

Gregorio Magno, Rom. 11, 25-26 y la conversión de los judíos en el fin de los tiempos

Gregory the Great, Rom. 11, 25-26 and the conversion of the Jews at the end of the times

Rodrigo Laham Cohen*

Resumen: En este artículo se explora la posición de Gregorio Magno en relación a la noción paulina de conversión de los judíos en el fin de los tiempos enunciada en *Epístola a los Romanos* 11, 25-26. La investigación pone en evidencia que Gregorio sigue el pasaje paulino solo en sus textos con fuerte peso exegético – *Moralia*, *Homiliae in Hiezechihelam* y *Homiliae in Evangelia* – mientras que la temática de la conversión final aparece ausente en el resto de sus obras. Ello se explica si se toma en cuenta que Gregorio refirió – en sus obras exegéticas – a judíos hermenéuticos mientras que en las restantes – entre las que resalta el *Registrum epistularum* por sus explícitas menciones a comunidades judías – el énfasis estuvo en los judíos históricos.

Abstract: This article explores Gregory the Great's position in relation to the Pauline idea of conversion of the Jews at the end of time enunciated in *Epistle to Romans* 11, 25-26. The research shows that Gregory follows the Pauline text only in his exegetical texts – *Moralia*, *Homiliae in Hiezechihelam* and *Homiliae in Evangelia* – while the topic of the final conversion doesn't emerge in the rest of his works. This can be understood if we take into account that Gregory referred – in his exegetical works – to hermeneutical Jews while in the others texts – among which the *Registrum epistularum* stands out for its explicit mentions to Jewish communities – the emphasis was on historical Jews.

Palabras clave:

Gregorio Magno;
Judíos;
Epístola a los Romanos;
Conversión;
Escatología.

Keywords:

Gregory the Great;
Jews;
Epistle to Romans;
Conversion;
Eschatology.

Recebido em: 15/09/2017
Aprovado em: 01/11/2017

* Universidad de Buenos Aires/CONICET, Argentina.

La conversión de los judíos en el fin de los tiempos

Es imposible conocer con precisión qué llevó a Pablo a escribir, en la *Epístola a los Romanos* 11, 25-26, las siguientes líneas:

Pues no quiero que ignoréis, hermanos, este misterio, *no sea que presumáis de sabios*: el endurecimiento parcial que ha padecido Israel, durará hasta que entren todos los gentiles. De ese modo, todo Israel se salvará, como dice la Escritura: 'Vendrá de Sion el Libertador; alejará de Jacob las impiedades. Y esta será mi Alianza con ellos, cuando haya borrado sus pecados'.¹

Mucho ha debatido la crítica en torno a las implicancias de estos pasajes paulinos que pueden ser vistos como un resumen de lo sostenido por el hombre de Tarso en los capítulos 9, 10 y 11 de *Romanos*. ¿Pablo consideraba que todo Israel se salvaría o solo una parte? ¿Refería al pasado, al presente o al futuro? ¿El rechazo a Jesús había sido establecido por Dios o era responsabilidad de los judíos? No menos importante, ¿Pablo dirigía su discurso a los gentiles, a los judíos o a ambos grupos? Ciertos autores rechazaron, de hecho, la idea de que Pablo hubiera pensado en la salvación de todo Israel, mientras que otros, si bien evaluaron todas las posibilidades de los versículos en cuestión, concluyeron que sí creía en la salvación de la totalidad de los judíos en el final de los tiempos.²

En rigor de verdad, la posición paulina no es clara. En primer lugar, otros textos suyos se encuentran en tensión con lo afirmado en *Romanos* 11, 25-26, dado que atribuyen mayor responsabilidad a los judíos en su rechazo a Jesús y no mencionan la noción de salvación final. Pero más allá de los debates sobre qué quiso transmitir exactamente Pablo, los versículos de *Romanos* fueron interpretados por algunos hombres de Iglesia de la Antigüedad Tardía como una clara profecía que anunciaba, en la lógica cristiana, el futuro "retorno" de los judíos – de todos o de parte de ellos – a la senda divina.³

Como demostró claramente Jeremy Cohen (2005), los padres de la Iglesia tardoantiguos interpretaron de diverso modo las palabras de Pablo en los pasajes sobre

¹ *Rom. 11, 25-26*. Las citas remiten a *Isaías* 59, 20-21 e *Isaías* 27, 9. Texto tomado de la *Biblia de Jerusalén* (2009).

² La bibliografía sobre este tópico es imposible de resumir, por lo que solo mencionaremos los trabajos, a nuestro entender, más importantes. Entre los análisis de la *Epístola a los Romanos*, véase a Dunn (1988), Moo (1996) y Cranfield (1998). En cuanto a trabajos enfocados en la vinculación entre Pablo y los judíos, véase a Gaston (1987), Segal (1990) y Boyarin (1994). Específicamente relacionados a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos a partir del pasaje paulino: Judant (1969), Gager (1985), Räisänen (1988), Kim (1997), Theißen (2002), Cohen (2005), Zoccali (2008), Johnson Hodge (2012) y Johnson (2012), entre otros. Un completísimo catálogo de la bibliografía en torno al tema en Cohen (2005, p. 250-251) y en Belli (2010, p. 386-387).

³ Debe resaltarse que otras obras neotestamentarias enfatizaron la culpabilidad de los judíos y sugirieron un rechazo permanente. Johnson (2012, p. 165) pone el acento en *Mateo, Juan y Hebreos*.

la salvación de Israel en *Romanos*. Así, mientras Orígenes le dio un lugar trascendental a la cuestión discutiendo qué parte de Israel sería salvada – pero no cuestionando que la salvación sucedería –, Crisóstomo minimizó la idea y la vinculó a las estrategias parenéticas de Pablo. Más aún, en ocasiones evitó citar parte de los versículos sobre el destino final de Israel. En cuanto al mundo latino, Pelagio consideró que Pablo refería a un hecho pasado vinculado al propio nacimiento del cristianismo. Agustín, por su parte, limitó el alcance de la conversión a un grupo minoritario. Ahora bien, siguiendo el planteo de Cohen, vale la pena recordar que ninguno de los hombres de Iglesia mencionados arribó a una conclusión unívoca en torno al tema y que sus diversos escritos muestran contradicciones en relación al análisis de *Romanos* 11.⁴ Con el tiempo, otros pasajes bíblicos fueron leídos también por la tradición patristica, como veremos más adelante, bajo la misma clave de salvación de los judíos.

La interpretación de las palabras paulinas no solo tuvo efectos en los textos. Si bien la política en relación a los judíos no se definió exclusivamente en el plano teológico, la exégesis bíblica operó, en ocasiones, como justificativo de las acciones decididas por los centros de poder. Una interpretación de *Romanos* 11, 25-26 que acentuara la idea de una continuidad tácita del vínculo entre Dios y los judíos que sería sellada en el fin de los tiempos, podía sustentar una praxis moderada que rechazara las conversiones forzadas. Otra lectura del mismo pasaje, en oposición, podía impulsar a realizar conversiones forzadas con el fin de acelerar los tiempos divinos.

En el presente artículo analizaremos cómo utilizó Gregorio Magno la idea de que los judíos serían convertidos en el fin de los tiempos. Por tal razón, es necesario comenzar indagando sobre la perspectiva escatológica de quien fue obispo de Roma entre 590 y 604.

Gregorio Magno y el fin de los tiempos

No es necesario presentar a Gregorio Magno dado que su figura es de sobra conocida.⁵ Sí es pertinente, dada la temática aquí elegida, enfatizar su posición en relación al mundo terrenal y a su final. En este sentido, Claude Dagens (1970, p. 274) remarcó hace ya casi medio siglo que en Gregorio convivían la imagen de una etapa de calamidades que

⁴ Otro análisis exhaustivo de la noción de conversión final de los judíos en la patristica, resaltando aquellos autores que pusieron en tela de juicio tal noción, en Judant (1969).

⁵ Entre la ingente bibliografía, resaltamos solo los libros más importantes: Dudden (1905), Dagens (1977), Richards (1980), Straw (1988), Markus (1997), Boesch Gajano (2004), Cremascoli-Degl'Innocenti (2008) y Neil y Dal Santo (2013). Vale la pena, también, mencionar las actas de los congresos celebrados en torno a Gregorio Magno: Fontaine et al. (1986), AA.VV (1991), Cavadini (1995), AAVV (2004), Gargano (2005) y Casula et al. (2006).

preanunciaba el fin de los tiempos con la de una Iglesia triunfante que se imponía en cada resquicio de la tierra.⁶ En efecto, cuando leemos su *Registrum epistularum* nos topamos con un sujeto activo que planifica a largo plazo como si no hubiera un final inminente. En cambio, en sus obras de corte teológico menta, una y otra vez, sufrimientos y catástrofes que, en su óptica, prefiguran el juicio final. No es fácil determinar si la continua mención a la conclusión del mundo terrenal era realmente sentida por Gregorio o si era parte de lo que Emanuela Prinzivalli (2004, p. 162) denominó “pedagogía del temor”, orientada a disciplinar mediante el miedo a los cristianos.

Ciertamente, el Papa vivió una etapa volátil desde el punto de vista político y militar. Sus *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* (II, VI, 22, 560-565), por ejemplo, fueron pronunciadas en medio de un asedio longobardo, momento en el que escribió una de las líneas más famosas del declive de Roma:

¿Dónde está ya el Senado? ¿Dónde ya el pueblo? Quedaron quebrantados los huesos, se han consumido las carnes, todo tipo de dignidades seculares se ha extinguido. Toda la composición ha hervido. Y a nosotros mismos, los no pocos que permanecemos todavía, nos cercan cotidianamente las espadas y cada día nos oprimen innumerables tribulaciones.⁷

Este texto, que fue denominado por Gregorovius (1869, p. 46) como la oración fúnebre de Roma, evidencia la sensación de desprotección y caos que construía Gregorio en su discurso. Nuevamente, es difícil percibir cuánto de retórico existe en estas líneas y cuánto de percepción real podemos hallar en ellas. Es innegable, de todos modos, que la hostilidad de los longobardos, la desidia bizantina en relación a la protección de las ciudades itálicas bajo su control, la sucesión de inundaciones y pestes en Roma, así como también su evidente despoblamiento, eran situaciones que impactaban en la cosmovisión del Papa.

Ahora bien, más allá de nuestra imposibilidad de establecer con precisión si Gregorio Magno consideraba inminente, cercano o lejano el fin de los tiempos, así como también de saber si era una mera herramienta retórica o un sentir sincero, lo cierto es que sus textos hablan extensamente del final del mundo terrenal.⁸ En tal sentido era un tema prioritario en su agenda y, por tal motivo, es importante analizar qué rol adjudicó a los

⁶ El tema fue profundizado en Dagens (1977).

⁷ *Vbi enim senatus? Vbi iam populus? Contabuerunt ossa, consumptae sunt carnes, omnis in ea saecularium dignitatum ordo extinctus est. Excocta est uniuersa compositio eius. Et tamen ipsos non paucos qui remansimus adhuc cotidie gladii, adhuc cotidie innumerae tribulationes premunt.* Texto latino tomado de la edición de Adriaen (1971). Todas las traducciones en este artículo son nuestras.

⁸ Además del cúmulo de libros que hemos citado, en los cuales también se analiza la perspectiva escatológica de Gregorio, existen trabajos específicos sobre la temática. Véase, entre otros, a Siniscalco (1986), Daley (1991), Cremascoli (1997), Ricci (2002), Hester (2007) y Baun (2013).

judíos en el marco de tal idea y de qué modo interpretó *Romanos* 11, 25-26. Pero antes de comenzar el análisis, es pertinente realizar una breve presentación de las investigaciones previas en torno a Gregorio Mango y los judíos.

Gregorio Magno y los judíos

Mucho se ha escrito en torno a Gregorio Magno y los judíos. La primera razón de ello es que 26 de sus más de 860 epístolas refieren a situaciones concretas relacionadas con judíos. De este modo, el *Registrum epistularum* es una de las escasísimas fuentes de información sobre *judíos históricos* en la Península Itálica durante la Antigüedad Tardía y el temprano Medioevo.⁹ Gracias a las misivas de Gregorio conocemos, por ejemplo, la ubicación de diversas comunidades judías en Italia, el contacto entre los colectivos judaicos de la región, ciertas actividades económicas llevadas a cabo por estos, ocupaciones de sinagogas, etc.¹⁰ No es este el espacio, sin embargo, para analizar los detalles de la situación reflejada en el *Registrum*. Sí es pertinente adelantar, dado que será importante para nuestro argumento, que la actitud gregoriana frente a los judíos fue moderada. Rechazó, en todo momento, conversiones forzadas y acciones violentas sustentando su posición tanto en la normativa imperial como en imperativos teológicos. Ello no implicó una renuncia a la conversión de los judíos, pero sí una elección de estrategias que oscilaron entre la persuasión a través de la prédica y los incentivos de tipo económico. Así, a los *coloni* que vivían en tierras de la Iglesia ofreció una rebaja en el canon si aceptaban el cristianismo, mientras que frente a los grandes comerciantes se limitó a recomendar la prédica.¹¹ No obstante, más allá de la estrategia escogida, nunca apuntó a la coacción para obtener nuevos conversos desde el judaísmo.

Pero Gregorio no solo refirió a los judíos en su *Registrum epistularum*. En sus obras teológicas aparecen mentados, una y otra vez, *judíos hermenéuticos*. Siempre ha llamado la atención de los investigadores que el mismo Gregorio moderado del *Registrum* emplea intensamente *topoi* contra los judíos en otros textos.¹² Como hemos demostrado en otras

⁹ Emplearemos, aquí, una distinción entre *judíos históricos* y *judíos hermenéuticos*. La noción de judío hermenéutico la tomamos de Cohen (1999, p. 2-3). Véase nuestra posición en Laham Cohen (2013a; 2015a). Fredriksen (2013, p. 249) utiliza tres categorías: *Hermeneutical Jew* ("The 'Jew' as a figure for wrongly reading the Bible"), *Rhetorical Jew* ("The 'Jew' as a polemic anti-Self") y *Real Jew*.

¹⁰ En torno al estudio de los judíos a través del *Registrum epistularum*, véase a Görres (1908), Tiollier (1913), Katz (1933), Parkes (1961), Blumenkranz (1960), Boesch Gajano (1979), Bammel (1991), Baltrusch (1994), Markus (1997, p. 76-80), Makuja (2009). Hemos investigado el tema en Laham Cohen (2013a; 2013b; 2016, entre otros).

¹¹ Reenviamos, para estos temas, a la bibliografía indicada en la nota anterior

¹² Específicamente en relación al trato recibido por el judaísmo en los textos gregorianos con fuerte carga teológica y exegética, véase a Calati (1991), Markus (1999), Cohen (1999) y Stern (2000). Por nuestra parte, hemos investigado la temática en Laham Cohen (2011; 2013a; 2013c, entre otros).

oportunidades, el uso de tópicos *adversus Iudaeos* en Gregorio Magno se asocia al tipo de obra: acorde mayor densidad exegética tiene el texto, más presencia de antijudaísmo se registra. En las obras en las cuales la exégesis está ausente, o bien emergen *judíos históricos* desde un prisma relativamente neutral, o bien no se emplean *judíos hermenéuticos*.¹³ Ello se debe a que Gregorio era respetuoso de la tradición y práctico a la hora de decidir los objetivos y estrategias para cada texto teniendo en cuenta, también, a qué tipo de público iba dirigido. Así, al hacer exégesis, se sumó a la ya multiseccular tradición antijudía mientras que, al momento de dar órdenes a través de sus epístolas, se limitó a cuestiones prácticas y continuó con ciertos parámetros de tolerancia que presentaba la legislación previa, intentando, además, evitar más distorsiones a la Península Itálica en momentos en los que, como vimos, diversos problemas económicos, políticos y militares ponían en jaque la región.

Ahora bien, en esta lógica gregoriana frente al judaísmo, ¿qué rol ocupó la noción paulina de conversión al final de los tiempos? El tema fue analizado apenas tangencialmente por los autores arriba referidos. Solo Benedetto Calati (1991) dedicó un trabajo al tema, aunque brevísimo y de utilidad reducida dado que se limitó a la descripción de algunos pasajes, no empleó bibliografía pertinente y operó desde una perspectiva marcadamente confesional.

En vista de la ausencia de estudios sistemáticos, creímos necesario profundizar la investigación en torno a la mirada gregoriana sobre los judíos en el fin de los tiempos. Veamos, entonces, en qué obras y de qué modo aparecieron las referencias a la temática.

La conversión final de los judíos en la obra gregoriana

El texto gregoriano en el que más referencias a la conversión final de los judíos se hallan es los *Moralia in Iob*. En él se registran quince menciones a la temática. Es cierto que estamos ante la obra más extensa del Papa y que, de sus treinta y cinco libros, solo once contienen testimonios sobre el tópico.¹⁴ Pero no debemos perder de vista que Gregorio

¹³ Laham Cohen (2013a; 2015a). Esta realidad marca una divisoria clara entre *In Canticum Cantorum*, los *Moralia* y los dos *corpora* de *Homiliae*, por un lado, y el *Registrum*, la *Regula* y los *Dialogi*, por el otro. Incluso dentro de las obras que poseen un importante grado de exégesis puede detectarse una gradación en la que, a mayor profundidad de análisis teológico por parte de Gregorio, mayor antijudaísmo. En los textos en los cuales el Papa no construyó extensas interpretaciones alegóricas solo aparecen *judíos históricos*: el *Registrum* y, aunque con ropaje ficcional, los *Dialogi*. El tema judío aparece mínimamente, y en referencias genéricas, en la *Regula*. Sobre los judíos en los *Dialogi* véase Laham Cohen (2015b). En torno a los judíos en la *Regula*, Laham Cohen (2012).

¹⁴ GREGORIO MAGNO, *Moralia*, Prefacio, X, 20, 5-8; II, XXXVI, 59, 20-25; IV, Prefacio, 4, 125-129; IX, VIII, 9, 32-56; XI, XV, 24, 37-41; XIX, XII, 19, 24-30; XX, XXII, 48, 23-28; XXVII, XIV, 26, 9-16; XVIII, LII, 84, 8-14; XXIX, III, 5, 2-6; XXX, IX, 32, 96-98; XXXV, XIV, 24, 21-27; XXXV, XIV, 26, 40-41; XXXV, XIV, 27, 93-131; XXXV, XIV, 34. Como se ve, también hay una referencia en el prefacio de la obra.

no escribió obras centradas en el judaísmo y que, en tal sentido, los quince pasajes son un número importante en el contexto del trato que reciben los judíos en los *Moralia*.¹⁵ Comencemos a analizar los textos:

De donde está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'. Entonces será cuando [Dios] aparecerá, con claridad, también para la Sinagoga. Será, en el fin del mundo, lejos de la duda, cuando sea conocido para los remanentes de su gente que Él mismo es Dios. De donde bien se dice: 'desnudo será retornado allí'. Desnudo, ciertamente, es retornado hacia el antiguo vientre, cuando en el fin del mundo, Él, ese que en el siglo, hecho hombre, es despreciado, se hace conocer ante los ojos de su Sinagoga como Dios (Gregorio Magno, *Moralia*, II, XXXVI, 59, 20-25).¹⁶

Gregorio lee a Pablo interpretando la conversión final de los judíos. El uso del término *reliquia* puede entenderse de dos modos. Por un lado, como un énfasis en que solo una parte de los judíos sería salvada. Por otro, como una referencia al *resto* de los judíos que permanecieron en su religión luego de la llegada de Jesús. Ambas lecturas, de todos modos, son consistentes con las diversas tradiciones en torno a *Romanos* 11, 25-26 a las que hemos referido previamente. Vale la pena notar, por otra parte, que la salvación futura no impide a Gregorio subrayar el desprecio de la Sinagoga por Jesús.

En un pasaje en el que compara a la Iglesia con la vida de un individuo leemos:

Después de aquellos días en los cuales estuvo derrotada [la Iglesia], ahora, sin embargo, en las mismísimas cercanías del fin de los tiempos, está empoderada con la gran virtud de la predicación. Pues habiendo sido aceptado el total de los gentiles, todo el pueblo israelita que fuera encontrado será arrastrado hacia el seno de la fe. Porque está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo' (Gregorio Magno, *Moralia*, XIX, XII, 19, 24-30).¹⁷

Nuevamente, Pablo es utilizado para justificar no solo aquello que Gregorio percibía como el triunfo de la Iglesia en su propio presente, sino también para confirmar que, hacia el final de los tiempos, también los judíos – aquí claramente la totalidad –

¹⁵ En total hemos contabilizado 168 referencias significativas sobre los judíos – excluyendo las citas bíblicas que mencionan a Israel y Gregorio solo utiliza para referir a otros temas – (LAHAM COHEN, 2013a; 2015a), por lo que la temática de los judíos en el fin de los tiempos ocupa aproximadamente un 8.9% de las alusiones a judíos en los *Moralia*. Es una cifra alta en el marco de la distribución habitual de tópicos sobre los judíos en los distintos autores patrísticos.

¹⁶ *Vbi quod scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret. Erit ergo quando conspicuus etiam Synagogae appareat. Erit in fine mundi procul dubio quando gentis suae reliquiis semetipsum sicut est Deus, innotescat. Vnde et bene hic dicitur: Nudus reuerat illuc. Nudus quippe ad uterum matris reuertitur cum in mundi huius termino is qui in saeculo factus homo despicitur, Synagogae suae oculis, Deus ante saecula declaratur.* Texto latino tomado de la edición de Adriaen (1979-1985).

¹⁷ *Quamuis post eosdem dies quibus deprimitur, iam tamen circa ipsum finem temporum grandi praedicationis uirtute roboretur. Nam susceptis ad plenum gentibus, omnem israeliticum populum, qui tunc inuentus fuerit, in fidei sinum trahit. Scriptum quippe est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret.*

serían incorporados a la Iglesia. Véase, también, cómo se conjuga aquello que bien marcó Dagens: la sensación de triunfo con la noción de un final de los tiempos cercano. Es menester preguntarnos, también, si con este tipo de pasajes un lector – o un oyente – de Gregorio no pudo haber interpretado la necesidad de apurar las conversiones – mediante la prédica o mediante la violencia, aunque en el pasaje Gregorio parece señalar el primer camino – con el fin de acercar el fin de los tiempos. Es probable que esta lectura pueda haberse realizado, pero, como se observa en el *Registrum*, el pontífice – en su praxis frente al judaísmo – no se centró en la conversión de los judíos.

La posición de Gregorio es aún más clara en el propio prefacio (X, 20, 5-8) de los *Moralia*:

Está bien que luego de tantos asuntos dañosos, luego de la muerte de sus hijos, luego de la tortura de sus heridas y luego de los conflictos y las pugnas de palabras, él [Job] es levantado con una doble remuneración porque evidentemente la santa Iglesia, incluso ahora en la vida presente, recibe dos recompensas por los trabajos que realiza: habiendo aceptado al total de los gentiles, en el fin del mundo también las almas de los judíos se convierten a ella. Aquí está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'.¹⁸

Vemos, nuevamente, la idea de una Iglesia que no solo pasa de derrotada a triunfadora sino que también incorporará a los judíos en el fin de los tiempos. Ciertamente, el texto vuelve a presentar potenciales lecturas dispares en relación a la necesidad o no de lograr conversiones en su presente.

No es necesario seguir abundando en los pasajes que mencionan, en los *Moralia*, *Romanos* 11, 25-26, ya que, más allá de los matices en torno a si la totalidad o parte de Israel sería salvada, el mensaje gregoriano es similar. La conversión final de los judíos también fue sostenida por Gregorio, siempre en línea con la tradición patristica previa, a través de otros pasajes bíblicos:

Luego Satán permaneció a la derecha porque aquel alejó de Él al pueblo [judío], quien anteriormente había sido amado. Pero el mismo pueblo judaico, actualmente perdido, en el fin de los tiempos creará, tal como atestigua el profeta, quien dice: 'sus restos serán salvados', porque el Señor remueve a Satán de su diestra diciendo: 'El Señor te reprende, ¡oh Satán!' Y agrega, indicando la liberación del mismo pueblo: 'Este eligió a Jerusalén' (Gregorio Magno, *Moralia*, Prefacio, XX, XXII, 48, 23-28).¹⁹

¹⁸ *Bene autem post damna rerum, post funera pignorum, post cruciatus uulnerum, post certamina pugnasque uerborum, duplici remuneratione subleuatur, quia nimirum sancta Ecclesia, adhuc etiam in hac uita posita, pro laboribus quos sustinet, duplicia munera recipit; cum susceptis plene gentibus in fine mundi Iudaeorum etiam ad se corda conuertit. Hinc enim scriptum est: Donec plenitudo gentium introiret et sic omnis Israel saluus fieret.*

¹⁹ *Satan ergo illi a dextris stetit quia illum ei populum rapuit, qui dudum dilectus fuit. Sed quia ipse Iudaicus populus, modo perditus, in fine est quandoque crediturus propheta testante qui ait: Reliquiae saluae fient, satan a dextris suis Dominus remouet dicens: increpet Dominus in te, satan. Et eiusdem populi liberationem indicans subdit: Qui elegit Iersusalem. Las*

Nótese como la idea de un retorno a la fe, siempre en la lógica cristiana, no impide que Gregorio asocie los judíos al diablo. La salvación de Israel es, para el Papa – al menos en este pasaje – una realidad futura que no exonera a los judíos de su responsabilidad. Pero más allá de ello, es importante enfatizar que, sin recurrir a *Romanos*, Gregorio vuelve a transmitir, en este caso a partir de *Isaías* y *Zacarías*, la idea de que *fine mundi* los judíos serían convertidos al cristianismo. La figura de Elías surge en reiteradas ocasiones – también así aparecía en la tradición patrística previa – como anuncio del futuro retorno de los judíos:

Pero, en el fin de los tiempos, conocida la proclamación de Elías, todos los israelitas acuden a la fe y retornan hacia la protección de Él, de quien se habían apartado, y entonces aquel espléndido banquete es celebrado por la múltiple unión de los pueblos (Gregorio Magno, *Moralia*, Prefacio, XXXV, XIV, 27, 115-118).²⁰

Claramente, la unidad final de judíos y cristianos en el fin de los tiempos, como se observa en el texto citado, es una perspectiva que Gregorio mantenía presente tanto a partir de *Romanos* como de otros pasajes testamentarios, siempre en el marco de la tradición patrística previa.

Encontramos referencias al tema también en las *Homiliae in Hiezechihalem prophetam* (I, VI, 6, 95-100):

¿Qué significa que Esaú vuelve tarde hacia el padre, si no que el pueblo judaico, a última hora, retorna para aplacar al Señor? Para quien también se dice esto en la bendición: *Habrá un tiempo en el que se soltará el yugo de tu cuello*. Porque, en el fin, el pueblo judaico es liberado de la servidumbre, según está escrito: 'Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo'.²¹

En este caso, la conversión final parece abarcar a todo Israel. No obstante, otro pasaje de las mismas homilías pone en evidencia la falta de sistematicidad del análisis gregoriano sobre el tema aquí estudiado:

Pero dado que con la predicación de Enoc y Elías –quienes son llamados, por Zacarías, dos olivos y, por Juan, dos candelabros– muchos de los judíos, que entonces permanecieron en la infidelidad, vuelven hacia el conocimiento de la verdad según se dice del mismo Elías: 'Elías vendrá, y el mismo restaurará todas las cosas', también aquí se añade rectamente: 'Cuando yo te hubiere hablado,

referencias bíblicas son a *Isaías* 10, 22 (también citada en *Romanos* 9, 27) y *Zacarías* 3, 2.

²⁰ *Sed extremo tempore Israelitae omnes ad fidem, cognita Eliae praedicatione, concurrunt, atque ad eius protectionem quem fugerant redeunt; et tunc illud eximium multiplici aggregatione populorum conuiuium celebratur.*

²¹ *Quid est autem quod Esau tarde ad patrem redit, nisi quod Iudaicus populus ad placendum Domino sero reuertitur? Cui et hoc in benedictione dicitur: Tempusque erit cum solutur iugum de collo tuo. Quia a seruitute peccati Iudaicus populus in fine liberatur, sicut scriptum est: donec plenitudo gentium introduret, et sic omnis Israel saluus fiet.* Las referencias bíblicas son a *Génesis* 27, 40 y *Romanos* 11, 25-26. También refiere al pasaje paulino en relación a los judíos en I, XII, 6, 63-73.

abrirás tu boca y dirás a ellos: esto dice el señor Dios'. Entonces, en efecto, en el extremo, se abrirá la boca del profeta, cuando, en la predicación de Enoc y Elías a los judíos que vuelven a la fe, se conoce que la profecía había hablado de Cristo (Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 8-9, 106-116).²²

No son todos los judíos, en este pasaje, los que serán salvados sino *multi ex his*. El panorama se torna más complejo cuando Gregorio piensa en un momento posterior a la conversión final de los judíos:

Palabras que, evidentemente, si seguimos el orden de exposición figurativa, [significan que] el profeta recibe las cadenas y es atado en su casa porque en el extremo, cuando Judea crea, experimentará gravísimas persecuciones en tiempos del Anticristo, de modo que los ministros de la iniquidad no aceptarán sus predicaciones y, en cambio, resistiendo, los oprimirán con las cadenas de dolor [...] De donde debe ser notado que, por tal razón, se dice aquí que el profeta soporta las cadenas en su casa, de modo que, evidentemente, subraya que Judea, cuando esté entre los fieles, soportará la tribulación de las persecuciones de los de su propio género Gregorio Magno, *Homiliae in Hiezechihalem prophetam*, I, XII, 7, 84-89; I, XII, 7, 93-97).²³

Es llamativo – y no se registra en otra parte de la obra gregoriana – que, más allá de la salvación de una parte de los judíos y no de todos, el Papa introduce la idea de que la parte salvada será atacada, a su vez, por la que permanezca en el judaísmo. Ciertamente es que el texto puede ser entendido como un análisis de la propia situación que se vivió, según la perspectiva patrística, en tiempos de Jesús.²⁴ No obstante, Gregorio refiere al Anticristo, por lo que proyecta la situación a futuro. El vínculo con el Anticristo, por otra parte, vuelve a poner de manifiesto las incongruencias gregorianas ya que en otros pasajes, sobre todo en los *Moralia*, el Papa presentaba a los judíos como sujetos que aguardaban al Anticristo.²⁵

Pasemos, ahora, a las *Homiliae in Evangelia* (XXII, 5, 90-95), obra en la que aparece una referencia a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos: “Es de notar, hermanos, que en el fin del mundo también Judea es sumada a la fe del Redentor, con

²² *Sed quia, Enoch et Helia praedicante, multi ex his qui tunc ex Iudaeis in infidelitate remanserint ad cognitionem ueritatis redeunt, sicut de eodem Helia dicitur: Helias ueniet, et ipse restituet omnia, qui utrique per Zachariam duae oliuae, et per Iohannem duo candelabra nominantur, recte hic quoque subiungitur: Cum autem locutus fuero tibi, aperies os tuum et dices ad eos: Haec dicit Dominus Deus. Tunc enim uelut in extremo os prophetae aperitur, cum in praedicatione Enoch et Heliae a Iudaeis ad Fidem redeuntibus prophetia sacri eloquii de Christo fuisse cognoscitur.* Las referencias bíblicas pertenecen a Mateo 17, 11 (también Marcos 9, 12 y Malaquías 4, 5) y a Ezequiel 3, 27.

²³ *Quae uidelicet uerba si per typicae expositionis ordinem sequimur, propheta in domo sua uincula suscipit et ligatur, quia in extremis, cum Iudaea crediderit, grauissimas Antichristi tempore persecutionis sentit, ita ut praedicationes eius ministri iniquitatis non recipiant, sed resistendo has uinculis dolorum premant. [...] Vnde notandum est quod hic quoque dicitur, quia in domo sua uincula propheta sustineat ut uidelicet designetur quoniam et ex ipso suo genere Iudaea cum fidelis fuerit tribulationem persecutionis portet.*

²⁴ Aspecto que es resaltado por el propio Gregorio en *In Canticum Canticorum*, 32-34.

²⁵ Por ejemplo en Gregorio Magno, *Moralia*, XXIX, XXXII, 75, 14-17 y XXXI, XXIV, 43, 58-63.

Pablo atestiguando, que dice: ‘Hasta que entre la totalidad de los gentiles, y así, todo Israel será salvo’.²⁶

El texto, en sí, no aporta elementos nuevos a lo que ya hemos visto. Pero es importante remarcar que estas homilías son, de las obras exegéticas, las únicas orientadas a la población general. Efectivamente, Gregorio Magno siempre estuvo atento, como anticipamos, al público previsto para cada texto. Es famosa, de hecho, su reprimenda al obispo Mariniano por leer públicamente los *Moralia*, dado que, sostenía, hacían más daño que bien al común de la gente.²⁷ En este sentido, la referencia pública a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos puede haber tenido impacto en la población a la que la prédica fue dirigida y Gregorio haber sido consciente de ello. No obstante, nuevamente, es difícil calibrar tanto motivaciones como posibles interpretaciones por parte del público: ¿una invitación a la tolerancia? ¿Un llamado para apresurar las conversiones? ¿O una mera repetición de tópicos tomados de la tradición? Las respuestas son difíciles.

Antes de avanzar en la comprensión de los motivos y de la noción gregoriana de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos, es pertinente recordar que, como hemos visto incluso dentro de las propias referencias sobre el tópico estudiado, no hay una posición unívoca del Papa en relación a los judíos. En efecto, existen pasajes de sus textos en los cuales se esboza la idea de un castigo eterno, sin alusión alguna a un cambio de situación en el fin de los tiempos. Veamos algunos ejemplos, ciñéndonos a las obras en las que hemos detectado el tópico de la conversión final. Leemos, en los *Moralia* (XIV, LIII, 62, 21-23): “Así, se dice que el pecado de Judá fue escrito con un punzón de hierro en una garra diamantada, porque la culpa de los judíos es guardada a través de la fuerte sentencia de Dios en el final infinito”.²⁸

El texto es enérgico y enfatiza claramente una sentencia permanente. Más violenta, aún, es la referencia al pueblo judío en *Moralia* IX, XXXIII, 49, 4-7:

²⁶ *Notum, fratres, est quod in fine mundi ad Redemptoris fidem etiam Iudaea colligitur, Paulo attestante qui ait: Donec plenitudo gentium intraret et sic omnis Israel saluaret fieret.* Texto latino tomado de la edición de Étaix (1999).

²⁷ GREGORIO MAGNO, *Registrum*, XII, 6 [enero, 602] 45-51: *Ilud autem quod ad me quorundam relationem perlatum est, quia reuerentissimus frater et coepiscopus meus Marinianus legi commenta beati Iob publice ad uigilias faciat, non grate suscepi, quia non est illud opus populare et rudibus auditoribus impedimentum magis quam prouectum generat. Sed dic ei ut commenta psalmorum legi ad uigilias faciat, quae mentes saecularium ad bonos mores praecipue informant.* Por otra parte, ha llegado hacia mí la narración de algunos [sosteniendo] que el reverendísimo hermano y coepiscopo mío, Mariniano, hizo leer en las vigiliás, públicamente, los comentarios del beato Job, [hecho] que no me resultó grato, dado que no es aquella una obra popular y a los oyentes rudos genera más impedimento que provecho. Pero dile que haga leer los comentarios de los salmos en las vigiliás, los cuales forman especialmente en las buenas costumbres a las mentes de los seculares. Texto latino tomado de la edición de Norberg (1982).

²⁸ *Peccatum itaque Iudae stilo ferreo in ungue adamantino scriptum dicitur, quia culpa Iudaeorum per fortem Dei sententiam in fine seruatur infinito.* Sobre el juicio que condenará al pueblo judío: III, XXVIII, 55, 25-28. Sin posibilidad de salvación, aunque formulado de modo opaco: VI, III, 4, 13-20.

Pero con el rostro cambiado [el pueblo judío] se retuerce de dolor, puesto que mientras contaminó, con la maldad de la falta de fe, el aspecto de su hombre interior –por el cual hubiera podido ser conocido por el Creador– comenzando a partir de males presentes se condenó a una venganza eterna.²⁹

También en las *Homiliae in Evangelia* (XL, 2, 70-74) remarcó Gregorio el castigo incesante de los judíos:

Se muestra que arde más en la lengua cuando dice: 'Envíame a Lázaro para que moje el extremo de su dedo en agua y así refresque mi lengua, porque soy atormentado en esta llama'. El pueblo infiel tuvo en la boca las palabras de la Ley, pero desdeñó servir con obras. Allí, luego, arderá más, donde manifestó saber lo que no quiso hacer.³⁰

Si bien en este último pasaje no está del todo claro si el *infidelis populus* arderá eternamente o solo un tiempo, Gregorio no refirió aquí a la salvación final, dejando en el lector la posibilidad de pensar en un castigo permanente. Vale la pena tener presente que este tipo de pasajes antijudíos se inserta en el marco de un extenso uso de tópicos *adversus Iudaeos* en los textos exegéticos de Gregorio Magno. De hecho, como ya mencionamos, en las obras de mayor profundidad teológica del Papa, los *topoi* contra los judíos son la abrumadora mayoría de las referencias a estos.

Ahora bien, más allá de estas inconsistencias de Gregorio, es necesario volver a su noción de la conversión final de los judíos con el fin de comprender las razones de tal constructo discursivo. Un primer aspecto a analizar es el tipo de obra en el que aparece. Como hemos observado, el trabajo en el que más alusiones hay es los *Moralia*, con quince menciones. En las *Homiliae in Hizechichelem* encontramos cuatro referencias (aunque tres de ellas están en la misma homilía), mientras que en las *Homiliae in Evangelia* solo encontramos una. Que en los *Moralia* haya más referencias es esperable dado que, si tomamos en cuenta las *formae* totales de cada uno de los textos, representan el 48.96% de la obra gregoriana, mientras que las *Homiliae in Hiezechihelem* alcanzan el 10.78% y las *Homiliae in Evangelia* el 8.28%.³¹ En este sentido, la densidad relativa de menciones a la conversión final de los judíos en el fin de los tiempos es la siguiente:

²⁹ *Sed commutata facie dolore torquetur, quia dum interni sui hominis aspectum, quo agnoscitur a conditore potuerat, foeditate perfidiae polluit, a praesentibus malis incipiens, sub aeterna se ultione damnauit.* El pasaje se refiere a la *plebs Iudaica*.

³⁰ *In lingua autem amplius ardere ostenditur cum dicit: Mitte Lazarum ut intingat extremum digiti sui in aqua, et refrigeret linguam meam, quia crucior in hac flamma. Infidelis populus uerba legis in ore tenuit, quae opere seruare contempsit. Ibi ergo amplius ardebit, ubi se ostendit scire quod facere noluit.* La referencia bíblica es a Lucas 16, 24. En XVIII, 2, 70-72 establece un vínculo indirecto entre los judíos que habían acusado a Jesús y la muerte eterna.

³¹ Datos obtenidos a partir de cálculos propios en base al *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*. El cálculo no incluye a *In Librum primum Regum*, obra que, al día de la fecha, no se considera gregoriana.

Tabla 1 – Menciones a la conversión final de los judíos en el fin de los tiempos

Obra	Tamaño de la obra en base a formae	Menciones a conversión de los judíos en el fin de los tiempos	Proporción de las menciones a la conversión de los judíos en relación al total	Ratio entre tamaño relativo del texto y proporción de referencias a la conversión final de los judíos
<i>Moralia</i>	48.96%	15	78.94%	1.61
<i>In Hiez.</i>	10.78%	4	21.05%	1.95
<i>In Ev.</i>	8.28%	1	5.26%	0.63

Como puede observarse, el tema está más presente, en términos relativos, en las *Homiliae in Hiezechichelem* que en los *Moralia*, aunque en ambas obras el peso relativo de la conversión de los judíos es notoriamente mayor al que se registra en las *Homiliae in Evangelia*. Este es un primer punto a tener en cuenta dado que Gregorio insertó la temática en dos textos deliberadamente orientados a un público cultivado. Insistimos, nuevamente, en que los *Moralia* fueron pensados para circular entre hombres de Iglesia y miembros de la elite. A su vez, las *Homiliae in Hiezechichelem* fueron dictadas a un auditorio culto y estable.³² Las *Homiliae in Evangelia*, en cambio, fueron presentadas a la población de la ciudad de Roma. Precisamente en tales discursos, de alcance popular, es menor la densidad de referencias a la conversión futura de los judíos. Esto puede responder a un intento deliberado por evitar transmitir la idea al común de la población o – imposible descartar – a una simple casualidad.

Pero en este punto es importante ir más allá. En los textos gregorianos donde la teología y la exégesis ocupan un lugar menor, el tema de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos está ausente.³³ Así, ni en el *Registrum*, ni en los *Dialogi*, ni en la *Regula pastoralis* el Papa refirió a la temática. En el caso de los *Dialogi*, donde hay una sola mención a judíos, o en lo relativo a la *Regula*, en la cual el tema judaico aparece escasamente, la ausencia no es llamativa. Pero en las epístolas sí llama la atención porque allí, en 26 misivas, el Papa refiere a *judíos históricos*.

En el epistolario Gregorio describe situaciones que involucran a judíos reales y propone soluciones. En algunos casos, como anticipamos, repudia conversiones forzadas y actos de violencia contra los judíos, recomendando la moderación y la prédica. ¿Por qué no usó, en tales situaciones, el tópico de la conversión en el fin de los tiempos? En efecto, era esperable que, como un argumento adicional para evitar violencia contra los judíos, apelara a la idea de que esas mismas personas – o sus descendientes – finalizarían siendo

³² En torno al público de las diversas homilias de Gregorio Magno, véase a Prinzivalli (2004). Específicamente en torno a las *Homiliae in Hiezechichelem* véase a Martello (2005). En general, sobre el auditorio gregoriano, Banniard (1992).

³³ Ciertamente el tópico también está ausente de *In Canticum Canticorum*, pero no debemos perder de vista que se trata de una obra fragmentaria.

parte de la Iglesia. De hecho, cuatrocientos años más tarde, Burcardo de Worms citará un pasaje de los *Moralia* referido al tema y, en otra parte del penitencial, censurará el asesinato de judíos dado que tal acto eliminaba, en su lógica, una potencial conversión.³⁴

Pero Gregorio no utilizó la conversión *fine mundi* como argumento para evitar la fuerza contra los judíos. Paradójicamente el tópico de la conversión en el fin de los tiempos apareció solo en sus obras de tinte teológico, a la par de un conjunto amplísimo de *topoi adversus Iudaeos*. En cambio, en sus epístolas –moderadas y libres de tópicos contra los judíos– el Papa no empleó la idea de una conversión final. Intentaremos, en la siguiente sección, explicar la razón de tal disparidad.

Entre los judíos históricos y los judíos hermenéuticos

Hemos visto, en este breve trabajo, que Gregorio empleó el tópico de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos en tres de sus obras. Pudimos observar, además, que tal noción convivió, en los mismos textos, no solo con los habituales tópicos *adversus Iudaeos* sino también con visiones opuestas al retorno de Israel *fine mundi*. Es muy difícil, entonces, mensurar las motivaciones gregorianas. ¿Utilizó el tópico aspirando a moderar a su auditorio, en línea con su política – vislumbrada en el *Registrum* – en relación a los judíos?³⁵ Tal idea es verosímil pero encuentra un límite, precisamente, en el epistolario. De haber pensado que el retorno final de los judíos era un argumento válido para evitar conversiones forzosas o usurpaciones de sinagogas debió utilizar, también allí, tal herramienta discursiva. Por otra parte, es difícil hablar de moderación en obras en las cuales las referencias hostiles a los judíos son la mayoría.

Desde nuestro punto de vista – y aquí reside, en línea con nuestras investigaciones previas, la principal conclusión de nuestro trabajo – Gregorio operaba en dos planos diferentes. En sus tratados teológicos, volcaba la tradición, incluyendo aportes propios pero sin apartarse de lo establecido. De tal modo, recopiló la tradición *adversus Iudaeos* y, aunque no la potenció y esmeriló ciertos tópicos como el deicidio, la utilizó extensamente. Así, su obra teológica no se aparta de los estándares antijudíos de Ambrosio, Agustín o Casiano. Pero al momento de establecer políticas ante los *judíos históricos*, su mirada

³⁴ Cita de *Moralia* XXXV, XIV, 27, 115-118, en relación a la conversión de los judíos en el fin de los tiempos en BURCARDO DE WORMS, *Libri decretorum*, 20, 97 (PL 140, 1054). Rechazo al asesinato de judíos bajo argumento de posible conversión, en 6, 33 (PL 140, 722).

³⁵ Un ejemplo de ello, según Drews (2005, p. 309) es Isidoro de Sevilla. En efecto, Drews consideró que la insistencia en la conversión de los judíos en el fin de los tiempos operó como una crítica a la conversión forzosa que había sido decretada por Sisebuto a comienzos de su reinado. Pero no debemos perder de vista, sin embargo, que Isidoro presidió el IV Concilio de Toledo, en el cual, si bien con críticas, se terminó refrendando la decisión del monarca.

teológica pasaba a un segundo plano. Es por ello que en el *Registrum* no encontramos referencias ni a la conversión de los judíos en el final de los tiempos ni a tópicos *adversus Iudaeos*. Es que, precisamente, la idea de que los judíos eran aliados del diablo era tan parte de la tradición como la noción de que serían convertidos. Gregorio no aspiró a tornar coherentes las múltiples lecturas patrísticas que llegaron hasta su tiempo en relación a judíos. Las empleó todas, acorde a sus necesidades exegéticas, sin pensarlas ni asociarlas con los *judíos históricos* de su Roma. Porque Gregorio no dirigió el discurso sobre los judíos, en sus tratados teológicos, a los judíos. Los *judíos hermenéuticos* solo cumplían funciones para el auditorio cristiano como elementos para entender el plan divino y para definir la identidad cristiana. Por ello, cuando fijó políticas ante los judíos no utilizó tópicos ni para defenderlos ni para atacarlos; simplemente dejó los *topoi* de lado. Del mismo modo, en sus obras teológicas, nunca deslizó información sobre los *judíos históricos* de su tiempo.

Lo afirmado no implica que estemos ante un sujeto incoherente. Gregorio, como afirmamos en nuestras investigaciones previas, se comportó conservadoramente en los dos planos aquí vistos. En el teológico, siguió la profusa y omnipresente literatura *adversus Iudaeos*; en lo político, intentó apegarse a la normativa imperial que establecía la posibilidad de existencia del judaísmo, aunque con restricciones. Esto lleva a que el investigador vea claramente, en la obra gregoriana, *judíos históricos* y *judíos hermenéuticos* en planos claramente escindidos.

El tópico de la conversión de los judíos en el fin de los tiempos confirma, una vez más, esta visión. Aparece, en efecto, solo con los *judíos hermenéuticos*. Y aunque su utilización, como vimos en Burcardo, pudo haber cruzado la grieta que separaba, en Gregorio, a *judíos históricos* de *judíos hermenéuticos*, no lo hizo. Porque la iteración de tópicos sobre la conversión final de los judíos no respondía a una necesidad práctica sino a las propias tradiciones exegéticas de las que Gregorio abrevaba. Tradiciones que aspiraban a explicar, más allá de los *judíos históricos*, la razón por la cual los *judíos hermenéuticos* que vivían en los textos bíblicos habían rechazado a Dios. Más aún, eran necesarias para comprender el porqué de su continuidad – visualizada en las propias Escrituras – luego de la resurrección de Cristo. El pasaje paulino y la idea de un destino común permitían tornar inteligibles a los *judíos hermenéuticos*: habían rechazado a Dios, pero estaban contemplados en la economía divina.

En definitiva, en Gregorio los *judíos hermenéuticos* no existen para hostigar a los *judíos históricos* ni para defenderlos; aparecen para aleccionar a los cristianos. Son actores de reparto puestos al servicio, en primer lugar, de la moral cristiana y, en segundo término, de su teología. Los *judíos hermenéuticos* en Gregorio no tienen relación con los *judíos históricos*. Viven solo en el texto cristiano y para los cristianos. Por tal razón, su conversión en el final de los tiempos no escapa del plano hermenéutico y permanece solo en la obra teológica del Papa.

Bibliografía

Primaria

- BIBLIA DE JERUSALÉN. Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009.
- GREGORII MAGNI. *Thesaurus Sancti Gregorii Magni*. Turnhout: Brepols, 1986.
- GREGORIUS MAGNUS. *Homiliae in evangelia (CCSL 141)*. Edición de R. Étaix. Turnhout: Brepols, 1999.
- _____. *Homiliae in Hiezechihalem Prophetam (CCSL 142)*. Edición de M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1971.
- _____. *Moralia in Iob (CCSL 143, 143A y 143 B)*. Edición de M. Adriaen. Turnhout: Brepols, 1979-1985.
- _____. *Registrum epistularum (CCSL 140 y 140A)*. Edición de D. Norberg. Turnhout: Brepols, 1982.

Secundaria

- AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991.
- _____. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004
- BALTRUSCH, E. Gregor der Große und sein Verhältnis zum Römischen Recht am Beispiel seiner Politik gegenüber den Juden. *Historische Zeitschrift*, v. 259, n. 1, p. 39-58, 1994.
- BAMMEL, E. Gregor der Grosse und die Juden. In: AA.VV. *Gregorio Magno e il suo tempo. XIX incontro di studiosi dell'antichità cristiana in collaborazione con l'École Française de Rome*. Roma: Institutum Patristicum Augustinianum, 1991, p. 283-291.
- BANNIARD, M. *Viva voce*. Communication écrite et communication orale du IVe au IXe siècle en Occident Latin. París: Institut des Études Augustiniennes, 1992.
- BAUN, J. Gregory's Eschatology. In: NEIL, B.; DAL SANTO, M. (Ed.). *A companion to Gregory the Great*. Leiden: Brill, 2013, p. 157-176.
- BELLI, F. *Argumentation and the use of Scripture in Romans 9-11*. Roma: Gregorian & Biblical Press, 2010.
- BLUMENKRANZ, B. *Juifs et Chrétiens dans le monde occidental 430-1096*. París: Mouton & Co, 1960.

- BOESCH GAJANO, S. *Gregorio Magno alle origini del Medioevo*. Roma: Viella, 2004.
- _____. Per una storia degli ebrei in Occidente tra Antichità e Medioevo. La testimonianza di Gregorio Magno. *Quaderni Medievali*, v. 8, p. 12-43, 1979.
- BOYARIN, D. *A radical Jew: Paul and the politics of identity*. Berkeley: University of California Press, 1994.
- CALATI, B. Die Juden im Denken Gregors des Grossen. Bemerkungen zu *Moralia in Job 35,26*. *Judaica*, v. 47, n. 1, p. 31-37, 1991.
- CASULA, L. et al. *Per longa maris intervalla*. Gregorio Magno e l'Occidente mediterraneo fra tardoantico e altomedioevo. Cagliari: Pontificia Facoltà Teologica della Sardegna, 2006.
- CAVADINI, J. (Ed.). *Gregory the Great: a symposium*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1995.
- COHEN, J. The mystery of Israel's salvation: Romans 11:25-26 in patristic and medieval exegesis. *The Harvard Theological Review*, v. 98, n. 3, p. 247-281, 2005.
- _____. *Living letters of the law: ideas of the Jew in medieval Christianity*. Berkeley: University of California Press, 1999.
- CRANFIELD, C. *A critical and exegetical commentary of the Epistle to the Romans*. Edimburgo: T&T Clark, 1998.
- CREMASCOLI, G.–DEGL'INNOCENTI, A. (Ed.). *Enciclopedia gregoriana*. Florencia: Edizioni del Galluzzo, 2008.
- _____. La fine dei tempi in Gregorio Magno. *Parola, spirito e vita*, v. 36, n. 2, p. 283-295, 1997.
- DAGENS, C. *Saint Grégoire le Grand: culture et expérience chrétiennes*. Paris: Études Augustiniennes, 1977.
- _____. La fin des temps et l'Église selon Saint Grégoire le Grand. *Recherches de Science Religieuse*, v. 58, p. 273-278, 1970.
- DALEY, B. *The hope of the early Church*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- DREWS, W. *The unknown neighbor: the Jew in the thought of Isidore of Sevilla*. Leiden: Brill, 2005.
- DUDDEN, F. *Gregory the Great*. Nueva York: Russell & Russell, 1905.
- DUNN, J. *Romans*. Dallas: World Books, 1988.
- FONTAINE, J. et al. *Grégoire le Grand*. Paris: Éditions du CNRS, 1986.
- FREDRIKSEN, P. Roman Christianity and the post-Roman West: the social correlates of the *Contra Iudaeos* tradition. In: DOHRMANN, N.; YOSHIKO REED, A. (Ed.). *Jews, Christians, and the Roman Empire*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press, 2013, p. 249-266.

- GAGER, J. *The origins of anti-semitism*. Oxford: Oxford University Press, 1985.
- GARGANO, G. (Ed.). *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Roma: Gabrielli, 2005.
- GASTON, L. *Paul and the Torah*. Vancouver: University of British Columbia Press, 1987.
- GÖRRES, F. Papst Gregor I der Große und das Judentum. *Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie*, v. 50, p. 489-505, 1908.
- GREGOROVIVS, F. *Geschichte der Stadt Rom im Mittelalter*. Stuttgart: Cotta, 1869.
- HESTER, K. *Eschatology and pain in St. Gregory the Great*. Milton Keynes: Paternoster, 2007.
- JOHNSON HODGE, C. A light to the nations: the role of Israel in Romans 9-11. In: SUMNEY, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. 169-186.
- JOHNSON, E. God's covenant faithfulness to Israel. In: SUMNEY, J. (Ed.). *Reading Paul's Letter to the Romans*. Atlanta: Society of Biblical Literature, 2012, p. 157-167.
- JUDANT, D. *Judaïsme et Christianisme*. París: Du Cedre, 1969.
- KATZ, S. Pope Gregory the Great and the Jews. *The Jewish Quarterly Review*, v. 24, p. 113-136, 1933.
- KIM, S. The mystery of Rom 11.25-6 once more. *New Testament Studies*, v. 43, p. 412-429, 1997.
- LAHAM COHEN, R. El subordinado que subordina. Poseedores judíos de esclavos cristianos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno. *Gerión*, v. 34, p. 325-349, 2016.
- _____. Theological anti-judaism in Gregory the Great. *Sefarad*, v. 75, n. 2, p. 225-252, 2015a.
- _____. Vas uacuum et signatum. La imagen del judío en los *Dialogi* y el problema de la autoría gregoriana. *Revue des Études Juives*, v. 174, n. 3-4, p. 295-324, 2015b.
- _____. *Judíos hermenéuticos y judíos históricos en tiempos de Gregorio Magno*. Tesis (Doctorado en Historia) – Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013a.
- _____. Los judíos en el *Registrum epistularum* de Gregorio Magno y la epigrafía judía de los siglos VI y VII. *Henoch*, v. 35, n. 2, p. 214-246, 2013b.
- _____. Tópicos antijudíos en las *Homiliae in Hiezechihelam prophetam* de Gregorio Magno. *Anales de Historia Antigua, Medieval y Moderna*, v. 46, p. 281-308, 2013c.
- _____. La flexibilidad del obispo: Gregorio Magno, los judíos y la *Regula pastoralis*. *Revista de Historia Social*, v. 1, n. 2, p. 1-18, 2012.
- _____. En torno a motivaciones y efectos del discurso antijudío: el caso de los *Moralia in Iob* de Gregorio Magno. *Polis*, v. 23, p. 115-151, 2011.
- MAKUJA, D. O. Gregory the Great, Roman Law and the Jews: seeking "true" conversions. *Sacris Erudiri*, v. 48, p. 35-76, 2009.

- MARKUS, R. *Gregory the Great and his world*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- _____. The Jew as a hermeneutical device: the inner life of a gregorian topos. In: CAVADINI, J. (Ed.). *Gregory the Great*. Indiana: University of Notre Dame Press, 1999, p. 1-15.
- MARTELLO, F. Il pubblico del predicatore nelle Homiliae in Hiezechihelam di Gregorio Magno. In: GARGANO, G. (Ed.). *L'eredità spirituale di Gregorio Magno tra Occidente e Oriente*. Roma: Gabrielli, 2005, p. 201-228.
- MOO, D. *The Epistle to the Romans*. Grand Rapids: Eerdmans, 1996.
- NEIL, B.; DAL SANTO, M. (Ed.). *A companion to Gregory the Great*. Leiden: Brill, 2013.
- PARKES, J. *The conflict of the church and the synagogue*. Nueva York: Meridian Books, 1961.
- PRINZIVALLI, E. Gregorio Magno e la comunicazione omiletica. In: AA.VV. *Gregorio Magno nel XIV centenario della morte*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 2004, p. 153-170.
- RÄISÄNEN, H. Paul, God, and Israel: Romans 9-11 in recent research. In: NEUSNER, J. et al. (Ed.). *The social world of formative Christianity and Judaism: essays in tribute to Howard Clark Lee*. Filadelfia: Fortress Press, 1988, p. 178-206.
- RICCI, C. *Mysterium dispensationis*. Tracce di una teologia della storia in Gregorio Magno. Roma: Herder, 2002.
- RICHARDS, J. *Consol of God: the life and times of Gregory the Great*. Londres: Routledge, 1980.
- SACCHI, A. *Lettera ai Romani*. Roma: Città Nuova, 2000.
- SEGAL, A. *Paul the convert: the apostolate and apostasy of Saul the Pharisee*. New Haven: Yale University Press, 1990.
- SINISCALCO, P. Le età del mondo in Gregorio Magno. In: FONTAINE, J. et al. (Ed.). *Grégoire le Grand*. París: Éditions du CNRS, 1986, p. 377-387.
- STERN, J. Israel et l'église dans l'exegese de Saint Grégoire le grand. In: INCONTRO DI STUDIOSI DELL'ANTICHITÀ CRISTIANA, XXVIII: L'ESEGESI DEI PADRI LATINI. *Actas...* p. 675-689, 2000.
- STRAW, C. *Gregory the Great*. Berkeley: University of California Press, 1988.
- THEISSEN, G. Röm 9 – 11 – eine Auseinandersetzung des Paulus mit Israel und mit sich Selbst: Versuch einer Psychologischen Auslegung. In: DUNDERBERG, I. et al. (Ed.). *Fair play: diversity and conflicts in early Christianity*. Leiden: Brill, 2002, p. 311-341.
- TIOLLIER, V. *Saint Grégoire le Grand et les juifs: esquisse doctrinale et historique*. Brignais: École professionnelle de Sacuny, 1913.
- ZOCCALI, C. And so all Israel will be saved: competing interpretations of Romans 11.26 in Pauline Scholarship. *Journal for the Study of the New Testament*, v. 30, p. 289-318, 2008.