⁴³ Tr. Ps. 119,5 (546,23-547,10): «Quæ omnia in similitudinem antea gesta, in uno Domino nostro expleta esse, et fides nostra, et ipse Dominus nobis in Evangelio auctor est, dicens: *Non veni legem solvere, sed adimplere* (Mt 5,17). Apostolus quoque omnem consummationem legis in Domino nostro Iesu Christo esse testatur, dicens: *Finis enim legis Christus est* (Rm 10,4). Sed et hic idem David propheta æternum eum sacerdotem docet, dicens: *Tu es sacerdos in æternum secundum ordinem Melchisedech* (Sal 109,4). Hic igitur princeps sacerdotum ingressus cœlos (cf. Hb 4,14; 6,1), sedens ad dexteram Dei (cf. Hb 8,1; 10,12; 12,2), orans ad Patrem ut ubi ille esset et nos quoque essemus (cf. Jn 17,1-26), qui et excitavit et collocavit nos in cœlestibus (cf. Ef 2,6)».

⁴⁴ Cf. Inst. Ps. 16 (13-14,1-18).

Las aperturas hacia la escatología de la interpretación cristológica están ampliamente desarrolladas en los capítulos de la introducción al opúsculo que forman los salmos de la ascensión. Estos mismos capítulos carecen, en cambio, de una exposición más detallada del aspecto eclesiológico que sabemos intrínsecamente presente en el contenido de estos salmos. Esta ausencia sorprende si consideramos un dato fundamental, que Hilario ciertamente no desconoce, es decir, que la ascensión descrita en estos salmos es hacia Jerusalén. Por lo tanto, este «silencio eclesiológico» responde a una opción específica, motivada en la intención de esperar el mejor momento para presentar con mayor plenitud la riqueza de la interpretación de esta figura. La interpretación de Jerusalén como imagen de la Iglesia, en efecto, se pospone hasta el momento del comentario de cada uno de los salmos que la mencionan.

La última agrupación de salmos, determinada por los títulos, es una breve serie conocida como los salmos del *Hallel*; son los que inician su inscripción en hebreo con la palabra *haleluyah*. Este pequeño conjunto incluye, además de los Sal 134 y 135, los que van desde el Sal 145 al 149. Respecto a los dos primeros, Hilario no hace ninguna alusión en su comentario a un significado particular del título. En el comentario a los otros cinco, en cambio, se preocupa por demostrar que existe una relación entre el significado espiritual de estos salmos y, por consiguiente, que es necesaria una comprensión común y complementaria. De esta manera, al inicio del comentario al Sal 148, afirma que el orden mismo según el cual han sido colocados los tres salmos anteriores refleja la disposición de nuestra esperanza⁴⁵. A continuación, expone una breve síntesis del significado espiritual de cada uno de ellos evidenciando su reciprocidad⁴⁶. En fin,

⁴⁵ *Tr. Ps. 148,1* (859,9-11): «Superioris tres psalmi, quibus prophetia nos ad laudem Domini advocat, beatæ illius spei nostræ distributionem ipso collocationum suarum ordine sunt secuti».

⁴⁶ *Tr. Ps. 148,1* (859,11-18): «Primus enim eorum ob spem æternitatis et cœlestis regni expectationem cantatus est. Secundum ob ædificationem sanctæ civitatis et congregationem sanctorum, qui ad plenitudinem sanctæ huius civitatis conveniant, subsecutus est. Tertius iste iam ob gratulationem exædificatæ civitatis, et æterna pace fundatæ, et post sæculi urens arensque frigus cœlestis spiritu

evidencia cómo el contenido del salmo mismo que está comentando se alinea a la secuencia interpretativa de los otros tres⁴⁷. Respecto al Sal149, el último de los titulados *Alleluia*, también se detiene a describir en el primer capítulo de su tratado su colocación dentro del conjunto⁴⁸.

Sin embargo, si bien la presencia de la palabra *Alleluia* en el título es lo que establece la relación entre ellos, no es éste el elemento determinante para su comprensión. En realidad, lo que se revela clave para la lectura de conjunto es otro particular que aparece en el título de algunos salmos. Se trata de la mención de los nombres de Ageo y de Zacarías en el título de los Salmos 145-147 que, dicho por inciso, Hilario no atribuye al redactor del salmo sino a los traductores de la LXX⁴⁹. Estos profetas nombrados en el título de estos salmos, dado que en su tiempo fue reconstruida Jerusalén después del exilio, hacen del salmo una prefiguración del tiempo de la edificación de la Jerusalén eterna⁵⁰. Esta clave hermenéutica da a la comprensión espiritual del conjunto de estos salmos una neta dirección eclesiológica y escatológica.

Los *TRACTATUS MYSTERIORUM*

Respecto al carácter general del libro y en particular al estilo literario se percibe una diferencia notable en comparación con las otras dos obras exegéticas. En efecto, el comentario a los distintos pasajes del AT prescinde

temperatæ, in hunc hymnum est comparatus».

⁴⁷ Tr. Ps. 148,2 (859,23-25): «Post quæ, iam in æterna beatitudine omnibus constitutis, ad canendas Dei laudes hoc consequenti psalmo chorus cœlestium virtutum potestatumque contrahitur».

⁴⁸ Tr. Ps. 149,1 (865,26-27.866,4-12): «Superior psalmus omnem creationum diversitatem ad laudem Dei creatoris est adhortatus. [...] Post quam, ut dignum fuit, Propheta psalmi huius fine proprium officii sui munus expleverat, omnibus quidem ad laudem divinam adhortatis, hymnum tantum esse sanctorum eius ostendit, filiis scilicet Israel, populo qui fieret Deo proximus; ut cum universitas omnis Deum ex vitæ suæ sensu gratulatione laudasset, Israel tamen ei solus approprians hymnum de cognitionis ac dignationis divinæ familiaritate cantaret. Post quæ nunc ad cantandum Deo novum canticum incitatur».

⁴⁹ Tr. Ps. 145,1 (840,5-7): «Etiam huic psalmo addere aliquid translatoribus visum est. Nam cum Hebræis sola alleluia, sit prælata confessio, illis placuit Aggæum et Zachariam in titulo anteferre».

⁵⁰ Tr. Ps. 145,1 (840,7-16): «hoc eo, ut psalmum esse propheticum nosceremus: quia per hos prophetas, sub quibus ædificata rursus Ierusalem est, ipso illo tum tempore æterna Ierusalem ædificatio prædicatur, etiam Evangelio testante, cum ingressuro templum Domino, et nummulariorum mensas, et ementium ac vendentium negotia subversuro (cf. Mt 21,4-5), ita scriptum est: Hoc autem factum est, ut impleretur quod dictum est per Zachariam prophetam dicentem: *Dicite filiæ Sion, Ecce rex tuus venit tibi mansuetus, sedens super asinam et pullum novellum subiugalem* (Zac 9,9)». Cf. Tr. Ps. 146,1 (844,12-19); 147,1 (854,15-18).

del examen minucioso del texto que caracteriza sus escritos. La atención se concentra fundamentalmente en los personajes y en la interpretación espiritual de ellos como prefiguración de Cristo, sin detenerse demasiado en el sentido literal de la Escritura. Esta condición de la obra contrasta con las premisas contenidas en su introducción. En efecto, al trazar el plan general afirmaba: *non transcursim memorabo aliqua, sed suis quibusque temporibus universa tractabo. Myst.1,1 (74,24-26)*.

La diversidad entre el proyecto original y su resultado final quizás se comprende si se considera que la finalidad de la obra es presentar, a través de algunos ejemplos, el sentido de todo el AT. En esta óptica, se coloca el principio exegético que ve en los personajes de la antigua alianza una preparación y un anuncio del designio de salvación que alcanza en Cristo su pleno cumplimiento. Vale la pena reiterar que el criterio cristológico, como clave de interpretación del AT, no se limita al evento histórico de Jesús sino que se extiende a su desarrollo salvífico. Esta característica, aun no siendo exclusiva de los *Myst.*, está particularmente presente en su exégesis, que encuentra en la soteriología y en la ecclesiología una aplicación inmediata. En efecto, como ya hemos tenido oportunidad de exponer, en la introducción demuestra —esta vez como una norma programática que respetará— que toda la historia de la salvación es leída en vistas de la obra que Cristo ha realizado para la salvación del hombre en la Iglesia⁵¹.

INTELLIGENTIA SACRAMENTI DISPENSATIONIS

BREVE RESEÑA SOBRE EL MÉTODO TEOLÓGICO DE HILARIO

Si juzgamos audaz el intento de condensar en pocas páginas la metodología exegética del doctor de Poitiers, no menos temeraria debemos considerar la pretensión de hacer una síntesis de su método teológico⁵².

⁵¹ Cf. *Myst.1,1 (72-74,7-15)*.

⁵² No existen aún estudios específicos sobre este argumento. Cf. LONGOBARDO, 1982; en su tesis doctoral, de la cual esta obra es un extracto, dedica un capítulo entero al tema de la metodología teológica de Hilario. Otro punto de referencia válido es la reciente tesis de CORRY, D. *Ministerium rationis reddendæ*. Roma:Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002, donde, aun especificando que no es el tema que

En sus obras dogmáticas, Hilario expresa en más de una oportunidad la dificultad que experimenta al tener que hablar de cosas que en sí mismas son inefables. Al mismo tiempo, acusa a los heréticos por su racionalismo y por la pretensión de comprender a Dios con medios humanos⁵³. Esta conciencia del límite de la capacidad del hombre de percibir, elaborar y conocer la verdad de Dios y su designio de salvación determina significativamente su modo de hacer teología⁵⁴. En su sistema gnoseológico, la fe prevalece sobre la razón y la Revelación (que comprende la Sagrada Escritura y la Tradición) sobre la filosofía. La concepción limitativa de la capacidad del pensamiento es determinada no tanto por una visión negativa del intelecto humano sino más bien por la incomprendibilidad de Dios. En efecto, no es incapaz del conocimiento de Dios el pensamiento humano en sí, sino el pensamiento humano que prescindir de la Revelación y de las verdades de orden sobrenatural que ella contiene.

A partir de estas consideraciones, resulta natural constatar que cuando Hilario no se encuentra apremiado por las circunstancias, prefiere abandonarse a un lenguaje figurado. Tal lenguaje lo exime de una presentación sistemática y detallada de la verdad que expone y al mismo tiempo le permite adentrarse en argumentos que, como él cree firmemente, aun no siendo comprensibles con la razón, pueden ser acogidos por el hombre espiritual. Al mismo tiempo, la concepción del valor prefigurativo de la Escritura, como anticipación de la plenitud de la verdad revelada en Cristo, ofrece la posibilidad de deducir del lenguaje figurado los elementos esenciales que componen una determinada doctrina teológica. La necesidad de recurrir a una exposición de este tipo se comprende no sólo en virtud de la lectura espiritual del texto sagrado, sino también por los condicionamientos que derivan de las disputas con los heréticos.

Otra característica de su reflexión es que el principio exegético de la

se intenta abordar, se hacen muchas referencias al método teológico.

⁵³ Cf. LONGOBARDO, 1982, p.45-48.

⁵⁴ Cf. *De Trinitate libri duodecim (Trin.)*, ed. P. Smulders, CCSL 62 et 62A. Turnhout 1979-1978, *Trin.*11,22-24 (551-555).

superposición y de la contemporaneidad del doble significado —material y espiritual— de la Sagrada Escritura, se extiende a la comprensión de toda la realidad. La doctrina teológica de Hilario se construye sobre el presupuesto de la dimensión eterna y espiritual del hombre, del mundo y de la historia. Este presupuesto deriva de una precisa teología de la creación y, principalmente, de su concepción de la encarnación y del Misterio Pascual. La creación de todas las cosas en Cristo⁵⁵, la ascunción de toda la humanidad en la encarnación del Verbo⁵⁶ y su consecuente glorificación mediante la resurrección⁵⁷ fundan la indivisibilidad del orden espiritual/eterno y del orden histórico/temporal. De este modo, en el pensamiento de Hilario las distintas dimensiones de la reflexión teológica se implican y presuponen recíprocamente.

Trinitaria, cristología, antropología, soteriología, eclesiología y escatología forman entre sí una unidad conceptual inseparable. Ellas son como el haz multicolor que resulta del único rayo de luz que pasa a través de un prisma: la luz de la revelación del misterio de salvación que el Padre ha realizado en Cristo, vista mediante el prisma de la fe. Una fe que consiente un constante movimiento ascendiente y descendiente, que partiendo de una u otra dimensión de la teología, atraviesa las restantes creando un conjunto variopinto y al mismo tiempo armónico. El moverse con ductilidad entre los distintos niveles de la reflexión permite a Hilario explorar con espontaneidad y agudeza el misterio revelado.

La unidad de las distintas dimensiones de la teología refleja en el ámbito gnoseológico una realidad que pertenece a la esfera ontológica: la unicidad del designio salvífico y la unidad de las distintas etapas de su realización.

⁵⁵ Cf. LADARIA, L.F. *La Cristología de Hilario de Poitiers*, AnGr 255, Roma: Editrice Pontificia Universita Gregoriana, 1989, p.1-11.

⁵⁶ La doctrina de la ascunción de toda la humanidad es uno de los fundamentos del desarrollo hilariano de la teología de la Iglesia como cuerpo de Cristo y, por consiguiente, un argumento que mencionaremos con asiduidad, cf. ORAZZO, A. «Ilario di Poitiers e la «universa caro» assunta dal Verbo nel Tractatus super Psalmos». *Augustinianum*. Roma, 1983, p.399-419; LADARIA, 1989, p.87-103.

⁵⁷ Cf. *Ibid.*, p.219-241.

En este sentido, aparece en toda su importancia el cristocentrismo de la reflexión teológica de Hilario; en Cristo hemos sido elegidos antes de la creación del mundo, él es la imagen según la cual hemos sido creados, en él hemos sido asumidos y glorificados, en él reinaremos por la eternidad. A esta unidad del misterio de la salvación se agrega como principio constante de la reflexión, el dinamismo intrínseco e inalienable de este misterio. La divinización del hombre es concebida como un proceso de transformación que lo conforma a Cristo, un proceso jalonado por estadios que tienden hacia la plenitud de su cumplimiento. La correspondencia del orden espiritual/eterno con el orden histórico/temporal condiciona también la concepción escatológica. En este último trazo de nuestro bosquejo es importante evidenciar cómo la reflexión teológica de Hilario parte del presupuesto de una escatología realizada. El evento Cristo ha inaugurado los últimos tiempos, de manera tal que las realidades últimas y definitivas difieren de las realidades actuales únicamente en el grado de realización.

DISCURSO DE HILARIO SOBRE LA IGLESIA

Por último, decíamos que nuestro interés se concentraría en la dimensión eclesiológica de su reflexión ¿Qué lugar ocupa en la reflexión teológica del obispo de Poitiers el discurso sobre la Iglesia? y ¿hasta qué punto es posible deducir de este discurso los elementos que permiten vislumbrar su eclesiología⁵⁸? Para responder a estas preguntas vuelve a ser útil considerar sus escritos agrupándolos según su índole, pero antes es útil hacer una primera constatación que es válida para la totalidad de su obra. Nos referimos al hecho de que en ningún momento Hilario hace un tratamiento sistemático de la teología de la Iglesia. Al contrario, siempre que habla de la Iglesia, lo hace en modo breve y en función del discurso principal que está tratando. Este dato no debe ser mal interpretado, ni debe llevar a

⁵⁸ Para una tratación exhaustiva respecto a la comprensión de la Iglesia en San Hilario, cf. FIGURA, M. *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* Freiburger theologische Studien (FThSt), 127. Freiburg: Herder, 1984; FOLEY, R. *The Ecclesiology of Hilary of Poitiers*. Harvard (Dissertation) 1968.

presumir que en su reflexión esté ausente el tema de la Iglesia. Nada más lejano de la realidad; ya veíamos al hablar de la metodología exegética que la Iglesia, en cuanto destinataria de la obra del Dios trino y uno, ocupa un lugar central en la teología del santo.

LAS OBRAS DOGMÁTICAS Y LOS ESCRITOS POLÉMICOS⁵⁹

De más está decir que en estos escritos toda la reflexión del santo se concentra en las cuestiones trinitarias y, en particular, en la afirmación y demostración de la divinidad del Hijo. La finalidad de estas obras, en efecto, es proclamar y defender la ortodoxia de la fe católica contra los ataques heréticos del arrianismo. En estos escritos de índole dogmática más que un discurso sobre la Iglesia aparece con toda su fuerza una actitud eclesial. El objetivo que mueve toda la reflexión es, ciertamente, exponer la verdad acerca de Dios pero más aún salvaguardar a la Iglesia del error y de la división. El cuidado y la solicitud hacia la Iglesia que se transparentan, aún no explicitándose en modo conceptual, son un indicio importante de la concepción eclesiológica de Hilario.

En la conclusión del *Syn.* encontramos una imagen acabada, que él da de sí mismo y que distingue su actitud ante la Iglesia: *consciis mihi, hoc me Ecclesiae militiae meae stipendium debere ut per has litteras, episcopatus mei in Christo vocem, secundum doctrinas evangelicas, destinarem. Syn.92 (546)*. A través de esta actitud eclesial, se pone de manifiesto su convicción de la importancia y de la centralidad de la unidad de la Iglesia —una de las notas que caracterizará toda su eclesiología— y, al mismo tiempo, la conciencia de que su misión episcopal es defenderla.

Cuando en estas obras habla de la Iglesia, nunca la considera como objeto de fe y, por consiguiente, como materia de análisis. El *credo ecclesiam*, en cuanto tal, no es objeto de su reflexión. En varias ocasiones se refiere a

⁵⁹ Bajo esta dicción consideramos el *De Trinitate* y el *De Synodis*, junto a los escritos al emperador Constancio (*Ad Constantium Augustum* y *Contra Constantium imperatorem liber unus*) y contra Auxencio (*Contra Arianos vel Auxentium Mediolanensem liber unus*).

la realidad histórica de la Iglesia, sobre todo desde el punto de vista de su dimensión institucional. La mayor parte de las veces, en cambio, encontramos la expresión «fe de la Iglesia», que indica tanto la Iglesia en cuanto sujeto de fe como el contenido mismo de la fe que la Iglesia cree, confiesa, defiende, propaga, etc. Es lo que hoy llamaríamos la *fides qua* y la *fides quæ*. Con todo, Hilario menciona en estos escritos las que hoy conocemos como las cuatro notas de la Iglesia. En efecto, en distintas circunstancias, habla o de la unidad o de la santidad o de la catolicidad o apostolicidad de la Iglesia. El dato es significativo ya que, si bien podemos presumir la presencia de estas notas en algunos de los tantos símbolos de su época, recién aparecerán en el Credo años más tarde con el concilio Constantinopolitano⁶⁰. En ningún momento las menciona todas juntas y, sin embargo, establece entre ellas un cierto nexo. Si bien no se detiene en una exposición detallada de estas características, sólo su mención es por demás importante dado que con ellas se describe la esencia misma de la Iglesia.

Respecto a la unidad, junto a la actitud de promoción y defensa que decíamos lo distingue, encontramos una explícita mención en *Trin. 7,4*⁶¹. En este pasaje afirma la voluntad de la Iglesia de no perder ninguno de sus miembros. La Iglesia es una y se encuentra sola contra los ataques de los herejes, a quienes se ve obligada a rechazar a causa de su error aun queriendo acogerlos en su seno. En este mismo texto, la apostolicidad resulta uno de los fundamentos de la unidad; Cristo así la ha instituido y los apóstoles la han confirmado en esta característica. La apostolicidad vuelve a aparecer

⁶⁰ Cf. SULLIVAN, F. A. *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato: Piemme, 1990, p.207-220.

⁶¹ *Trin. 7,4* (263,10-26): «Omnes quidem illa secum atque intra se vellet manere, nec ex tranquillissimis sinibus suis alios aut abiicere, aut perdere, dum indigni fiunt tantæ matris habitaculo: sed discedentibus ex ea hæreticis, vel abiectis, quantum amittit occasionis largiendæ ex se salutis, tantum adsequitur ad fidem expetendæ de se beatitudinis. Cognosci enim hoc ex ipsis hæreticorum studiis promptissimum est. Namque cum Ecclesia a Domino instituta, et ab Apostolis confirmata, una omnium sit, ex qua se diversarum impietatum furens error abscederit; nec negari possit, ex vitio malæ intelligentiæ, fidei exstitisse dissidium, dum quod legitur, sensui potius coaptatur, quam lectioni sensus obtemperat: tamen dum sibi partes singulæ adversantur, non solum suis, sed adversantium est intelligenda doctrinis; ut dum adversum unam eam omnes sunt, impiissimum tamen errorem omnium per id quod sola est atque una confutet».

como el fundamento de la fe de la Iglesia; que se funda sobre las enseñanzas evangélicas y apostólicas⁶². La expresión *sancta et catholica ecclesia* es utilizada para designar a la Iglesia como sujeto que determina y decreta la verdad sobre la fe⁶³. Al mismo tiempo, la especificación de la Iglesia como *catholica* aparece en relación a la multiplicidad de Iglesias locales⁶⁴. En esta distinción se ve reflejada la doctrina de la presencia de la totalidad de la única Iglesia en cada una de las Iglesias particulares.

LAS OBRAS EXEGÉTICAS

En el ámbito de estas obras Hilario encuentra las condiciones ideales para exponer los puntos fundamentales de su concepción de la Iglesia. La comprensión espiritual y la clave cristológica del lenguaje figurado le permiten liberar su reflexión de los condicionamientos propios de las obras dogmáticas. El discurso sobre la Iglesia a través de la interpretación espiritual de las figuras del Nuevo y del Antiguo Testamento no deja de ser fraccionado y ocasional. Pero se presenta como un mosaico, del cual cada una de las figuras es una pieza que necesita ser colocada en su justo sitio para alcanzar la plenitud de su inteligencia. A su vez, cada una de estas piezas contribuye a una visión de conjunto que conduce a la comprensión de la concepción hilariana de la Iglesia.

La figura de la mujer es una de las constantes que dirigen la reflexión de Hilario hacia sus implicaciones eclesiológicas. Un primer ejemplo lo encontramos al comienzo mismo de su comentario a Mateo, en relación con la matanza de los inocentes, que el evangelista presenta como cumplimiento de una profecía de Jeremías⁶⁵. En el llanto de Raquel y en el rechazo de

⁶² Cf. *Trin.* 6,9 (204,13-15); 7,7 (267,13-16).

⁶³ Cf. HILARIO DE POITIERS, Santo. *Liber de Synodis seu de Fide orientalium (Syn.)*. PL 10, p. 479-546. Paris: ed. P. Coustant, 1845, *Syn.* 34 (507); 38 (510); 39 (513); 81 (534); 84 (536); Id. *Contre Constance (Const.)*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A. Rocher. Sources Chrétiennes (SC), 334. Paris: Éditions du Cerf, 1987, *Const.* 23 (212,24-25).

⁶⁴ Cf. *Syn.* 78 (531).

⁶⁵ Cf. Jr31,15; Mt2,18.

toda consolación —anunciados por la profecía y realizados en el episodio evangélico— ve una prefiguración de la Iglesia⁶⁶. En efecto, ni una cosa ni la otra se realizan en el personaje histórico de Raquel, la mujer de Jacob, ya que primero era estéril y luego no perdió ninguno de sus hijos. Por lo tanto, la figura de Raquel, en su llanto prefigura la voz de la Iglesia que también estéril por mucho tiempo, sí ha perdido a sus hijos. Estos hijos perdidos no son los inocentes asesinados —como podríamos entender— sino los hijos primogénitos del pueblo de Israel que los asesinaban, por esto no ha querido ser consolada. La interpretación eclesiológica responde a un patrón que se repetirá en los dos siguientes casos donde Hilario comprende las figuras femeninas como imagen de la Iglesia. Se trata del *Leitmotiv* de todo el *In Mt.*, es decir, la hostilidad del pueblo judío contra la Iglesia naciente y el consiguiente pasaje de las prerrogativas del pueblo elegido a los gentiles.

El primero es el comentario al pasaje donde los escribas y fariseos piden una señal a Jesús, quien les responde que no les será dada otra señal que la de Jonás⁶⁷. La interpretación de Hilario se concentra exclusivamente en la contraposición entre la fe de los gentiles y el rechazo de Israel⁶⁸. La Iglesia aparece significada en la figura de la reina del sur, que junto a los ninivitas son una imagen de la fe de los gentiles⁶⁹. El segundo parte de

⁶⁶ *In Mt. 1,7* (100,1-11): «Sed gloriosus per prophetam neci eorum honor redditur dicentem: *Vox in Rama audita est, ploratus et ululatus multus, Rachel plorans filios suos, et noluit consolari, quia non sunt* (Mt2,18). Rachel Iacob uxor fuit diu sterilis, sed nullos ex his quos genuit amisit. Verum hæc in Genesi Ecclesiæ typum prætulit. Non igitur illius vox et ploratus auditur, quæ nullum habuit amissorum filiorum dolorem, sed huius Ecclesiæ diu sterilis, nunc vero fecundæ. Cuius ploratus ex filiis, non idcirco quia peremptos dolebat, auditu, sed quia ab his perimebantur quos primum genitos filios retinere voluisset».

⁶⁷ Cf. *Mt12,38-42*.

⁶⁸ *In Mt. 12,20* (288,1-14): «Signum deinde rogatur tu præstet, quod se ex Ionæ signo daturum esse respondit, ut sicut triduo et totidem noctibus Ionas in ceti ventre detentus sit, ita se intra interiora terræ pari temporis spatio demoraturum. Sed maiorem futuram gentium fidem monstrat. Ninivitæ enim, Iona prædicante, pœnitentiam egerunt et a Deo veniam pœnitendi confessione meruerunt. Sed et Austri regina nunc in exemplum Ecclesiæ præsumpta, sapientiam admirata Salomonis, ex ultimis terræ partibus venit audire quam erat admirata sapientiam. Cumulat, igitur invidiam comparatio et ludæos sine excusatione facit fides gentium, ut, cum illi prophetis, id est Ionæ Salomonique crediderint, Christo isti non credeant Iona Salomoneque potiori».

⁶⁹ Identica interpretación encontramos en *Tr. Ps. 121,9* (575,24-576,5): «Non solum hi iudicabunt, sed et regina Austri condemnabit, et Ninivitæ condemnabunt (cf. *Mt12,41-42*); quia hi pœnitentiam super Ionæ prædicatione egerunt, et illa ex ultimis terræ partibus veniens sapientiam Salomonis audivit: in quibus Ecclesiæ præfiguratio est, quæ peregrina et incognita, et pœnitentiæ credit, et sapientiam desideravit audire».

la curación de la hija de la cananea⁷⁰; ella misma es imagen de la Iglesia en cuanto pide lo que era destinado a otros⁷¹. Los gentiles que habían de salvarse mediante la predicación de los apóstoles, después de que Israel hubiese acogido el Mesías, a motivo de la obstinación del pueblo elegido en cambio toman su lugar. Tal como anticipábamos, la presentación de estas figuras de la Iglesia no conduce a ningún tipo de desarrollo teológico. Quizás sea digna de mención la alusión, si bien pasajera, a la perspectiva escatológica de la eclesiología que resulta de los dos primeros textos. En *In Mt.* 1,6 los santos inocentes que han sido martirizados son imagen de los hijos de la Iglesia que han conquistado la eternidad⁷²; la reina del sur y los ninivitas, en cambio, juzgarán a los israelitas en la resurrección⁷³.

En los *Myst.* la aplicación del principio de la identificación de la mujer con la Iglesia es sistemática; comienza con Eva y se prolonga a cada uno de los personajes femeninos que trata en esta obra. Al igual que en las páginas del *In Mt.*, tampoco en estas ocasiones la identificación de la Iglesia con las mujeres del AT da lugar a un particular progreso de la reflexión. A diferencia del comentario al primer evangelio, en cambio, no se encuentra un denominador común entre las diversas interpretaciones; cada una presenta un aspecto peculiar de la Iglesia.

La comprensión de la figura de Eva como imagen de la Iglesia es, sin lugar a dudas, la que mayor riqueza presenta, hasta el punto de poder

⁷⁰ Mt.15,21-28.

⁷¹ *In Mt.* 15,4 (38,1-13): «Ipsa [Chananæa] quidem curatione iam non eget, quæ Christum et Dominum et David filium confitetur, sed filiæ suæ, plebi videlicet gentium dominatu immundorum spirituum occupatæ opem poscit. Dominus tacet silentii patientia Israel privilegium salutis reservans. Et miserantes discipuli preces iungunt, sed arcanum ille paternæ voluntatis continens ovis se perditis Israel missum esse respondit, ut absolute liqueret typum Ecclesiæ Chananææ filiam continere, cum illa posceret quod aliis deferabatur, non quod non et gentibus impertienda salus esset, sed suis Dominus atque in sua venerat, primitias ergo fidei ab his quibus erat ortus exspectans, ceteris deinceps apostolorum prædicatione salvandis».

⁷² *In Mt.* 1,7 (100,12-15): «Denique consolari se noluit quæ dolebat. Non enim non erant ii qui mortui putabuntur; in æternitatis enim profectum per martyrii gloriam efferebantur, consolatio autem rei amissæ erat præstanda, non auctæ».

⁷³ *In Mt.* 12,20 (288,14-18): «Et idcirco in resurreccione eos iudicabunt, quia in his repertus timor Dei fuerit, quibus lex non erat prædicata, hoc magis indigni venia qui ex lege sunt infideles, quo plus fidei in eos qui legem ignoraverint sit repertum».

afirmar que es la excepción que confirma la regla. Esta comprensión parte del presupuesto de la identificación de Adán con Cristo y se coloca en línea tanto con la Escritura como con la literatura patristica precedente.

Una primera mención la encontramos en la interpretación que el santo hace de la creación de Eva que es formada a partir de un hueso de Adán y, en particular, a la exégesis que hace a partir de la expresión jubilosa «hueso de mis huesos y carne de mi carne».

Sequitur, quod obsopito Adam ex latere eius atque osse Eva gignitur. Quo evigilato prophetia quoque talis consequitur: Hoc nunc os de ossibus meis et caro de carne mea, hæc vocabitur mulier, quia de viro suo sumpta est, et erunt duo in carne una (Gn 2,23). Hic nihil laboris est; apostolus enim, cum huius ipsius prophetiæ meminisset, ait: Hoc mysterium magnum est, ego autem dico in Christo et in ecclesia (Ef 5,32). Sed Adæ os tantum detractum legimus; et quomodo dicitur caro de carne mea? Referrī quidem ad præsentium gestorū fidem res ista poterit ut, quia os, quod ex latere eius in muliebre corpus per eum, qui omnia potest, Deum carne vestitum sit, quia os ex carne detractum est et rursus carne indutum in corpus extiterit, ut os ex osse, ita etiam caro sit ex carne. Myst. 1,3 (76-78,1-16).

El dato obvio y fundamental es que la profecía — como el mismo Hilario la llama— contenida en la exclamación del primer hombre se refiere a Cristo y a la Iglesia. La evidencia e importancia de este dato derivan del hecho de que es el apóstol mismo quien lo afirma. Otro dato, esta vez implícito y que se deriva de una atención particular a la letra, el santo lo descubre al preguntarse por qué en su exultación Adán diga «carne de mi carne» siendo que Eva, según se lee en la Escritura, ha sido formada sólo a partir de un hueso suyo. La explicación que Hilario encuentra parte de la consideración del modo en que se conjugan en la formación del cuerpo de la mujer la acción de Dios y los elementos que lo componen. El hueso

quitado de la carne ha sido nuevamente revestido de carne para llegar a formar un cuerpo que así como es hueso del mismo hueso es también carne de la misma carne.

A partir de este razonamiento que está a la base de su respuesta y con el presupuesto de la prefiguración de Cristo y de la Iglesia en las figuras de Adán y Eva, llegamos a la conclusión de que para Hilario la carne con la cual ha sido formada la Iglesia es la misma carne asumida por Cristo. La mención del pasaje de Mateo donde se habla del repudio como referida a Cristo más que a Adán es una nueva ocasión para afirmar esta doctrina. En efecto, junto al hecho de que la Iglesia sea carne de la carne de Cristo se debe considerar que ellos son dos en una sola carne⁷⁴.

Hilario presenta una segunda interpretación de la creación de Eva, en efecto, en *Myst. 1,5* la entiende como imagen de la resurrección de la carne. Vale la pena citar el texto por completo para poder abarcar la totalidad de su riqueza.

Contuendum etiam illud est in Adæ somno atque Evæ corporatione occulti in Christo et in ecclesia mysterii sacramentum; in eo enim corporæ resurrectionis fides et ratio continetur. Namque in creatione mulieris non iam limus adprehenditur neque terra in formam describitur neque Dei inspiratione in animam viventem materies inanimis commovetur, sed ossi caro ad crescit et carni perfectio corporis datur et perfectionem corporis vigor spiritalis insequitur. Hunc resurrectionis ordinem per Ezechielem Deus locutus est docens in his, quæ gerenda erant, virtutis suæ potestatem. Illic enim omnia concurrunt: caro adest, spiritus advolat, Deo ex operibus suis nullum deperit, cui ad efficientiam corporis sui ea, quæ non erant, adfuerunt. Est autem sacramentum hoc secundum apostolum absconsum a sæculis in Deo: esse gentes coheredes et concorporales

⁷⁴ *Myst. 1,3 (78,16-22): «Sed Dominus in evangeliiis, cum repudio dando a Iudæis temptatus esset, per se potius quam per Adam hoc ita dictum fuisse demonstrat dicens: Non legistis, quia, qui fecit ab initio, masculum et feminam fecit et dixit: propter hoc dimittet homo patrem et matrem et erunt duo in carne una? (Mt19,4). Hoc enim post id, quod dictum est caro de carne mea, sequitur».*

et conparticipes pollicitationis eius in Christo, qui potens sit secundum eundem apostolum conforme efficere corpus humilitatis nostræ corpori gloriæ suæ. Agnoscit ergo post somnum passionis suæ carnem non iam ex limo creatam neque ex inspiratione vegetatam, sed ad crescentem ossi et in corpus ex corpore spiritu ad volante perfectam. Qui enim in Christo sunt, secundum Christum resurgent, in quo iam universæ carnis consummata est resurrectio, ipso illo in carne nostra cum Dei, in qua ante sæcula genitus a Patre est, virtute nascente. Et quia Iudæus et Græcus, barbarus et Scyta, servus et liber, masculus et femina, omnes in Christo unum sunt, cum caro recognita ex carne sit et ecclesia Christi corpus sit, et mysterium, quod Adam atque Eva, in Christum et in ecclesiam prædicetur, perfectum iam sub Adam atque Eva in exordio sæculi est, quicquid in consummationem temporum per Christum ecclesiæ præparatur. Myst. 1,5 (82-84,1-37).

En esta interpretación de la creación de Eva como imagen de la resurrección de la carne, los aspectos cristológicos son inseparables de sus correspondientes eclesiológicos. En efecto, estos últimos no dejan nunca de estar presentes en nuestro pasaje, ahora bien de manera implícita, otras veces expuestos en modo manifiesto. Como en el momento donde Hilario sostiene que el Adán celestial, Cristo resucitado, reconoce en la Iglesia su hueso y su carne, que creciendo en su hueso llega a ser un cuerpo a partir del cuerpo, alcanzando la perfección por el espíritu que procede de este mismo cuerpo. El juego de palabras no es ocioso sino cargado de un significado que intenta penetrar el misterio y exponer con palabras lo que de suyo es inefable. Por lo que respecta a la Iglesia, en el orden de la resurrección, ella es el cuerpo de Cristo *ex quo* y al mismo tiempo *in quem* se alcanza la perfección del cuerpo que corresponde al estado definitivo. El mismo concepto es reafirmado en la conclusión del párrafo citado al exponer la correspondencia entre la realidad de los orígenes y la consumación de los tiempos. Correspondencia que se basa en la premisa de nuestro ser «una

sola cosa en Cristo» y en el hecho de que la Iglesia es el cuerpo de Cristo.

Otro elemento derivado del paralelismo entre Adán/Cristo y Eva/Iglesia, lo deduce de la afinidad que intuye entre la afirmación de la santificación de la Iglesia después del sueño de la muerte de Cristo y una cuestión de moral familiar que San Pablo expone a partir de la relación entre Adán y Eva en 1Tm2,14: *Quoniam Adam non peccavit, sed mulier peccans transgressione fuit. Salvabitur autem propter filiorum procreationem si tamen in fide manserint*⁷⁵. La Iglesia es la mujer que ha de salvarse mediante la procreación y la perseverancia en la fe de sus hijos; su condición de *peccatrix* le deriva no de su naturaleza sino de la índole pecadora de sus miembros⁷⁶.

El segundo personaje femenino que interpreta como imagen de la Iglesia es Sara, la mujer de Abraham. Lamentablemente, el texto del capítulo de los *Myst.* donde expone esta identificación nos ha llegado casi completamente mutilado. La primera frase se trunca tras haber expuesto una paráfrasis de la alegoría de Ga4,24 que presenta Sara y Agar como figuras de las dos alianzas⁷⁷. Podemos imaginar que la comprensión de Sara y de Agar como imágenes de la Iglesia y de la sinagoga respectivamente, se coloque en línea con la doctrina expuesta en el *InMt.* Pero, al estado actual de la obra, no podemos saber si el texto que falta habría proveído nuevos elementos.

En el capítulo siguiente, el simbolismo del cambio de los nombres de Abraham y Sara vuelve a ceñirse ajustadamente a la primera obra exegética del santo⁷⁸. Continuidad que no resulta exenta de un progreso, que nuevamente

⁷⁵ *Myst.* 1,3 (80,34-44): «absolute docuit in Adam atque Eva suam et ecclesiae speciem contineri, quam post mortis suae somnum sanctificatam esse carnis suae communione significet. Loquitur quoque idem per apostolum: *Quoniam Adam non peccavit, sed mulier peccans transgressione fuit. Salvabitur autem propter filiorum procreationem si tamen in fide manserint* (1Tm2,14). Ecclesia igitur ex publicanis et peccatoribus et gentibus est; solo suo secundo et caelesti Adam non peccante ipsa peccatrix per generationem filiorum in fide manentium erit salva».

⁷⁶ Cf. FIGURA, 1984, p.160-163.

⁷⁷ *Myst.* 1,17 (106,2): «Sarra etiam ecclesiam signat, Agar synagogam...».

⁷⁸ *InMt.* 18,6 (80-82,6-19): «Ovis una homo intelligendus est et sub homine uno universitas sentienda est. Sed in unius Adae errore omne hominum genus aberravit; ergo nonaginta novem non errantes multitudo angelorum caelestium opinanda est, quibus in caelo est laetitia et cura salutis humanae. Igitur et quaerens hominem Christus est et nonaginta novem relictis caelestis gloriae multitudo est, cui cum maximo gaudio errans homo in Domini corpore est relatus. Merito igitur hic numerus per litteram et Abrahæ additur et consummatur in Sarra; ex Abram enim Abraham nuncupatur et ex Sara Sarra accepit nomen. In uno enim

no podemos apreciar en su plenitud a motivo del deterioro del texto. En efecto, se afirma explícitamente la identificación de Sara con la Iglesia que en el *In Mt.* sólo se intuía, más aún, en tal identificación se la describe como Jerusalén celestial⁷⁹. Una explicación ulterior de esta descripción se hallaba posiblemente en el texto perdido. Su ausencia nos priva de un elemento que constituye uno de los puntos focales de la eclesiología de Hilario. Sin embargo, el conjunto de la reflexión nos permite recuperar algunas nociones que contienen en forma germinal la casi totalidad de los elementos que constituyen la doctrina eclesiológica de Hilario.

La explicación del significado del cambio del nombre de Abraham y de Sara sigue en sus dos obras el mismo proceso lógico: la inteligencia espiritual del pasaje del Génesis se ilumina recíprocamente con la parábola de la oveja pérdida. La letra agregada al nombre de Abram corresponde al número uno, la que ha sido agregada al nombre de Sara, en cambio, al cien. De aquí la relación con la oveja perdida y las noventa y nueve que permanecen en el redil. La única oveja es imagen de la humanidad que a causa del pecado se ha alejado de la gloria celestial donde las restantes noventa y nueve, imagen de las multitudes de los ángeles, se regocijan por su retorno. Cristo es aquel que en la encarnación asume sobre sí la totalidad de la humanidad para conducirla en su cuerpo a la gloria. Finalmente, la Iglesia es la asamblea que alcanza su plenitud en el momento de la restitución de la humanidad a su condición original. En definitiva, el cambio del nombre de Abraham y de Sara indican de manera figurada que la plenitud de la perfección, simbolizada en el número cien, se ha de alcanzar en la Iglesia a través de la redención operada por Cristo.

Abraham omnes sumus et per nos qui unum omnes sumus cælestis ecclesiæ numerus explendus est».

⁷⁹ *Myst.* 1,18 (106-108,1-12): «In littera Abræ addita unus est numerus, in ea, quæ Sarræ accedit, centum habentur et salvator relictis nonaginta novem in montibus abiit unam, quæ erraverat, quærere (cf. Mt 18,12). Ergo unus numerus in littera Abræ additur. Unus est enim Dominus Iesus Christus, natus ex virgine, et ab illo uno omnia crimina credentium mundata sunt. Et quod per se explendum erat in Abraam præfiguratur; ille per adiectionem unius pater gentium nuncupatur, ipse per assumptionem unius pater et redemptor gentium constituitur reddita Sarræ, id est ecclesiæ primitivæ cælestis Ierusalem, centesima ove...».

En los dos casos sucesivos donde la imagen de la mujer conduce a Hilario a pensar en la Iglesia, todo se reduce a la simple mención de esta identificación. La primera de ellas es el matrimonio de Rebeca⁸⁰ y la segunda, la imagen de la hija del Faraón que adopta a Moisés⁸¹. En el contexto aparecen otras interpretaciones de tipo únicamente simbólico pero que no aportan una particular contribución para la comprensión de la figura en relación a la Iglesia. Al máximo, vale la pena notar la mención, en ambos casos, de la transición de Israel a los gentiles y de la Ley a la nueva alianza. Doctrina que vuelve a ser la clave en la interpretación espiritual de la vida del profeta Oseas⁸². Las peripecias de la historia familiar de Oseas le ofrecen una nueva oportunidad para reconocer en los hechos y personajes del AT una prefiguración de la Iglesia. El matrimonio con la mujer prostituta, los hijos engendrados con ella, pero sobre todo la promesa de una alianza y de una restauración final, son una imagen de la llamada de los gentiles a la fe⁸³.

En estrecha conexión con la exégesis de la figura de Oseas y como complemento de ella, Hilario presenta su comprensión de Rahab, la prostituta de Jericó⁸⁴. El punto de contacto entre las dos imágenes es

⁸⁰ *Myst.1,19* (108,1-9): «Rebecca duplicem habet figuram coniugii et partus et in coniugio ecclesiae typum praefert: camelos, id est gentes Christo subditas, potat; fidei auditum per inanes docet; armillas manuum ostendit boni operis ornatus; de nuptiis interrogata consociandorum Christo more respondet, ut ad visum perveniat; de domo patris egreditur ostendens, quia nisi renuntiaverit quis vitii et concupiscentiis, Christi servus esse non poterit».

⁸¹ *Myst.1,29* (122-124,5-12): «In Pharaonis vero filia gentium forma est, quae, quamvis secundum historiae fidem parvolum viderit, tamen effectu ipso virtutem prophetiae retinuit. Lex enim ecclesiae tamquam Pharaonis filiae synagogam et nutriculum et matrem infantis exhibuit ac sic spiritalis ordo conservatus in gestis est. Ab hac enim lege id docenti nutriri secundum carnem Christum convenit, ab illa oportuit adoptari».

⁸² *Myst. 2,1* (142,1-18): «Et in libro prophetarum ad Osee et alius Domini sermo legitur: *Vade, accipe tibi uxorem fornicationis quoniam fornicando fornicabitur terra a Domino* (Os1,2). Et post multa, quae media sunt plena maledictionis in eam, et post partum Israel et Non-dilectae et Non-populi-mei haec cognoscuntur: *Disponam autem illis ea die testamentum cum bestiis agri et volatilibus caeli et serpentibus terrae et arcum et frameam et bellum conteram de terra et conlocabo te in spe et sponsabo te mihi ipsi in aeternum. Sponsabo te mihi in iustitia et fide et cognosces Dominum. Et erit in illa die, dicit Dominus: Exaudiam caelo et caelum exaudiet terrae et terra exaudiet frumentum et vinum et oleum eaque audiet Israel. Et seminabo eam mihi super terram et diligam Non-dilectam et dicam Non-populo-meo: *populus-meus tu* (Os2,20-25). Et quantum arbitror, nullus cunctandi locus est, quin praefigurata hic ecclesiae praefigurationem intelligamus...».*

⁸³ Cf. *Myst.2,2-4* (144-148).

⁸⁴ Cf. *Jos2,1-21*.

justamente la identificación de la Iglesia con la prostituta⁸⁵. La idea de las bodas con una prostituta conduce nuevamente a Hilario a pensar en la unión nupcial de Dios con la Iglesia. La presentación de este argumento crea la expectativa de un tratamiento y de un desarrollo que se verá prontamente decepcionada. Expectativa que en la continuación inmediata del comentario se ve incrementada mediante la identificación de Josué con Cristo⁸⁶.

Sin embargo, las conclusiones de estas interpretaciones toman otra dirección y dejan de lado el tema de la relación entre Cristo/esposo y la Iglesia/esposa. Con todo, en estas conclusiones afirma dos principios importantes de la eclesiología⁸⁷. En primer lugar, la doctrina del nacimiento de la Iglesia en la pasión de Cristo significada por el color púrpura del signo de salvación dado a Rahab. En segundo término, el principio soteriológico del «*extra ecclesiam nulla salus*», que se deduce del pacto hecho con los exploradores de que todo miembro encontrado fuera de la casa era responsable de su propia muerte.

Junto a estos pasajes del *In Mt.* y de los *Myst.* debemos mencionar un último, el único episodio de los *Tr. Ps.*, donde la figura femenina simboliza la Iglesia. Se trata del comentario al Sal132,2: *Sicut unguentum in capite, quod descendit in barbam, barbam Aaron; quod descendit in oram vetimenti eius*⁸⁸. La mención del ungüento y de la unción de Aarón dirigen el pensamiento de Hilario hacia los relatos evangélicos que recuerdan dos mujeres que ungen a

⁸⁵ *Myst.* 2,5 (148,1-10): «Et hoc quidem quamvis utile fuerit ad cognoscendam spiritalium gestorum significantiam tractasse, tamen hac vel maxime causa hic locus commemoratus a nobis est, ut, quia futurus nobis de Raab sermo esset, per quem præformari in ea ecclesiam ostenderemus, tuto comparationem hanc ecclesiæ atque meretricis pro sensus nostri intelligentia poneremus, cum quando fornicaria propheta iuncta ad ecclesiæ præformationem in spem æternam iustitiæ et fidei et cognitionis Dei repperiretur esse desponsa».

⁸⁶ Cf. *Myst.* 2,5 (148-150,11-21) y 2,6 (150-152,1-17).

⁸⁷ *Myst.* 2,9 (154,6-19): «Post spiritalium eius generationem nativatem contestatam corpoream didicit enim in his: *Post hoc in terris visus est et inter homines conversatus est* (Bar3,38). Ab hisdem etiam signum salutis accepit in coccino, colore scilicet pro dignitate regio et pro corporacione sanguineo, quod utrumque in passione convenit, cum et tali habitu Dominus indutus est et sanguinis ei fluxit e latere. Hoc coccinum et Manasses accepit in signo, hoc sanguine et signata in Ægypto domus tutæ sunt et testamenti liber conspersus est et sanctificatus est populus. Quisque autem de familia extra domum repertus esset, sibi reus est constitutus docens eos, qui extra ecclesiam fuissent, causam sibi mortis futuros».

⁸⁸ Citado en *Tr. Ps.* 132,4 (686,20-22).

Jesús; una su cabeza y la otra sus pies⁸⁹. A partir de esta asociación de ideas afirma que estas mujeres son imagen de la Iglesia, pero no se extiende en una explicación sobre el significado de esta identificación⁹⁰. Fundamentalmente, la referencia a estos personajes del evangelio es una confirmación de que la unción alcanza la totalidad del cuerpo⁹¹. En la explicación del significado de esta unción se percibe un esbozo de algunos aspectos eclesiológicos. En particular, si bien no de manera explícita, de la relación entre Cristo y su cuerpo que es la Iglesia⁹².

Volviendo al comentario de las figuras del AT que encontramos en los *Myst.*, debemos presentar todavía algunas de ellas que son imagen de algún aspecto particular de la Iglesia. El sacrificio de Abel, por ejemplo, es imagen de la Iglesia que ofrece el sacrificio del cuerpo santo; evidente, si bien implícita, alusión a la eucaristía⁹³. Al mismo tiempo, el crimen de Caín es una imagen de la pasión de Cristo, es decir, del pueblo judío que como hermano fratricida derrama la sangre del Justo. De donde Hilario entiende que, dado que en el cuerpo de Cristo están los apóstoles y la Iglesia, en la sangre derramada por Caín está la sangre de todos los justos⁹⁴. Por otra parte, Set, el tercer hijo de Adán y Eva, es imagen de la Iglesia que tiene en Pedro el fundamento de su fe⁹⁵. Esta interpretación se basa en dos elementos: uno

⁸⁹ Cf. Mt26,7 y Lc7,38.

⁹⁰ *Tr. Ps.* 132,5 (688,21-25): «In his autem mulieribus quæ ungentes Dominum typum Ecclesiæ in Evangelio prætulērunt, ita docemur, quod una caput, alia pedes unxit: per quod quæque earum significatur in parte corporis omne corpus unxisse».

⁹¹ *Tr. Ps.* 132,5 (688,18-21): «Ora vestimenti ea sunt quæ usque ad pedes defluunt, per quod ad omne corpus hic unguenti odor a capite in barbam, et deinde ad vestimenti ora descendit».

⁹² *Tr. Ps.* 132,5 (688,7-11): «Occurrere vero in id festinat, in virum consummatum, in mensuram ætatis plenitudinis corporis Christi (cf. Ef4,13). Unguentum hoc ergo in barbam Aaron, id est, in consummatæ fidei virum, descendit a capite. Caput secundum Apostolum, viri Christus est (cf. 1Co11,3)».

⁹³ *Myst.* 1,6 (86-88,32-35): «sacrificium Abel iam sub sacramento ecclesiæ probabile est, quæ deinceps esset ex primitiis ovium sancti corporis hostiam præbitura».

⁹⁴ *Myst.* 1,7 (90,19-26): «Abel itaque sanguis ab eo exquiritur, qui secundum Cayn præfigurationem iustos est persecutus et maledictus a terra est, quæ aperiens os suum sanguinem fratris exceptit. In corpore enim Christi, in quo et apostoli et ecclesia est, omnium sanguinem universa eorum caro et posteritas suscepit proclamantibus ipsis: *Sanguinis eius super nos et super filios nostros* (Mt27,25)».

⁹⁵ *Myst.* 1,11 (94-96,1-9): «Seth deinde nascitur et in perempti Abel locum semen in eo aliud excitatur Eva ita dicente: *Excitavit mihi Deus semen aliud pro Abel, quem occidit Cain* (Gn4,25). Interpretatio autem Seth nominis est fundamentum fidei. Et cum Abel iustus et cum in locum iusti Seth genitus sit, reservata semper a Deo sanctorum generatio et per successiones renovata intelligitur fidelibus in Petro fundamentis fidem ecclesia sustentatura».

deriva del significado del nombre y de la sustitución de Abel; el otro de la coincidencia de ambos hechos con la figura de Pedro. En efecto, tanto el nombre de Set como el de Pedro significan «fundamento de la fe» y, del mismo modo, que Set toma el lugar de Abel así también Pedro el del Justo, como vicario de Cristo.

Otro personaje que debemos considerar, pero que esta vez se encuentra en los comentarios a los salmos, es Jacob que recibe el nombre de Israel después de haber luchado con Dios. También en este caso, junto al cambio de nombre, el hecho histórico que funda la identificación de este personaje con la Iglesia es el haber tomado el lugar de otro⁹⁶. En esta ocasión, no se trata de una sucesión sino de una usurpación; lo cual lejos de crear problemas a nuestro autor se convierte, mediante la interpretación evangélica, en la justificación de la prefiguración⁹⁷. Sin lugar a dudas, el motivo de esta identificación se explica en el contexto de la doctrina de la transición del pueblo de Israel a los gentiles, el pueblo de la nueva alianza⁹⁸. El elemento digno de nota es que Hilario ve contenido en el «cuerpo de la Iglesia» el doble significado de este personaje: la elección, significada en el nombre de Jacob y la posesión, en el de Israel.

En fin, un último personaje, tratado en una continuidad interpretativa casi absoluta con los dos anteriores, es Efraím, el hijo menor de José, que recibe la bendición de Jacob en lugar de su hermano mayor Manasés⁹⁹.

⁹⁶ Cf. Gn27,1-29.

⁹⁷ *Tr. Ps. 134,6 (697,25-698,8)*: «Iacob enim sibi eligit, maiorem natu supplantantem, eminentem primitias cibo et desperatione venalis, abripientem benedictionem, impenitentem post servitutem, deinde post luctam Deum videntem et Israel nuncupatum. Ante enim Iacob est, et sic Israel. Circumspiciamus Ecclesiæ corpus, quæ se per differentiam fidei et Iacob et Israel habet. Et hic cœtus populum legis fide supplantat, primitias eius accipit, benedictionem eius diripit, secundum Domini dictum, dicentis: *A diebus autem Iohannis regnum cœlorum vim patitur, et vim facientes diripiunt illud (Mt 11,12)*. Iacob est ergo qui eligitur, Domino dicente: *Ego vos elegi, non vos me (Jn 15,16)*. Israel est qui possidetur, in præteritis primogenitis et benedictionibus cognitus, in servitute multi temporis fidelis, in sacramento luctæ potens, in promerendis rursus benedictionibus pertinax, in Dei cognitione et conspectu Israel».

⁹⁸ *Tr. Ps. 52,21 (128,14-19)*: «secundum Ecclesiæ ordinem hic unus est populus, duplicis et professionis et honoris; neque enim geminatis sententiis idipsum cœlestis sermo significat. Sed quia fides prima quo quis invocari super se Dei nomen precatur, fide anteriorem populum supplantat, cum ludæo infedeli fidelem se optat esse gentilis».

⁹⁹ Cf. Gn48,13-20.

Es nuevamente a motivo de esta sustitución que Hilario ve en Efraím una prefiguración de la Iglesia¹⁰⁰. Pero en esta ocasión, no se ocupa tanto del pasaje del Israel de la carne al nuevo Israel, sino más bien de la doctrina de la Iglesia cuerpo de Cristo. Es la interpretación del nombre que conduce la reflexión hacia esta noción, no tanto por su significado etimológico, sino más bien por el rol del personaje en la historia. En efecto, *Ephrem* significa *assumptio capitis eius*; locución con la cual Hilario entiende justamente la ascensión de la Iglesia en el cuerpo de Cristo. En realidad, debemos decir que, por el momento se trata sólo de una mención de esta doctrina, ya que todavía no la desarrolla de manera específica.

Además de los personajes también las cosas adquieren el valor de prefiguración de la Iglesia. En *Myst.* 1,13 el Arca de Noé lo es en cuanto lugar donde Dios pone al reparo a sus hijos a causa del juicio inminente¹⁰¹. En particular, el ingreso y la salida del Arca son imagen de la santificación de la Iglesia; interpretación únicamente de tipo tropológico. El Arca de Noé vuelve a aparecer como figura de la Iglesia en los *Tr. Ps.* pero tampoco en esta ocasión aporta elementos de especial interés¹⁰². En el *InMt.*, en cambio, se encuentra la figura de la barca como símbolo de la Iglesia. Las ocasiones

¹⁰⁰ *Tr. Ps.* 59,9 (188-189,1-14): «Ephrem autem assumptio capitis eius, et Iuda rex eius est. Hæc sanctus loquente in se Deo loquitur, qui et per Iacob Ephrem conversa manum sanctificatione benedixerit, et regem ex Iuda, qui et expectatio gentium futurus esset, ostenderit (cf. Gn 48,13-20). Assumptio ergo Ephrem est, non etiam Mansses: cum Ioseph uterque sit filius. Sed cum in capite significatio contineatur et corporis, secundum illud: *De torrente in via bibet, propterea exaltabit caput* (Sal 99,7); et omnis sanctus caput est corporis Christi: idcirco assumptio capitis eius Ephrem est, quia contra generationum ordinem, ad præferendam Ecclesiæ sanctificationem in prælato Ephrem et postposito Manasse, minor maiori est antelatus. Assumptio itaque capitis sui est Ephrem, id est populi quem in Ephrem præfiguravit: vel potius Ecclesia in corpus assumitur».

¹⁰¹ *Myst.* 1,13 (100-102,10-25): «Facit ergo requiescere et animabus requiem impertit et ob imminens iudicium in doctrinæ et ecclesiæ suæ arcam filios et genitos et nuncupatos recondit et Spiritum Sanctum tribuit et moritur et inridetur et resurgit et humano generi recte perperam gestorum pœnam sanctificationemque constituit. Et in eo quidem, cum arcam ingredi aut egredi ex ea Noe iubetur, ratio ecclesiæ sanctificationis est contuenda. Scriptum enim est: *introibis autem in arcam tu et filii tui et uxor tua et uxores filiorum tuorum* (Gn 6,18); et rursus *Dixit Dominus Deus ad Noe dicens: Exi de arca tu et uxor tua et filii tui et uxores filiorum tuorum* (Gn 8,16). Sexum arcam ingredientium invicem sociat, virorum ad virum, mulierum ad feminam, continentes scilicet ecclesiam introituros oportere esse significans, sui postea unumquemque coniugii copiam recepturum».

¹⁰² *Tr. Ps.* 146,12 (852,30-853,2): «Cum enim illic arca Ecclesiæ forma habuerit, is qui Ecclesiam cum numquam alibi posset consistere derelinquit, peccatoris in eo exemplum est constitutum, qui cum nullam aliam præter quam Ecclesiæ requiem habeat in sæculo, mavult tamen in inanibus sæculi demorari».

en que se recurre a esta interpretación, como el mismo Hilario hace notar, son numerosas¹⁰³. Pero en ninguna de ellas se extiende en un desarrollo de su doctrina eclesiológica. Con todo, una visión sinóptica de estos pasajes permite deducir algunos elementos de relieve presentes en su lectura espiritual.

En primer lugar, la interpretación de la barca como figura de la Iglesia se coloca nuevamente en el contexto de la polémica contra el pueblo de Israel¹⁰⁴: el Verbo de Dios subiendo a la barca, entra en la Iglesia y abandona su vivir con Israel. En otros pasajes, cuando los que suben a la barca son los hombres, la imagen llega a ser una distinción entre los creyentes y los incrédulos, es decir, entre los que están dentro y los que están fuera de la Iglesia¹⁰⁵. Hilario subraya la universalidad de los pertenecientes a la Iglesia; los que permanecen fuera, en cambio, sufren dos consecuencias¹⁰⁶: se transforman en habitación de falsos profetas y demonios y quedan imposibilitados para comprender la Palabra divina. En estas ocasiones, junto a la imagen de la barca se pone en evidencia la figura del mar como imagen del mundo y de los espíritus impuros¹⁰⁷. Estas realidades amenazan a la Iglesia y por el temor de ellas, aun siendo todos llamados, muchos no están dispuestos a seguirla.

¹⁰³ *In Mt. 7,9* (188,6-7) : «Ecclesia enim instar est navis, et plurimis locis ita nuncupata est». Cf. *In Mt. 7,9* (188,6); *7,10* (190,16-17); *8,1* (192-194,3-12); *8,4* (198,32-33); *13,1* (296,7-10); *14,9* (20,1-4); *14,13* (26,6-10); *15,10* (46,20-22).

¹⁰⁴ *In Mt. 14,9* (20,1-6): «Ergo Dei Verbum lege finita navem conscendens Ecclesiam adit, et in desertum concedit: relicta quippe conversatione Israel, in vacua divinæ cognitionis pectora transiturus. Turba hæc audiens, Dominum de civitate pedes sequitur in desertum: de Synagoga videlicet ad Ecclesiam concedit». Cf. *In Mt. 8,4* (198,32-33).

¹⁰⁵ *In Mt. 7,9* (188,7-16): «quæ [navis] diversissimi generis et gentis vectore suscepto, subiecta est omnibus et ventorum flatibus et maris motibus. Atque ita illa et sæculi et immundorum spirituum vexatur incursibus. Propositis enim periculorum omnium motibus, Christi navem, id est Ecclesiam introimus: scientes nos mari ventoque iactandos. Ut igitur ordo typicæ significantiæ cohæreret, possetque intelligi fidelium turba residentium; Scribæ et discipuli persona subiungitur».

¹⁰⁶ *In Mt. 7,10* (190,17-19): «quod extra navem relictis, id est, extra Ecclesiam positi, effecti sint incolatus pseudoprophetarum, et habitatio dæmonum». *In Mt. 13,1* (296,5-10): «qui extra Ecclesiam positi sunt, nullam divini sermonis capere posse intelligentiam. Navis enim Ecclesiæ typum præfert: intra quam verbum vitæ positum et prædicatum hi, extra sunt, et arenæ modo steriles atque inutiles adiacent, intelligere non possunt».

¹⁰⁷ *In Mt. 7,10* (190,22-24): «invitatis omnibus ut in navem, ita in Ecclesiam; paucis metu maris, id est sæculi, securis». *In Mt. 14,13* (26,6-12): «Quod autem navem conscendere discipulos iubet, et ire trans fretum, dum turbas ipse dimittit, et dimissis turbis ascendit in montem, esse intra Ecclesiam, et per fretum, id est, per sæculum ferri usque in id tempus iubet, quo revertens in claritatis adventu populo omni, qui ex Israel erit relinquitur, salutem reddat ipse, eiusque peccata dimittat».

En *In Mt.8,1*, la nave que enfrenta la tempestad en el mar es también imagen de las Iglesias que naufragan porque la Palabra de Dios no ha vigilado en ellas¹⁰⁸. Un último, elemento particularmente significativo, es que la figura de la barca simboliza la Iglesia tanto en su forma histórica como en su forma eterna y definitiva¹⁰⁹.

Finalmente, debemos mencionar otros dos elementos que en los escritos de Hilario simbolizan la Iglesia. En la conclusión del *In Mt.*, comentando la sepultura de Jesús, Hilario pone en relación la sítone con la cual José de Arimatea envuelve el cuerpo exánime de Cristo y el lienzo repleto de animales impuros que San Pedro contempla en una visión¹¹⁰. A partir de esta asociación de ideas, desarrolla una interpretación que concluye con algunas nociones de índole eclesiológica que deja caer sin mayores explicaciones. Con claridad afirma que la Iglesia, simbolizada en la sítone, está sepultada con Cristo; de manera bastante oscura, en cambio, presenta la universalidad de la Iglesia. En los *Myst.*, la zarza ardiente de Moisés, en cambio, es imagen de la Iglesia que se encuentra rodeada por las llamas de la persecución y por los ataques de los pecadores¹¹¹.

CONCLUSIÓN

La exposición hasta aquí realizada, considerando que nuestra atención se concentró en la dimensión eclesiológica, nos coloca ante uno de los recursos esenciales del método exegético-teológico de San Hilario de

¹⁰⁸ *In Mt. 8,1* (192-194,9-12): «Igitur secundum hæc ecclesiæ, intra quas verbum Dei non vigilaverit, naufragæ sunt: non quod Christus in somnum relaxetur, sed quod somno nostro consopiat in nobis».

¹⁰⁹ *In Mt. 15,10* (46,20-22): «Et quia omnibus diebus vitæ nostræ nobiscum Dominus manet, navem, id est Ecclesiam, credentium plebe comitatus ingreditur». *In Mt. 14,18* (32,1-3): «Ascensu autem eius in navim, ventum et mare esse sedatum: post claritatis suæ reditum, æterna Ecclesiæ pax et tranquillitas indicatur».

¹¹⁰ *In Mt. 33,8* (258,9-16): «Hic munda sindone Moysi conflagrat nec tamen uritur: ecclesia videlicet ex cœlo ad Petrum universorum animantium genera summissa (cf. Hch 10,12). Ex quo forte non superflue intelligitur, sub lintei huius nomine consopeliri Christo ecclesiam: quia tum in eo, ut in confusione ecclesiæ, mundorum atque immundorum animalium fuerit congesta diversitas».

¹¹¹ *Myst. 1,30* (124,1-9): «Rubus in conspectu Moysi conflagrat nec tamen uritur: ecclesia videlicet ex peccatorum persecutionum et temptationum flammis succenditur apostolo dicente: *Angustiam sustinentes, inopiam tolerant, sed non abrelinquitur. Deicimur, sed non perimus, semper passiones Iesu in corpore circumferentes, ut et vita Iesu Christi in corpore nostro manifestetur* (2 Co 4,8-10). Ita omnium iniquitatum in nos incendia desæviunt nec amburunt».

Poitiers: las figuras eclesiológicas. Evidenciadas a través de la lectura espiritual de la Sagrada Escritura llegan a ser un óptimo recurso para exponer una amplia gama de contenidos teológicos. Nuestro autor, consciente de esta potencialidad, demuestra una enorme capacidad de explotarla y, gracias a ella, logra penetrar con gran ductilidad en el misterio revelado.

La índole de las obras donde encuentra y analiza las figuras eclesiológicas determina que no se detenga en una presentación sistemática ni de las figuras ni de las doctrinas expuestas a través de ellas. En efecto, el método y la finalidad de sus obras exegéticas consiste principalmente en un comentario de los textos bíblicos que excluye el intento de una síntesis doctrinal. Sin embargo, a la luz de nuestro estudio se distinguen una serie de conceptos comunes a las distintas figuras, que son recurrentes y que, en cuanto tales, demuestran la existencia de una articulación entre ellas. Una articulación diversa, según la intensidad y el grado del vínculo que se establece entre una y otra figura, pero que aún en su variedad compone un conjunto armónico y complementario.

Las figuras que presentamos, como un ejemplo de su método, son aquellas a las cuales Hilario atribuye un valor simbólico carente de un particular desarrollo teológico. En estas ocasiones, la identificación de los distintos personajes o elementos del Antiguo y del Nuevo Testamento con la Iglesia no va más allá de la simple alusión a alguna característica de ella. Con todo, en estos pasajes donde el discurso sobre la Iglesia a través de las figuras bíblicas es breve y aparentemente ocasional se descubre a veces una síntesis que da por presupuesto la explicación de los elementos que la originan.

Queda un segundo grupo formado por las figuras eclesiológicas que adquieren en la reflexión de Hilario un claro valor prefigurativo¹¹². Es justamente esta capacidad de ser una anticipación de las realidades que en Cristo alcanzan la plenitud de su realización la que les otorga un

¹¹² COLAUTTI, G. B., *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers*, Tesi Gregoriana. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.

rol preeminente en su comprensión de la Iglesia. En efecto, la característica común de estas figuras es que, interpretadas fundamentalmente en relación con la teología de la Iglesia cuerpo de Cristo, dan lugar a un importante desarrollo teológico. Por estas características no han sido objeto de nuestra exposición ya que superan ampliamente el alcance de nuestro artículo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CASAMASSA, A. «Nota sul *Commentarius in Matthaeum* di S. Ilario di Poitiers». *Scritti Patristici I*, Lateranum 21, 1955 p.207-214.

COLAUTTI, G. B., *Las figuras eclesiológicas en San Hilario de Poitiers*, Tesi Gregoriana. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2005.

CORRY, D. *Ministerium rationis reddendæ*. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2002.

DANIELOU, J. «Hilaire et ses sources juives», dans *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris: Études augustinienes, 1969.

DE LUBAC, H. *Esegesi Medievale*, vol. I-III, Milano vol. I 1979, vol. II 1979, vol. III 1996.

DOIGNON, J. «Hilaire écrivain», dans *Hilaire et son temps*, Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris: Études augustinienes, 1969.

FIGURA, M. *Das Kirchenverständnis des Hilarius von Poitiers* Freiburger theologische Studien (FThSt), 127. Freiburg: Herder, 1984.

FOLEY, R. *The Ecclesiology of Hilary of Poitiers*. Harvard (Dissertation) 1968.

GASTALDI, N.J. *Hilario de Poitiers exégeta del salterio*, Paris-Rosario: Éd. Beauchesne, 1969.

GOFFINET, E. *L'utilisation d'Origène dans le Commentaire des Psaumes de saint Hilaire de Poitiers*. StHell, 14. Louvain: Publications universitaires, 1965.

HILARIO DE POTIERS, Santo. *Sur Matthieu (In Mt)*. Introduction, texte critique et notes par J.Doignon. Sources Chrétiennes (SC), 254 et 258, Paris: Éditions du Cerf, 1978-1979.

- _____. *Contra Auxentium*. PL 10, p. 609-618, Paris: ed. P. Coustant, 1845.
- _____. *Contre Constance (Const.)*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par A. Rocher. Sources Chrétiennes (SC), 334. Paris: Éditions du Cerf, 1987.
- _____. *De Trinitate libri duodecim (Trin.)*, ed. P. Smulders, CCSL 62 et 62A. Turnhout 1979-1980.
- _____. *Liber de Synodis seu de Fide orientalium (Syn.)*. PL 10, p. 479-546. Paris: ed. P. Coustant, 1845.
- _____. *Liber I ad Constantium, Liber II ad Constantium, Fragmenta historica, Hymni, Fragmenta minora*. CSEL, 65. Wien: ed. A. Feder, 1916.
- _____. *Tractatus super Psalmos (Tr.Ps.)*. CSEL 22. Wien: ed. A. Zingerle, 1891.
- _____. *Tractatus super Psalmos I, Instructio Psalmorum, In Psalmos I-XCI (Inst. Ps.)*. CCSL 61. Turnhout: ed. J.Doignon, 1997.
- _____. *Tractatus super Psalmos II, In Psalmum CXVIII*. ed. J. Doignon, R.Demeulenaere. CCSL 61A. Turnhout, 2002.
- _____. *Tractatus super Ps 118, Commentaire sur le Psaume 118*. Introduction, texte critique, traduction, notes et index par M. Milhau. Sources Chrétiennes (SC), 344 et 347, Paris: Éditions du Cerf, 1988.
- _____. *Traité des Mystères (Myst.)*. Texte établi et traduit avec introduction et notes par J.-P. Brisson, Sources Chrétiennes (SC), 19 bis, Paris: Éditions du Cerf, 1967.
- JEANNOTTE, H. *Le Psautier de Saint Hilaire de Poitiers*. Paris, 1917.
- KANNENGIESSER, CH. «L'exégèse d'Hilaire», dans *Hilaire et son temps*. Actes du colloque de Poitiers, 29 septembre-3 octobre 1968, Paris: Éditions du Cerf, 1969, p.127-142.
- LADARIA, L.F. *La Cristología de Hilario de Poitiers*, AnGr 255, Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1989.
- LONGOBARDO, L. *Il linguaggio negativo della trascendenza di Dio in Ilario di Poitiers*. Napoli: Pars dissertationis ad Doctoratum, 1982.
- MARIN, M. «Orientamenti di esegesi biblica dei Padri». *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, a cura de A. Quacquarelli. Roma, 1989.

ORAZZO, A. «Ilario di Poitiers e la «universa caro» assunta dal Verbo nel Tractatus super Psalmos». Augustinianum. Roma, 1983, p.399-419.

SIMONETTI, M. *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*. Roma: Studia Ephemeridis Augustinianum, 1985.

SOUTER, A. «Quotations from the Epistles of St. Paul in St. Hilary on the Psalms», *The Journal of Theological Studies*, 18, 1917, p.73-77.

SULLIVAN, F. A. *Noi crediamo la Chiesa*, Casale Monferrato: Piemme, 1990.