

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel,
orígenes del cristianismo

Filiación III
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las V y VI Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
19-21 de noviembre de 2007
y 3-5 de noviembre de 2008

Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Crespo Losada
Andrés Sáez Gutiérrez
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2011
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez, 2011

ISBN: 978-84-9879-218-8
Depósito Legal: S. xxx-2011

Impresión
Gráficas Varona, S.A.

CONTENIDO

<i>Presentación: Patricio de Navascués Benlloch</i>	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i>	13

CULTURA PAGANA

Aristas de sustrato en la filiación etrusca: <i>Roberto López Montero</i>	17
La filiación en Homero y en Hesíodo: <i>Emilio Crespo</i>	37
Filiación divina en la religión griega: el caso del orfismo: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i>	49
Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el <i>Timeo</i> : <i>Franco Ferrari</i>	59
La filiación en las inscripciones griegas de Asia Menor: <i>María Paz de Hoz</i>	85
Adopción y cristianismo en el imperio romano: <i>Angelo di Berardino</i>	107

RELIGIÓN DE ISRAEL

Filiación divina en el libro de los <i>Jubileos</i> : <i>Jacques van Ruiten</i>	129
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

El hijo y los hijos. Filiación y sufrimiento a propósito de Hb 5, 8 y 12, 1-11: <i>César Augusto Franco Martínez</i>	155
Jesús υἱός-τέκνον. Proveniencia del Mesías y asociación de funciones mesiánicas en el Apocalipsis de Juan: <i>Luca Arcari</i>	183
La filiación divina de Cristo en el judeocristianismo: <i>Daniel Vigne</i>	203
La filiación en los gnósticos «setianos». Una aproximación: <i>Fernando Bermejo Rubio</i>	223

CONTENIDO

El hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino: <i>Juan José Ayán Calvo</i>	257
El camino de la filiación: Jesús, el Hijo, en Justino Mártir: <i>José Granados</i>	279
La filiación en Justino Mártir: los cristianos: <i>Giuseppe Visonà</i>	315
¿Cómo se integra el tema de la filiación en la obra y en el pensamiento de Justino? [Filiación divina de Cristo y filiación divina de los cristianos en los escritos de Justino Mártir]: <i>Philippe Bobichon</i>	337
Filiación por <i>gnome</i> (γνώμη): <i>Patricio de Navascués</i>	379
<i>Índice bíblico</i>	395
<i>Índice onomástico</i>	399

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Madrid)

Se presenta el tercer volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, que recoge las Actas de las Jornadas celebradas en el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino (Madrid) en los años 2007 y 2008. Motivos de diversa índole han provocado este retraso a la hora de la publicación. Uno de ellos y no pequeño: la transformación del citado Instituto en Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino.

La nueva Facultad, por supuesto, asumirá este proyecto de indagar acerca de la filiación y todos sus aspectos relacionados en la Antigüedad clásica y cristiana. De hecho, el proyecto iniciado por el Instituto en el año 2003 sigue adelante. Las Jornadas han cumplido con su cita anual de cada mes de noviembre y esperamos poder publicar, el año próximo el siguiente volumen (con las actas de los años 2009 y 2010).

La división de este tercer volumen es la adoptada ya para los dos precedentes: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. En primer lugar, se aborda en este volumen el estudio del concepto de filiación a través de la epigrafía etrusca a cargo de uno de los pocos especialistas en la materia (López Montero). La cultura etrusca, se comporta como tantas otras, pero no deja de tener sus peculiaridades. Conoce la filiación natural y la positiva, utiliza indistintamente los mismos términos ya sea para hombres como para dioses, reconoce, en fin, el significado biológico y también jurídico, tanto del padre como de la madre.

Entramos en ámbito griego de la mano de la literatura de Homero y Hesiodo (Crespo Güemes) analizando la formación de los patronímicos en ambos autores y las circunstancias históricas que les ayudaron a configurarse de ese modo, para pasar después a una exposición de los tipos de filiación en los mitos registrados por ambos poetas. Muy emparentada con esta última se nos brinda la siguiente colaboración acerca del orfismo (Herrero de Jáuregui) extendiendo el estudio del concepto a los ámbitos

de la teología, antropología y cosmología, y deteniéndose de modo especial en el caso de Dioniso, hijo de Zeus, tan relevante en los primeros siglos cristianos de cara al encuentro o confrontación, según los casos, entre fe cristiana y tradición griega.

Como en otras ocasiones, dedicamos también nuestro espacio a la filosofía pagana, tan decisiva a la hora de suministrar categorías a los primeros intentos de reflexión cristiana. Los debates sobre la interpretación de la cosmogénesis del *Timeo* platónico fueron abundantes en los primeros siglos cristianos. En esta ocasión se analizan conceptos clave como ‘eternidad’, ‘tiempo’, ‘tiempo desordenado’ y sus relaciones con lo divino y el cosmos (Ferrari), insustituibles si uno quiere entender el pensamiento relativo a la generación del Verbo entre cristianos. A este mismo período cronológico *grosso modo* se refiere el siguiente estudio acerca de la epigrafía minorasiática (de Hoz), que ofrece interesantes datos que nos permiten conocer de cerca las relaciones entre el lenguaje y los distintos tipos de filiación, el uso figurado del concepto en clave política y referido al emperador o a héroes griegos, el papel preponderante, dentro de lo divino, de la gran diosa madre así como otras implicaciones (afectivas, jurídicas, sociales) asociadas a la filiación.

Por último, en esta sección de cultura pagana se ofrece un estudio acerca de la adopción en los tiempos del Imperio (Di Berardino), de donde se desprenden las serias consecuencias que implicaba para un pagano pasar a ser, por medio del bautismo, hijo de Dios, al tiempo que renunciaba a sus dioses domésticos.

La parte dedicada a la religión de Israel en este volumen cuenta con el análisis del concepto de filiación *divina* en el libro de los Jubileos (van Ruiten), entreteniéndose en los hijos de Israel como «hijos del Dios vivo» y en Jacob como «hijo primogénito de Dios». Dicho escrito, que no da cabida a una comprensión real del término, autoriza, sin embargo, por medio de una interpretación metafórica a presentar la relación entre Dios y su pueblo con unos lazos muy estrechos (consagración, elección, obediencia...) e irrompibles.

Inauguramos esta vez la sección cristiana con el estudio dedicado a la carta a los Hebreos (Franco Martínez), poniendo de relieve algunos aspectos cristológicos, soteriológicos y antropológicos con los que se relaciona el concepto clave de la filiación. El autor se centra en dos pasajes: Hb 5, 8 y 12, 4-11. El sufrimiento, el dolor, juegan un papel perfectivo nada desdeñable que ha de aplicarse según los casos, con unas connotaciones a Cristo y su misión como sacerdote, con otras a los cristianos y su condición de hijos de Dios. A continuación, centramos nuestra mirada en el libro del Apocalipsis (Arcari), en el que se afronta la figura del Mesías y la cuestión de su proveniencia a partir de Israel. La representación de Israel como mujer (importante en la mentalidad hebrea por las funciones asociadas a la filiación materna) y como figura santa y sacerdotal, a un tiempo, podría ponerse en relación con la polémica acerca del linaje

sacerdotal de Jesús, delatada por algunos testimonios de la primera literatura cristiana.

Exploramos también el concepto de filiación en los testimonios primitivos del judeocristianismo (Vigne), los cuales no dudan en enfatizar el momento del bautismo en el Jordán. El panorama que se ofrece, reconstruido con dificultad por el estado fragmentario de las fuentes, es lo suficientemente complejo como para trazar una única conclusión. Aun así, podríamos distinguir entre un intento más antiguo y respetable que no cuestiona el carácter naturalmente divino del Hijo encarnado y ungi-do (nazarenos) y otro más reciente que lo rechaza (ebionismo y formas derivadas). Por otro lado, dentro del vasto cuadro de credos cristianos de los primeros siglos, los gnósticos setianos (Bermejo Rubio) podrían haber configurado su doctrina acerca de la filiación de los hombres espirituales a partir de la experiencia de autoconciencia divina, poniendo así de manifiesto la insuficiencia de las explicaciones de la Gran Iglesia (plasmación, adopción), y rompiendo con postulados básicos de la ortodoxia como el vínculo existente entre filiación y encarnación (anulando la realidad y unicidad de esta última) o filiación y sacrificio.

La figura de san Justino concentra cuatro colaboraciones. Se aborda el dominio cristológico en su momento de la preexistencia anterior a la creación (Ayán Calvo), encontrando notables paralelos con la concepción valentiniana, salva la sobriedad del santo mártir: generación del Hijo provocada por el querer paterno con vistas a los misterios salvíficos de la historia futura de salvación, punto de arranque de la reflexión del santo. Los diversos misterios de la vida de Jesús (Granados) dan luz para percibir más de un título de filiación en el único Jesús (Hijo de Dios, nacido del Padre y nacido virginalmente de María; hijo del hombre, entroncado en la descendencia de los patriarcas gracias al nacimiento de María). La dimensión humana requiere del dinamismo del Espíritu que conducirá a la carne de Jesús a lo largo de una historia de filiación que culmina en el ofrecimiento sacerdotal, por medio del sacrificio, de toda la creación al Padre. En dominio antropológico (Visonà) se pone oportunamente de relieve el valor de las categorías de adopción, linaje, elección con que el Santo se presenta ante paganos y judíos, así como el concepto gozne de ‘semillas del Logos’, capaz de aunar las diversas especies de filiación en torno a Cristo Logos, padre de los hombres. Finalmente a propósito de Justino se ofrece una visión de conjunto (Bobichon) que pone de relieve la intensidad tan alta con que la cuestión acerca de la filiación de Cristo es tratada en el *Diálogo con Trifón*, distinguiéndose así del resto de la obra del propio Justino y de otros Padres apologetas.

Por último, se analiza, a partir de un testimonio del gnóstico Heraclión y en el resto de la primera literatura cristiana (Navascués) la especie de filiación por *gnome* o consejo, según la cual el Hijo, por ser tal, es la expresión personalizada del consejo paterno, al cual se ajusta siempre amorosamente. Poseer este consejo paterno y ajustarse a él de

modo concorde por parte de los hombres que forman la Iglesia, igualados en sus juicios internos, es un signo de la filiación divina a la que están llamados.

De buen gusto concluyo esta presentación agradeciendo la ayuda prestada por la Archidiócesis de Madrid, así como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, de cara a la celebración de estas Jornadas, cuyo fruto podemos tener ahora por escrito. La labor siempre es conjunta. Imprescindible, el trabajo de los otros dos editores: los profesores Manuel Crespo Losada y Andrés Sáez Gutiérrez. El apoyo de los profesores Ayán Calvo y Aroztegui Esnaola sigue siendo una ayuda inestimable para el desarrollo de este proyecto que empezó hace unos cuantos años. Y, por supuesto, es menester reconocer también el entusiasmo y cercanía del claustro de profesores de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, así como la labor incansable de Marta Soto y María del Carmen Pajuelo en la Secretaría, y de Raquel Oliva, en la preparación de estas actas.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus Inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HTHR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London
JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae, London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des deutschen archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrésiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum Epigraphicum Graecum
SGO	Merkelbach, R. - Stauber, J., Steinepigramme aus dem griechischen Osten, Munich, Saur, 1998-2004
SNTS.MS	Studiosorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti Biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	Dörner, F. K. - von Strizky, M. B. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae, Wien 1978
TAM V	Keil, J.-Herrmann, P. (eds.), Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae, Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

CULTURA PAGANA

FILIACIÓN DIVINA EN LA RELIGIÓN GRIEGA: EL CASO DEL ORFISMO

Miguel Herrero de Jáuregui

Universidad Complutense (Madrid)

Heródoto decía con razón que Homero y Hesíodo dieron sus dioses a los griegos. En efecto, la imagen olímpica del mundo divino que ambos poetas fijaron predominó en la religión oficial hasta el fin del paganismo. Por eso, el orfismo toma como referencia a Homero y Hesíodo para divergir o matizar a partir del modelo «canónico» más conocido. Así, el concepto de filiación divina, de la existencia de «hijos de dioses», estaba muy extendido en la mitología y religión griegas. La *Iliada* está llena de alusiones a hombres que son hijos de dioses o diosas, que a su vez lo son de otros dioses. Pero el orfismo utilizó de modo particular el concepto de filiación para desarrollar su visión propia de los dioses, el cosmos y el hombre¹. Este capítulo estudiará los tres planos correspondientes: la filiación divina como mecanismo de ordenación del mundo divino; como explicación de la creación del cosmos; y como explicación de la naturaleza humana. Finalmente, se analizará la figura del dios Dioniso, hijo de Zeus, que se sitúa como puente de unión entre el primer y tercer plano, y en torno al cual hubo una gran polémica entre paganos y cristianos como posible contrafigura de Cristo como Hijo de Dios.

I. LA FILIACIÓN COMO MECANISMO DE ORDENACIÓN DEL MUNDO DIVINO

La filiación de un dios de otro es un mecanismo típico del politeísmo para ordenar el panteón. Permite jerarquizar divinidades en relación de

1. Sobre el orfismo, cf. W. K. C. Guthrie, *Orpheus and Greek Religion*, London 1952; y ahora A. Bernabé y F. Casadesús, *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, Madrid 2008. El texto de Heródoto (2, 82) dice precisamente que fueron Homero y Hesíodo, «y no otros poetas posteriores» los que fijaron el panteón griego.

subordinación temporal y de poder. Su modo de expresión típico es la *teogonía*, el relato que cuenta el nacimiento de los dioses, como dice su etimología. Hesíodo, en el poema así llamado, cuenta el origen de los dioses a partir de la primera unión de Cielo y Tierra, en un mecanismo de estricta descendencia. Cada dios suele tener hijos que dominan sobre parcelas específicas de su propio poder: por ejemplo, Océano engendra a los ríos, Afrodita a Eros, o la Noche a Sueño y Muerte. Este modo griego de ordenar el politeísmo tiene una clara raíz mediooriental porque se encuentra ya desde los mitos sumerios².

En estos mismos mitos orientales, como en sus derivados griegos, la filiación se complementa con otros mecanismos narrativos. Así, la jerarquización impuesta por la filiación, que hace depender al dios hijo del dios padre, se compensa por otros mecanismos contrarios, como el mito de sucesión, por el que una nueva generación de dioses destrona a la anterior: Crono destrona a Urano, Zeus a Crono y con él a toda la generación de los Titanes. De hecho, el dominio permanente de Zeus en que culmina la *Teogonía* de Hesíodo se muestra en que mediante el engullimiento de Metis detiene el ciclo de sucesiones porque evita así tener un hijo que le destrone y que una nueva generación le suceda³. Desde Homero, la primacía de Zeus se muestra, por un lado en su título tradicional de «Padre de los dioses y de los hombres» (πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε), que enfatiza el mecanismo de la filiación; por otro, en el título de «rey» (βασιλεύς) que subraya el del acontecer «político» en el mundo divino.

En el ámbito órfico estos mecanismos tienen un uso peculiar. El género más importante de la literatura órfica a lo largo de toda la Antigüedad son precisamente las teogonías. La más antigua, conservada milagrosamente en el *Papiro de Derveni*, data del siglo IV a.C., y las teogonías órficas posteriores son constantes en su tratamiento de la filiación. Si bien ésta era en la tradición teogónica mediooriental y hesiódica un mecanismo esencialmente politeísta, en el orfismo, que comparte con la filosofía milesia la búsqueda de la unidad cósmica, se trata de reconducir desde una orientación monista que tiende a la unificación de lo divino en una sola figura, i. e. Zeus⁴.

El Zeus órfico es la cabeza de la última generación de dioses, como en Hesíodo, pero el poeta órfico lo convierte en principio mediante un mecanismo típicamente teogónico: engullir a otro ser y de resultas quedarse embarazado. Zeus se traga el principio generador. En las teogonías

2. Cf. M. L. West, *The East Face of Helicon*, Oxford 1997; Íd., *The Orphic Poems*, Oxford 1983, 100-108, 211.

3. Hesíodo, *Theogonia*, 886ss. El mismo tema juega en la decisión de Zeus de no unirse a Tetis, sino desposarla con el mortal Peleo para evitar que su futuro hijo, que había de ser más poderoso que su padre, fuera un dios que le pudiera destronar (Ovidio, *Metamorphoses*, 11, 221ss.).

4. Cf. A. Finkelberg, «On the unity of Orphic and Milesian thought»: HThR 79 (1986) 321-35; A. Bernabé, *Textos órficos y filosofía presocrática*, Madrid 2004.

órficas este principio es el dios Protógono (primer nacido), aunque en la de Derveni es posible que lo que Zeus engulle sea el falo del dios primer nacido (Urano)⁵. En cualquier caso, con este principio se traga todo y queda embarazado de todo. Zeus queda, pues, como el único dios en el que todo lo demás ha sido integrado. El parto subsiguiente es una nueva creación en que todo proviene de él. Así lo dice la teogonía de Derveni⁶:

Engulló el *aidoion*, que surgió el primero del éter
 Urano hijo de la Noche, que reinó primero de todos.
 De él a su vez Crono, y después el sabio Zeus.
 Teniendo sabiduría y honor real sobre los felices dioses.
 El *aidoion* del rey primer nacido, y en él se gestaron
 todos los inmortales, dioses y diosas felices
 y ríos y hermosas fuentes y todo lo demás
 que había nacido entonces; y él llegó a ser el único (μοῦνος).
 Ahora es rey de todo, y lo será después.
 Zeus nació (πρώτος γένετο) el primero, Zeus el último, el de rayo
 [refulgente,
 Zeus es cabeza, Zeus centro, por Zeus todo está conformado (τέτυκται).
 Zeus hálito de todo, Zeus de todo es destino.
 Zeus soberano, Zeus príncipe (ἀρχός) de todo, el de rayo refulgente.
 Y concibió (μήσατο) la Tierra y el ancho Cielo sobre ella
 y después concibió (μήσατο) la gran fuerza del Océano de ancha
 corriente
 y en él fijó los músculos de Aqueloo de tendones de plata
 del que vienen todos los mares...

Zeus, embarazado del mundo, padre y madre universal, retorna a los orígenes y resulta así ser el primero, no sólo en importancia, sino también el primero en el orden de todos los dioses. Así Zeus, como también ocurría en la teogonía hesiódica, detiene mediante un engullimiento el destino que pesaba sobre los monarcas divinos de verse reemplazados por sus descendientes. Pero además así se «vuelve el primero y el último» aprovechando el doble valor del verbo γίγνομαι («nacer» y «convertirse»). De este modo, al quedar embarazado del mundo y de los dioses y darlos a luz, y ser al tiempo padre y madre del universo, el orfismo transforma la filiación divina, un mecanismo politeísta, en un modo de expresar el monismo: un solo creador de todo, un solo principio, un solo señor (las dos últimas nociones caben en la palabra ἀρχός).

Estas imágenes del dios que gesta el universo tendrán gran éxito en la teología posterior helenística y gnóstica. Así, una versión algo posterior

5. La discusión en torno a la interpretación de la palabra *aidoion* y otros aspectos de la teogonía puede encontrarse en A. Bernabé, «The Derveni Theogony: many questions and some answers»: HSPH 103 (2007) 99-133.

6. A. Bernabé (ed.), *Orphicorum Fragmenta*, (BTL), 2004-2007, 12-16 (a partir de ahora citado: OF). Una traducción del mismo autor al español de los principales fragmentos en *Hieros Logos. Poesía órfica sobre los dioses, el alma y el más allá*, Madrid 2003.

de este himno a Zeus, de influjo estoico, dice «Zeus nació varón, Zeus fue ninfa inmortal»⁷; un himno órfico helenístico llama al dios supremo «padre-madre» (μητροπάτωρ)⁸. A su vez, la idea del dios que se sucede a sí mismo y que se convierte en antepasado de sus propios antepasados da lugar a expresiones inefables del tipo «Protógono, Ericepeo, padre e hijo de los dioses»⁹, o «hijo del gran Zeus, padre de Zeus portador de la égida»¹⁰.

Estos mecanismos de las teogonías órficas para expresar una orientación monista sirviéndose de la filiación divina producían en la narración poética episodios muy singulares, como el engullir a otro dios. Más chocante aún respecto a la imagen olímpica de los dioses resultaba otro mecanismo similar, el incesto. Según la tradición órfica Zeus se unió a su madre Rea, desde antiguo identificada por sincretismo con su hermana Deméter, de quien tuvo una hija, Perséfone. A su vez Zeus violó a su hija Perséfone y de ella concibió a Dioniso, a quien instituyó como su heredero¹¹. Así el hijo de Zeus proviene, según la genealogía órfica (diferente de las habituales) de un incesto doble con su madre-hermana y su hija. La unión incestuosa es un modo muy claro de expresar la idea de un único principio generativo, puesto que todo procede, en último término, de una sola simiente, de un solo origen, i. e., el de Zeus.

Todas estas imágenes teogónicas, como quedar embarazado de resultas del engullimiento, o engendrar a base de incestos, escandalizaron a muchos críticos del orfismo en la Antigüedad, desde los filósofos griegos a los apologistas cristianos¹². Los defensores de la religión griega tradicional, como los neoplatónicos, trataban de salvar estos mitos mediante lecturas alegóricas que les harían esconder un significado oculto y elevado¹³. En la lectura neoplatónica, el Zeus órfico era en realidad el Uno que se multiplicaba y emanaba a partir de sí mismo. Pero los críticos del mito consideraban estas obscenidades incompatibles con la imagen de lo divino.

Sin embargo, incluso entre las filas de los apologistas cristianos hubo algunas excepciones a esta actitud crítica, que reconocieron las tendencias monoteístas de las teogonías órficas¹⁴. Algunos pasajes de Clemente

7. OF 31, 4.

8. Este verso (OF 691, 5) es comentado por Clemente de Alejandría (*Stromateis* 5, 14, 125), que dice que «no sólo revela la generación a partir de lo que no es, sino que también inspiró a los que introdujeron la doctrina de las emisiones hasta la idea quizás de un cónyuge de Dios». Se refiere a los valentinianos.

9. *Himno Órfico* 52, 6.

10. OF 690. Este verso es citado también por Clemente (*Stromateis* 14, 116, 1) para probar una supuesta intuición pagana del Padre y el Hijo.

11. OF 280-283, 296-300.

12. Isocr., *Busir.* 10, 28; Diógenes Laercio 1, 5; Dion. Hal., *Ant. Rom.* 2, 19, 1-2; Atenágoras de Atenas, *Legatio pro Christianis* 17-20; Taciano, *Oratio ad Graecos* 8, 6; 10, 1; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* 2, 12-22; Orígenes, *Contra Celsum* 4, 48; Arnobio, *Aduersus nationes* 5, 19-26; Gregorio Nazianceno, *Orationes* 4, 15; 31, 16.

13. Cf. L. Brisson, *Orphée et l'Orphisme dans l'Antiquité gréco-romaine*, London 1995.

14. El término «monoteísmo» está plenamente justificado, porque las teogonías describen a Zeus como el único (μῑυός). Sin embargo no debe entenderse en el sentido excluyente del

de Alejandría apuntan en este sentido, junto a otros con las críticas habituales¹⁵. Pero el caso más claro es el de Lactancio (siglo IV d.C.), un autor generalmente favorable a encontrar cierta verdad en la poesía griega. Lactancio alaba a Orfeo porque dice que, al contrario que Hesíodo, el cantor tracio postuló un dios increado personal como creador y tuvo así cierta intuición de la revelación cristiana. Y lejos de criticar, como otros apologistas, las imágenes generativas de las teogonías, en este caso las referidas al dios Protógono, el primer nacido en la teogonía órfica más popular, Lactancio las explica como lo más lejos que la imaginería poética griega podía llegar para expresar un solo Dios creador: «como no podría concebir su origen y naturaleza en el ánimo, dijo que había nacido del Éter inmenso... pues no tenía nada más grande para decir». Del mismo modo, dice también que el doble sexo de Protógono estaba destinado a expresar el hecho de que es el único poder creativo, puesto que Orfeo, en su mente limitada de pagano, entendía toda la generación como sexual¹⁶. Lactancio sin duda proyecta sus ideas cristianas en su lectura de Orfeo, pero en este caso su *interpretatio christiana* simplemente desarrolla un rasgo prominente de las teogonías órficas, la filiación como estrategia de aproximación al monoteísmo partiendo de una base politeísta.

II. LA FILIACIÓN COMO EXPLICACIÓN DE LA CREACIÓN DEL COSMOS

Del embarazo de Zeus, como antes del poder generador de Protógonos, nacían no sólo los dioses, sino también los elementos del cosmos: mares, ríos, montañas, y la creación entera. La fidelidad al principio de respetar la forma poética tradicional impidió a los poetas órficos, como bien veía Lactancio, renunciar a la imagen de la generación para expresar la creación. Llegan al máximo en su explotación de la primitiva imagen para alcanzar una formulación sofisticada. La teogonía de Derveni aprovecha el verbo *μήσατο* en su doble sentido, similar al español «concebir», como diseño mental del cosmos y como concepción física; a su vez, en la teogonía se combina con el verbo *τέτυκται* para equiparar el acto de generación a la obra de un artesano. Es, pues, una combinación de diseño y gestación. Pero la forma teogónica impone con mayor fuerza la segunda como principal metáfora conceptual.

monoteísmo judío, sino más bien cercano al henoteísmo. Cf. P. Athanassiadi y M. Frede (eds.), *Pagan Monotheism in Late Antiquity*, Oxford 1999.

15. Cf. n. 8, 10, 12, 23. Sobre las actitudes cristianas ante el orfismo, cf. M. Herrero, *La tradición órfica en la literatura apologética cristiana*, Madrid 2007, particularmente el capítulo V.

16. Lactancio, *Divinae institutiones* 1, 5, 4: *Cuius originem atque naturam quia concipere animo non poterat, ex aere immenso natum esse dixit... aliud enim amplius quod diceret non habebat*; 4, 8, 4: *sicut Orpheus putavit, et marem esse et feminam, quod aliter generare non quiverit, nisi haberet vim sexus utriusque, quasi ad ipse secum coierit aut sine coitu non potuit procreare*. Lactancio traduce magistralmente el doble sentido del griego ἄρχος por otra palabra latina que tiene el mismo doble sentido, «principio» y «señor»: *princeps*.

Esta fidelidad a la tradición teogónica es la grandeza y la servidumbre del orfismo. Pensadores contemporáneos a los poetas órficos usaban ya otras imágenes distintas de creación. Ferécides de Siros ya en el VI a.C. hablaba del Dios que «tejió» el cosmos, y Platón habla del Demiurgo del *Timeo* como un alfarero, y lo llama «hacedor y padre», mezclando ambas imágenes, pero dando primacía, esta vez, a la primera. Otras cosmogonías cercanas hablan de creación por las lágrimas, la risa (Egipto), o la voz (Israel)¹⁷. La consecuencia es doble: por un lado, la concepción cosmogónica, según la cual el cosmos es engendrado por el dios, no tiene el problema del origen de la materia preexistente al que se enfrentan en cambio las imágenes de un dios artesano; pero por otro lado, el dios creador del orfismo, que engendraba el cosmos, era muy difícilmente desligable de su creación.

Y por eso los poemas órficos sirvieron de vehículo a concepciones de una divinidad inmanente que impregna el mundo, que desemboca en el panteísmo extremo de un largo *Himno a Zeus* helenístico en el que las partes del cosmos son las partes de su cuerpo. La línea, más platónica, de una divinidad trascendente a su propia creación, independiente del cosmos, está prácticamente ausente de las teogonías órficas, precisamente porque es difícilmente compatible con la imagen de generación del cosmos.

III. LA FILIACIÓN DIVINA COMO EXPLICACIÓN DEL ORIGEN DEL HOMBRE

Examinemos la filiación como explicación del origen del único elemento que falta tras la teogonía y la cosmogonía: el hombre. Según un famoso mito órfico, Dioniso niño, heredero de Zeus, fue matado y despedazado por los Titanes, permanentes fuerzas del mal y el desorden en la mitología griega, instigados por Hera, celosa de todos los hijos que Zeus tenía a partir de otras mujeres. Zeus, al descubrir el crimen, castigó a los Titanes fulminándolos con un rayo, y de las cenizas de éstos surgieron los hombres. De este nacimiento de los hombres se desprenden importantes consecuencias antropológicas, que fundamentan una doctrina de la salvación muy especial en la antigua Grecia¹⁸.

Según este mito, los hombres están compuestos de una parte titánica y una parte dionisiaca, puesto que surgen de las cenizas de los Titanes que acababan de comerse a Dioniso. La parte titánica hace que los hombres, según el principio de la culpa ancestral, deban expiar la culpa de sus

17. Cf. M. Eliade, *Die Schöpfungsmythen: Aegypter, Sumerer, Hurriter, Hethiter, Kanaaniter und Israeliten*, Einsiedeln 1964.

18. Sobre el intenso debate en torno a este mito, cuya antigüedad e incluso existencia ha sido negada por algunos estudiosos, aunque con argumentos refutables, cf. A. Bernabé «La toile de Pénélope: a-t-il existé un mythe orphique sur Dionysos et les Titans?»: *Revue de l'Histoire des Religions* 219 (2002a) 401-433.

antepasados, los Titanes. La parte dionisiaca, en cambio, lucha por ser liberada de las cadenas titánicas y reunirse con su esencia divina. No se corresponde exactamente con el dualismo de cuerpo/alma, pero probablemente fue equiparado en la práctica. Es muy posible que la expiación del crimen titánico más aceptada fuera un ciclo de reencarnaciones del que finalmente el alma de origen divino conseguía liberarse y reunirse con los dioses. Este mito hace a los hombres descendientes de los dioses no por vía estrictamente sexual, pero sí física, y por tanto, genética. A esta falta primordial se le ha llamado pecado antecedente para distinguirlo del original, puesto que los que cometen el pecado no son los hombres, sino otros seres antepasados suyos. Pero esta sutil distinción no debe ocultar la enorme semejanza con la idea del pecado original¹⁹.

Los documentos más importantes que demuestran que este mito no era una construcción intelectual tardía, sino un objeto de creencias y prácticas reales en época clásica, son laminillas de oro encontradas en tumbas con instrucciones al alma de qué hacer en el Hades para encontrar la salvación. Deben decir palabras específicas a los guardianes y a la reina del Hades, beber de una fuente determinada y tomar tal camino. La filiación es el concepto central en las laminillas. El alma se presenta diciendo: «soy hijo de la Tierra y del Cielo estrellado». Es decir, el alma proclama su ascendencia divina para ser admitido entre los dioses. Con toda probabilidad el mito de los Titanes es la clave que explica esta frase. El alma aduce haberse liberado de su parte titánica y reclama la admisión de la parte dionisiaca entre los suyos²⁰.

Es interesante comparar esta autopresentación del alma con las habituales en el mundo griego. Las inscripciones siempre dan un nombre propio, una filiación y una patria. La tumba de Sócrates diría: Sócrates, hijo de Sofronisco, de Atenas. También los héroes homéricos se presentaban con una filiación determinada. En la *Iliada*, antes de entablar duelo, los héroes se preguntan la identidad inquiriendo la patria y la filiación, y ésta es determinante en su destino. Glauco y Diomedes descubren que sus antepasados eran amigos y evitan el duelo que acabaría con la muerte de uno de los dos. En el duelo entre Eneas y Aquiles la filiación del primero de una diosa, Afrodita, le evita una muerte segura. Finalmente, el duelo entre Aquiles y Asteropeo se salda con la victoria del primero porque, dice, su ascendencia es superior, y justo es que el hijo del superior prevalezca sobre el inferior²¹.

19. La distinción es de U. Bianchi, «Péché originel et péché antécédent»: *Revue de l'Histoire des Religions* 170 (1966) 117-126.

20. Sobre las laminillas áureas, cf. A. Bernabé y A. I. Jiménez, *Instrucciones para el Más Allá: Las laminillas órficas de oro*, Madrid 2001. Corresponden a OF 474-485.

21. Cf. Homero, *Iliada* 6, 121-236; 20, 177-352; 21, 149-199. He estudiado estos textos a fondo en relación con las laminillas en M. Herrero, «Dialogues of immortality from Homer to the gold leaves», en R. G. Edmonds, *Further along the Path: the Gold Leaves*, Cambridge, en prensa.

En las laminillas se mantienen los mismos esquemas, pero traspuestos a un modelo cósmico. El alma no tiene un nombre propio, salvo cuando viene a mostrar su identidad celeste con el nombre «Asterio». Su linaje será el que le garantice la salvación, como a los héroes homéricos. Pero esta vez no es un padre humano y una patria terrestre, sino que sus antepasados son los mismos que los de los dioses y su patria es el cielo. Como ocurría con las teogonías, el orfismo adapta los esquemas tradicionales griegos a su nueva visión teológica y antropológica. Lo local y específico lo convierte en categorías generales que incluyen a los hombres todos. Esta *syggeneia* entre dioses y hombres será muy popularizada por el platonismo y sus posteriores derivaciones²². Pero al orfismo cabe el honor de haberla introducido por vez primera en Occidente.

IV. DIONISO, EL HIJO DE ZEUS

Queda considerar finalmente una figura que queda a caballo entre los dioses y los hombres, Dioniso. El dios del vino, de la locura y del teatro es también el protagonista último de las teogonías órficas y la clave del esquema órfico de salvación. Dioniso es hijo de Zeus, el final del recorrido teogónico, y a su vez es quien otorga a los hombres la salvación, como muestran las laminillas áureas y otros testimonios. No faltaron, claro es, las comparaciones con Cristo en la polémica entre cristianos y paganos. Justino, lejos aún de un debate acre con los paganos, lo compara con Heracles, Dioniso, y otros hijos de dioses, como ejemplo de que la pretensión cristiana del Hijo de Dios se ajusta perfectamente a las categorías griegas. Celso, en cambio, enarbola estos mismos hijos de dioses para mostrar que el paganismo ofrecía ejemplos alternativos a Cristo y más antiguos que él como hijos de Dios. Orígenes se esfuerza en desmentir esta analogía subrayando las diferencias. Es un diálogo de sordos, porque lo que para Orígenes es la clave de la diferencia, la historicidad de Jesús, es para Celso precisamente lo que hace ridícula su pretensión de filiación divina²³. En cambio, Clemente de Alejandría usa unos versos de Eurípides probablemente referidos al Dioniso órfico como muestra de que el poeta fue inspirado para predecir al Hijo²⁴.

No pocos modernos han tratado de ver también paralelismos entre ambas figuras. Para Vittorio Macchioro, uno de los más prominentes estudiosos del orfismo de la primera mitad del siglo XX, el cristianismo era una simple trasposición a las categorías bíblicas del mito órfico. El peca-

22. Cf. É. Des Places, *Syngeneia. La parenté de l'homme avec Dieu d'Homère à la patristique*, Paris 1964.

23. Justino, *Apologiae* 1, 21; Orígenes, *Contra Celsum* 3, 22-43; cf. también Tertuliano, *Apologeticum* 21, 7-9.

24. Clemente de Alejandría, *Stromateis* 5, 70, 3-6, citando Eurípides, *Fragmenta* 912 Nauck (= OF 458).

do original y el redentor sacrificado y resucitado parecían cuadrar casi exactamente. Este esquema y otras variantes sedujeron a muchos, entre otros al ilustre sacerdote Alfred Loisy. Pero otro estudioso, el profesor francés André Boulanger, con tanta más autoridad cuanto que carecía de intención apologética, refutó de modo muy convincente a Macchioro señalando las insalvables diferencias bajo el superficial parecido²⁵. Por ejemplo, que el sacrificio de Dioniso era el pecado por el que los hombres son castigados, y no precisamente la clave de su salvación. Realmente, forzar (o tratar de negar a toda costa) los paralelismos con el cristianismo no hace sino deformar la realidad del orfismo, que conocemos a través de escasos fragmentos y testimonios a menudo ambiguos y que por tanto se presta mucho a deformaciones de todo tipo y condición. Tratemos, pues, de desentrañar qué significa que Dioniso sea hijo de Zeus, independientemente de que haya o no un eventual paralelo con el cristianismo.

Realmente Dioniso es hijo de Zeus desde sus primeras apariciones en la literatura griega, e incluso la etimología de su nombre, a partir del genitivo de Zeus (Διός) parece indicar que esta filiación le es propia desde su más remoto origen. Pero en el orfismo Dioniso no es simplemente un hijo de Zeus, sino el Hijo de Zeus. Varios fragmentos muestran que el plan de Zeus era constituirlo en heredero, un plan que fue en parte frustrado por el crimen de los Titanes. Tras su resurrección, en cambio, Dioniso parece tener sobre todo un papel preponderante en la salvación de los hombres, como el dios principal de los cultos órficos, y como el garante de su buena recepción en el mundo de los muertos.

En parte el plan de Zeus de nombrarlo heredero puede ser un recurso narrativo del poeta para explicar la inquina de Hera. Pero, sobre todo, puede ser el modo de enlazar el esquema de las teogonías, de las que Dioniso está totalmente ausente o en lugar muy marginal, con el esquema ritual y de salvación, en el que es el dios principal. En este segundo plano humano, en cambio, Zeus no interviene para nada, sino que parece delegar en su hijo. El haber constituido a Dioniso como heredero universal en el frustrado plan original, resulta casi lógicamente, una vez que aparecen los hombres en escena como resultado de su muerte, en la nueva esfera de dominio del Dioniso redivivo: a caballo entre vivos y muertos, entre Zeus y los hombres, entre el Olimpo y el Hades²⁶. Se ha dicho con razón que los hijos de dioses son «personificaciones e instrumentos de mediación en el universo escindido entre lo superior y lo inferior»²⁷. Como el único hijo de Zeus importante en el orfismo es Dioniso, es el mediador

25. V. Macchioro, *Orfismo e Paolinismo*, Montevarchi 1922; A. Loisy, *Les mystères païens et le mystère chrétien*, Paris 1930; A. Boulanger, *Orphée: Rapports de l'Orphisme et le Christianisme*, Paris 1925. Cf. M. Herrero, *La tradición órfica*, 17-24.

26. OF 334-336. Algunas laminillas áureas, por ejemplo, instruyen al alma así: «Di a Perséfone que Dioniso te liberó» (OF 485, 2-486, 2).

27. J. Kott, *The Eating of the Gods. An Interpretation of Greek Tragedy*, New York 1973, 14-15.

entre ambos mundos por excelencia, el que conecta el origen del mundo con el destino de los hombres, el que une *arche* y *telos*, principio y fin, el que hace tornar a la unidad de lo divino a los que la abandonaron, aherrrojados a la expiación terrena como exiliados de la patria celestial.

Dioniso siempre fue el dios griego más humano, más íntimamente enlazado con los hombres en una experiencia religiosa diferente del culto oficial de otros dioses. Mitos como el de las *Bacantes* de Eurípides lo demuestran claramente²⁸. Pero el orfismo reelabora este lugar peculiar de Dioniso mediante un esquema teogónico y teológico en el que la filiación divina es la clave. Una vez más, el orfismo simplemente reinterpreta y da nuevo sentido a los instrumentos que le brindaba la antigua tradición poética y religiosa griega.

28. El libro clásico sobre Dioniso de W. F. Otto (1933) tiene una excelente traducción española (Dioniso, *Mito y culto*, Madrid 1997). Contempla todos los aspectos del dios salvo su dimensión órfica, para la que sirve la bibliografía anteriormente citada.