

## LA DIGNIDAD HUMANA EN LA CONCEPCIÓN HOMBRE-MUJER EN EL *TRACTATUS ORIGENIS I*

### *HUMAN DIGNITY ACCORDING TO THE MAN-WOMAN CONCEPTION IN THE TRACTATUS ORIGENIS I*

**Juan Félix Sánchez Hernández\***

**Abstract:** Gregorio de Elvira sienta las bases de la dignidad humana a partir de la interpretación de los capítulos 1 y 2 del Génesis, que tratan de la creación del hombre (*homo* = hombre (varón) y mujer) a imagen y semejanza de Dios. El texto de base es Gn 2,7 (“Dios formó al hombre [*hominem*] del barro de la tierra y sopló en su rostro aliento de vida, y el hombre -literalmente- fue hecho alma viviente [*factus est homo in animam viventem*]”). Esta es la referencia principal de Gregorio, aunque comienza con Gn 1,26 (“Hagamos al hombre [*hominem*] a nuestra imagen y semejanza”), para rebatir la doctrina de los antropomorfistas. Para interpretar estos versículos, Gregorio recuerda que el *homo* se compone de un cuerpo y un alma; el cuerpo, el hombre exterior, fue moldeado a partir del barro de la tierra (Gn 2,7), el alma, el hombre interior, fue hecha a imagen de Dios (Gn 1,26) por su invisibilidad, inmortalidad, racionalidad y movilidad.

**Palabras clave:** Gregorio de Elvira, dignidad, hombre, mujer, exégesis, creación.

**Abstract:** Gregory of Elvira lays the foundations of human dignity based on the interpretation of chapters 1 and 2 of Genesis, which deal with the creation of man (*homo* = male and woman) in the image and likeness of God. The basic text is Gen 2:7 (“God formed man [*hominem*] out of the clay of the ground and breathed into his face the breath of life, and man - literally - was made a living soul [*factus est homo in animam viventem*]”). This is Gregory’s main reference, although he begins with Gen 1:26 (“Let us make man [*hominem*] in our image and likeness”), to refute the doctrine of the anthropomorphists. To interpret these verses, Gregory recalls that *homo* is composed of body and soul; the body, the outer man, was molded from the clay of the earth (Gen 2:7), the soul, the inner man, was made in the image of God (Gen 1:26) because of his invisibility, immortality, rationality, and mobility.

**Keywords:** Gregory of Elvira. Dignity. Man. Woman. Exegesis. Creation.

El *Tractatus Origenis I*, contiene un resumen de la doctrina antropológica de Gregorio de Elvira<sup>1</sup>. Gregorio, obispo de Elvira, es una figura importante en la Iglesia española del siglo IV y merece un lugar junto a otros padres españoles de la misma época, como los obispos Osio de Córdoba, Paciano de Barcelona, y los poetas Juvenco y Prudencio. Este obispo es una figura que, del olvido y el ostracismo en que se mantuvo durante muchos siglos, ha pasado a ser una figura atractiva e interesante para los investigadores, y que

\* Doctorando en Teología Patristica e Historia de la Iglesia Antigua por la Universidad Católica de Lovaina (Bélgica). E-mail: [juan.sanchez@uclouvain.be](mailto:juan.sanchez@uclouvain.be)

<sup>1</sup> Para conocer quién era Gregorio de Elvira y su obra literaria véase (Sánchez Hernández, 2021, pp. 55-73).

suscita un interés creciente, como podemos ver en Auwers (2020), Brumback (2021), Delmulle (2021), Molina Gómez (2021) y Valera Rodríguez (2020).

El texto principal es Génesis 2,7, pero comienza con Génesis 1,26 para refutar la doctrina de los antropomorfistas. El hombre se compone de un cuerpo y de un alma; el cuerpo corresponde al hombre exterior y está formado por el barro de la tierra (Gn 2,7), el alma corresponde al hombre interior y está creada a imagen y semejanza de Dios (Gn 1,26-27).

Es una evidencia que la antropología de los primeros escritores cristianos y de los Padres de la Iglesia se nutrió en gran medida de la exégesis bíblica, y en particular de los textos de los capítulos 1 y 2 del Génesis, que tratan de la imagen y la semejanza.

### **El hombre se distingue del resto de la creación.**

La Biblia distingue la creación del hombre de la creación de los demás seres vivos. Esto se pone de manifiesto en el segundo relato de la creación, el más antiguo, el relato Yahvista (Gn 2,7ss.) que alude sólo de paso a la creación de las otras criaturas y, por el contrario, describe extensamente la creación del hombre, poniéndolo por encima de las restantes criaturas. El hombre (*âdâm*) es tomado de la tierra (*adâmâh*); pero el aliento de vida se lo inspira Dios directamente en su rostro (Gn 2,7). El primer relato, más reciente, el relato sacerdotal (Gn 1, 26-27) considera también al hombre como la cima de todo lo creado. Lo introduce con especial solemnidad y luego llama “imagen” viva de Dios a lo que caracteriza y singulariza al hombre frente al resto de la realidad. La afirmación acerca de la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios se encuentra, como es sabido, en el texto de Gn 1,26-27 y es una de las afirmaciones fundamentales de la antropología teológica. El texto de Gn 2,7ss. nos recuerda que el hombre, formado por Dios del polvo de la tierra, recibe del mismo Dios la vida; ha de trabajar el jardín, poner nombre a los animales que están a su servicio y necesitar de una compañía adecuada a su condición. Todas estas realidades son el culmen de la creación del hombre a “imagen y semejanza” de Dios.

La sagrada Escritura transmite los contenidos esenciales que definen al hombre. La Biblia no se interesa en primer lugar por lo que es el hombre en sí, en su naturaleza y en los constitutivos de su realidad psicosomática, porque la

Escritura no es un libro de ciencia, ni siquiera de antropología. Lo definitivo de la visión bíblica del hombre es su relación con Dios, como ser creado y llamado por Dios, y por ello, su concepto más hondo es relacional, dialógico. Este hecho constituye su realidad más íntima, aunque tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento encontramos también algunos datos importantes sobre la propia estructura psicosomática del ser humano. Veamos brevemente estos dos textos del Génesis<sup>2</sup> a los que hace alusión Gregorio de Elvira.

### **La creación del hombre en el libro del Génesis.**

Los dos relatos del Génesis destacan que el hombre ha sido creado a “imagen” de Dios. En el primer libro de la Biblia encontramos dos relatos diferentes, aunque complementarios, que narran la creación del hombre. La importancia de los primeros capítulos del Génesis en orden a determinar lo que enseña la Biblia sobre la realidad humana se refleja ya en un mero dato estadístico: sólo en los once primeros capítulos del Génesis el término *âdâm* aparece 46 veces, mientras que en el resto del libro del Génesis (cap. 12-50) aparece solamente una vez en Gn 16, 12 (Aranda Pérez, 1991, p. 20). El hombre, tal y como se narra en la tradición sacerdotal es creado al final de todo el proceso; es la última obra de la creación, revestido con una dignidad de imagen de Dios que no tiene parangón. Y por otra parte es creado el mismo día que los animales y compartiendo su naturaleza. Tarea del hombre será buscar la coordinación de estas dos realidades, aparentemente contradictorias, ya que la dimensión humana comporta un aspecto divino y otro animal. El hombre debe ser signo de lo divino en el mundo, al mismo tiempo que consciente de su pertenencia a la tierra. De aquí una doble tentación, transformada en realidad tantas veces en la historia: o sustituir a Dios, transformando el ser imagen en una igualdad con Dios, o resolverlo todo a nivel de los instintos animales. Por su parte el hombre, en la tradición Yahvista es el mismo del primer capítulo pero ha sido formado al principio, indicando que toda la creación posterior está en función de él. Este hombre, como los animales, es modelado del polvo de la tierra, pero el Señor le infundirá su hálito de vida. Y de nuevo nos encontramos con la paradoja del hombre: participa del polvo de la tierra y del hálito divino. Veamos

<sup>2</sup> Caccamo (2017), Giuntoli (2013), L’Hour (2016), (2013), Sonnet (2009), Wénin (2013a), Wénin (2014a), Wénin (2015), Wénin (2019), Zárate (2014) y Betschart (2022, pp. 35-101).

los textos genésicos de la creación más detalladamente.

### La creación en Gn 1, 26-27<sup>3</sup>.

Y dijo Dios: “Hagamos al ser humano a nuestra imagen, como semejanza nuestra, y manden en los peces del mar y en las aves de los cielos, y en las bestias y en todas las alimañas terrestres, y en todas las serpientes que serpean por la tierra.” Creó, pues, Dios al ser humano a imagen suya, a imagen de Dios le creó, macho y hembra los creó. (Gn 1,26-27)

El Génesis retoma la tradición cultural de la época, desproveyéndola de su ropaje mítico. La idea de que el hombre ha sido creado por la divinidad a su imagen muestra la diferencia esencial del hombre con el resto de la creación. Este versículo se abre con el plural *hagamos* como anuncio de una deliberación contrapuesta a la fórmula *y dijo Dios*, dando con ello más solemnidad a la creación del hombre y distinguiéndola de la creación de los animales<sup>4</sup>. El plural se ha interpretado como un resto politeísta, como una reflexión de Dios consigo mismo, como un plural mayestático, como una deliberación de la corte celestial o como una insinuación trinitaria<sup>5</sup>. Sin embargo, predomina entre los estudiosos la idea de que el autor intenta subrayar una participación más intimista de Dios en la creación del hombre al tratarse de una decisión muy importante. El término *âdâm* (hombre) no significa hasta el capítulo cuarto un hombre concreto sino el hombre en general o humanidad. El autor utiliza el término “*bara*” para subrayar que la creación del hombre se realiza de una sola vez incluyendo hombre y mujer. El centro de gravedad del relato está expresado por los términos *a imagen* y *semejanza*. El vocablo *selem* (imagen) significa (Stedenbach, 2003) de modo preponderante la imagen real, la copia, el ídolo y sólo ocasionalmente indica la copia en el sentido minimizado de la apariencia respecto al original (Sal 39, 7). La expresión *demut* (semejanza) es un verbo sustantivo abstracto y significa apariencia, similitud, correspondencia (Ez 1,5.10.26.28) y también copia (2Re 16,10). La palabra fundamental para expresar la idea que pretende el hagiógrafo es *selem* (imagen), que recibe una

<sup>3</sup> Gregorio de Elvira hace alusión a Gn 1,26 en *Tractatus Origenis* I, 1; I, 3; I, 14 y XIV, 25, y a Gn 2,27 en *Tractatus Origenis* I, 4. y en *De fide* 22.

<sup>4</sup> Cf. Goglin (2017).

<sup>5</sup> Sobre las diversas proposiciones respecto a este versículo cf. Aguilar Schreiber (1987, pp. 129-142).

precisión mediante el término *demut* (semejanza) en el sentido de que esta semejanza debe corresponder al modelo original, mientras que para otros las dos palabras son sinónimas. Parecen estar todos de acuerdo en que no se trata de dos términos tan diferentes y precisos que den lugar a conceptos realmente distintos. La versión griega de los LXX utiliza los vocablos griegos εἰκών y ὁμοίωσις, con las respectivas evocaciones platónico-estoicas (Si 17, 3). Por ejemplo, el Sirácida (17,3), comentando el texto de Gn 1,26-27, dice: “Le ha revestido con fuerza como él, lo formó a su imagen”, y el libro de la Sabiduría desarrolla el tema de la imagen a base del concepto de inmortalidad: “Porque Dios creó al hombre para la incorruptibilidad, lo hizo imagen de su misma naturaleza” (Sb 2, 23).

Según Gn 1, la dignidad de la imagen es transmitida con la generación (Gn 5,3) y funda la inviolabilidad de la vida humana (Gn 9,6).

### **La creación en Gn 2, 7<sup>6</sup>.**

Entonces Yahveh Dios formó al hombre con polvo del suelo, e insufló en sus narices aliento de vida, y resultó el hombre un ser viviente. (Gn 2,7)

Esta narración, a diferencia de la fuente sacerdotal, escrita según los expertos durante el exilio a Babilonia, no contiene, hablando con propiedad, un relato de la creación del mundo sino del hombre (*âdâm*). Lo que le interesa al autor es la situación actual de los hombres, sujetos al mal, cuyo origen explicará en el capítulo tercero. Este relato entiende la creación del hombre no sólo como el darle la vida al hombre, sino también establecer un entorno donde vivir, asignarle una tarea, recordarle su responsabilidad con Dios y relacionarlo con los demás seres, sobre todo, con la mujer. El versículo 7 aborda la creación del hombre antes que ninguna otra realidad, subrayando que es la primera criatura de Dios, a diferencia del relato sacerdotal, que coloca la creación del hombre al final, como culminación de la creación.

El cuerpo del hombre responde a la sabiduría creadora de Dios. El texto que comentamos, rico en densidad, describe dos acciones de Yahveh: en primer lugar Dios comienza por modelarlo del polvo. El verbo modelar

<sup>6</sup> Gregorio de Elvira hace alusión a Gn 2,7 en *Tractatus Origenis* I, 1; I, 14, XIV, 23 y en *Fragmentum Tractatus in Genesim* III, 22, 3.

(*yaçar*) utilizado 63 veces en el Antiguo Testamento y de las cuales 43 tienen a Dios por sujeto se emplea para la creación de los animales en Gn 2,19, y hace alusión a la actividad del alfarero. A veces pierde su connotación original, lo cual no sucede en nuestro texto, ligado tan claramente a la acción del alfarero con una larga tradición en Egipto y Mesopotamia. No obstante el verbo no se esclaviza a la metáfora, situándose así por encima de los modelos vecinos, ya que entonces debiera haber utilizado barro y no polvo de la tierra. Para el autor claramente Dios es más que un alfarero. Por otra parte, el juego de las palabras *âdâm / adâmâh* (Gn 2,7; 3,19) y el uso del término *polvo* que lo refuerza quieren indicar no sólo el estado de la criatura ligada al suelo y por tanto a la tierra, sino también la finitud de esta criatura, tema que retomará en Gn 3. La idea de que Adán fue formado de la tierra es tal vez expresión de la creencia de que el nombre Adán deriva etimológicamente del nombre de tierra en hebreo *âdâmâh*. Como para los antiguos el nombre es la cosa, si el nombre Adán deriva de *âdâmâh*, lo significado por el nombre Adán, el primer hombre, deriva también de la cosa significada, es decir, deriva de tierra<sup>7</sup>. El hombre creado por Dios no es divino; su lugar normal es la tierra o el suelo, aunque por gracia sea colocado por Dios en el jardín que él debe cultivar.

Lo que convierte al hombre en tal es su vinculación con Dios: el don del espíritu de Dios. La segunda acción divina completa el cuadro para poner de relieve otra faceta del hombre. Dios mismo directamente le insufla el hálito de vida, ya que para el israelita la vida se manifiesta o por el aliento o por la sangre, y Dios da inicio a la respiración mediante un procedimiento que recuerda un tipo de respiración artificial moderna (el boca a boca). La palabra correspondiente hebrea es *nesama* (Albertz & Westermann, 1978)<sup>8</sup>, designa la respiración que, según la experiencia corriente, es el signo del hombre viviente. Dios es quien posee este hálito, lo que indica autonomía y poder creador o de juicio (Is 30,33; Job 4,9; Sal 28,16), y el hombre, por su parte,

<sup>7</sup> Algunos autores aplican la misma hipótesis respecto a la formación de Eva. El nombre de la primera mujer fue *Issah* (mujer), nombre que deriva de *Is* (varón). Entonces la realidad significada por el nombre *Issah*, la primera mujer, deriva de la realidad significada por el nombre *Is*, el primer hombre. Esta hipótesis se funda en la íntima relación que para los antiguos tenía el nombre y la cosa significada. Para nosotros la etimología es puramente nominal, no así para los hebreos (Díez Macho, 1962; Wénin, 2013; Wénin, 2014a, p. 66).

<sup>8</sup> “*nesama* significa la respiración que distingue el estar vivo del estar muerto (Dt 20,16; Jos 10,40; 11,11; 14; 1 Re 15,29; 17,17; Sal 150,6), es decir como presupuesto básico de la existencia, con carácter más permanente. Por ello en la creación del hombre se encuentre originalmente *nesama* (Gn 2,7): sólo más tarde se pudo emplear *ruah* como sinónimo.” Ver Trigano (2009, p. 187), Wénin (2007) y Wénin (2013b, p. 405).

participa de él en cuanto recibido de Dios (Is 42,5), indicando con ello un poder de vida, aunque limitado. En este texto el hálito divino indica, por tanto, un don que establece una relación entre Dios y el hombre y que permite a éste una cierta autonomía. Hay que matizar que el texto no emplea hálito del Señor ni tampoco el término espíritu para evitar ciertas concepciones del Próximo Oriente, según las cuales el hombre posee una parcela divina. En la enseñanza del pasaje destacan estos dos aspectos: como ser corpóreo, el hombre pertenece a la tierra, es parte de la creación material; como ser vivo el hombre tiene un principio vital que le viene de Dios y le mantiene en el ser. No se trata de dos aspectos separados en el único *âdâm* formado, ya que la acción del alfarero se completa con la infusión del espíritu de vida.

El hombre es una única realidad corpórea y espiritual a la vez (*Tractatus Origenis* I, 13). La última frase del versículo afirma que el hombre, en cuanto resultado de esa doble acción de Dios, es un ser único viviente. La respuesta de la Biblia concuerda muy bien con nuestra experiencia y con nuestros conocimientos actuales. Nosotros no experimentamos al hombre como un compuesto de dos partes, de un cuerpo material y de un alma espiritual, sino sobre todo como unidad y totalidad. Cuando, por ejemplo, el cuerpo está formado y sufre, sufre todo el hombre; y a la inversa, enfermedades corporales pueden tener causas psíquicas. También la Biblia, cuando habla del hombre como imagen de Dios, siempre se refiere al hombre como una unidad y un todo.

El texto Yahvista tiene y así lo expresa, una concepción unitaria del hombre: éste, que es esencialmente corporal, es un ser viviente. La vida no le viene de la tierra, sino del aliento que Dios le insufla. El carácter antropomórfico de la imagen sirve para poner de relieve la profundidad del misterio de la vida humana con una peculiaridad de la que no participan ni plantas ni animales: la vida viene directamente de Dios y constituye al hombre en ser personal. Su dimensión corpóreo-espiritual le hace superior a toda la creación material y se abre por tanto a una comunión personal e inferior a Dios. Los versículos 8-17 subrayan, una vez descrita la situación del paraíso, el sentido positivo del precepto de trabajar la tierra, que sólo recibe el hombre, insinuando, en razón del precepto, que éste es inferior a Dios, pero superior a todo lo demás en cuanto persona, que puede tomar decisiones responsables y por tanto libres. Esta superioridad del hombre, manifestada también en la imposición del nombre a todos los animales en razón de su trascendencia, implica que éstos no pueden ser su complemento. Por esto, otro rasgo propio del hombre como persona es el que Dios expresa en la frase: “No es bueno que

el hombre esté solo” (Gn 2,18). Dios constata un mal en el hombre, la soledad, y quiere poner remedio. La finalidad de este relato que va desde el versículo 18 hasta el 24 es el de narrar el cumplimiento de esta voluntad divina. Dios le va a dar una ayuda, un socorro, no encontrando entre los animales sino sólo en la mujer, porque esa ayuda comporta una relación personal así como la transmisión de la vida.

El hombre es puesto en el jardín del Edén por Dios como lugarteniente para que continúe la creación por su trabajo y desarrolle su dimensión personal y comunitaria. El hombre es tal en cuanto recibe el ser de Dios, es decir, que es hombre en cuanto criatura. Pero esta enseñanza comporta subrayar otro aspecto, porque al decir que el hombre es criatura hace alusión a todas sus relaciones existenciales, necesarias para que pueda hablarse de la criatura tal como Dios la quiso. Se requiere, por ello, un espacio vital (el jardín), unos medios de sostenimiento (los frutos del jardín), una ocupación o un trabajo (cultivar y custodiar el jardín), una relación comunitaria (la mujer), y como medio de esta relación social, el lenguaje. La relación con Dios, que configura la existencia humana, implica toda la existencia compleja del hombre, es decir, todos los aspectos antes enunciados.

### **La Biblia citada en los *Tractatus Origenis*.**

Los textos bíblicos utilizados por Gregorio Elvira en el *Tractatus Origenis* son muchos y variados, y han ayudado a identificar la época y el autor del *Tractatus*. Los textos bíblicos citados en el *Tractatus*, especialmente los pasajes del Pentateuco, son especialmente similares a los del *Codex Lugdunensis*. Los Salmos se citan, a veces de forma imprecisa, según el *Psalterium vetus*, y los pasajes de los Profetas, los Evangelios y los textos paulinos tienen muchas similitudes con las citas de los otros padres latinos (Barcala Muñoz, 1977, p. 147). Algunos dicen que nuestro obispo, al igual que Rufino, Ambrosio de Milán, Hilario de Poitiers, Lucifer de Cagliari y el propio Agustín, utiliza la Biblia de la llamada familia “italiana”<sup>9</sup>. Según Wilmart (1906, p. 251) y Lejay (1908, p. 446), las citas bíblicas utilizadas en el *Tractatus Origenis*, así

<sup>9</sup> Con el nombre de familia “italiana” se designan las recensiones de la Biblia extendidas por un área geográfica que comprende Verona, Aquilea, Brescia, Ravena y Milán (Berger, 1893, p. 6; Batiffol, 1905; Barcala Muñoz, 1977).

como en el *In Canticum Canticorum*, son versiones especiales de la Biblia (*sui generis*) entre el texto africano y en el llamado europeo. Sin embargo, el uso que Gregorio hace de los textos bíblicos plantea importantes cuestiones para la historia de las primeras versiones latinas de la Biblia y para la comprensión de su uso por parte de los Padres de la Iglesia. Este es el caso, por ejemplo, de los pasajes que dan diferentes versiones de una misma cita bíblica. La crítica literaria cristiana antigua es unánime en cuanto a que dos obras del mismo autor deben citar el mismo texto bíblico. Esta identidad sería más probatoria si el autor perteneciera a la época anterior a la difusión de la *Vulgata*. La razón es obvia: la adopción gradual del texto de San Jerónimo podría haber garantizado la coherencia de las citas bíblicas, lo que no ocurría cuando todavía circulaban diferentes versiones latinas entre los círculos cristianos. Esta es la hipótesis en la que se basó Batiffol (1900a) para argumentar contra Dom Morin que el *De Trinitate* y el *Tractatus Origenis* no pueden ser obra del mismo autor. En el caso del *Tractatus*, sin embargo, es fácil ver que Gregorio Elvira no presenta siempre la misma versión de los pasajes bíblicos. Así, el texto de Mt 7,7 difiere entre el *Tractatus Origenis* X, 3 que dicta: “Petite et accipietis, pulsate et aperietur uobis, quaerite et inuenietis; omni enim petenti dabitur et pulsati aperietur, et quaerit inueniet”, y el *Tractatus Origenis* XVI, 2: “Petite et accipietis, pulsate et aperietur uobis, quaerite et inuenietis”. Lo mismo ocurre con el texto de Mt 13,52 en el *Tractatus Origenis* XI, 4: “Simile est regnum caelorum homini patri familias, qui profert de tesoro suo noua et uetera”, mientras que en el *Tractatus Origenis* XIII, 1 se lee: “simile est regum caelorum homini pater familias qui sapienter uetera et noua depromit”. Este hecho, que también se encuentra en otras obras, llevó a Haussleiter (1900) a creer que el autor del *Tractatus Origenis* tradujo directamente del griego porque no tenía una versión latina de la Biblia. Esta idea tuvo éxito porque confirmaba la conjetura de Weyman (1900) de que el *Tractatus Origenis* era una obra de Novaciano. Los trabajos de Wilmart (1906, pp. 291-295) y Batiffol (1900b, pp. 285-287) demostraron la inconsistencia de esta tesis, y es poco probable que un obispo español de finales del siglo IV conociera la Biblia sólo en una traducción griega. En realidad, la explicación es más sencilla y permite comprender que los textos bíblicos se citaban con frecuencia en los primeros siglos. Los *Tractatus Origenis* fueron escritos durante un período de transición entre dos generaciones de grandes teólogos y exégetas. La teología latina comenzaba ya a desarrollar un lenguaje cada vez más fuerte y preciso, siguiendo los pasos de Tertuliano. Las doctrinas de Cristo y de la Trinidad se

desarrollaron gradualmente y, aunque con luchas y fluctuaciones, encontraron su lugar y coherencia. La Biblia y su uso también tienen esta característica: los libros sagrados se difunden y se citan con una libertad que podría haber sido sorprendente en otras épocas. También hay que recordar que el *Tractatus* no es una obra técnica única, como el *De fide* de Gregorio, sino una colección de homilias de carácter pastoral, con temas dispersos, un estilo desenfadado y un lenguaje coloquial, adecuado a las necesidades de las circunstancias, y escrito no de una vez, sino probablemente a lo largo de varios años (Wilmart, 1906, pp. 266-286). No es de extrañar, por tanto, que Gregorio cite libremente y de memoria, sobre todo de textos breves, sin estudiar detenidamente la versión latina de la Biblia, que es la que utiliza en otros casos. Gregorio cita a Josué y Jueces, reproducidos libremente de un texto cercano al *Codex Lugdunensis*, según la carta de Berger recogida por Batiffol (1905, p. 308); también se citan libremente los Salmos según el *Psalterium uetus*. Algunas citas de los Evangelios (Mt 17,4; Jn 16,22) y de las cartas de Pablo (Rom 7,22ss; 2 Cor 4,16) se citan de memoria, y suponemos que también es el caso de los pasajes mencionados anteriormente. Las diferencias que se aprecian entre ellas se explican suficientemente por el talante de la obra, ya que Gregorio, como suele ser su costumbre, presenta los textos bíblicos libremente, como quien cita *ad sensum* y de memoria.

Ayuso Marazuela (1959), en su estudio exhaustivo sobre las citas del salterio en Gregorio de Elvira concluye diciendo que el texto que utiliza el Iliberritano es el hispano, opinando que ha de considerarse como un testigo muy valioso de la *Vetus Latina Hispana*. Es necesario recordar aquí que la tradición en la que se inserta nuestro obispo, era muy común citar textos bíblicos de memoria, lo que explica las variantes de una misma cita. Podemos observar como nuestro autor hace referencia a una misma cita bíblica, citándola con palabras diferentes. La cita de Mt 3,7-8, aparece citada distintamente en *Tractatus Origenis* II, 21<sup>10</sup> y en VI, 46<sup>11</sup> al igual que Mt 13,52, aparece citado distintamente en *Tractatus Origenis* XI, 4<sup>12</sup>, y XIII, 1<sup>13</sup>.

La razón de citar el mismo texto con palabras diferentes es sin duda

<sup>10</sup> “Natio uiperarum, quis uobis monstrauit fugere a ueniente ira? Facite ergo dignos frutos paenitentiae (Mt 3,7-8).”

<sup>11</sup> “Generatio uiperarum, quis uobis monstrauit fugere iram aduenientem? Facite ergo fructus dignos paenitentiae (Mt 3,7-8).”

<sup>12</sup> “Sicut ipse Dominus ait: Simile est regnum caelorum homini patri familia, qui profert de thesauro suo noua et uetera (Mt 13,52).”

<sup>13</sup> “Simile est regnum caelorum homini pater familias qui sapienter uetera et noua depromit (Mt 13,52).”

porque el *Tractatus* fue escrito en una época en la que se buscaba la precisión del lenguaje para expresar adecuadamente las doctrinas especialmente trinitarias y cristológicas. Esta tendencia no pasó por alto la Biblia. Además, se cita con bastante libertad en comparación con lo que se hacía y pensaba en otras épocas. Por todo ello, no es de extrañar que el obispo de Elvira cite con cierta libertad e incluso de memoria cuando se trata de citas cortas y breves, como en los casos citados anteriormente y en otros casos, como puede verse en los pasajes de los Salmos, los Evangelios y las epístolas paulinas como hemos dicho más arriba.

Es diferente en el caso de textos bíblicos largos, como 1 Cor 15,12-13.17-20 citado en el *Tractatus Origenis* XVII, 10 sobre la resurrección, porque en tales casos es difícil citar de memoria, y más aún si el pasaje es central en el tema. Barcala Muñoz (1977) subraya la similitud de este texto con el *De resurrectione* 48, 1<sup>14</sup> de Tertuliano, y al mismo tiempo señala que en este *Tractatus Origenis* XVII, 10<sup>15</sup> Gregorio ofrece un texto muy diferente al de Tertuliano de los mismos pasajes bíblicos. Cita algunos de los siguientes textos: 1 Cor 15, 47; Fil 3, 21; 1Tes 5,23; Is 66, 24. Barcala Muñoz (1977, pp. 149-150) recuerda la influencia de Tertuliano en Gregorio desde el punto de vista doctrinal y, en menor medida, exegético. Es en el mismo *Tractatus Origenis* XVII donde se ve más claramente la influencia de Tertuliano y su *De resurrectione mortuorum* en el obispo español, salvo por el texto bíblico utilizado<sup>16</sup>.

A partir de ahora estamos en disposición de adentrarnos en la comprensión, del tratado I sobre los libros de las Santas Escrituras de Gregorio de Elvira.

<sup>14</sup> “Itaque subicit: si autem christus praedicatur quod a mortuis resurrexit, quomodo quidam dicunt in uobis resurrectionem mortuorum non esse? quae si non est, nec christus resurrexit. Si christus non resurrexit, inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides uestra. Inueniuntur etiam falsi testes dei, qui testimonium dixerimus, quod resuscitauerit christum, quem non resuscitauit. Nam si mortui non resurgunt, nec christus resurrexit; si christus non resurrexit, uana est fides uestra, quia adhuc in delictis uestris estis, et qui in christo dormierunt perierunt.” Tertullien (1980), *De resurrectione* 48, 1 (CPL 0019).

<sup>15</sup> “Si autem praedicatur quod Christus mortuis resurrexit, quomodo quidam dicunt in uobis resurrectionem mortuorum non esse futuram? Quae si non est, nec Christus resurrexit, inanis est praedicatio nostra, uacua est fides uestra, inueniuntur et falsi testes dei, qui testimonium dicimus quasi suscitauerit Christum quem non suscitauit. Et si Christus non resurrexit, uana est fides uestra et quidem adhuc in delictis uestris estis, et qui in Christo dormierunt perierunt.”

<sup>16</sup> He aquí algunos ejemplos de citas textuales tomadas por Gregorio de Elvira de Tertuliano. Cf. Tertuliano, *De resurrectione*, 51, 1 (CCL 2, 993) citado textualmente en *Tractatus Origenis* XVII, 23; *De resurrectione* 9, 1 (CCL 2, 932) en *Tractatus origenis* XVII, 25; *De Resurrectione* 8, 3 (CCL 2, 931) en *Tractatus Origenis* XVII, 26; *De Resurrectione* 9,2 5CCL 2, 932) en *Tractatus Origenis* XVII, 27.

## El *Tractatus Origenis* I

En el *Tractatus Origenis* I, Gregorio de Elvira comenta el Génesis 2,7: “Dios formó al hombre del barro de la tierra y sopló en su rostro aliento de vida, y el hombre llegó a ser como una criatura viviente”, recordándonos que hay personas ignorantes y desconocedoras de las Escrituras que, cuando oyen a Dios decir: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Génesis 1, 26), piensan que Dios es corpóreo y está formado por miembros. Lo demuestran con el testimonio de varios profetas (*Tractatus Origenis* I, 1), Daniel (7,9), Isaías (58,14; 66,1), y sobre todo el Libro de los Salmos (33,16; 44,2; 79,4; 88,35; 117,16). La intención de Gregorio de Elvira es desafiar la doctrina antropomorfa. Una cosa es la imagen, que se refiere al alma, y otra la semejanza, que se refiere al espíritu que el hombre recibe por medio de Cristo. Según la Escritura, la semejanza permite al hombre ser llamado dios (Sal 81,6; *Tractatus Origenis* I, 26). A partir de la imagen que es el hombre, el obispo de Elvira vuelve su mirada hacia el Creador: los miembros casi humanos atribuidos a Dios en la Escritura corresponden al modo humano de entender, pero sólo expresan la eficacia de las obras divinas. Por último, todo lo que se diga sobre Dios no puede expresar su grandeza. El Tratado I concluye con una llamada a temer, obedecer y adorar al Señor, pues Dios prefiere ser creído que juzgado (*Tractatus Origenis* I, 33).

## Gregorio de Elvira impugna la doctrina de los antropomorfistas

Gregorio arremete contra aquellos que interpretan el texto del Génesis pensando que Dios es carnal y está formado por miembros individuales, porque los escritores sagrados hablan y nombran el pelo, los ojos, la nariz, la boca, los labios, la lengua, las manos y los pies, aunque Dios no necesita estas cosas. Por lo tanto, concluyen que hemos sido engañados no sólo por los profetas, sino también por el redactor del libro del Génesis, que puso en boca de Dios la frase bíblica: “Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza” (Gn 1, 26).

Según Gregorio de Elvira, los partidarios de este punto de vista se llaman “antropomorfistas” en griego, según los cuales Dios es un ser compuesto, creado a semejanza del hombre. El punto de partida es la fórmula imagen-semejanza y la crítica a la interpretación realizada por los llamados

antropomorfistas: “A los seguidores de esta herejía se les denomina con el término griego de *antropomorfistas*, porque afirman que Dios, al igual que el hombre, es compuesto y tiene forma” (*Tractatus Origenis* I, 2)<sup>17</sup>.

El obispo hispano advierte inmediatamente a sus fieles que no se dejen engañar por la sutileza de tal herejía, ya que los que enseñan tales doctrinas deberían saber que la naturaleza de Dios es muy diferente. Seguidamente, Gregorio habla y enseña sobre la naturaleza divina, que es invisible e indescriptiblemente magnífica, así como sobre la naturaleza del hombre. La doctrina del antropomorfismo, comenzó según Epifanio de Salammis con la secta de los audios<sup>18</sup>: la teoría antropomorfista, afirma que Dios tiene la forma del cuerpo humano, caracteriza a la secta de los audienses, originada en Siria y activa en el siglo IV (Cătoi, 2015), san Agustín los llamó “carnales y sumergidos” y se rio de su ingenuidad<sup>19</sup>.

El obispo de Elvira usa el término *anthropomorphiani*, mientras que todos los demás Padres utilizan el término *anthropomorphitaei* (Rufino, Juan Casiano, Agustín, Jerónimo, Gregorio Magno). Con respecto a los *anthropomorphitaei*, Vega (en Gregorius Eliberratum, 1944, p. XL, nota 1)<sup>20</sup> y Pascual Torro (en Gregorio de Elvira, 1997, p. 49, nota 19)<sup>21</sup> vinculan su presencia en la Hispania del siglo IV, al canon 36 del Concilio de Elvira donde se habla de la prohibición de pintar a Dios y a los santos en las paredes de

<sup>17</sup> “Denique haeresis ipsius hominens graeco uocabulo antropomorphiani dicuntur, eo quod Deum ad uicem hominis compactum atque formatum asserunt.”

<sup>18</sup> Epifanio critica la secta de los audios, los cuales creen que la imagen de Dios se encuentra en el cuerpo. Dice así: “Nous ne devons jamais vouloir déterminer ou constater en quelle partie de l’homme Dieu se situe, mais nous devons simplement confesser que l’image de Dieu se trouve en l’homme, pour ne pas rejeter la grâce de Dieu et nous retrouver incroyants”, *Panarion*. 70, 2,2 (GCS *Epiphanius* III, 234, 15 sv.; PG 42, 341 BC); cf. Legrand (2006, pp. 235-236).

<sup>19</sup> “Vadianos, a quienes llama así Epifanio, y los quiere presentar claramente como cismáticos y no como herejes. Otros los llaman antropomorfistas, porque se representan a Dios con un conocimiento carnal a semejanza del hombre corruptible. Lo cual Epifanio lo atribuye a su rusticidad, disculpándolos de llamarlos herejes. Sin embargo, dice que se separaron de nuestra comunión, echando la culpa a que los obispos son ricos, celebrando la Pascua con los judíos. Aunque también hay quienes aseguran que en Egipto comulgan con la Iglesia católica” (Audianos quos appellat Epiphanius et schismaticos, non haereticos vult videri, alii vocant Anthropomorphitas, quoniam Deum sibi fingunt cogitatione carnali in similitudinem imaginis corruptibilis hominis, quod rusticitati eorum tribuit Epiphanius, parcens eis ne dicantur haeretici. Eos autem separasse se dicit a communione nostra culpando episcopos divites et pascha cum Iudaeis celebrando. Quamvis sint qui eos in Aegypto Ecclesiae catholicae communicare asseverent) (Agustín de Hipona, 1990, p. 81).

<sup>20</sup> Ver también Fernández Alonso (1955, pp. 372-374).

<sup>21</sup> “Durante el siglo IV pululaban por la Bética ciertos movimientos antropomorfistas a los que combate Gregorio. Parece ser que el canon 36 del Concilio de Elvira (Bruns, II, 7; Mansi II, 11) salía ya al paso de estos errores, al prohibir representaciones pictóricas de Dios y de los santos en las paredes de la Iglesia.”

las iglesias. Studer (1983) explica que durante el siglo IV hubo una fuerte oposición a la exégesis de Orígenes en ciertos círculos monásticos que los partidarios de Orígenes calificaron de antropomórficos.

Gregorio afirma decididamente que Dios es trascendente, y por lo tanto su respuesta a la pregunta: ¿Dónde está esa imagen y semejanza de Dios en el hombre?, la respuesta para él es muy clara, no hay (*Tractatus Origenis* I, 5-12):

Por lo demás, de estar compuesto de una diversidad de miembros, ya no sería inmenso e infinito, porque podría ser medido y definido por la medida de sus miembros. ¿Y qué decir de aquello que se lee de que son siete los ojos del Señor, mientras que el hombre que el hombre tiene solo dos? ¿Dónde está esta imagen y semejanza de Dios en el Hombre? No hay, en efecto, ninguna semejanza entre el que tiene dos ojos y aquél que parece con siete. (*Tractatus Origenis* I, 11)<sup>22</sup>

Aunque Gregorio deja bien claro que, según las Escrituras, el hombre está verdaderamente hecho a imagen de Dios:

Como la brevedad del tiempo no nos permite aducir más ejemplos, pasemos a solucionar ya la cuestión y a probar que, según las Escrituras, el hombre ha sido plasmado verdaderamente a imagen de Dios y que, sin embargo, la imagen de Dios es muy distinta del hombre. (*Tractatus Origenis* I, 13)

Nuestro autor vuelve a tratar el tema del antropomorfismo, no sólo para confirmar la doctrina de quienes conciben a Dios con figuras humanas, sino también y sobre todo para señalar que el concepto de la capacidad o la sensibilidad humana, pueden ser útiles para el conocimiento de Dios:

Pues la ley y los profetas no hablaban de Dios como Dios era, sino como el hombre podía comprender<sup>23</sup>, y así cada uno pudiera conocer a Dios según su capacidad; de este modo, Dios tendría ojos para ver, boca para hablar, alma para odiar las lunas nuevas y los sábados de los judíos, y manos para trabajar. (*Tractatus Origenis* I, 29)<sup>24</sup>

<sup>22</sup> “Alioquin si in membrorum diversitate constructus esset, iam immensus et infinius non est, quia metiri et definiri poterit aestimatione membrorum. Quid, quod septem oculi Domini leguntur et homo duos oculos habet? Et ubi est haec imago et similitudo Dei in homine? Non enim ulla similitudo est eius qui duos oculos habet et eius qui septem habere perhibetur.”

<sup>23</sup> Cf. Novaciano (1996).

<sup>24</sup> “Nom enim lex et prophetae sic de Deo loquebantur quomodo Deus erat, sed quomodo capere poterat, ut proinde secundum suum sensum unusquisque Deum uiuum posset agnoscere, quod et oculos haberet unde uideret et os unde loqueretur et animam unde neomenias et sabbata Iudaeorum odiret, et manus unde operaretur.”

Con respecto a esto, encontramos aquí una lógica muy parecida en otra de sus obras, nos referimos al *De fide* 60 y 76:

Pero sería prolijo enumerar las objeciones que suscita todo esto, que genera controversias, cosa que prohíbe el Apóstol (cf. 2Tm 2,23-24), porque consta que la luz que Él es, no se puede estimar, ni comprender, ni definir, y que ninguna de las cosas de este mundo debe compararse con la majestad divina, porque ninguna de las cosas que se ven y se nombran, puede compararse adecuadamente con lo que Dios es, porque ninguna de las cosas que se ven y se nombran, puede compararse adecuadamente con lo que Dios es, porque Él trasciende el entendimiento y los sentidos. (*De Fide*, 60)<sup>25</sup>

Hay que responderles en primer lugar que el Hijo de Dios no fue visto como Dios era, sino como el hombre podía ver. Por otra parte, habría que añadir que Él no es mudable y convertible en distintas figuras, sino que es propio del poder de Dios que, cuando se digna revelarse, a cada uno como quiere, muda de aspecto, pero no cambia de substancia ; y no pierde su propia cualidad, sino que atempera su majestad según los méritos del que lo ve , pero Él permanece, siempre como es, el mismo en la propiedad de su substancia, según está escrito : “Los mudarás y se mudarán : pero tú eres el mismo, y tus años no tendrán fin” (Sal 101, 27-28). (*De Fide*, 76)<sup>26</sup>

A partir de estas nociones previas, y quejándose de la falta de tiempo para dar más ejemplos, el obispo español pasa a abordar el meollo de la cuestión, teniendo en cuenta estas diferencias entre el hombre y Dios. Porque ¿cómo es posible, dadas estas diferencias entre Dios y el hombre, que éste haya sido creado a imagen y semejanza de Dios?

Para resolver la dificultad nuestro obispo, invoca la diferencia entre las dos sustancias del hombre, cuerpo y alma. Es esta doble sustancia, la que el autor tiene ante sus ojos para afirmar que el hombre fue creado a imagen y semejanza de Dios. Esta imagen de Dios y del hombre se aplica al alma. El alma es imagen y semejanza de Dios. Esto tiene una traducción en la teología de Pablo, que es bien recordada y comentada por el Obispo de Elvira, al hablar del hombre interior y exterior:

<sup>25</sup> “Sed quanta ad haec responderi possunt, quae liter generat – quod apostolus prohibet-, logum est dicere : quippe cum constet lumen illud quod est aestimari comprehendere et definir non posse, nec debere ex his quae in hoc mundo sunt maiestati diuinae aliquid comparari, quia nihil de omnibus istis quae uidentur aut dicuntur secundum id quod deus est condigna similitudine aestimari potest, quippe cum ipsis intellectibus et sensibus maior sit.”

<sup>26</sup> “Quibus primo respondendum in loco filium dei non ita uisum, ut deus erat, sed ut homo capere poterat de deo; deinde uariis figuris non mutabilem et conuertibilem ipsum esse, sed hoc esse potentiae dei, ut cum se singulis, prout uult, reuelare dignatur, habitum mutet, non substantiam uertat, nec proprietatem qualitatis amittat, sed iuxta meritum uidentis temperamentum maiestatis adhibeat, ipse tamen idem, ut semper est, in substantiae suae proprietate permaneat, sicut scriptum est: mutabis eos et mutabuntur; tu autem idem ipse es et anni tui non deficient.”

Pero antes había dicho: “percibo otra ley en mis miembros que lucha contra mí y le lleva cautivo” (Rm 7, 23): es decir, por medio del hombre exterior, también el hombre interior es forzado, contra su voluntad, a hacer lo que no quiere. Es decir, aclara el obispo español, que en contra de mi voluntad me siento obligado por ese hombre exterior, el cuerpo, a que el hombre interior, el alma, haga lo que no quiere. Por eso dirá Pablo también que “llevamos este tesoro en vasos de barro” (2Cor 4,7). (*Tractatus Origenis* I, 15)<sup>27</sup>

Gregorio, al igual que Pablo, también siente un gran respeto por este cuerpo, porque, aunque es de la tierra, es un gran tesoro, ya que Cristo vive en él, como nos recuerda el apóstol Pablo (Ef 3,17). Es el hombre interior, creado según Dios a partir de lo que fue creado de la tierra.

### **Gregorio habla de la naturaleza del hombre semimortalis.**

El obispo granadino habla con gran precisión sobre la naturaleza del hombre, refiriéndose principalmente a la teología de Orígenes (Caram, 2020) que también trató ampliamente este tema en su *De principiis*. Es útil de recordar que Gregorio de Elvira, interioriza las ideas de Orígenes sin llegar a citarlo. Define su antropología con gran precisión para la instrucción pastoral y también para evitar y corregir las consecuencias materialistas de una interpretación tan ingenua de la naturaleza de Dios y del hombre. Es sin duda por falta de ideas claras sobre este asunto que en el siglo VI nos encontramos con el caso del ingenuo obispo materialista del que habla Liciniano de Cartagena (Madoz, 1948).

Está claro, escribe Gregorio de Elvira, que el ser humano perfecto y semimortal está formado por tres elementos: cuerpo, alma y espíritu. Dice que nadie puede extrañarse de que el hombre se llame semimortal (*semimortalis*), pues ésta es la doctrina de Pablo: “para que vuestro espíritu, alma y cuerpo se conserven sanos e incólumes para la venida de nuestro Señor Jesucristo” (1Tes 5,23). Pablo está hablando del espíritu del hombre, y este espíritu, si está gravemente herido, se retira del hombre, y entonces el hombre ya no está completo, ya no es perfecto, porque se ha retirado de él el espíritu. Esto significa, concluye Gregorio, que el espíritu no nace con el hombre, sino que es infundido por Dios mediante la gracia de la fe. Por lo tanto, el obispo de Elvira también concluye que el hombre animal, que aún

<sup>27</sup> “... sed prius dixerat: *Video aliam legem in membris meis repugnatem et captivum me ducentem*, id est per exteriorem hominem inuitum cogi et interiorem, et id agree quod non uult.”

no ha recibido el espíritu de Dios, consta de dos elementos, cuerpo y alma (*Tractatus Origenis I, 7*)<sup>28</sup>.

Aunque el alma se mueve y es movida, y puede cambiar su estado para bien o para mal, en ambos casos es inmortal, salvo que si es para bien, está destinada a Dios, a la felicidad, y si es para mal, al castigo. El cuerpo se compone de partes y tiene un origen terrenal y mortal, mientras que el alma, en cambio, tiene una naturaleza espiritual (*Tractatus Origenis I, 1-8*).

Si el hombre consta de dos naturalezas, una espiritual y otra material, es imposible suponer que Dios, sea la imagen y semejanza del hombre, es el contrario, es el propio hombre quien ha sido creado a imagen de Dios. Quien piensa que Dios es corpóreo degrada a Dios, y lo degrada haciéndolo compuesto, y todo lo que es compuesto no puede ser eterno, porque todo lo que es compuesto tiene un principio y ocupa un lugar determinado. Pero Dios no es así, pues siempre es Él mismo y está en todas partes, como dice el profeta Jeremías 23, 24: “Y llenó el cielo y la tierra”. Por eso, según Gregorio, no hay lugar en Él que no esté presente y no hay lugar que sea más grande que Él.

Dios no sólo es omnipotente, sino también espíritu, como dice Juan 4,24: “Dios es espíritu”, y todo lo que es espíritu es simple y completo. Si Dios estuviera formado por miembros, no sería ni enorme ni infinito, porque podría ser medido y limitado. El hombre tiene carne y huesos y por eso deja sus huellas en la tierra. Por otra parte, Dios, que es espíritu, no tiene carne ni huesos, como dice el propio Cristo en Lucas 24,39, y por tanto no deja sus huellas en la tierra (*Tractatus Origenis I, 9-12*).

Son tan diferentes que el Apóstol puede afirmar que “mientras nuestro cuerpo exterior se consume, nuestro hombre interior se renueva” (2Cor 4,16). He aquí que tienes un hombre, dice Gregorio, según Dios: tienes un hombre exterior formado del barro de la tierra; tienes un hombre interior en el que habita Cristo. Sobre este hombre interior y exterior volveremos más tarde.

Gregorio evidencia que la imagen (*imago*) y semejanza (*similitudo*) en el hombre, no son lo mismo, explicará en qué sentido el hombre participa de la semejanza con Dios. La imagen está en la persona, y la semejanza en las obras, como dice el Apóstol: “Sed imitadores de mí, como yo lo soy de Cristo” (1Cor 11,1), o también según Lv 11,44: “Y sed santos, porque yo soy santo”, así la semejanza está en que el ser humano imite la santidad y la

<sup>28</sup> “Verum animalis homo, qui necdum spiritum Dei acceperit, duabus rebus, ut dixi, constat, id est corpore et anima.”

bondad de Dios. Más adelante, se dice que la semejanza es la vida celestial y espiritual, en la que no hay vicios, ni lujuria, ni perversiones, ni codicia (*Tractatus Origenis* I, 21-24).

Esta semejanza no se deja llevar por el deseo de las cosas terrenales ni por los pecados de la carne; por el contrario, tiene un semblante piadoso, una mirada compasiva, una lengua protectora, un deseo de hacer el bien. Es esta semejanza la que da tanta felicidad y gracia como para hacer del hombre un dios inmortal, un dios, naturalmente, dice nuestro autor, no nacido, sino hecho, es decir, un dios por beneficio y recompensa, no por naturaleza. Gregorio insiste en que hemos de hacer cosas, para merecer ser llamados “dios”. Si escuchamos los pensamientos de nuestro autor, la semejanza requiere que vivamos según la bondad de Dios en toda santidad, justicia, fe y piedad. Gregorio subraya que uno es un hombre terrenal, descendido de la tierra y destinado a convertirse en un hombre terrenal, mientras que el otro vive siempre para Dios o para el castigo (*Tractatus Origenis* I, 25-27). En cuanto a los miembros humanos que la Ley y los Profetas atribuyen a Dios, hay que decir que no se entienden como miembros humanos en sí mismos, sino como la eficacia de las obras divinas, para que los hombres que no pueden ver ni entender espiritualmente al Dios vivo y verdadero puedan al menos conocer al Dios vivo según su naturaleza. La Ley y los Profetas no hablaban de cómo es Dios, sino de cómo podían entenderlo.

Gregorio ve incluso un significado espiritual en cada uno de los miembros que la Ley y los Profetas atribuyen a Dios. Así, la cabeza indica que Dios es el principio de todas las cosas; el cabello blanco como la nieve significa la antigüedad de Dios; los ojos, que Dios es omnipotente; las fosas nasales, las oraciones de los santos según el Apocalipsis; la boca, que Dios es el hablante de todas las cosas; la lengua, que Dios es el Autor de la Antigua Ley y de los Evangelios; la mano, que Dios creó todas las cosas; y el dedo, que se utiliza para revelar los misterios de la Voluntad Divina. Y todo lo que se dice de Dios es lo mismo que hablar de la eficacia de sus obras y de la administración de sus sacramentos, aunque nunca se puede explicar cómo es Dios ni cuánto es. Por eso hay que temer, pedir y adorar a Dios, porque quiere que creamos en él y no lo juzguemos (*Tractatus Origenis* I, 28-33).

## La dignidad del hombre plasmado a imagen de Dios

Esta creación del hombre plasmado a imagen de Dios, se presenta de nuevo en el *Tractatus Origenis* XIV (25), donde Gregorio trata la figura de Gedeón y su victoria sobre los madianitas. Gedeón aparece aquí como la figura de Cristo siendo este tratado esencialmente cristológico. Gregorio expone con fuerza la pasión de Cristo. Explica el dolor y el temor de Jesús en la pasión y cómo, a través de la cruz, todos los cristianos pueden vencer al enemigo, el diablo. Gregorio exige que, para vencer al diablo, el cristiano debe superar primero sus pecados interiores para ello insiste en el poder del bautismo en la vida cristiana como vehículo de la gracia. Gedeón debe elegir trescientos hombres para la batalla (Ju 7,7; *Tractatus Origenis* XIV, 1). La razón por la que sólo se eligieron trescientos para derrotar a un enemigo mucho más numeroso es que, en griego, el número trescientos se designa con la letra *tau*, que tiene forma de cruz. Por eso Gedeón, que es una figura de Cristo, derrota a sus enemigos con este número. Las jarras vacías<sup>29</sup> tampoco carecen de misterio: “entre los griegos los cántaros para el agua se llaman hidrias. Tales hidrias llevaban en sí la figura de nuestra carne que, hecha de barro de la tierra (Gn 2,7), ha sido preparada para el agua del bautismo” (*Tractatus Origenis* XIV, 23). Con las jarras se recoge el agua, prefiguran nuestra carne, que, hecha de barro, está preparada para el agua del bautismo. El propio Pablo compara nuestros cuerpos con estos vasos de barro (2Cor 4,7; *Tractatus Origenis* XIV, 23). Las jarras estaban vacías, pues aún no habían recibido el agua del bautismo. Gregorio se pregunta: si las jarras simbolizan nuestros cuerpos, ¿cómo es que se rompen? (*Tractatus Origenis* XIV, 24) Nadie puede dudar, dice el obispo de Granada, que ningún cristiano puede obtener la victoria sobre sus enemigos si antes no ha roto con sus actos carnales (*Tractatus Origenis* XIV, 25) por la virtud de su espíritu (Jr 18,3-4). Adán cayó, se quebró, porque aún no estaba cocido con el espíritu de fuego en el horno de la Iglesia; pero entonces Dios lo preparó y lo hizo apto y capaz de recibir la gracia celestial:

Pero como no hemos explicado aún qué significan los cántaros rotos, vamos a tratar esto más ampliamente. Ved que el profeta Jeremías dice: “Y me llevó el Señor a casa del alfarero, donde hacía las vasijas. Cayóse”, dice, “una vasija del torno y se rompió” (Jr 18,3-4), y la fundió otra vez en el agua, para modelar de nuevo la vasija mejor. (*Tractatus Origenis* XIV, 25)<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Notemos que estas jarras hacen referencia a los cántaros que los 300 combatientes israelitas rompen al hacer sonar sus cuernos y haciendo gritos de guerra para asustar al enemigo que huye sin luchar (Jueces 7,19-22).

<sup>30</sup> “Sed nondum hydriis confractis quid significetur exposuimus; quare hoc plenius prosequendum est. Ecce Hieremias propheta dicit: *Et duxit me Dominus in donum figuli ubi uasa faciebat. Cecidit, inquit, uas de rota et confractum est; quodque rursus in aqua refudit ut denuo uas melius fingeretur.*”

Más adelante Gregorio sigue diciendo: “Es, por tanto, barro, tomado del limo de la tierra, lo que había modelado la mano del divino alfarero y había plasmado a imagen de Dios, al darle la forma del cuerpo humano” (*Tractatus Origenis* XIV, 25)<sup>31</sup>. La teología de la imagen de Dios se inscribe en este caso en la más pura tradición ireneana que contrasta con la del *Tractatus Origenis* I, 20 de sesgo marcadamente origeniano de la doble creación que Gregorio de Elvira supo resumir con mucha claridad la tradición de los dos hombres de Orígenes, al igual que se siente completamente libre para abandonarla (Orbe, 1985, pp. 12-13; Buckley, 1964, pp. 14-16) como hemos visto en *Tractatus Origenis*, XIV, 25. La imagen significa aquí semejanza en la forma y está arraigada en el cuerpo. El cuerpo es la imagen de Dios porque reproduce la forma o semejanza de Cristo, el Verbo hecho carne, el modelo de Adán. En el comentario de Orbe (1985) al *Adversus haereses* V, 6, 1 de Ireneo dice:

El hombre sin Espíritu se vuelve imperfecto, destituido de la semejanza de Dios. Hecho por Él “a su imagen y semejanza”, al verse falto del Espíritu, persevera, gracias al plasma, imagen de Dios, pero no imagen espiritualmente semejante a Dios. (p. 229)

En esta situación, nos preguntamos si hay una contradicción con lo que se dice en el *Tractatus* I. La respuesta es obvia: no, si distinguimos el doble sentido del término imagen de Dios: como imagen física está contenida en el alma y como imagen plástica en el cuerpo. Una cosa no excluye necesariamente la otra. De este modo, Orbe nos recuerda que “mientras Orígenes hace valer la substancia racional, “imagen física” del *pneuma* o substrato de Dios, Ireneo releva el organismo de carne, “imagen plástica” de la Carne gloriosa del Segundo Adán” (Orbe, 1987, p. 112).

## Gregorio elogia la dignidad del cuerpo

Gregorio nos dice:

por lo cual debéis tener claro que esta distinción entre hombre terrestre y hombre celeste no proviene de la sustancia de la carne, sino de la diferencia de su dignidad. Por lo demás

<sup>31</sup> “Lutum itaque est, quod de *terrae limo* diui figuli manus in forman humani corporis expresserat et *ad imagen Dei* plasmauerat.”

como llevamos, dice, la imagen del terreno, llevemos también la imagen del celeste (1Co 15,49). (*Tractatus Origenis* XVII, 18).

A pesar que el *Tractatus Origenis* XVII versa sobre el pasaje bíblico Ez 37,1-4, donde el profeta habla con toda claridad de la resurrección de la carne, se ve con toda claridad que el obispo de Elvira se inspira en el *De resurrectione* de Tertuliano<sup>32</sup>, donde se ensalza la dignidad del cuerpo humano:

¿O acaso piensas que Dios ha destinado a la muerte eterna lo que es obra de sus manos, solicitud de su mente, receptáculo de su soplo, reina de su creación, heredera de su santidad, sacerdote de su culto, soldado de su alianza, hermana de su Cristo esposa de su Espíritu, esto es, a la carne? De ningún modo. (*Tractatus Origenis* XVII, 27)<sup>33</sup>

El obispo Iliberitano se inspiró en esta homilía de otros autores. Así vemos que para el *Tractatus* XVII, 11:

Y claro como un rayo de luz es lo escrito a los Tesalonicenses, y estos herejes lucifugas son reacios a admitir: “El mismo Dios de la paz”, dice, “os santifique totalmente”; y, como si no bastara haber dicho totalmente, especifica que se trata de toda la substancia humana: “Que todo vuestro espíritu, vuestra alma y vuestro cuerpo, se conserven sin mancha hasta el día del Señor”<sup>34</sup>,

que se ha inspirado en Tertuliano en su obra *Sobre la resurrección de la carne* 47, 17<sup>35</sup>. Para el *Tractatus Origenis* XVII, 16:

Pero, cuál es el celeste, tales son también los celestes (1 Co 15, 48). Tú preguntarás: ¿son tales en la sustancia o en el comportamiento? Si nos referimos a la sustancia, Cristo se vistió de un cuerpo humano; si nos referimos al comportamiento, no habrá distinción alguna entre los terrenos y los celestes, porque teniendo los mismos cuerpos en que

<sup>32</sup> “Absit, absit, ut deus manuum suarum operam, ingenii sui curam, adflatus sui uaginam, molitionis suae reginam, liberalitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testimonii sui militem, Christi sui sororem, in aeternum destituat interitum.” Tertullien (1980), *De resurrectione* 9, 2 (CCL 2, 932)

<sup>33</sup> “An tu putas deum manuum suarum operam, ingenii sui curam, afflatus sui uaginam, mollitionis suae regulam, sanctitatis suae heredem, religionis suae sacerdotem, testamenti sui militem, xpisti sui sororem, spiritus sui sponsam id est carnem in aeternum destinasse interitum? Absit.”

<sup>34</sup> “Nam ad Thessalonicenses uelut solis radio scriptura ita claret, quod *lucifugae isti* Hieretici non libenter accipiunt: *Ipse*, inquit, *Deus pacis sanctificet uso totos*, adhuc insequitur omnem substantiam hominis: *Vt integer*, inquit, *spiritus uester et anima et corpus sine querela in diem Domini reseruetur.*”

<sup>35</sup> “Mais ce qu’il dit aux Thessaloniens et qui par avoir été écrit comme par un rayon du soleil lui-même, tellement c’est clair, voyons comment ces oiseaux de nuit qui furent la lumière des Ecritures le comprendront: “Que le Dieu de la paix lui-même vous sanctifie tout entiers!” N’est pas suffisant?” (Age nunc, quod ad Thessalonicenses ut ipsius solis radio putem scriptu-ita claret- qualiter accipient lucifugae isti scripturarum: Ipse autem deus pacis sanctificet uso totos. Non sufficit?); Tertullien (1980) *De resurrectione* 47, 17 (CCL 2, 987).

fueron terrenos, mientras vivían en los vicios de la carne, una vez han recibido la gracia espiritual, son llamados hombres celestes a causa de la santidad y la justicia por las que merecieron el espíritu celeste. (*Tractatus Origenis* XVII, 16)<sup>36</sup>

## La dignidad del hombre dimana en el hecho de ser persona

Con todo lo expuesto anteriormente, volvemos a nuestra pregunta, ¿dónde radica para Gregorio de Elvira la dignidad de la persona humana? Y más aún, nos podemos cuestionar sobre qué tipo de dignidad estamos hablando.

Podemos afirmar que el hombre (*homo*) es un ser personal por haber sido creado por Dios a su imagen tal como hemos visto en el texto de Gn 1, 26-27 (*Tractatus Origenis* I). Los creó varón y mujer, los bendijo, y los llamó “hombre: *homo*” en el día de su creación (Gn 5,1-2). Gregorio precisa que el alma cuando se une al cuerpo se le puede llamar también hombre (*Tractatus Origenis* I, 13)<sup>37</sup>. Todo esto hace bien referencia a lo que hemos visto del hombre interior. Y por el contrario el hombre exterior es aquel que fue plasmado de la tierra (*Tractatus Origenis* I, 18)<sup>38</sup>. Garín (1938) hablará de la *dignitas hominis* haciendo referencia al texto de Génesis 1, 26 y 27 (hombre interior) y de *miseria hominis* haciendo referencia el texto de Génesis 2, 7, donde se muestra que al ser tomado de la tierra se da la bajeza y la fragilidad humana<sup>39</sup> (hombre exterior)<sup>40</sup>.

<sup>36</sup> “Sed, *qualis*, inquit, *caelestis*, *tales caelestes*. Quaeres: substantia tales an disciplina? Si substantia: Xpistus corpus hominis induit; si disciplina, nullo modo separabentur terreni atque caelestes, quia in quibus corporibus terreni fuerunt, dum adhuc secundum carnis uitia uiuerent, in eisdem gratia accepta spiritali pro sanctitate et iustitia caelestes homines appelantur, propter quod caelestem spiritum meruerunt.”

Gregorio se inspira de nuevo en Tertuliano (1980) *De resurrectione* 49,4: (CCL 2, 990): “Tel fut l’homme terrestre, tels seront aussi les terrestres, tel fut l’homme céleste, tels seront aussi les célestes. Seront-ils semblables par la substance, ou d’abord par le comportement moral, puis par la dignité que ce comportement moral, puis par la dignité que ce comportement leur aura value? En vérité, ce n’est nullement la substance qui séparera les êtres terrestres et célestes, puisque l’Apôtre les a, une fois pour toutes appelés hommes” (Qualis ergo choicus, tales et choici, et qualis caelestis, tales et caelestes (1Cor 15,48). Substantia tales an primo disciplina, dehinc et dignitate, quam disciplina captauit? Atquin substantia nullo modo separabuntur choici atque caelestes semel ab apostolo homines dicti).

<sup>37</sup> “ideo anima corpora coniuncta uocbumum hominis traxit, ut et ipsa homo dicerentur.”

<sup>38</sup> “Ecce habes interiorem hominem secundum Deum creatum, habes exteriorem hominem de limo terrae plasmatum.”

<sup>39</sup> Ver Pelé Illie (2009).

<sup>40</sup> Referencias tomadas de Gamba (2010, pp. 35-36).

¿Cuál es la verdad fundamental de la afirmación del hombre como imagen de Dios? La respuesta no ofrece ninguna duda: Dios es la medida de lo humano. Por eso el hombre no se comprende plenamente sino en referencia a Dios. Más que el barro, el hombre procede de Dios (cf. Gn 2,7) para volver a Dios y no al barro. Más que resultado de una evolución natural, el hombre es producto de una voluntad libre, que lo ha querido como tal. La excelsa dignidad del ser humano proviene de su relación con Dios que lo honra con una alta dignidad como nos recuerda Juan Crisóstomo (1990): “honró a nuestro linaje con este mundo y nos honró con tan alta dignidad de Rey”. Se manifiesta sobre todo en las facultades espirituales más características del hombre, como la razón, el discernimiento del bien y del mal, la voluntad libre, propias del alma que conserva su pureza (*Tractatus Origenis* I, 5). En última instancia, toda la grandeza del hombre estriba en que Dios lo ha constituido persona como sujeto capaz de entablar con Dios un diálogo personal (cf. Gn 3,9-19; Ex 8,15; Ex 33,9, entre otros) para poder introducirlo en su intimidad, en su amor, a través del don de la filiación divina en Cristo. El Dios que en el Sinaí prohibió la fabricación de imágenes (Ex 20,4) creó una imagen de sí mismo en la criatura (*Tractatus Origenis* I, 1; I, 3; I, 4) a la que prohíbe fabricar imágenes. Precisamente la polémica contra las imágenes en el pensamiento cristiano primitivo se basó en el argumento de que Dios vivo no podía representarse adecuadamente en madera o en piedra, y su única imagen fidedigna consistía en el alma racional de su criatura suprema<sup>41</sup>. Gregorio de Niza afirmaba que el hombre posee un gran valor<sup>42</sup>. La dignidad para Gregorio de Niza se basa fundamentalmente en ésta le ha sido dada por Dios, el Rey universal<sup>43</sup>.

A la luz del Nuevo Testamento, la grandeza y dignidad del hombre alcanza una cumbre insuperable, en el misterio de la Encarnación. Esta Encarnación manifiesta la grandeza del ser humano nos recuerda Gregorio de Elvira

<sup>41</sup> Cf. Orígenes (1967), *Contra Celso* 7, 65. Para Hilario de Poitiers, es en el alma donde reside la imagen de Dios (Cánovas Sánchez, 2004, pp. 24-25).

<sup>42</sup> “Cette grande et précieuse chose qu’est l’homme n’avait pas encore trouvé place dans la création [...]. C’est pourquoi, en le créant, il [Dieu] jette un double fondement par le mélange du divin au terrestre, afin que par l’un et l’autre caractère, l’homme ait naturellement la double jouissance de Dieu par sa divine nature, des biens terrestres par la sensation qui est du même ordre que ces biens.” (Grégoire de Nysse, 2002, pp. 90-91, *Traité* II)

<sup>43</sup> “Ce caractère royal, en effet, qui l’élève bien au-dessus des conditions privées, l’âme spontanément le manifeste, par son autonomie et son indépendance et par ce fait que, dans sa conduite, elle est maîtresse de son propre vouloir. De quoi ceci est-il le propre, sinon d’un roi?” (Grégoire de Nysse, 2002, p. 94, *Traité* IV).

(*Tractatus Origenis* XX, 9)<sup>44</sup>. Si Dios se hace hombre, ser hombre es lo más grande que se puede ser. De ahí que Ireneo de Lión dijese “Dios se hizo hombre para que el hombre llegase a ser Dios” (*Adversus haereses* III, 19, 1). Por una parte, el hombre tiene tal dignidad que Dios mismo puede hacerse hombre. Por otra parte, esto significa que en el hombre hay una capacidad para lo divino. Tanto la posibilidad de que Dios pueda hacerse hombre, como la capacidad para lo divino en el hombre, es la más profunda consecuencia de que el hombre haya sido creado a imagen de Dios. Pero hay más, pues la redención manifiesta qué precioso es el hombre a los ojos de Dios (1P 1,18-19).

La persona no es un “algo” sino “alguien”, que le pone en relación con Dios y con los demás. La afirmación “el hombre es persona” es un enunciado categórico fundamental de la antropología cristiana, que implica dos precisiones hermenéuticas. Por una parte, no dice qué es el hombre, sino quién es, pues no lo encuadra en un género, sino en una categoría. Por otra parte, por ser la afirmación de una explicación y una reflexión teológicas, no pierde el carácter de una proposición de fe. Ahora bien, según la concepción de la fe cristiana, el hombre es persona por ser la criatura destinada a ser “imagen de Dios”. El concepto “persona” en nuestro contexto, tiene su origen en la expresión de la experiencia religiosa, porque de la inviolable majestad de Dios se deriva, por participación, la dignidad personal del hombre. La Biblia no posee el término persona, pero describe al hombre –en cuanto imagen– en una triple conexión: de dependencia con relación a Dios, de superioridad frente al mundo y de igualdad ante el hombre. En este sentido es fundamental captar la absoluta novedad que aporta el mensaje de la revelación cristiana con respecto al pensamiento filosófico de ámbito griego, pues de lo contrario correremos el riesgo de minimizar el influjo que el mensaje cristiano ha aportado a la civilización occidental. Los Padres de la Iglesia, en el contexto de los debates trinitarios, elaboraron este concepto de “persona”, distinguiéndose de la noción de “naturaleza”. Así lo constitutivo de la persona, supuesta la naturaleza y persona en la Trinidad dio fruto al aplicarla al ser humano como “imagen de Dios”, puesto que también el hombre es un ser esencialmente relacionado con Dios, del que recibe su existencia y su impronta. En el *De Dignitate Conditionis Humanae* atribuido al Pseudo Ambrosio, pone en evidencia que la imagen

---

<sup>44</sup> “Acaso alguien diga: si el Espíritu del Señor descendió a la Virgen t el *Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros* (Jn 1,14), como está escrito: *El Espíritu de Dios vendrá sobre tí y la Virtud del Altísimo te cubrirá con su sombra* (Lc 1,35)”; cf. *Tractatus Origenis* III, 24 ; IV, 29 ; XV, 4 ; *De fide* 95 ; de *epithalamio* II, 49.

de Dios se encuentra en el hombre interior: “porque como Dios está todo él siempre y en todas partes, así el alma toda rige, gobierna y vivifica se cuerpo”, también alude al que la imagen de la Trinidad se dan en el alma : “pues como del Padre se genera el Hijo y del Padre y el Hijo procede el Espíritu Santo, así del entendimiento se genera la voluntad y de ambos procede la memoria[...] el alma es el intelecto, el alma es voluntad y el alma es memoria, sin ser por ello tres almas en un mismo cuerpo” (PL 17, pp. 1015-1018)<sup>45</sup>. Es evidente que esta dignidad que cada persona tiene, es única e intransferible e incluso al ser propia a cada ser humano, podemos hablar de dignidad universal o propia a cada persona por el hecho de ser (Samayoa Monroy, 2021) por lo tanto no dependiente de los aspectos o condicionamientos externos a la persona. Platón en su obra *Gorgias* ya apuntaba una definición de persona donde la palabra dignidad tiene toda su importancia: “la persona ha de ser afirmada por sí misma y por su dignidad” (Gorgias, 469b; 472c+d; 475e)<sup>46</sup>. Millán Puelles se refería a esta dignidad innata, como la dignidad ontológica y a la que depende sin embargo de nuestros actos, a la dignidad adquirida (Castilla Cortázar, 2015, p. 78, nota 33; Millán-Puelles, 1979). Gregorio de Elvira recuerda que todos estamos llamados a esa misma dignidad : “unidos en un mismo cuerpo e igualados los de después a los de antes, tendrían el mismo honor, dignidad y gloria” (*De epithalamio* II, 31), un poco antes el obispo iliberitano hace ver que es por medio de Cristo que recibimos la dignidad y belleza propias a la persona : “Esta es, pues, la Iglesia, *la carne de Cristo* por la que todos nosotros, creyentes en Cristo, como *miembros de su cuerpo*, purificados del delito de la antigua conducta, hemos recibido el ornato de su hermosura y la belleza de su dignidad.” (*De epithalamio* I, 30)

Es cierto, que Gregorio de Elvira pone de manifiesto que la dignidad de la persona tiene su raíz en el hecho de haber sido creada (es decir por el hecho de ser, desde un punto de vista metafísico) a imagen y semejanza de Dios a la luz de los textos de Génesis (Gn 1, 26-27) como hemos desarrollado anteriormente. Esta persona creada y querida por Dios, posee esa dignidad innata. Esa dignidad innata la podemos llamar con un lenguaje actual dignidad ontológica de la persona, que no cambia ni varía en ella y es propia a todos los seres humanos, es decir propia al *homo* genesíaco creado por Dios.

---

<sup>45</sup> Cf. Gamba (2010, p. 36).

<sup>46</sup> Referencia tomada de Taboada (2008, p. 81).

## Referencias bibliográficas

- Aguilar Schreiber, M. (1987). *L'uomo immagine di Dio. Principi ed elementi di sintesi teologica* (Vol. 6). Studia Theologica-Teresianum.
- Agustín de Hipona. (1990). Las herejías. En *Escritos contra los arrianos y otros herejes* (Obras completas de San Agustín, Vol. XXXVIII, pp. 5-116). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Albertz, R., & Westermann, C. (1978). Espíritu. En E. Jenni & C. Westermann (Eds.), *Diccionario Teológico Manual del Antiguo Testamento* (Vol. II, pp. 914-947). Cristiandad.
- Alexandre, M. (1988). *Le commencement du livre Genèse IV: La version grecque de la Septante et sa réception* (Vol. 3). Editions Beauchesne.
- Ambrosius. (1845). De Dignitate Conditionis Humanae. En J. P. Migne (Ed.), *Sancti Ambrosii Mediolanensis Episcopi opera omnia* (PL, Vol. 17). Venit apud.
- Aranda Pérez, G. (1991). Corporeidad y sexualidad en los relatos de la creación. En P. Viladrich & J. Escrivá (Eds.), *Teología del cuerpo y de la sexualidad: Estudios exegeticos para una teología bíblica del cuerpo y de la sexualidad de la persona humana* (pp. 19-50). Rialp.
- Auwers, J.-M. (2020). L'ovicapre pascal. *Revue bénédictine*, 130(1), pp. 25-37.
- Ayuso Marazuela, T. (1959). El Salterio de Gregorio de Elvira y la Vetus Latina Hispania. *Biblica*, 40, pp. 135-159.
- Barcala Muñoz, A. (1977). Sobre las citas bíblicas de los Tractatus Origenis. *Revista Española de Teología*, 37(1-2), pp. 147-151.
- Batiffol, P. (1900a). Grégoire d'Elvire. Réponse a Dom. G. Morin. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1, pp. 190-197.
- Batiffol, P. (1900b). Pas Novatien. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 1, 283-297.
- Batiffol, P. (1905). Où en est la question des "Tractatus Origenis"? *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 6, 307-323.
- Berger, S. (1893). *Histoire de la Vulgate pendant les premiers siècles du moyen âge*. Hachette.
- Betschart, C. (2022). *L'humain, image filiale de Dieu: Une anthropologie théologique en dialogue avec l'exégèse*. Cerf.
- Brumback, R. A. (2021). Gregory of Elvira as an Evolving Pro-Nicene. En M. Vinzent (Ed.), *Studia Patristica* (Vol. CXXVII, pp. 127-134). Peeters Publishers.
- Buckley, F. J. (1964). *Christ and the Church according to Gregory of Elvira*. Gregorian Biblical BookShop.
- Caccamo, J. (2017). La genèse: Mythe, tradition, traduction et trahison. *Cahiers de Gestalt-thérapie*, 2(39), pp. 14-25.

- Cánovas Sánchez, J. A. (2004). Claves de la soteriología en San Hilario de Poitiers. *Scripta Fulgentina: revista de teología y humanidades*, 14(27), pp. 21-32.
- Caram, G. (2020). La concepción antropológica en Orígenes de Alejandría: Preexistencia del alma y su vinculación con la apocatástasis. *Revista Internacional de Filosofía*, XXV(1), pp. 119-138.
- Castilla Cortázar, B. (2015). En torno a la fundamentación de la dignidad personal. *Foro: Revista de ciencias jurídicas y sociales*, 18(1), pp. 61-80.
- Cățoi, M. O. (2015). Rectifications et compléments à la chronologie du mouvement audien dans l'empire romain et au Bas-Danube. *Ephemeris Dacoromana*, XVII, pp. 191-218.
- Delmulle, J. (2021). Un tractatus sur Prou. 30, 15-20 (CPPM I 5027) et la question de son attribution à Grégoire d'Elvire. En M. Pignot (Ed.), *Latin Anonymous Sermons from Late Antiquity and the Early Middle Ages (AD 300-800): Classification, Transmission, Dating* (Vol. IV, pp. 207-264). Brepols.
- Diez Macho, A. (1962). El origen del hombre según la Biblia. *Estudios Bíblicos*, 21, 246-251.
- Fernández Alonso, J. (1955). *La cura pastoral en la España romanovisigoda* (Publicaciones del Instituto Español de Historia Eclesiástica / Monografías, Vol. 2). Iglesia Nacional Española.
- Gambra, J. M. (2010). La noción clásica de dignidad y los derechos humanos. *Anales de la Fundación Francisco Elías de Tejada*, 16, 31-54.
- Garin, E. (1938). La dignitas hominis e la letteratura patristica. *Rinascita*, 1, 126-127.
- Giuntoli, F. (Ed.). (2013). *Genesi 1,1-11,26. Introduzione, traduzione e commento*. San Paolo Edizioni.
- Goglin, J.-M. (2017). "... Dieu créa". *Bulletin Théologique*, 9, pp. 5-8.
- Grégoire de Nysse. (2002). *La création de l'homme* (J. Daniélou, Ed.; J. Laplace, Trad.; Sources Chrétiennes, Vol. 6). Cerf.
- Gregorio de Elvira. (1997). *Tratados sobre los libros de las Santas Escrituras* (J. Pascual Torró, Ed.; Vol. 9). Ciudad Nueva.
- Gregorius Eliberritanus. (1944a). *Sancti Gregorii Eliberritani Episcopi opera omnia primum collecta* (Á. C. Vega, Ed.; Vol. 1). Typis Augustinianis Monasterii Escorialensis.
- Gregorius Eliberritanus. (1944b). *Sancti Gregorii Eliberritani Episcopi Tractatus in ss. Scripturam* (A. C. Vega, Trad.; Vol. 12). Typ. Augustinianis Monasterii Escorialensis.
- Hausleiter, J. (1900). Zwanzig Predigten Novatians I-III. *Theologisches Literaturblatt*, 21(14, 15 & 16), pp. 153-158, pp. 169-173, pp. 177-182. <https://>

- opendigi.ub.uni-tuebingen.de/opendigi/thlb\_021\_1900#p=97
- Juan Crisóstomo, S. (1990). Homilía VII de las Estatuas. En J. Oteo Uruñuela (Trad.), *Las XXI Homilías de las estatuas* (Vol. I). Apostolado Mariano.
- Legrand, H. (2006). Les femmes sont-elles à l'image de Dieu de la même manière que les hommes? *Nouvelle revue théologique*, 128, pp. 214-239.
- Lejay, P. (1908). L'héritage de Grégoire d'Elvire. *Revue Bénédictine*, 25(1-4), pp. 435-457.
- L'Hour, J. (2016). *Genèse 1-2, 4a: Commentaire* (Vol. 71). Peeters.
- Madoz, J. (1948). Un caso de materialismo en España en el siglo VI. *Revista Española de Teología*, 8, 203-230.
- Millán-Puelles, A. (1976). *Sobre el hombre y la sociedad*. Rialp.
- Molina Gómez, J. A. (2021). Polémica y oportunidad: La función de las minorías judías en el pensamiento de Gregorio de Elvira. *Hispania sacra*, 73(147), pp. 61-67.
- Novaciano. (1996). *La Trinidad* (C. Granado Bellido, Trad.; Vol. 8). Ciudad Nueva.
- Orbe, A. (1985). *Teología de San Ireneo* (Vol. I). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Orbe, A. (1987). Del hombre imperfecto al perfecto en san Ireneo. En S. Felici (Ed.), *Crescita dell'uomo nella catechesi dei Padri. Età postnicena* (Biblioteca di Scienze Religiose, Vol. 78, pp. 103-125). LAS.
- Orígenes. (1967). *Contra Celso* (D. Ruíz Bueno, Trad.). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Pelé Illie, A. (2009). Modelos de la dignidad del ser humano en la Edad Media. *Derechos y Libertades*., 21, pp. 149-185.
- Richelle, M. (2013). *Comprendre Genèse 1-11 aujourd'hui*. Excelsis.
- Samayoa Monroy, A. N. (2021). Dignidad humana: Una mirada desde un enfoque filosófico. *Revista Latinoamericana de Derechos Humanos*, 32(1), Article 1. <https://doi.org/10.15359/rldh.32-1.4>
- Sánchez Hernández, J. F. (2021). La hermenéutica de un obispo español del siglo IV: Gregorio de Elvira. *Brasiliensis*, 10(19), pp. 53-96. <https://doi.org/10.5281/zenodo.8106629>
- Sonnet, J.-P. (2009). "De l'origine des espèces": Genèse 1 et la vocation scientifique de l'homme. *Nouvelle revue théologique*, 131(3), pp. 529-545.
- Stedenbach, F. J. (2003). Selem. En *Theological Dictionary of the Old Testament* (Vol. 12, pp. 386-396). Eerdmans.
- Studer, B. (1983). Antropomorfismo. En A. Di Bernardino (Ed.), *Dizionario patristico e di antichità cristiane* (pp. 262-264). Marietti.
- Taboada, P. (2008). El respeto por la persona y su dignidad como fundamento de la bioética. *Vida y Ética*, 9(2), pp. 75-93.

- Tertullien. (1980). *La résurrection des morts* (Les Pères dans la foi, Vol. 15). Migne.
- Trigano, S. (2009). D'une absence qui ouvre à la présence dans l'existence: La voie biblique. *Pardès*, 45, pp. 185-188.
- Varela Rodríguez, J. (2020). Ancora sull'origine del prologo al commentario sul Cantico dei Cantici di Gregorio d'Elvira. *Revue bénédictine*, 130(1), pp. 10-24.
- Varela Rodríguez, J. (2022). Gregory of Elvira, Fragmenta expositionis in Ecclesiasten (CPL 556b): A New Study and Edition (With an Unpublished Commentary on Eccles. 3, 2-8). *Wiener Studien Zeitschrift für r Klassische Philologie, Patristik und Lateinische Tradition*, 135, pp. 141-164.
- Wénin, A. (2007). *D'Adam à Abraham ou les errances de l'humain: Lecture de Genèse 1, 1-12, 4* (Vol. 148). Cerf.
- Wénin, A. (2013a). Genesi 2-3 e la sfida del desiderio umano. *Parola Spirito e Vita*, 67, pp. 39-49.
- Wénin, A. (2013b). Humain et nature, femme et homme : différences fondatrices ou initiales ? Réflexions à partir des récits de création en Genèse 1-3. *Recherches de Science Religieuse*, 101, 401-420. <https://doi.org/10.3917/rsr.123.0401>
- Wénin, A. (2014a). Homme et femme en genèse: Des différences fondatrices? *Études*, 420, pp. 63-72.
- Wénin, A. (2014b). O feminino no Gênesis A partir de Gn 2, 18-25. *Cadernos Teologia Pública*, 11(87), pp. 1-12.
- Wénin, A. (2015). Hombre y mujer en el Génesis ¿Diferencias fundantes? *Selecciones de teología*, 54(214), pp. 99-106.
- Wénin, A. (2019). L'histoire des origines (Gn 1, 1-11, 26). Stratégie narrative et parcours théologique. *Revista Catalana de Teologia*, 44(2), pp. 397-430.
- Weyman, C. (1900). Die Tractatus Origenis de libris SS. Scripturarum ein Werk Novatians. En *Archiv für lateinische Lexicographie und Grammatik mit Einschluss des alteren Mittellateins* (Vol. XI, pp. 545-578). Teubner.
- Wilmart, A. (1906). Les "Tractatus" sur le Cantique attribués à Grégoire d'Elvire. *Bulletin de littérature ecclésiastique*, 8, pp. 233-299.
- Zárate, C. (2014). Exégesis y contextualización de Génesis 1: 1-2: 3. *Ventana Teológica*, 5(6), pp. 12-16.