

Rey y reyes en la eclesiología monástica carolingia de Haimón de Auxerre

ALFONSO M. HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

Resumen: Haimón de Auxerre escribió numerosos comentarios bíblicos en la segunda mitad del siglo IX. Es un representante de la elite intelectual monástica carolingia y, por lo tanto, sus textos pueden ser utilizados para estudiar la peculiar visión acerca del mundo y la sociedad, creada por el fragmento monástico de la aristocracia del periodo carolingio. La comprensión del pensamiento monástico del siglo IX es fundamental para la comprensión de las grandes reformas del siglo X (como la cluniacense) y por extensión del papado reformista del siglo XI. El centro del presente trabajo es estudiar la forma en la que Haimón construye, partiendo de un texto bíblico profético -el Libro de Oseas- la idea de sometimiento del poder real a la guía espiritual de la elite monástica.

Palabras clave: Haimón – Carolingio – Monacato – Reyecía - Exegesis bíblica

Abstract: Haimo of Auxerre wrote many biblical commentaries during de second half of the ninth century. He is a representative of the monastic carolingian intellectual elite and, therefore, his texts may be used to study a peculiar vision of the world and the society built up by the monastic fragment of the carolingian aristocracy. The understanding of the monastic thinking of the ninth century is essential to realize the great tenth century's reforms (like the cluniac one) and by extension the reformist papacy of the eleventh century. The main objective of this paper is to study the way Haimo, using a prophetic biblical -the Book of Hosea-, text drew up the idea of royal subjection to the guide of an spiritual elite.

Key words: Haimo – Carolingian – Monasticism – Kingship - Biblical exegesis

1. Introducción

Haimón fue uno de los integrantes de una cadena de maestros y alumnos, que se convertirían a su vez en maestros, en el monasterio de Saint-Germain de Auxerre entre los años 835-893 y que ha sido designada como ‘Escuela de Auxerre’ por los medievalistas.¹ La mayor parte de los textos de Haimón permaneció hasta el siglo XX como anónima o con atribución errónea, se creía que los autores eran o bien otros maestros de Saint-Germain de Auxerre, o incluso al ágrafo obispo Haimón de Halberstadt (†853)² o simplemente se transmitieron en forma anónima en la tradición manuscrita.

El período de actividad de Haimón en Saint-Germain de Auxerre ocupó los dos decenios de 840 a 860 aproximadamente. Las noticias acerca de su vida son sumamente escasas. Su fecha de nacimiento es desconocida, aunque John Contreni propone que debe haber sido a principios del siglo IX³ y que, basándose en los

- 1 Para comprender el surgimiento de la escuela de Auxerre en el contexto del pensamiento carolingio ver J. MARENBNON, *From the Circle of Alcuin to the School of Auxerre, Logic, Theology and Philosophy in Early Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981. Sin embargo el libro fundamental para iniciarse en el estudio de la escuela de Auxerre sigue siendo la recopilación de los *Entretiens d’Auxerre*, que tuvieron lugar en esa ciudad en 1989: D. IOGNA- PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L’École Carolingienne d’Auxerre. De Murethach à Remi 830-908*, Beauchesne, Paris, 1991. En 2005 se realizó otro encuentro para tratar acerca de Haimón de Auxerre en particular, las actas fueron publicadas en 2007, S. SHIMAHARA (ed.), *Études d’exégèse carolingienne: autour d’Haymon d’Auxerre. Atelier de recherches Centre d’Études médiévales d’Auxerre 25-26 avril 2005*, Brepols, Turnhout, 2007.
- 2 E. RIGGENBACH fue quien inició el trabajo que nos permite devolver hoy en día a la autoría de Haimón textos que circularon desde la Edad Media bajo otras atribuciones, E. RIGGENBACH, *Historische Studien zum Hebräerbrief. I: die Älsten lateinischen Kommentare zum Hebräerbrief*. Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons 8, Leipzig, 1907. El trabajo más profundo para el problema de la atribución de los textos de Haimón sigue siendo Dominique IOGNA-PRAT, «L’oeuvre d’Haymon d’Auxerre», en D. IOGNA- PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L’École Carolingienne d’Auxerre...*, pp. 157-179.
- 3 J. CONTRENI, «By Lions, Bishops are meant; by Wolves, Priests: History, Exegesis, and the carolingian Church in Haimo of Auxerre’s Commentary on

estudios de Heil, puede haberse producido en la Península Ibérica.⁴ Incluso Contreni no descarta que haya sido directamente alumno de Teodulfo de Orleáns, también partiendo de las afinidades que Heil encontró entre los dos intelectuales.⁵ Aunque estas suposiciones permanecen como hipótesis de muy difícil demostración.

H. Barré fecha la muerte de nuestro exégeta en torno a 865-866.⁶ aunque J.J. Contreni supone que pudo ser abad del monasterio de Sasceium (Cessy-les-Bois), cercano a Saint-Germain d'Auxerre, entre 865 y 875, lo que extendería su vida y actividad intelectual en diez años.⁷

Haimón fue monje y posiblemente sacerdote en la abadía de Saint-Germain de Auxerre. Al parecer entró muy joven al monasterio, probablemente como oblato, fue alumno del gramático irlandés Murethach y allí ejerció el puesto de *scholasticus*, según la afirmación de Enrique.⁸ Poseía una gran cultura profana, sin embargo sus autores preferidos eran los padres de la Iglesia.⁹

Los maestros de la Escuela de Auxerre pertenecían al círculo de intelectuales consultados por el rey o su entorno en cuestiones teológicas de actualidad, en una época en la que teología y moral iban de la mano con la política.¹⁰ Haimón de hecho parece interrogar a

Ezechiel», *Francia* 29 (2002), 55-56.

- 4 J. HEIL, «Haimo's commentary on Paul. Sources, Methods and Theology», en Sumi SHIMAHARA (ed.), *Études d'exégèse carolingienne...*, pp. 114-118.
- 5 J. HEIL, *Kompilation oder Konstruktion? Die Juden in den Pauluskomentaren des 9. Jahrhunderts*, (*Forschungen zur Geschichte der Juden. Abt. A: Abhandlungen*, 6), Hahnsche Buchhandlung, Hannover 1998, pp. 275-334.
- 6 H. BARRÉ, «Haymon», en *Dictionnaire de Spiritualité*, Beauchesnes, Paris, 1969, t. VII, col. 91-92.
- 7 J. CONTRENI, *Haimo of Auxerre, Abbot of Sasceium. (Cessy-les-Bois) and a new Sermon of John v, 4-10*. en *Revue Bénédictine* 85 (1975), 317.
- 8 L. HOLTZ, «Murethach et l'influence de la culture irlandais à Auxerre», en D. IOGNA- PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 147-156.
- 9 H. BARRÉ, «Haymon», col. 91-92.
- 10 D. IOGNA- PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 6.

la Escritura desde cuestiones de actualidad.¹¹ Haimón representó un nuevo momento en la práctica de la exégesis. Es probable que ya fuera maestro en Saint-Germain en la década de 830.¹² Realizó una utilización muy razonada de las autoridades, porque se encontraba al final de un enorme trabajo de acumulación de autoridades que caracterizó al primer momento de los estudios exegéticos carolingios.¹³ Muchos textos de Haimón fueron atribuidos a Remigio de Auxerre, discípulo de Enrique, en la Edad Media, al punto de que para Juan Hus ambos autores eran uno solo.¹⁴

La obra de Haimón habrá de ser leída y copiada durante toda la Edad Media. La forma en que esta influyó en otros autores medievales y de la primera Modernidad, más allá de la misma escuela de Auxerre, es todavía un tema abierto a la investigación. Nada menos que Pedro Lombardo leyó sus *Comentarios a las Epístolas Paulinas* (que es el texto de mayor importancia en la tradición manuscrita de Haimón con cerca de doscientos manuscritos repertoriados).¹⁵ Fue citado en el *correctoire* de la Biblia de Saint-Jacques (texto cuyo objetivo era señalar las diferencias que presentaban distintos manuscritos de la Biblia) redactado en el siglo XIII.¹⁶ Santo Tomás de Aquino lo citó al menos una vez en el comentario a los versículos Is 3, 18-23 por un problema de interpretación de vocabulario bíblico.¹⁷ En algún momento de los siglos XII y XIII algunos de sus sermones fueron incluso traducidos a lengua vernácula y seguramente utilizados en la predicación a un público con cierto grado

11 D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne ...* p. 7.

12 J. CONTRENI, «By Lions, Bishops are meant...», pp. 53-55.

13 D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 8.

14 D. IOGNA-PRAT, C. JEUDY, G. LOBRICHON (eds.), *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, p. 10.

15 J. CHÂTILLON, «La Bible dans les Écoles du XIIe siècle», en P. RICHIÉ, G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Âge et la Bible*, Beauchesne, Paris, 1984, p. 192.

16 G. DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, Cerf, Paris, 1999, p. 198.

17 G. DAHAN, *L'exégèse au Moyen Âge*, p. 248-249.

de instrucción.¹⁸ Como ya se ha señalado, influyó de alguna forma en Juan Hus e incluso el mismo Erasmo de Rotterdam al menos creyó leerlo y le atribuyó erradamente un *Comentario a los Salmos*, escrito sin embargo entre 1130 y 1150.¹⁹ Pero probablemente el mecanismo más importante para la difusión de las interpretaciones de Haimón fue la inclusión de fragmentos de sus obras en la *Glossa Ordinaria*, aunque nuevamente la recepción de Haimón en ella sea también un problema académico a resolver.²⁰

El presente artículo es un trabajo acerca de una forma específicamente cristiana de ideología a la que llamamos desde hace no mucho tiempo eclesiología. A nuestro entender esta busca definir cuál es el lugar de cada orden de los creyentes dentro de la Iglesia. Cada época ha tenido su o sus eclesiologías. Lo interesante en el periodo carolingio es que es el momento de la historia de Europa occidental en el que la Iglesia se identifica con la sociedad en su totalidad, a la vez que la jerarquía eclesiástica se define claramente como diferente y separada de los laicos.²¹ El discurso eclesiológico de ese periodo es fundamental para la comprensión del mismo.

En este escrito nos dedicaremos al análisis de un autor en particular y de un texto de ese autor. Estudiaremos solo una pequeña fracción del pensamiento eclesiológico carolingio: el que expresa Haimón de Auxerre en su *Comentario a Oseas* (de ahora en más *CO*).²² Pero incluso de este campo de estudio casi mínimo, nos

18 M. ZINK, «La prédication en langues vernaculaires», en P. RICHIÉ, G. LOBRICHON (eds.), *Le Moyen Age et la Bible...*, pp.498 y 505.

19 J. CHÂTILLON, «La Bible dans les Écoles...», pp. 174-175.

20 La génesis de la *Glossa Ordinaria* es, como bien sabemos, extremadamente compleja. Puedo afirmar gracias a mis investigaciones (parciales y aún inéditas) en el curso de la redacción de mi tesis de doctorado que hay fragmentos del *Comentario a Oseas* de Haimón, que fueron incluidos en la *Glossa*.

21 Se trata de un tema complejo y fundamental para la historia del occidente europeo, el estudio más profundo e innovador sobre esta cuestión es D. IONGNA-PRAT, *La Maison Dieu. Une histoire monumentale de l'Eglise au Moyen Âge*, Seuil, Paris, 2006.

22 Las citas del *Comentario a Oseas* de Haymon utilizadas en este artículo corresponden a la edición crítica del mismo que estoy realizando a partir de diecisiete de los dieciocho manuscritos medievales que se conservan. No hay

dedicaremos solamente al estudio de la función y responsabilidad que el autor otorga a los reyes en la Iglesia cristiana del siglo IX. La pregunta que está en el origen de este trabajo es ¿cuál es el significado del poder real en el mundo para un monje del siglo IX, cuyo principal instrumento para interpretar la realidad es la Biblia?

2. Texto bíblico y tradición exegética cristiana del *Libro del Profeta Oseas*

Oseas ocupa, en el canon de textos sagrados judíos y luego cristianos, el primer lugar entre los doce profetas llamados menores del *Antiguo Testamento*. Hijo de Beerí, actuó en el reino norte de Israel desde los últimos años del reinado de Jeroboam (787/783-747/743 a.c.) hasta la caída de ese estado en 722/721 a.c. Los datos, que poseemos acerca de su vida, provienen de los primeros tres capítulos del libro que lleva su nombre, aunque no podemos estar seguros acerca de la historicidad de esta 'autobiografía'.

El texto bíblico es importante como fuente histórica para el conocimiento de la inestabilidad política interna del reino del norte. El *Libro de Oseas* se puede dividir en tres partes: capítulos 1-3, caps. 4-11, caps. 12-14. Es probable que haya sido puesto por escrito poco antes de la caída del reino, quizás por uno de sus discípulos, aunque más tarde haya sido reelaborado. Actualmente es muy difícil afirmar qué partes son las que verdaderamente pertenecen a Oseas y cuáles no. En todo caso en su formato actual, el *Libro de Oseas* condena, en primer lugar, el culto a Yahvé mezclado con el del Baal cananeo; luego durante la guerra entre Efraín y Siria (733/732 a.c.), la errada política de los reyes del norte así como el culto a Yahvé junto al de la imagen del toro en Samaría y Betel. Según Oseas, a causa de sus pecados Israel sufrirá la destrucción que lo llevará a un nuevo éxodo. Por esta razón, el *Libro de Oseas* fue interpretado por la generación del exilio como un aviso del

referencia a ninguna edición moderna porque aún no existe. La única edición que se puede consultar es poco confiable, realizada por Eucharis Cervicornus en 1529 en Colonia y reproducida en MIGNE, *Patrologia Latina*, vol. 117, cols. 11-98.

retorno a Israel y a una nueva relación con Yahvé.²³

Oseas fue comentado en tiempos patrísticos por dos autores; uno de ellos fue San Jerónimo, el otro fue el bastante menos conocido Juliano de Eclano. Este último nació en el último cuarto del siglo IV en Italia, tuvo una educación muy cuidada, ascendió en la carrera eclesiástica hasta la dignidad de obispo de Eclano en 418, pero como abrazó el pelagianismo fue alejado de su sede y terminó su vida exiliado y manteniendo una dura controversia teológica con San Agustín, a quien acusó de maniqueo. Entre sus obras, algunas de las cuales se conservan solo fragmentariamente, se encuentran comentarios a tres de los profetas menores: *Oseas*, Joel y Amós.²⁴ El *Comentario a Oseas*, de contenido pelagiano, pero que sobresale como tratado de hermenéutica histórica y mesiánica, tuvo una tradición muy limitada en la Edad Media, probablemente por la condición herética de su autor y no nos consta que haya sido conocido por Haimón. De hecho el texto fue atribuido a Rufino o al pseudo-Rufino hasta 1913,²⁵ bajo esta atribución fue impreso en la *Patrologia Latina*.²⁶

El comentario de Jerónimo, en cambio, tuvo una tradición mucho más importante y es el texto base sobre el cual Haimón construye su propio comentario.

3. El rey

El texto de *Oseas* es muy crítico de los poderes del Israel antiguo, tanto de sacerdotes como de reyes. Los reyes de Israel son blancos privilegiados de los ataques del profeta. Haimón ocupa el lugar del profeta del *Antiguo Testamento* y desde esa posición de

23 F. DRIEDRICH, «Hosea, Hoseabuch», en *Lexikon für Theologie und Kirche*, Herder, Freiburg-Basel-Rom-Wien, 1993, Bd. 5, cols. 283-284.

24 Juliano de Eclano, *Expositio libri Iob. Tractatus prophetarum Osee, Iob et Amos*, Lucas de CONINCK (ed.), CCSL 88, Brepols, Turnhout, 1977.

25 G. MORIN, «Un ouvrage restitué à Julien d'Eclanum: le «Commentaire de Pseudo-Rufin sur les Prophètes Osée, Joël et Amos», *Revue Bénédictine* 30 (1913), 1-24.

26 PL, vol. 21, cols. 961-1034.

autoridad define qué y quién es el rey. Hay algunos pasajes que son fundamentales para entender el lugar que el monje otorga a la monarquía en la Iglesia. Uno de ellos es el comentario a Os III, 4:

«Y se encuentran SIN REY, Cristo, que dice: mas yo fui constituido rey por esto etc. Y SIN PRÍNCIPE, o sea, el mismo salvador o también el pontífice y el sacerdote, acerca del cual está escrito: no maldigas al príncipe de tu pueblo. [...] Todas estas cosas luego las perdieron los judíos, espiritualmente nos fueron concedidas en la Iglesia. En verdad nosotros tenemos el verdadero rey y sacerdote: Cristo, que es sacerdote eternamente según el orden de Melquisedec. Tenemos el verdadero sacrificio del cuerpo y sangre del Señor. Tenemos también el *efot*, esto es, la vestimenta de la inocencia y simpleza, nosotros mismos fuimos hechos sacerdotes y reyes de acuerdo a lo que dice Pedro: ustedes son un pueblo elegido, un sacerdocio real, linaje santo, etc. Tenemos también el *terafin*, esto es, el signo y la memoria de Dios impresa en nuestros corazones, por esto le cantamos: se marcó en nosotros la luz de tu rostro, Señor, etc.».²⁷

El fragmento señala las cosas que los judíos perdieron al no reconocer a Cristo como rey. Sin embargo, hay un elemento que sobresale y está en un nivel distinto a la pérdida de la condición de pueblo elegido de los judíos: Melquisedec. La figura de este rey-sacerdote es indudablemente problemática para la construcción de una ideología eclesiástica que ponga a toda la cristiandad bajo su autoridad.

Lo que Haimón afirma en primer lugar es que el único rey y príncipe verdadero es Cristo. Este es uno de los pocos lugares del *CO* donde Haimón utiliza *princeps* en singular y está obligado a ello por el texto bíblico mismo. Habitualmente utiliza el término

27 Haimón, *In Osee*, III, 4: «Nos enim verum regem et sacerdotem habemus: Christum, qui est sacerdos in eternum secundum ordinem Melchisedech¹. Habemus sacrificium verum corporis et sanguinis Domini. Habemus et ephot, hoc est, vestem innocentie et simplicitatis, facti ipsi sacerdotes et reges iuxta quod Petrus dicit: Vos genus electum regale sacerdotium, gens sancta et cetera. Habemus et teraphim, hoc est, signum et memoriam Dei expressam in cordibus nostris, iuxta quod ei decantamus: Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine et cetera».

en plural y tiene el significado de aristócratas o aristocracia. Tanto el príncipe -en singular- como el rey es Cristo, por lo tanto, todo poder secular le pertenece a él. Pero él es además sacerdote.

Cristo es el único que reúne en una persona la condición sacerdotal así como la real. Haimón fuerza el texto al intercalar la figura de Melquisedec, puesto que no hay necesidad de tratar acerca de este personaje para la comprensión de Os III, 4, donde no se lo menciona. Haimón está más preocupado por dejar claro que Melquisedec es prefiguración de Cristo y no de los reyes que efectivamente reinan en la tierra. De esta forma Haimón neutraliza una figura bíblica vetero-testamentaria que puede ser utilizada por los reyes terrenales para reclamar funciones sacerdotales.²⁸ Lo importante de la cuestión es que los reyes carolingios habían ocupado efectivamente funciones que en tiempos posteriores serían considerados propios de la jerarquía eclesiástica, por lo tanto estaba yendo en contra de una de las piezas de la construcción de la legitimación del poder real de la dinastía al igual que otros autores eclesiásticos de mediados del siglo IX.²⁹ Sin embargo, la clara división entre las funciones del poder laico y del eclesiástico no estaba aún consolidada en el periodo carolingio, sino que la jerarquía religiosa se dedicó durante los siglos VIII y IX a definir las funciones de los clérigos y de los laicos con el objetivo de separarlos y sacralizar a los primeros. Esto llevaría a partir de fines del siglo IX a establecer una jerarquía espiritual que identificara al clero con la Iglesia y convir-

28 Más allá de la importancia de la figura de Melquisedec en el pensamiento político bizantino, ver G. DAGRON, *Empereur et prêtre. Étude sur le 'césaropapisme' byzantin*, Gallimard, Paris, 1996, pp. 169 y ss, la figura de Melquisedec inspiró al Astrónomo para señalar que Luis el Piadoso había superado la división entre realeza y sacerdocio para convertirse en rey y sacerdote, ver M. DE JONG, *The Penitential State. Authority and Atonement in the Age of Louis the Pious, 814-840*, Cambridge University Press, Cambridge, 2009, p. 83.

29 La legitimidad de la dinastía se basaba en la condición de reyes victoriosos, que implicaba obligaciones morales y religiosas, que a su vez permitían el control sobre la Iglesia: P. FOURACRE, "Conflict, power and legitimation in Francia in the late seventh and eighth centuries", en Isabel ALFONSO, *Building Legitimacy: Political Discourses and Forms of Legitimacy in Medieval Societies*, Brill, Leiden, 2004, pp. 16-21.

tiera la iglesia arquitectónica en el camino de ingreso a la Iglesia comunidad.³⁰ Por lo tanto, la identificación de Melquisedec con Cristo que realiza Haimón está dentro de esta lógica del clero carolingio del siglo IX, que construye una eclesiología que en última instancia ubica a la Iglesia institucional en la cima de la pirámide social. De hecho, uno de los textos de nuestro autor es el más antiguo testimonio medieval de la partición ternaria y funcional de la sociedad.³¹

Cuando Haimón cita I Pe II, 9: *Vos genus electum regale sacerdotium, gens sancta*, como parte de la exégesis de Os III, 4, no solo recurre a una técnica exegética común que hace uso de la Escritura para interpretar a la Escritura, sino también disuelve la condición sacerdotal y real en el pueblo cristiano en general, como una característica colectiva de esta *gens sancta*. El efecto conseguido por la interpretación de Os III, 4, en la que Melquisedec es figura de Cristo –no del rey– y la realeza pertenece a una *gens sancta* –ni a una persona individual ni a una dinastía en particular– realizada por Haimón es desacralizar y, por lo tanto, relativizar la dignidad de la realeza.

Lo que no significa que los reyes no sean reyes. Existen y tienen una función frente a su pueblo como señala Haimón en Os IV, 18, aunque en forma negativa:

«SUS PROTECTORES PREFIRIERON SER CAUSA DE IGNOMINIA. Jeroboam y los restantes reyes son llamados protectores del pueblo israelita. Ellos hubieran debido no solo instruirlos en el camino de la justicia sino también defenderlos de los enemigos. Estos PREFIRIERON SER CAUSA DE IGNOMINIA, esto es, de idolatría, por la acción de estos el infeliz pueblo tomó el culto de los ídolos, y los que hubieran

30 D. IOGNA-PRAT, *La Maison Dieu...* cit.

31 D. IOGNA-PRAT, «Le 'baptême' du schema des trois ordres fonctionnels: l'apport de l'école d'Auxerre dans la seconde moitié du IXe siècle», *Annales ESC* 31 (1986), pp. 101-126. E. ORTIGUES, «L'Elaboration de la théorie des trois ordres chez Haymon d'Auxerre», *Francia* 14 (1987), pp. 17-43; Idem, «Haymon d'Auxerre, théoricien des trois ordres», en *L'École Carolingienne d'Auxerre...*, pp. 181-227.

debido presentarse como doctores en el camino de la salvación, se convirtieron en caudillos del error y de perdición eterna».³²

Haimón señala la doble función de los reyes, por un lado la defensa de su pueblo, pero por otro lado su condición de guías morales. Por esto, los reyes además de su condición de líderes militares tienen una obligación que comparten con los sacerdotes, que es guiar a su pueblo por una senda ética correcta. Esta senda ética es religiosa, como es de esperar en un autor del siglo IX. Los reyes de Israel fallaron cuando condujeron al pueblo a la idolatría que, en los textos de Haimón, es el equivalente de la herejía de tiempos cristianos.

De hecho el orden político se funda en la voluntad divina, según la interpretación de Os V, 3:

«YO CONOZCO A EFRAÍN E ISRAEL NO ESTÁ OCULTO DE MI. Bajo el nombre de Efraín comprende Jeroboam, hijo de Nabat, y todos los reyes de esa misma tribu, que lo siguieron no solo con su dignidad sino también en su maldad y sedujeron al pueblo de Israel, en verdad todo el pueblo de las diez tribus. Y el sentido es: yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes. Por lo tanto, como todas son criaturas mías observo siempre todos sus actos, no desesperen, sino hagan penitencia y los recibiré. PORQUE AHORA HA FORNICADO EFRAÍN, esto es, sus reyes en el tiempo presente que abandonaron el culto de Dios, comenzaron a fornicar adorando terneros de oro. E ISRAEL FUE CONTAMINADO, porque habiendo fornicado el rey, el pueblo lo siguió y cometieron una impiedad similar con similar aplicación».³³

32 Haimón, *In Osee*, IV, 18: «Dilexerunt afferre ignominiam protectores eius. Protectores israelitici populi appellantur Ieroboam et ceteri reges, qui illos et erudire in via iustitie et ab hostibus defendere debuerant. Isti dilexerunt afferre ignominiam, hoc est, idololatriam, quorum actu infelix populus cultum suscepit idolorum, quique debuerant doctores eis existere in viam salutis, facti sunt duces erroris et perditionis eterne».

33 Haimón, *In Osee*, V, 3: «Ego scio Ephraim et Israel non est absconditus a me. Nomine Ephraim, comprehendit Ieroboam, filium Nabath, et omnes ex eadem tribu reges, qui illum et dignitate et scelere secuti, populum seduxerunt

La sujeción de los pueblos a sus reyes por mandato divino es tal que la impiedad de ellos puede conducir a sus súbditos a abandonar a Dios y a la condenación, porque si fornicar el rey se contamina el pueblo, como afirma el autor también en el comentario a Os VI, 10:

«Y habiendo fornicado Jeroboam, fue contaminado Israel, el pueblo sometido verdaderamente a él...».³⁴

Porque aunque el orden político haya sido creado por Dios, eso no significa que no haya ocasiones en las que reine un rey que no le es agradable, como explica Haimón en el comentario a Os VIII, 4:

«ESTOS REINARON, PERO NO GRACIAS A MI: APARECIERON PRÍNCIPES Y YO NO LOS RECONOCÍ. Si quisiéramos referir esto al primer rey de ellos, Saúl, surge la pregunta de por qué el Señor dice: ESTOS REINARON, PERO NO GRACIAS A MI etc, siendo que el Señor lo había elegido y lo constituyó rey echando suertes. Pues también Samuel, una vez que <Saúl> fue constituido rey, dijo: Ciertamente ven al que eligió el Señor. Mientras permanecía escondido en la casa, apareció Samuel y reveló su llegada. Pero hay que saber que Dios omnipotente a veces permite que suceda aquello que no quiere, así consta como cierto respecto del acontecimiento de la elección de aquel. Verdaderamente vio que los corazones de ellos estaban inclinados a la elección de un rey y, por eso, permitió que sucediera según lo pedían, contra su propia voluntad. Lo que se manifestó abiertamente a través del trueno y del relámpago que se produjo en pleno verano, contra lo usual en esa tierra. De allí también que Samuel, sabiendo que Dios no quería esto, les predijo la naturaleza del

Israelis, vero omnem populum decem tribuum. Et est sensus: ego creavi reges, ego etiam condidi populos regibus subiectos. Quia ergo mea sunt creatura et omnia eorum semper intueor opera, non desperent, sed penitentiam agant et suscipiam eos. Quia nunc fornicatus est Ephraim, hoc est, reges eorum in presenti tempore a Dei cultu recedentes, fornicari ceperunt vitulos aureos adorando. Et Israel contaminatus est, quia fornicante rege, populus est secutus paremque impietatem pari studio compleverunt...».

34 Haimón, *In Osee*, VI, 10: «Et fornicante Ieroboam contaminatus est Israel, populus videlicet illi subiectus...».

poder del rey, con la que serían sometidos a una durísima servidumbre, de modo que retornaran al señor, rey clementísimo. Pero, si atribuyéramos estas cosas a Jeroboam, quien más tarde estará al frente de las diez tribus, y a los restantes príncipes, que lo sucedieron en el reino, sabemos abiertamente que su elección fue hecha contra la disposición de Dios. En efecto, es lógico que Dios, enojado a causa de los pecados de Salomón, quisiera dividir el reino, sin embargo, el pueblo de Israel eligió a Jeroboam contra su voluntad. En verdad, debería haber consultado a Dios de acuerdo al precepto de la ley, para averiguar su deseo y así elegir un rey echando suertes, no según su voluntad». ³⁵

Hay que señalar dos cuestiones en este fragmento. En primer lugar, la más evidente es que existen reyes que reinan a pesar de la voluntad divina. Parece una afirmación contradictoria, pero es lo afirmado en este fragmento, incluso los reyes elegidos de acuerdo al mecanismo propuesto por Dios (Saúl es el ejemplo presentado por Haimón), en verdad son una concesión divina de mala gana, con un objetivo superior en mente, que es el retorno de Israel a su úni-

35 Haimón, *In Osee*, VIII, 4: «Ipsi regnaverunt et non ex me: principes extiterunt et non cognovi. Si hoc ad primum regem eorum Saul referre voluerimus, questio oritur cur Dominus dicat: Ipsi regnaverunt et non ex me et cetera, cum Dominus elegerit eum et per sortem regem constituerit. Nam et Samuel eo rege constituto dixit: Certe videtis quem elegit Dominus. Unde et in domo absconditum prodidit et auriculam Samuelis eius adventum ante revelavit. Sed sciendum quia Deus omnipotens aliquando fieri permittit quod non vult, sicut de ipsius electione factum pro certo constat. Vidit quippe pro na illorum corda ad electionem regis et ideo permisit fieri secundum quod petebant, contra suam voluntatem. Quod ex tonitruo et coruscatione facta tempore estivo contra consuetudinem illius terre, aperte monstratur. Unde et Samuel sciens hoc Deum nolle, predixit eis ius regis, quo durissima servitute erant ei subiciendi, ut ad Dominum, regem clementissimum reverterentur. Si autem ad Ieroboam, qui postea decem tribus preluit et ad ceteros principes, qui ei in regno successerunt, ista retulerimus, manifeste cognoscimus hoc contra Dei ordinationem factum. Licet enim Deus propter peccatum Salomonis iratus regnum dividere voluerit, tamen contra suam voluntatem populus Israel Ieroboam elegit. Debuerat enim iuxta legis preceptum consulere Deum, an vellet hoc fieri et sic per sortem eligere regem, non secundum suam voluntatem».

co y verdadero rey, el Señor. Hay reyes que son aún peores (como Jeroboam) que no solo son elegidos a pesar de la voluntad divina de reinar directamente sobre su pueblo, sino que son elegidos ilegalmente y conducen a su pueblo a la idolatría. Haimón propone un ejemplo de rey que a través de su ejercicio del poder conduce al pueblo a su verdadero Rey. En última instancia, la interpretación de Haimón concuerda con la concepción espiritual del monarca carolingio como el pastor de un rebaño.³⁶ En este sentido, se encuentra implícita la idea de la monarquía como ministerio. En segundo lugar, Haimón no se olvida de señalar la intermediación del profeta Samuel en la elección legítima del primer rey de Israel. La voz del profeta Oseas es interpretada a través de la de Samuel para devenir una sola, la de Dios. Haimón conserva, aunque moderado el tono antimonárquico del texto.

La exegesis de Os VIII, 4 se contradice aparentemente con la –ya citada– afirmación de Haimón en Os V, 3:

«yo creé a los reyes, yo también fundé a los pueblos sujetos a los reyes».

Si Dios creó a los reyes y a sus súbditos, o sea, es fuente última del orden político sobre la Tierra, ¿cómo puede ser que existan reyes contra la voluntad del Señor? Haimón no nos responde a esta pregunta en el *CO*. Probablemente exprese la tensión en su pensamiento entre la necesidad de la existencia de un orden político sobre la tierra, que es garante último de la supervivencia material de la Iglesia, de los monasterios y del orden externo necesario para la paz interna de los mismos. Esta tensión propia del pensamiento eclesiológico de Haimón quizás manifieste la paradoja del monaquismo, que se encuentra teóricamente fuera del mundo, pero que en la práctica es altamente dependiente y esta entrelazado con lo que ocurre fuera de las paredes del claustro. Haimón debe simultáneamente sostener en su eclesiología el orden político del que se beneficia (por malvado que sea el rey no le reconoce al pueblo el derecho a la rebelión), pero también mantener mecanismos para que ese orden político respete y reconozca la superioridad de la

36 A. VAUCHEZ, *The Spirituality...*, p. 20.

Iglesia y del monaquismo. No se trata de destruir el mensaje potencialmente disolvente y subversivo del profeta Oseas, sino de dirigirlo, monopolizándolo en favor de la vida claustral, que es la forma de vida más perfecta para el cristiano, como manifiesta el autor en el comentario a Os II, 7:

«Así suele suceder casi siempre a esos que fueron puestos en el siglo, que deseen riquezas y honores del mundo, pero como no puedan alcanzarlas, antes sufren diversas tribulaciones, de modo que abandonen el siglo y abandonadas las preocupaciones temporales, que de ninguna manera vale la pena alcanzar, confluyan hacia un monasterio. Y los que antes se entristecían, porque no tenían todas las cosas que deseaban, se alegran contentos con el alimento y el vestido, de acuerdo a lo del apóstol y con servir a Dios en la pobreza, ellos que antes servían al mundo y a sus deseos».³⁷

Este pasaje es importante por varios motivos. Muestra que para Haimón el lugar por excelencia para la salvación del alma es el monasterio. Esto a su vez es importante en sí mismo, puesto que se trata de la única mención de Haimón al monacato en el *CO* y una de las pocas dentro de toda su obra. Esta tácita invitación a abandonar el mundo no fue dirigida ni a clérigos ni a laicos en particular, sino que se trata de una recomendación a todos los que estén interesados en alcanzar la salvación eterna, pero también la felicidad en la tierra, que solo es posible en la pobreza del servicio de Dios *en* el monasterio. En el fragmento hay un juego de oposiciones entre los que se entristecían (*contristabantur*) al no poder satisfacer sus aspiraciones materiales y quienes se alegran (*gaudent*) habiendo abandonado el siglo. Esta oposición es extremadamente importante puesto que

37 Haimón, *In Osee*, II, 7: «Sic plerumque solet accidere his, qui in seculo positi, divitias et honores appetunt mundi, sed ne ad has possint pervenire, diversis adeo aguntur tribulationibus, ut velint, nolint. Seculum relinquunt et postpositis curis temporalibus, quas adipisci nequaquam ad libitum suum valent in monasterium confugiant. Et qui prius contristabantur, quod non omnia, que vellent, habebant, gaudent contenti esse cibo et vestimento secundum apostolum et Deo in paupertate servire, qui ante mundo et concupiscentiis suis serviebant».

Haimón concebía el monasterio como un lugar de alegría, cuando en la tradición ascética latina era un lugar de penitencia y sufrimiento por los pecados. El siglo es señalado como lugar de tristeza. Nuestro autor invierte la lógica del ascetismo, que no deja de ser lugar de penitencia y pobreza, pero que se convierte paradójicamente en lugar de alegría. Lo que significa que lo que hace feliz al hombre, incluso en esta vida, es el abandono del mundo material, que no es ni siquiera fuente de falsa alegría. Por último, Haimón no señala quiénes son los que desean las riquezas y honores de este mundo se refiere a ellos a través de un pronombre (*his*), lo que significa que se trata de todos los que fueron puestos (*positi*) en el mundo. El mundo exterior al claustro es el lugar de deseos materiales (riquezas) y morales (hombres), que nunca son satisfechos.

Pero dejemos el claustro y volvamos a los reyes. Estos junto con los profetas deben ser los guardianes del pueblo de Dios según la interpretación de Os IX, 8:

«EFRAÍN ES UN GUARDIÁN, se entiende que JUNTO A MI DIOS, o sea, Jeroboam, que aquí aparece bajo el nombre de Efraín, fue constituido guardián por mi Dios para esto, que él mismo y los reyes, sus descendientes, sean guardianes del pueblo de Dios y lo provean de buenas cosas y, de acuerdo a la voluntad de Dios, reinen y los instruyan. Guardianes en verdad son llamados los rectores y profetas del mismo pueblo. De allí también se dice de Ezequiel: Te entregué como guardián a la casa de Israel (*Ez V, 17*). Así por lo tanto, Jeroboam fue entregado a su pueblo como guardián y profeta junto a sus descendientes, para que corrigieran al pueblo desviado, y lo condujeran nuevamente al camino recto. Pero quien debiera regir e instruir, se convirtió en trampa ruinoso por todas sus acciones, porque a través del poder y de malvado consejo lo hizo adorar a los ídolos y quien debía haber sido profeta, para enseñar al pueblo el culto de Dios, le enseñó la idolatría».³⁸

38 Haimón, *In Osee*, IX, 8: «SPECULATOR EPHRAIM, subaudis est, CUM DEO MEO, id est, ad hoc a Deo meo constitutus est speculator Ieroboam, qui nomine Ephraim intellegitur, ut ipse et eius sequaces reges speculatores essent populi Dei et eis bona providerent ac secundum Dei voluntatem regerent atque instruerent eos. Speculatores quippe appellabantur rectores et

El rey ha sido instituido tal por Dios para que sea guardián (*speculator*) del pueblo. Haimón asocia la condición de *speculator* con la del profeta a través de la cita de Ez V, 17. Ezequiel es denominado de esta forma por la voz del Señor, situación que le plantea indudablemente un problema interpretativo a Haimón, puesto que el mismo término es aplicado en el Libro de Oseas tanto a Efraín como a Ezequiel. De hecho, es un concepto que aparece unas veinte veces en la Vulgata, pero Haimón elige establecer solo una relación entre el rey y Ezequiel como *speculatores*, dejando de lado las demás posibilidades.³⁹ La relación entre los dos guardianes, el rey y el profeta, es resuelta como una comparación tácita. El rey, Jeroboam, «quien debiera regir e instruir, se convirtió en trampa ruinosa por todas sus acciones, porque a través del poder y de malvado consejo los hizo adorar a los ídolos y quien debía haber sido profeta, para enseñar al pueblo el culto de Dios, le enseñó la idolatría». Si Jeroboam traicionó el llamado divino, sin embargo, sabemos que Ezequiel no lo hizo, por lo tanto, lo que Haimón establece es la superioridad del profeta por sobre la del rey, incluso del rey querido por Dios. El profeta no traiciona ni a su Dios ni a su pueblo, pero el rey ha perdido su condición profética.

El verdadero rey es el Señor según la interpretación de Os X, 3:

«EN VERDAD NO HEMOS TEMIDO AL SEÑOR.

Pero si dijeran: por eso perdimos al rey humano, que debía defendernos, como no hemos temido a Dios, rey verdadero. Y EL REY ¿QUÉ HARÁ POR NOSOTROS? El sentido es: si también tuviéramos un rey humano, ¿qué haría por nosotros?

prophete ipsius populi. Unde et Ezechieli dicitur: Speculatorem dedi te domui Israel^c. Ita ergo Ieroboam quasi speculator et quasi propheta datus est populo cum sequatibus suis, ut populum corrigerent delinquentem, et ad rectum iter revocarent. Sed qui eos regere et erudire debuerat, factus est laqueus ruine in omnibus suis actionibus, quia per potentiam et pravam suasionem fecit eos idola colere et qui debuerat esse propheta, ut populo Dei culturam ostenderet, docuit eos idololatriam».

39 I Sam XIV, 16; II Sam XIII, 34; II Sam XVIII, 24; II Sam XVIII, 26; II Sam XVIII, 27; IV Reg IX, 17; IV Reg IX, 18; IV Reg IX, 20; Is XXI, 6; Is LII, 8; Is LVI, 8; Hiere VI, 17; Ez III, 17; Ez XXXIII, 2; Ez XXXIII, 6; Ez XXXIII, 7; Os IX, 8; Mac XII, 26; Mc VI, 27; II Pe I, 16.

O sea, ¿de qué modo podría defendernos, cuando Dios omnipotente, contra cuya voluntad nadie puede defenderse, esté inflamado contra nosotros? Como si dijeran: si tuviéramos rey, en nada podría sernos útil». ⁴⁰

La distinción de Haimón entre un rey humano y el verdadero rey, Dios, es clara en este fragmento. Nuestro autor en el comentario a Os X, 9 rebaja la figura real al mínimo posible:

«DESDE LOS DÍAS DE GABAA TU HAS PECADO ISRAEL, o seas, desde aquel día en que a causa de un concubito ilegal torpe y cruelmente destruyó Benjamín a la mujer del levita en la ciudad de Gabaa, ha pecado todo Israel contra mí, o también desde aquel día en que expulsaron y desterraron a Dios, de modo que no tuviera principado sobre ellos, eligieron a Saúl como rey». ⁴¹

La exégesis de este versículo se puede dividir en dos partes. En primer lugar, la relación del pecado de Benjamín en Gabaa como mancha para todo el pueblo de Israel. Esta primera parte está claramente basada en el texto de Jerónimo. ⁴² Sin embargo, la segunda mitad del fragmento citado, introducida por la expresión *vel etiam* («o también» en la traducción), no depende de Jerónimo y no se relaciona con claridad con el versículo. La referencia a la elección de Saúl es forzada en la interpretación de Os X, 9, pero entra dentro

40 Haimón, X, 3: «NON ENIM TIMUIMUS DOMINUM. Ac si dicerent: Ideo perdidimus regem hominem, qui nos defendere debebat, quia non timuimus regem verum Deum. ET REX QUID FACIET NOBIS? Sensus est: etiam si habuissemus hominem regem, quid faceret nobis? Id est, quomodo nos defendere posset, cum Deus omnipotens sit nobis succensus, cuius voluntati nemo resistere potest? Quasi dicerent: Nihil nobis prodesset si habuissemus regem».

41 Haimón, *In Osee*, X, 9: «EX DIEBUS GABAA PECCAVIT ISRAEL, id est, ex eo die, quo illicito concubitu uxorem levite turpiter atque crudeliter interfecit Benjamin in urbe Gabaa, peccavit mihi omnis Israel vel etiam ex eo quo Deum, nec principatum haberet super eos, expellentes et eicientes, elegerunt Saul in regem».

42 San Jerónimo, *In Osee*, p. 113, líneas 284-286: «Ex eo die quo uxorem Leuitae turpiter atque crudeliter interfecit Benjamin in urbe Gabaa, peccavit mihi omnis Israel...».

de la lógica antimonárquica del texto de Haimón.

Es similar el caso de la exégesis de Os XIII, 10:

«¿DÓNDE ESTÁ TU REY?, SOBRE TODO QUE TE SALVE AHORA EN TODAS TUS CIUDADES. Irónicamente el discurso divino es dirigido a aquellos, que contra la voluntad de Dios se eligieron un rey, habiendo presumido de su fortaleza, se jactaban que serían vencedores. ¿DÓNDE ESTA, dice, TU REY? Jeroboam en verdad o también Saúl, acerca del cual decías a Samuel: Danos un rey, para que nos gobierne (*I Sam VIII, 5*). Como él te contradecía, respondías: De ningún modo, sino que será nuestro rey y saldrá adelante de nosotros y luchará por nosotros. Por lo tanto, deseas de él que luche tus guerras, sobre todo que te salve ahora en todas tus ciudades, cuando ya aparecen los Asirios, también venga a socorrerte ante el inminente peligro. Pero no tienes un rey humano ni tienes a Dios, porque me desterraste. Y TUS JUECES, o sea, los condes y demás príncipes, ACERCA DE LOS CUALES DIJISTE: DAME REY Y PRÍNCIPES, se sigue: ¿Dónde están?». ⁴³

En el *CO* las figuras representativas del rey son o los reyes idólatras del Antiguo Testamento o Saúl, no en cuanto ungido del Señor, sino en cuanto concesión al pueblo de Israel otorgada de mala gana. Ésta cuestión nos lleva a un problema que Haimón no podía ignorar: la existencia de al menos un rey judío David, cuya figura no podía ser tratada como un rey más.

43 Haimón, *In Osee*, XII, 10: UBI EST REX TUUS? MAXIME NUNC TE SALVUM FACIAT IN OMNIBUS URBIBUS TUIS. Ironice ad eos divinus sermo profertur, qui contra Dei voluntatem elegerunt sibi regem, de cuius fortitudine presumentes, victores se fore iactabant. UBI EST, inquit, REX TUUS? Ieroboam scilicet vel etiam Saul, de quo dicebas Samueli: Constitue nobis regem, ut iudicet nos. Cumque ille contradiceret, respondebas: Nequaquam, sed erit rex nobis et egredietur ante nos et pugnabit pro nobis. De quo ergo tibi promiseras, quod tua bella bellaret, maxime nunc salvet te in omnibus urbibus tuis, cum iam imminent Assirii, etiam ab imminente necessitate subveniat. Sed non habes regem hominem, quia me, quem proiecisti, non habes Deum. ET IUDICES TUI, id est, comites et ceteri principes, DE QUIBUS DIXISTI: DA MIHI REGEM ET PRINCIPES, subauditur: Ubi sunt?».

David fue utilizado en la tradición carolingia como tipo de rey elegido del Señor y en ese sentido, con los matices que hemos señalado más arriba, la dinastía de Pipino se presentaba y era presentada por sus seguidores como continuación de la realeza davídica. David es mencionado pocas veces en el *CO*.

En el comentario a Os I, 5 aparece en la expresión *domo David*:

«Y QUEBRARÉ EL ARCO DE ISRAEL EN EL VALLE DE IEZRAEL. Más arriba dijimos, que Iezrael había sido la ciudad capital de las diez tribus, junto a la cual hay un valle de inmensa vastedad, que se extiende más de diez mil pasos. En este habiéndose enfrentado en combate, los asirios vencieron a Israel, o sea, a las diez tribus, cuya fortaleza se expresa aquí bajo la palabra arco. De acuerdo al verdadero sentido místico todos los que opinan mal acerca de Cristo, como los herejes que se alejan de la casa de David, o sea de la Iglesia, son comprendidos bajo el nombre de Israel en este lugar».⁴⁴

Haimón toma muy probablemente de San Jerónimo la expresión «casa de David»,⁴⁵ sin embargo la identificación de esta con la Iglesia no aparece en este padre, sino en un autor carolingio, Agobardo.⁴⁶ No es imposible que Haimón la tome de este último.

44 Haimón, *In Osee*, I, 5: «ET CONTERAM ARCUM ISRAEL IN VALLE IEZRAHEL. Supra diximus, Iezrael civitatem fuisse metropolim decem tribuum, iuxta quam est vallis nimie vastitatis, que plus quam decem milium tenditur passibus. In hac commisso certamine ab Assiriis cesus est Israel, id est, decem tribus, quorum fortitudo hic nomine arcus exprimitur. Iuxta mysticos vero sensus omnes, qui de Christo male sentiunt, sicut heretici, qui recedentes a domo David, id est, ab Ecclesia, Israelis nomine in hoc loco intelleguntur^c. In valle Iezrael, id est, in humilitate seminis Dei conteruntur, quia pater non iudicat quemquam, sed omne iudicium dedit filio».

45 *Domus David* en sus distintas flexiones aparece numerosas veces en Jerónimo y en otros padres de la Iglesia. En su *Comentario a Oseas* Jerónimo la utiliza solo en una ocasión ver Idem, *In Osee*, prol., línea 43.

46 El único equivalente carolingio que hemos encontrado hasta ahora para esta interpretación de la expresión «la casa de David» aparece en un texto de Agobardo de Lyon, *De privilegio*, cap. 12, línea 1: «...se deben entender acerca de los herejes, quienes se alejan de la verdadera casa de David, o sea, Cristo y de la comunión o también de la doctrina de los sacerdotes católicos.» La idea de Agobardo y de Haimón se parecen, pero con dos diferencias. En primer

Utiliza la misma idea más abajo en el comentario a Os IV, 6:

«Todas estas cosas pueden referirse a los herejes, que abandonaron la casa de David y Jerusalén, o sea, a Cristo y a la Iglesia». ⁴⁷

El autor lleva a cabo un cambio de significado. Toma una expresión, que originalmente es dinástica y secular, y la convierte en una definición de la Iglesia misma. No es neutro que la «casa de David» pase a ser la Iglesia en un Imperio en el que los reyes y emperadores habían sido y eran llamados David. Si la «casa de David» es la Iglesia y no una dinastía reinante, entonces ni los reyes ni los emperadores francos son davides. ¿Quién es David entonces? Haimón responde en el comentario a Os I, 11:

«Y DESIGNARÁN PARA SÍ UN JEFE (*caput*) ÚNICO, por cierto el Señor Jesucristo, acerca del cual Ezequiel dice: y hay un único príncipe en medio de ellos, David mi siervo (*Ez XXXVII, 25*)». ⁴⁸

El príncipe único es David, pero el rey bíblico no es el prototipo del ningún rey secular, ni siquiera cristiano, sino que prefigura a Cristo como único rey de la Iglesia, también en el comentario a Os III, 5:

«Y BUSCAN AL SEÑOR SU DIOS Y A DAVID SU REY, o sea, al padre y a su hijo, el Señor, nuestro único Dios, en quien confiamos con el corazón, con nuestra voz y nuestras obras». ⁴⁹

lugar, Agobardo identifica a David con Cristo y, recién en segundo, con la «comunidad o...doctrina de los sacerdotes católicos», expresión que podemos considerar más o menos equivalente a «Iglesia».

47 Haimón, *In Osee*, IV, 6: «Hec omnia possunt et ad hereticos refferri, qui reliquerunt domum David et Hierusalem, id est, Christum et Ecclesiam».

48 Haimón, *In Osee*, I, 11: «ET PONENT SIBIMET CAPUT UNUM, Dominum videlicet Iesum Christum, de quo Ezechiel dicit: et princeps unus in medio eorum, David servus meus».

49 Haimón, *In Osee*, III, 5: «ET QUERENT DOMINUM DEUM SUUM ET DAVID REGEM SUUM, id est, patrem et filium eius, Christum Iesum Dominum, nostrum unum Deum, corde, ore et opere, confitentes».

A diferencia del concepto *domus David*, cuando Haimón quiere señalar una relación estrictamente carnal con el rey David utiliza la expresión «estirpe de David», como por ejemplo en la exégesis de Os III, 1:

«Por estas dos mujeres, o sea, por la de más arriba la prostituida, que es llamada Gomer, y por esta, que es llamada adúltera, debemos entender a Israel y a Judá, o sea, las diez tribus, que que estaban en Samaría bajo el rey Jeroboam, que fue <rey> de Efraín y de Judá, este <era> de la stirpe de David reinaba en Jerusalén».⁵⁰

Las consecuencias para el orden en este mundo son importantes. Según Haimón el único rey verdadero de la Iglesia (prefigurada en el Antiguo Testamento por la «casa de David») solo puede ser Jesucristo.⁵¹ En el *CO* David no es claramente propuesto como ejemplo de rey terrenal, sino como prefiguración de Cristo. Pero es posible llevar el razonamiento un poco más lejos: si Jesucristo es el rey verdadero y único de una Iglesia, que existe tanto en este mundo como en el otro, ¿quién encarna en esta tierra la voz de mando del Señor? En el Israel vetero-testamentario este lugar lo ocupaba indudablemente el profeta, en el pensamiento de Haimón el lugar lo ocupa el monje exegeta. Incluso es notable que nuestro autor considere a David más un profeta que un rey (nunca lo propone como modelo «real» en el *CO*). De hecho, al menos en cuatro ocasiones en el *CO* Haimón cita salmos de David utilizando expresiones como: *Sicut propheta dicit in psalmo*,⁵² *dicit propheta*.⁵³ Considera por lo tanto que los salmos atribuidos tradicionalmente a David son palabras de un profeta antes que de un rey.

50 Haimón, *In Osee*, III, 1: «Per has duas mulieres, id est, per superiorem fornicariam, que appellatur Gomer, et istam que vocatur adúltera debemus intellegere Israel et Iudam, id est, decem tribus, que erant in Samaria sub rege Ieroboam, qui fuit de Ephraim et Iudam, qui regnabat in Hierusalem de stirpe David».

51 Shimahara llegó a la misma conclusión, ver SHIMAHARA, *Exégèse et politique...*, p. 741.

52 Haimón, *CO*, I, 1.

53 *Ibidem*, I, 1; II, 5; IV, 10.

4. Conclusiones

El *Libro de Oseas* es un texto polémico y antimonárquico, cuyo blanco son tanto los sacerdotes como los reyes y príncipes del Israel. El profeta señala a los reyes sus errores y da cuenta de las consecuencias negativas del ejercicio del poder. Haimón retoma y desarrolla temas que aparecen en boca del profeta Oseas, instrumento de la voz divina, los despliega y consigue ocupar el lugar del profeta, ser él mismo la voz de Señor.

Haimón relativiza el derecho a gobernar de los reyes de la Tierra y señala la superioridad moral y espiritual de un fragmento del clero: los monjes, quienes ocupan el lugar del profeta. La consecuencia es la construcción de un modelo eclesial en el que el monje exégeta ocupa el lugar más alto en una escala de autoridad, aunque uno de los más bajos (o quizás el más bajo) en la escala de poder. Su separación del mundo y su cercanía a Dios lo convierten en la autoridad moral última de la Iglesia cristiana, así como el profeta del Antiguo Testamento lo era en Israel.

El carácter de denuncia de la voz divina, que habla a través de Oseas, condiciona la forma en que Haimón expresa su discurso acerca del poder. Sin embargo, hay que tener en cuenta que la exégesis de Haimón sobre el texto de Oseas también evita una posible lectura anti-sistémica de la voz del profeta, cuyas denuncias de tiempos vetero-testamentarios contra la aristocracia sacerdotal, secular y militar podían perfectamente ser actualizadas y usadas contra la aristocracia carolingia o como parte de las luchas de poder internas a la misma aristocracia.

Beda el Venerable había abierto en sus textos exegéticos un camino, que consistía en interpretar el presente a través de las lentes de la historia bíblica.⁵⁴ Haimón sigue en su *CO* esa misma senda. Él es el intérprete de la voluntad divina contenida en las Sagradas Escrituras. Ocupar la voz del profeta es para Haimón tanto una forma de darle fuerza y prestigio a su pensamiento, como domesticar un mensaje potencialmente subversivo.

54 G. LOBRICHON, «Making sense of the Bible», en T. NOBLE, J. M. H. SMITH (eds.), *The Cambridge History of Christianity c. 600-c. 1100*, Cambridge University Press, Cambridge, 2008, p. 546.

Alfonso Hernández Rodríguez es Doctor en Historia y becario post-doctoral del CONICET con sede de trabajo en el Instituto Multidisciplinario de Historia y Ciencias Humanas (IMHICIHU),

alfonzobernandezro@yahoo.com

Recibido: 10 de octubre de 2010.

Aceptado para su publicación: 15 de diciembre de 2010.