

**filiación**

## Colección **filiación**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

Directores

**Andrés Sáez Gutiérrez**

**Patricio de Navascués Benlloch**

Comité científico

**Manuel Aroztegi Esnaola** (Madrid)

**Bogdan G. Bucur** (Yonkers, Nueva York)

**Samuel Fernández Eyzaguirre** (Santiago de Chile)

**Pilar González Casado** (Madrid)

**Christophe Guignard** (Estrasburgo)

**Carla Noce** (Roma)

**Enrico Norelli** (Ginebra)

# 9

# filiación

Cultura pagana

Religión de Israel

Orígenes y difusión  
del cristianismo

ACTAS DE LAS XVII JORNADAS DE ESTUDIO

**LA FILIACIÓN EN LOS INICIOS  
DE LA REFLEXIÓN CRISTIANA**

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino,  
UESD, Madrid

16 Y 17 DE NOVIEMBRE DE 2020

editores

**ANDRÉS SÁEZ GUTIÉRREZ**

**PATRICIO DE NAVASCUÉS BENLLOCH**

**CLARA SANVITO**

Madrid 2023



EDICIONES  
UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

© Ediciones Universidad San Dámaso  
C/ Jerte, 10  
E-28005 Madrid, 2023

ISBN: 978-84-17561-73-4  
D.L.: M-10287-2023

Diseño: Subiela Bernat

Impreso en papel 100% procedente de bosques gestionados  
de acuerdo con criterios de sostenibilidad.

# Contenido

7 Abreviaturas utilizadas

9 Presentación

Andrés Sáez Gutiérrez

13 **Cultura Pagana**

15 La filiación en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides:  
Los hijos de Atenas

Jesús F. Polo Arrondo

37 **Religión de Israel**

39 Ṭalyā: la antigua asociación entre hijo/niño,  
siervo y cordero en la tradición judía antigua  
y en el primer cristianismo

Francesco Giosuè Voltaggio

61 José, hijo de Jacob y de Raquel. Acerca del problema  
de la filiación en Filón de Alejandría

Carlos Lévy

79 Una invocación «a Jesús y su excelso Padre» en  
un cuenco mágico judío. Posibles interpretaciones

Francisco del Río Sánchez

95 **Orígenes y difusión del cristianismo**

97 La primogenitura de Cristo en la creación  
según la Carta a los Colosenses

Andrés Sáez Gutiérrez

143 L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome  
et Ignace d'Antioche

Christophe Guignard

183 Unas pocas notas acerca del bautismo de Jesús  
en el *Comentario al Diatessaron* efremiano

Patricio de Navascués Benlloch

203 Índice bíblico

209 Autores y obras antiguos

211 Autores modernos



# Abreviaturas utilizadas

ANRW	_____	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
BZ	_____	Biblische Zeitschrift
CCSA	_____	Corpus Christianorum Series Apocryphorum
CSCO	_____	Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium
DJD	_____	Discoveries in the Judaean Desert
EThL	_____	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FuP	_____	Fuentes Patrísticas
GCS	_____	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
JBL	_____	Journal of Biblical Literature
JBTh	_____	Jahrbuch für biblische Theologie
J ECS	_____	Journal of Early Christian Studies
JSNT	_____	Journal for the Study of the New Testament
JSOR	_____	Journal of the Society of Oriental Research
JThS	_____	Journal of Theological Studies
LCL	_____	Loeb Classical Library
NDPAC	_____	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NTS	_____	New Testament Studies
PG	_____	Patrologia Graeca
PO	_____	Patrologia Orientalis
PS	_____	Patrologia Syriaca
SCh	_____	Sources Chrétiennes
ThGl	_____	Theologie und Glaube
TThZ	_____	Trierer theologische Zeitschrift
TU	_____	Texte und Untersuchungen
VigChr	_____	Vigiliae Christianae
ZAW	_____	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	_____	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft



# Presentación

---

Andrés Sáez Gutiérrez

Universidad San Dámaso (Madrid)

Presentamos por medio de estas líneas el volumen 9 de *Filiación*, el cual recoge las actas de las XVII Jornadas de estudio “La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana” organizadas por la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (Universidad San Dámaso, Madrid), que tuvieron lugar los días 16 y 17 de noviembre de 2020, todavía en plena crisis de coronavirus.

Si bien el contenido del volumen responde al mismo proyecto de siempre, es obligado reseñar al inicio de esta introducción una novedad significativa desde el punto de vista editorial: este volumen 9 es el primero de la serie *Filiación* que es publicado en el seno de las ediciones de la Universidad San Dámaso, a la que pertenece la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, organizadora de las Jornadas e impulsora de la publicación de estos volúmenes. Para dar cuenta de este cambio significativo, permítasenos hacer un poco de historia.

La serie *Filiación* inició su andadura en 2005, año en el que fue publicado el primer volumen de la misma, para albergar las actas de las “Jornadas sobre la Filiación en los inicios de la reflexión cristiana” organizadas anualmente desde 2003<sup>1</sup> por el entonces Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino, hoy Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. La pretensión del proyecto, que no ha cambiado, es la de estudiar la noción de filiación en los orígenes y difusión del cristianismo, en todas sus vertientes y en el contexto de la

---

1 Con la excepción de 2019, cuando se celebró en su lugar “Judíos en Babilonia. Jornadas de presentación de una inscripción de época de Nabucodonosor II (s. VI a. C.)”.

cultura pagana y de la religión de Israel. Para llevar a cabo este proyecto de investigación hemos tenido el privilegio de contar con estudiosos de talla internacional de España, Francia, Bélgica, Italia, Alemania, Estados Unidos, Suiza, Israel, etc.

Fruto de este trabajo son los volúmenes de la serie *Filiación*. Hasta este momento existían ocho volúmenes, publicados todos ellos en la editorial Trotta (Madrid), a la cual agradecemos la acogida que prestaron al proyecto y la colaboración sostenida a lo largo de quince años. Los datos de estos ocho volúmenes se pueden consultar en la solapa trasera del volumen. En continuidad con ellos, ofrecemos este volumen 9 en la nueva colección *Filiación* de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino (UESD, Madrid), en la que, *Deo volente*, aparecerán también los volúmenes sucesivos. Este cambio hace posible atender una necesidad que con los años se había ido haciendo cada vez más imperiosa: a partir de ahora, los estudios serán publicados en su lengua original y no en traducción al español. De este modo se refleja mejor el carácter internacional del proyecto *Filiación*, se posibilita un acceso mejor al público especializado extranjero y se evitan las no pocas dificultades, de todos los órdenes, que suscitan las traducciones.

Una vez que hemos dado cuenta de este importante paso en la historia de *Filiación*, podemos concentrarnos en la presentación del contenido de este volumen 9. En primer lugar, conviene indicar que es también la primera vez que publicamos las actas de las Jornadas de un único año (2020) y no de dos años consecutivos, como es costumbre. La razón es que el formato y el contenido de las Jornadas de 2021, dedicadas a *Prov 8,22-31* y a la historia de su recepción, también darán lugar, si Dios quiere, a un volumen propio que merece la pena publicar por separado. Lo mismo sucede con las Jornadas de 2022 y 2023, las cuales tratan un mismo tema y cuyas actas serán publicadas en un único volumen. De ahí que hayamos decidido publicar separadamente las ponencias de las Jornadas de 2020, las cuales, en caso de no serlo, correrían el riesgo de caer en el olvido.

Las siete ponencias de que consta el presente volumen están divididas según el esquema "Cultura pagana" - "Religión de Israel" - "Orígenes y difusión del cristianismo" que ha vertebrado los volúmenes anteriores. En el apartado "Cultura pagana", contamos con una contribución de Jesús F. Polo (Universidad Autónoma de Madrid) acerca de los hijos de Atenas en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides, en el que dicho te-

ritorio es presentado como una madre que engendra a los primeros hombres, su fruto más hermoso.

Bajo el epígrafe “Religión de Israel” el lector encontrará tres estudios. El primero, del profesor Francesco Giosuè Voltaggio (Studium Theologicum Galilaeae, Corazim), se ocupa de indagar la asociación, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyāʾ*, de los conceptos «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero» en la tradición judía antigua, mostrando además la importancia que tuvo dicha constelación de ideas para el cristianismo naciente. Por su parte, el estudioso francés Carlos Lévy (Université Paris - Sorbonne) nos brinda un artículo que se centra en las relaciones de José con sus padres y hermanos según Filón de Alejandría. Finalmente, Francisco del Río (Universidad de Barcelona) analiza el texto de un conjuro que se encuentra en un cuenco mágico de origen judío (s. VI-VII) en el que aparece una misteriosa invocación «a Jesús y su excelso Padre».

En tercer lugar, dentro de la sección dedicada a los orígenes y la difusión del cristianismo, el volumen cuenta con un artículo dedicado a Cristo como «primogénito de toda criatura» (Co/ 1, 15b) en la Carta a los Colosenses (Andrés Sáez, UESD). A continuación, contamos con un estudio de Christophe Guignard (Université de Strasbourg) acerca del origen de Jesús *katà óárka* en Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía. El autor nos ofrece así un precioso complemento a la contribución que ya realizó años atrás sobre María y la genealogía del hijo de David en Justino. La ponencia del prof. Guignard es la primera, sin contar obviamente el español, que aparece en *Filiación* en su lengua original, en este caso, el francés<sup>2</sup>. Por último, Patricio de Navascués (UESD, Madrid), en una con-

---

2 A este respecto deseamos realizar un apunte aclaratorio en torno a la contribución de Christophe Guignard. El prof. Guignard, quien ha colaborado ya en otras ocasiones con la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica en el proyecto *Filiación*, enriqueciéndolo siempre con su presencia y competencia, entregó su ponencia cuando estaba todavía previsto que ésta fuera traducida al español y publicada en dicha lengua. En este contexto, el prof. Guignard, de acuerdo con los responsables de *Filiación*, publicó una parte del mismo -la dedicada a Clemente de Roma- en francés: «Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus “selon la chair” dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2)», *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. En este sentido, ha de quedar claro que no ha sido intención del prof. Guignard publicar dos veces, aun parcialmente, un mismo texto. Por nuestra parte, dado que la contribución contenida en este volumen consta de una parte inédita, dado que el público que tendrá acceso a *Filiación* 9 será probablemente distinto al del *Bulletin de littérature ecclésiastique*

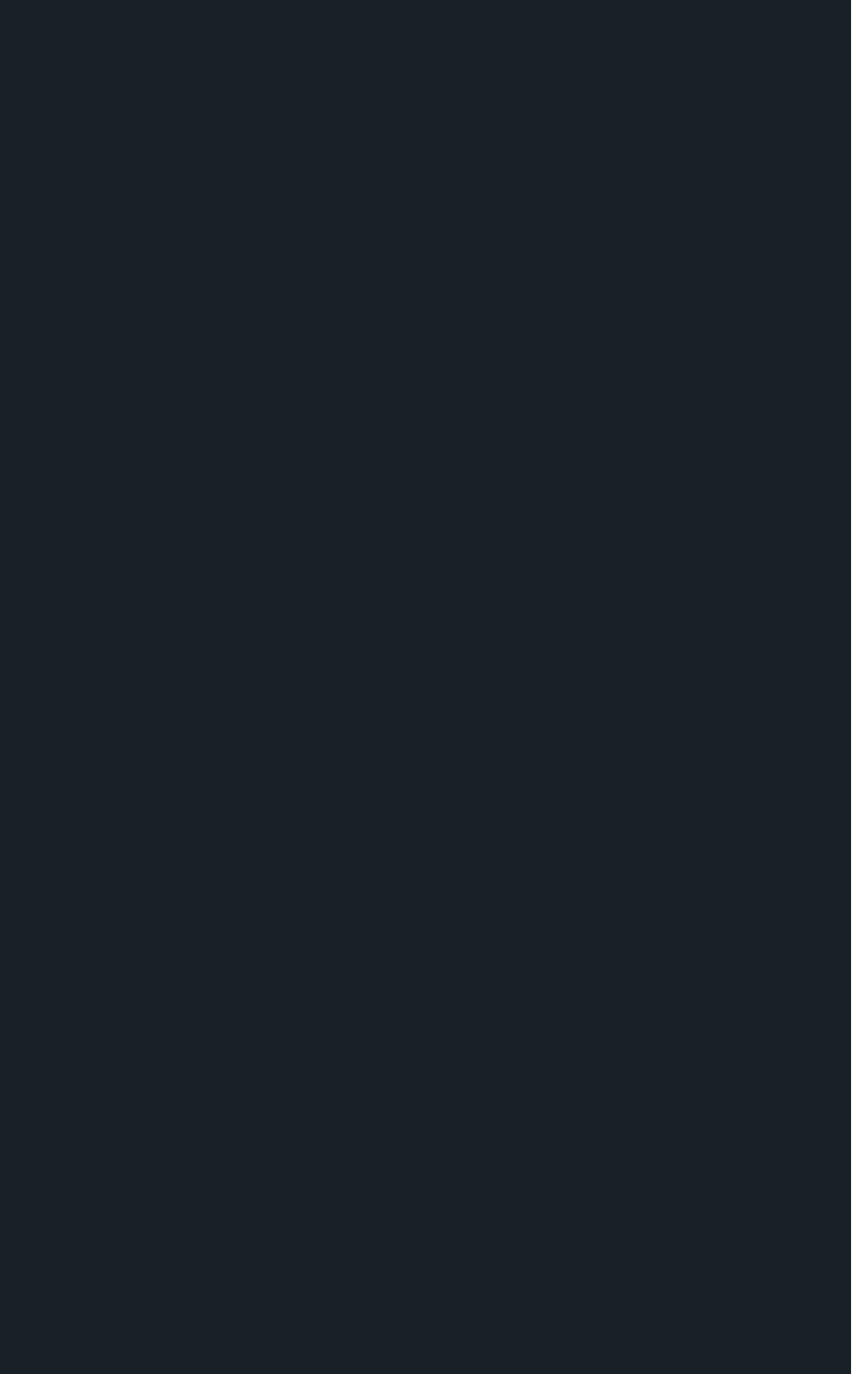
tribución en torno al *Comentario al Diatessaron* efremiano, llama la atención sobre algunos pasajes que reflejan una doctrina viva de la unción de Cristo en su bautismo en el Jordán, así como sobre sus consecuencias para la cristología.

No podemos concluir esta presentación sin expresar nuestro agradecimiento más sincero a todos aquellos que, de una u otra manera, han hecho posible las Jornadas de estudio sobre “La filiación” desde su nacimiento hasta el presente y los ochos primeros volúmenes publicados con sus actas; así como a cuantos han hecho realidad el presente volumen. Gracias, en primer lugar, a los ponentes que participaron en las Jornadas de 2020 en medio de circunstancias muy complejas y que han puesto a punto sus contribuciones para su publicación. Gracias de corazón a los otros dos editores: el profesor Patricio de Navascués, promotor y director de las Jornadas; y la profesora Clara Sanvito, disponible en todo momento. Gracias a la Universidad Eclesiástica San Dámaso, muy en particular a su Departamento de Publicaciones, que han acogido esta colección *Filiación* con entusiasmo. Gracias sin duda a la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino: a su Decana, la profesora Pilar González Casado, siempre estímulo y apoyo para llevar a término este trabajo; a sus profesores, en particular a la profesora Cayetana H. Johnson por su generosidad en la revisión del hebreo; y al equipo de secretaría, siempre al pie del cañón. Gracias a sus alumnos, así como a los estudiantes del Bienio de Patrística de la Facultad de Teología. Siempre gracias a los profesores Juan José Ayán Calvo y Manuel Aroztegi Esnaola por su generosidad y sabiduría. Gracias, por último, a la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid, por su apoyo imprescindible a nuestro proyecto de investigación.

---

dado el interés de la misma, no podíamos sino incluirla, con la aquiescencia del prof. Guignard, en el presente libro.

**Cultura pagana**



# La filiación en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides: los hijos de Atenas

---

Jesús F. Polo Arrondo  
Universidad Autónoma de Madrid

## I. Introducción

El objetivo de este artículo es estudiar una forma muy concreta de filiación reconocible en el discurso *Panatenaico* de Elio Aristides. Me refiero a la filiación de aquellos que son considerados hijos del territorio en que se levantó la ciudad de Atenas. Por ello, de algún modo este territorio es madre.

Este artículo seguirá el siguiente orden: después de esta introducción, presentaré brevemente a Elio Aristides en el contexto de la Segunda Sofística. Después resumiré brevemente el discurso *Panatenai-co*. A continuación, en la parte central del artículo, presentaré a la tierra, madre, y sus hijos. Por último, resumiré las principales conclusiones.

## II. Elio Aristides en el contexto de la Segunda Sofística

### 1. Elio Aristides

Elio Aristides<sup>1</sup> nació en el año 117 d. C. o en el 120-130 en Adrianutera en el norte de Misia<sup>2</sup>. Su padre, Eudemón, era sacerdote de Zeus olímpico y era terrateniente. Contaba con recursos más que suficientes para dar a su hijo una esmerada educación. Elio Aristides fue hecho ciudadano de Esmirna. En esta ciudad aprendió retórica con Alejandro de Cotieo. En Atenas estudió con Herodes Ático y en Pérgamo con Claudio Aristocles. En estas dos ciudades aprendió también filosofía. Viajó de joven por Egipto en 141. De allí fue a Roma y en este viaje enfermó. Esta enfermedad le duró 17 años. Regresó a Asia Menor, en concreto a Esmirna y de allí fue a Pérgamo al templo de Asclepio en la primavera del año 146. Fue un fervoroso creyente en el dios Asclepio, como se sabe por sus *Discursos sagrados*, en los que se presenta a sí mismo bajo la providencia, cuidado, guía y salvación de Asclepio. Y no sólo en términos de salud física, sino también intelectual. En lo relativo a los cargos públicos, los evitó en la medida de lo posible. Se dedicó a enseñar retórica en las principales ciudades de Grecia, que recorrió tanto como pudo y visitó la ciudad de Roma como conferenciante. Pasó mucho tiempo en Esmirna, de donde eran sus familiares y donde se dice que recibió al emperador Marco Aurelio en el año 176. Conoció a Galeno, del que destaca su poder oratorio que «perjudicó todo su cuerpo». Elio Aristides

---

1 Sobre la vida de Elio Aristides cf. M. W. H. WADDINGTON, *Mémoire sur la chronologie de la vie du rhéteur Aelius Aristide*, Paris 1867; J. ALSINA, «La Segunda Sofística», en J. A. LÓPEZ FÉREZ (ed.), *Historia de la literatura griega*, Madrid 2008, 1044-1047. En la p. 1061 de esta obra hay abundante bibliografía sobre Elio Aristides. También me baso en A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, Madrid 1969, 868-869; R. CANTARELLA, *La literatura griega de la época helenística e imperial*, Buenos Aires 1972, 305-306, y, sobre todo, en la «Introducción» de F. GASCÓ - A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Aristides. Discursos*, I, Madrid 1987, 103. Más información y bibliografía detallada sobre la vida de Elio Aristides se encuentra en CH. A. BEHR, «Studies on the Biography of Aelius Aristides», en W. HAASE (ed.), *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Band 34/2. Teilband Sprache und Literatur (Einzelne Autoren seit der hadrianischen Zeit und Allgemeines zur Literatur des 2. und 3. Jahrhunderts [Forts.])*, Berlin - New York 1993, 1140-1233. Bibliografía detallada sobre Elio Aristides con referencias a repertorios bibliográficos sobre dicho autor hasta el año 2017 se encuentra en el artículo de E. OUDOT, «Aelius Aristides», en D. S. RICHTER - W. A. JOHNSON (eds.), *The Oxford Handbook of the Second Sophistic*, Oxford 2017, 1-17.

2 Cf. J. ALSINA, «La Segunda Sofística», 1044.

murió, según Galeno, de tuberculosis en el año 187 o 189 en Misia, tras vivir 72 años.

Se han conservado 53 tratados o discursos atribuidos a él. Los temas son: panegíricos que se dirigen a ciudades (a Roma, el discurso *Panatenáico*, a Esmirna), declamaciones sobre historia anterior (incluso sobre temas míticos), discursos de circunstancias y cartas<sup>3</sup>.

En su obra hace una «imitación casi mecánica de la retórica clásica incluso en los detalles más mínimos de la lengua y el estilo»<sup>4</sup>, hasta tal punto que es comparado con Demóstenes y Tucídides. Como orador no parece ser un improvisador sino más bien parece ser el «maestro del discurso artístico»<sup>5</sup>, es decir, elaborado y preparado con esmero hasta el último detalle. Fue el orador más famoso del siglo II. El mismo Elio Aristides era consciente de su superioridad artística respecto de sus contemporáneos.

## 2. La Segunda Sofística

La vida de Elio Aristides se desarrolló en el contexto de la Segunda Sofística. Según Raffaele Cantarella «ya los antiguos designaron con el nombre de “Segunda Sofística” un renacer de la elocuencia que se inició a principios de la época imperial y culminó en la segunda mitad del siglo II d.C.»<sup>6</sup>. Pero, según este estudioso, la Segunda Sofística afectó no sólo a la retórica, sino a la producción literaria en general y, cronológicamente, a todo el período imperial. Con la Segunda Sofística, la oratoria se acerca al público tanto culto como inculto, con declamaciones muy preparadas, como las de Aristides, o improvisadas en ciudades como la capital del Imperio: Roma<sup>7</sup>. El discurso *Panatenáico* forma parte de este conjunto de declamaciones propias de la Segunda Sofística. Veamos brevemente en qué consiste este discurso.

---

3 Una clasificación con ejemplos se encuentra en J. ALSINA, «La Segunda Sofística», 1046.

4 R. CANTARELLA, *La literatura griega*, 306.

5 A. LESKY, *Historia de la literatura griega*, 868.

6 R. CANTARELLA, *La literatura griega*, 292. La información de este apartado está tomada de las páginas 292-293 de esta obra. Más información actualizada sobre la Segunda Sofística, con bibliografía, se encuentra en T. WHITMARSH, *The Second Sophistic*, Oxford 2005 y, sobre todo, en D. RICHTER - W. A. JOHNSON (eds.), *The Oxford Handbook of Second Sophistic*, Oxford 2017.

7 Sobre Elio Aristides y la Segunda Sofística cf. A. BOULANGER, *Aelius Aristide et la sophistique dans la province d'Asie au II<sup>e</sup> siècle de notre ère*, Paris 1923; y J. M. CORTÉS, *Elio Aristides: un sofista griego en el Imperio romano*, Madrid 1995.

### III. El discurso panatenaico

Este discurso es un panegírico<sup>8</sup> de la ciudad de Atenas pronunciado en algún momento de principios de la segunda mitad del siglo II<sup>9</sup>, en la línea de algunos discursos fúnebres en que se honra a la ciudad<sup>10</sup>, como el propio Aristides insinúa. La obra debió de gozar de éxito en la Antigüedad<sup>11</sup> y la tradición manuscrita posterior confirma este éxito puesto que contamos con, al menos, 76 manuscritos en los que se contiene el discurso, entre los siglos XII y XIX<sup>12</sup>.

En el proemio, el autor revela explícitamente su intención con este discurso:

(1) ὥστε εἰκὸς καὶ τὸν περὶ τούτων λόγον δεῦρο κομίζειν καὶ τιμᾶν τοῖς γιγνομένοις τὴν πόλιν. Así que es oportuno traer aquí un discurso sobre estos temas (*scil.* justicia y crianza, educación en artes y retórica) y honrar a la ciudad por lo sucedido<sup>13</sup> (*Pan.* 92,6-7).

- 
- 8 Sobre el discurso *Panatenaico*, cf. J. H. OLIVER, *The Civilizing Power. A Study of the Panathenaic Discourse of Aelius Aristides Against the Background of Literature and Cultural Conflict, with Text, Translation, and Commentary*, Philadelphia 1968, en cuyo comentario se ponen de manifiesto las conexiones del discurso con la literatura griega precedente. Cf. también la «Introducción» al discurso en F. GASCÓ - A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Arístides*, 108-111, donde hay más bibliografía sobre el discurso.
  - 9 Más en concreto en el año 155 o en el 167. Sobre este extremo cf. F. GASCÓ - A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Arístides*, 107.
  - 10 Cf. J. F. POLO, «La filiación en los discursos funerarios griegos», en P. DE NAVASCUÉS - M. CRESPO - A. SÁEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, V, Madrid 2013, 87-110.
  - 11 Cf. E. DICKEY, *Ancient Greek Scholarship*, Oxford 2007, 69-70 y la cuarta parte del volumen W. V. HARRIS - B. HOLMES (eds.), *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, Leiden - Boston 2008, 253-293.
  - 12 Cf. los numerosos resultados que ofrece la web *Pinakes* - Πίνακες *Textes et manuscrits grecs* del Institut de recherche et d'histoire des textes en <https://pinakes.irht.cnrs.fr/recherche-generale/results/page>.
  - 13 Los textos griegos del discurso están tomados de la edición *Aristides*, 1, W. DINDORF, Leipzig 1829, 150-320. Las traducciones al español están tomadas de la traducción de F. GASCÓ - A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Arístides*. Cito el discurso en parte como se hace en el diccionario de H. G. LIDDELL - R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, Oxford 1996: página y línea de la edición de S. JEBB, publicada en Oxford en 1722-1730. Dindorf divide el texto en apartados atribuyendo a cada uno el número de página de la edición de Jebb.

«Honrar a la ciudad» de Atenas: este es el propósito del discurso. En función de ello presenta y organiza materiales míticos e históricos en un tono laudatorio que es constante en toda la obra.

La estructura del discurso da cuenta de sus contenidos más en concreto. El siguiente esquema está tomado de la «Introducción» a la traducción del discurso realizada por Fernando Gascó<sup>14</sup>:

Proemio (1-7).

Descripción geográfica del Ática (8-23).

Linaje (24-30).

Crianza y formación (31-39).

Los asuntos relativos a los dioses (40-48).

Los asuntos relativos a los hombres (49-74).

Las hazañas militares (75-319).

Las hazañas militares legendarias y más antiguas (75-91).

Las Guerras Médicas (92-209).

La guerra a favor de los helenos (210-263).

La Guerra del Peloponeso (228-263).

Las guerras helénicas (264-313).

Las guerras con Filipo (314-316).

Epílogo a sus hazañas militares (317-319).

Una última reflexión sobre el tema (320-321).

La lengua de Atenas (322-330).

El respeto que de todos mereció (331-334).

Recapitulación sobre la superioridad de Atenas (335-401).

Introducción (335-341).

Los asuntos relativos a los dioses (338-341).

El trato con los hombres (343-350).

La magnificencia de Atenas (351-356).

Comparación con otras ciudades (357-382).

La constitución de Atenas (383-401).

Peroración (402-404).

La parte que estudiamos en este discurso se corresponde principalmente con los apartados relativos al linaje, crianza y formación. El que buena parte del discurso se ocupe de las hazañas bélicas del pa-

---

14 En F. GASCÓ – A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Arístides*, 108-109.

sado glorioso de la ciudad de Atenas era algo habitual en los autores de la Segunda Sofística<sup>15</sup>.

## IV. Tierra madre y sus hijos

### 1. Maternidad del territorio

Comencemos viendo cómo Aristides considera la relación que hay entre el territorio en que se alza la ciudad de Atenas y los hombres. Leamos, para ello, el siguiente texto:

(2) τὸν δὲ οἰκειότατον καὶ μέγιστον τῆς χώρας καρπὸν τε καὶ κόσμον καὶ ὃς ἅπασαν ἔχει τὴν ἐπιτηδειότητα συλλαβῶν αὐτῆς ἥδη διειμι (...). πρώτη γὰρ ἤνεγκεν ἄνθρωπον καὶ πρώτη πατρίς ἐστὶν ἀνθρώπου, καὶ ὅπερ τοῖς πᾶσι ζώοις τοῖς ἐγγείοις ἐστὶν ἡ πᾶσα γῆ, τοῦτο ἦδε νενίκηκεν εἶναι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει, μήτηρ καὶ τροφὸς κοινὴ καὶ τῆς φύσεως ἀφορμὴ, χῶρός τις ἀνθρώπων ἴδιος ἐκ πάσης γῆς ἐξηρημένος, ὥσπερ οἱ τῶν τεμενῶν ὄροι. διὸ δὴ καὶ πάντα κρατίστους καὶ τῆς γιγνομένης ἀρετῆς ἐπὶ πλεῖστον ἦκοντας ἤνεγκεν, ἅτε οἰκείας αὐτῇ τῆς φορᾶς οὔσης, οὐκ ἐπεισάκτου. οὐ γὰρ πλάνην καταλύσαντες οὐδὲ ὥσπερ ἐπὶ σκότους πατρίδα ζητοῦντες διὰ πάσης γῆς καὶ θαλάττης, οὐδὲ δυοῖν δυστυχίαιν ἠγησαμέναι, κατέσχον τὴν χώραν, βιασάμενοι τὴν ἐπωνυμίαν, εἷξαντες μὲν τοῖς κρείττοσιν, ἐκβαλόντες δὲ τοὺς ἥττους, ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐκ τῶν πηγῶν ὕδωρ ἐκ τῶν κόλπων τῆς γῆς ἀνήλθε τὸ γένος, αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ λαβὼν τὴν ἀρχήν. Ahora voy a tratar el fruto y ornamento más específico y mayor de esta tierra y el que reúne todo lo que le es más propio (...). Ella engendró por primera vez al hombre y es la primera patria del hombre. Lo que para todos los animales terrestres es toda la tierra, esto ha conseguido ser ella para el linaje humano: madre y nodriza común y causa germinal de la naturaleza, un lugar propio de los hombres, seleccionado entre toda la tierra como los límites de los lugares sagrados. Por ello engendró a los mejores en todo y a los que llegaron más lejos

---

15 Cf. T. WHITMARSH, *The Second Sophistic*, 66-70.

en virtud, ya que su generación le era propia y no extranjera. Pues no ocuparon el territorio imponiéndole un nombre tras interrumpir un curso errante, ni después de buscar a tientas una patria por toda tierra y mar, ni bajo la guía de dos desgracias, la de haberse doblegado ante los poderosos y la de haber expulsado a los débiles, sino que el linaje surgió como el agua de las fuentes: desde las entrañas de la tierra, comenzando en él mismo (*Pan.* 102,2-24).

Lo primero que llama la atención en este texto es que Aristides utiliza la palabra χώρα –«lugar»– en lugar de γῆ, que podríamos traducir como «tierra»<sup>16</sup>. El término χώρα puede referirse al «territorio vinculado a la ciudad»<sup>17</sup>. Pero si miramos los diccionarios, esta definición quizá se comprenda un poco mejor. Según el diccionario Liddell - Scott, χώρα tendría, junto con el significado genérico de «tierra» («land»), también el significado de «el lugar o habitación en que está algo, definido como espacio parcialmente ocupado»<sup>18</sup>. Por otro lado, el diccionario etimológico de Beekes afirma que el significado básico de χώρα es el de «espacio no ocupado»<sup>19</sup>. Además, el propio Aristides opone γῆ a χώρα cuando dice «lo que para todos los animales terrestres es toda la tierra, esto ha conseguido ser ella para el linaje humano» (καὶ ὅπερ τοῖς πᾶσι ζώοις τοῖς ἐγγείοις ἐστὶν ἡ πᾶσα γῆ, τοῦτο ἦδε νενίκηκεν εἶναι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει). Con la elección de esta palabra, χώρα, Aristides parece referirse al territorio virgen, vacío de hombres y de ciudad, una porción de la totalidad de la tierra que más adelante se llamaría Atenas. Hay que añadir que Aristides identifica este territorio con «un lugar propio de los hombres, seleccionado entre toda la tierra como los límites de los lugares sagrados» (χωρὸς τις ἀνθρώπων ἴδιος ἐκ πάσης γῆς ἐξηρημένος, ὥσπερ οἱ τῶν τεμενῶν ὄροι). Al tratarse de un territorio sagrado, en su centro estaría la divinidad. Sin embargo, para poder comprender este texto, así como los textos posteriores, es preciso tener en cuenta lo que afirma Suzanne Saïd sobre el uso que hace Aristides

---

16 Cf. H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s. v. γῆ.

17 D. PLÁCIDO, «La chóra y la oikouménē: la proyección geográfica del mundo colonial», *Gerión* 15 (1997) 79. En esta misma línea cf. P. CHANTRAINE, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, Paris 1968-1980, 1281.

18 «Space or room in which a thing is, defined as partly occupied space»: H. G. LIDDELL – R. SCOTT, *A Greek-English Lexicon*, s. v. χώρα.

19 Cf. R. BEEKES, *Etymological Dictionary of Greek*, Leiden - Boston 2010, 1655.

de los mitos: «Aristides, mientras que otorga un valor negativo al mito, hace alusiones generosas de mitos en sus discursos, puesto que el mito era un adorno necesario del estilo figurado. Es más, su flexibilidad (*scil.* la del mito), que es superior a la de la historia, lo convierte en una herramienta indispensable para el orador»<sup>20</sup>. Es decir, la mitología que maneja Aristides, en concreto sobre la aparición de los primeros hombres, es usada con fines retóricos, para ensalzar y alabar la ciudad de Atenas. Por ello no tiene sentido, en mi opinión, preguntarse por la creencia o no en estos relatos y en otros que veremos por parte de Aristides. La intención de Aristides con estos relatos sería ensalzar a Atenas por encima de otras ciudades.

Continúo comentando el texto. En segundo lugar, esta χώρα produce un fruto (καρπόν) que los escolios identifican lacónicamente con el hombre<sup>21</sup>, de cuya generación habla Elio Aristides explícitamente. El verbo utilizado es φέρω (en aoristo ἤνεγκεν) que habría que traducir más como «producir» que como «engendrar». Es el verbo típico usado para referirse a la generación de frutos por parte de la tierra o de los árboles.

Además, esta χώρα, según Aristides, es la primera (πρώτη) en generar hombres. Con esta afirmación, se podría pensar que Aristides tiene en mente otros relatos mitológicos en los que hay hombres que son engendrados por la tierra o por un territorio. De hecho, no le pasa inadvertido al escoliasta, como se puede ver en el siguiente escolio:

(3) ἀλλ' ὡσπερ τὸ ἐκ τῶν πηγῶν ὕδωρ] ὡς ἐπὶ γαστρὸς εἶπε κόλπων, τουτέστιν ἄνευ σπέρματος. σιωπᾷ δὲ τοῦ Ἡφαίστου τὸν μῦθον, ὅτι τῆς Ἀθηνᾶς ἐρασθεὶς καὶ διώκων αὐτήν ἀφήκε τὸ σπέρμα ἐπὶ τῆς γῆς καὶ οὕτως ἀνεδόθη ὁ πρῶτος ἄνθρωπος. διὸ εὐφήμεως ἐπήνεγκεν «αὐτὸς δὲ αὐτοῦ λαβὼν τὴν ἀρχήν». γένος δὲ καλεῖ τὸν ἄνθρωπον. Sino que como el agua de las fuentes] Como del vientre dijo, del regazo, es decir, sin semilla. Silencia el relato de Hefesto: enamorado de Atenea y persiguiéndola arrojó la semilla sobre la tierra y de esta manera brotó el primer hombre. Por ello,

---

20 S. SAÏD, «Aristides' Uses of Myths», en W. V. HARRIS – B. HOLMES (eds.), *Aelius Aristides between Greece, Rome and the Gods*, Boston – Leiden 2008, 56.

21 καρπὸν τε] τὸν ἄνθρωπον. fruto] el hombre (*Scholia in Aelium Aristidem. Pan.* 102.2).

hablando bien, añade «comenzando en él mismo». Llama a la es-  
tirpe hombre (*Scholia in Aelium Aristidem. Pan. 102,15*)<sup>22</sup>.

Pero además del episodio de Hefesto que acabamos de leer, en el que se cuenta el nacimiento de Erictonio, ancestro autóctono –en el sentido más literal de la palabra– y mítico de los atenienses, habría que añadir otros relatos en que la tierra produce hombres, llamados por A. Ruiz de Elvira «autóctonos o brotados de la tierra»<sup>23</sup>. Sobre ellos, afirma: «hay que distinguir a los autóctonos que brotan espontáneamente de la tierra, sin previa fecundación, siembra ni riego, y que por ello carecen totalmente de padre, de otros autóctonos para los que se precisa que la tierra haya recibido de alguien alguna clase de fecundación, siembra o riego, siendo considerado ese alguien como padre del autóctono correspondiente»<sup>24</sup>. En el caso de Aristides, estaríamos ante un relato en el que no hay quien fecundara, sembrara o regara esa χώρα. Es decir, no habría padre. Aristides no duda en llamar a esta χώρα «madre y nodriza común» (μήτηρ καὶ τροφὸς κοινή) dejando claro que no hay padre, puesto que, hacia el final del texto que estamos comentando, afirma que «el linaje surgió como el agua de las fuentes: desde las entrañas de la tierra, comenzando en él mismo» (ἀλλ' ὥσπερ τὸ ἐκ τῶν πηγῶν ὕδωρ ἐκ τῶν κόλπων τῆς γῆς ἀνήλθε τὸ γένος, αὐτὸ ἐξ αὐτοῦ λαβὼν τὴν ἀρχήν). La ausencia de padre ha sido puesta de manifiesto explícitamente por el escoliasta, quien identifica las entrañas de la tierra con un vientre (γαστήρ) o regazo (κόλπων) y advierte que el nacimiento es ἄνευ σπέρματος, «sin semilla».

Parece que Aristides hace provenir de este linaje al resto de la humanidad al indicar que «lo que para todos los animales terrestres es toda la tierra, esto ha conseguido ser ella para el linaje humano» (καὶ ὅπερ τοῖς πᾶσι ζώοις τοῖς ἐγγείοις ἐστὶν ἡ πᾶσα γῆ, τοῦτο ἤδε νενίκηκεν

---

22 El texto griego de los escolios está tomado de la edición *Aristides*, 3, W. DINDORF, Leipzig 1829, 1-343. Las traducciones han sido hechas por mí mismo. El contenido de los escolios remontan al rétor Sopater del siglo IV, que usó fuentes anteriores. Hubo otros escoliastas que los completaron y no es fácil distinguir qué es de Sopater y qué de otros escoliastas. Aretas también hizo en el s. IX un corpus de escolios a la obra de Elio Aristides basándose en Sopater, cf. E. DICKEY, *Ancient Greek Scholarship*, 69.

23 Cf. A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, Madrid <sup>2</sup>1982, 109-110, donde hay un elenco completo.

24 A. RUIZ DE ELVIRA, *Mitología clásica*, 109.

εἶναι τῷ τῶν ἀνθρώπων γένει). Además, informa de que es «causa germinal de la naturaleza» (τῆς φύσεως ἀφορμή). En los escolios encontramos lo siguiente:

(4) τῆς φύσεως] τῆς ἀνθρωπείας. De la naturaleza] De (naturaleza) humana (*Scholia in Aelium Aristidem. Pan. 102,9*).

Es decir, según el escoliasta, para Aristides este territorio sería la «causa germinal de la naturaleza» humana.

Por último, en este texto se afirma que «engendró a los mejores en todo y a los que llegaron más lejos en virtud, ya que su generación le era propia y no extranjera» (πάντα κρατίστους καὶ τῆς γιγνομένης ἀρετῆς ἐπὶ πλεῖστον ἤκοντας ἤνεγκεν, ἅτε οἰκείας αὐτῇ τῆς φορᾶς οὐσης, οὐκ ἐπεισάκτου). En esta afirmación podría haber ecos de la concepción arcaica por la que la descendencia hereda o participa de las virtudes de los progenitores<sup>25</sup>. Por otro lado, al producir la tierra a los mejores, podría estar evocando el mito de las edades narrado por Hesíodo en *Opera et Dies* 106-201<sup>26</sup>, en virtud del cual los primeros hombres vivían como los mejores o en las mejores condiciones a ojos de Hesíodo y, en sucesivas generaciones, fue degradándose la calidad de cada generación.

Antes de pasar a comentar otro texto del discurso *Panatenáico*, quiero indicar que en este texto también podría resonar el *Himno homérico* «a la Tierra, madre de todos», donde la tierra es una madre que nutre y da la vida a los hombres, aunque en este himno se habla de γαῖα, no de χώρα:

(5) Γαῖαν παμμήτειραν ἀείσομαι ἠϋθέμεθλον / πρεσβίστην, ἣ φέρβει ἐπὶ χθονὶ πάνθ' ὀπίσ' ἐστίν· / ἡμὲν ὅσα χθόνα δῖαν ἐπέρχεται ἡδ' ὅσα πόντον / ἡδ' ὅσα πωτῶνται, τάδε φέρβεται ἐκ σέθεν ὄλβου. / ἐκ σέο δ' εὐπαιδῆς τε καὶ εὐκαρποὶ τελέθουσι / πόντια, σεῦ δ' ἔχεται δοῦναί βίον ἡδ' ἀφελῆσαι / θνητοῖς ἀνθρώποισιν. Voy a cantar a la Tierra, madre universal, de sólidos cimientos, la más augusta, que nutre en

---

25 Cf. W. NESTLE, *Historia del espíritu griego*, Barcelona 2010, 96; y W. JAEGER, *Paideia. Los ideales de la cultura griega*, México D. F. - Madrid 1957, 205, donde se cuenta algo parecido sobre este asunto en la obra de Píndaro.

26 Una reelaboración del mismo se encuentra en OVIDIO, *Metamorphoses* 1,89-150.

su suelo todo cuanto existe. Cuanto camina por la divina tierra o por el ponto, o cuanto vuela, se nutre de tu exuberancia. Por ti se vuelven prolíficos y fructíferos, soberana, de ti depende dar la vida o quitársela a los hombres mortales (*Hymnus homericus* 30,1-7)<sup>27</sup>.

Sigamos con el discurso de Aristides. La continuidad entre las bondades de la madre-tierra y de sus hijos, aparece subrayada en el siguiente texto, según el cual, el buen linaje (εὐγένεια) y la ciudadanía (πολιτεία) de los atenienses se corresponden adecuadamente con su territorio:

(6) μόνοις δ' ὑμῖν ὑπάρχει καθαρὰν εὐγένειάν τε καὶ πολιτείαν αὐχῆσαι. καὶ δυοῖν ὄντων ὀνομάτοις ἐκάτερον κυριόν ἐστι τῆ χώρα διὰ τὸ ἕτερον· εἰκότως, οἱ τε γὰρ ξένοι διὰ τοὺς ἄλλους πολίτας γνησίους ὄντας ἐνέχονται τῷ προσρήματι οἱ τε πολῖται βεβαιοῦσι τὴν ἐπωνυμίαν τῷ καθαροῖ ξένων εἶναι τὸ ἐξ ἀρχῆς· οὐκ οὐκ ἐξούλης γε μόνοις ὑμῖν, εἰ οἷόν τ' ἐστὶν εἰπεῖν, οὐδ' ἂν εἷς λάχοι τῆς γῆς, οὐ μᾶλλον γε ἢ τῆς μητρὸς τι. Sólo vosotros podéis jactaros de la pureza de vuestro linaje y de vuestra ciudadanía. Cada uno de estos dos términos se aplica con propiedad en este territorio, como es de razón. Los extranjeros llevan este título porque los otros son ciudadanos auténticos, y los ciudadanos fundamentan su denominación en el hecho de estar su linaje limpio de extranjeros desde el principio. Si cabe hablar de esta forma, sólo a vosotros nadie os podrá demandar por la ocupación ilegal de la tierra, de la misma manera que no se puede demandar a nadie por posesión legítima de su madre (*Pan.* 103,7-14).

En el final del texto que acabamos de ver se subraya la autoctonía de los atenienses y la afirmación explícita de la maternidad de su territorio. Veamos otro texto más:

(7) καὶ τοί νυν μόνοις τοῖς τῆδε γενομένοις δημοποιήτοις οὐκ ἔπεισι γέλως· ὄντες γὰρ ἅπαντες φύσει πολῖται τῆς χώρας νόμῳ τοῖς ἄλλοις τὴν τιμὴν ἀπενείματε· τῶν δ' ἄλλων οἱ πλεῖστοι κινδυνεύουσι νόθοι νόθους εἰσποιεῖσθαι, χρόνῳ τὴν ἀρχαίαν

---

27 El texto griego está tomado de la edición de T. W. ALLEN et alii, *The Homeric hymns*, Oxford 1936, 89. La traducción es de A. BERNABÉ, *Himnos homéricos*, Madrid 1978.

φύσιν διαφθείραντες, ὥσπερ ἐν συνοικίᾳ τῆ πάσῃ γῆ ζῶντες, ἐκ περιόδων καλοῦντες οἰκείαν οἱ τελευταῖοι τῶν ἄλλων οἰκησάμενοι. Sólo no incurren en el ridículo los que aquí han sido hechos ciudadanos, pues al ser todos por naturaleza ciudadanos de esta tierra habéis repartido entre otros por medio de la ley esta honra. Pero la mayoría de los otros, al ser bastardos, corren el peligro de producir bastardos, al haberse destruido con el tiempo su primitiva naturaleza y al vivir en toda la tierra como en una casa de vecinos, por haber dado en cada época el nombre de patria los últimos que ocuparon el país (*Pan.* 103,15-21).

Por este texto, da la impresión de que los hijos del territorio son ciudadanos por naturaleza cuando dice «al ser todos por naturaleza ciudadanos de esta tierra» (ὄντες γὰρ ἅπαντες φύσει πολῖται τῆς χώρας). Otros hombres habrían recibido de forma legal (νόμῳ) la ciudadanía. Además, llama νόθοι a los que viven desplazados por toda la tierra (ἐν συνοικίᾳ τῆ πάσῃ γῆ), en una casa conjunta o, como dice el traductor, «en una casa de vecinos». El término νόθος, traducido por «bastardos» significa, según el diccionario etimológico de Beekes, «procreado fuera del matrimonio por un padre conocido, ilegítimo, bastardo»<sup>28</sup>.

Por otro lado, en mi opinión, cuando se habla de hijos bastardos parece haber una contradicción en las afirmaciones de Aristides: ¿No provenía la humanidad de este territorio? ¿Cómo es posible que haya otros que reciban legalmente la ciudadanía? Por otro lado, en las palabras que siguen sobre la producción de hijos bastardos y degeneración de la descendencia, resuena, otra vez, la mentalidad arcaica en virtud de la cual se heredaban las bondades de los progenitores, así como la concepción hesiódica del empeoramiento de la humanidad.

## 2. Intervención de los dioses y filiación divina

El relato de Aristides sobre la relación entre la tierra y sus hijos continúa del siguiente modo:

(8) ἐπειδὴ γὰρ ἀνήκεν ἡ χώρα τοὺς ἄνδρας, ἐκόσμει καὶ κατεσκεύαζε τὸν βίον αὐτοῖς, ἃ μητρὸς ἦν ἔργα ποιοῦσα, καὶ οὐ περιεῖδεν ὥσπερ

---

28 R. BEEKES, *Etymological Dictionary*, 1022.

ἀλλοτρίας τῆς τροφοῦ δεηθέντας, ἀλλ' ἐκ τῶν αὐτῶν κόλπων ἐδωρεῖτο τὰ δεύτερα. καὶ γίνεταί δὴ πανήγυρις ὡς ἀληθῶς ἱερά καὶ ὑπὲρ γῆς πάσης τῆς οἰκουμένης ἐνταυθοῖ καὶ ὡσπερ ἐν θεωρίᾳ πάντα εἰς ἄμιλλαν κατέστη. ἔρρωτο μὲν ἡ γῆ πρὸς ἀπάσας γονάς, θεοὶ δὲ συμφέροντες παρεῖχον οἱ μὲν φυτὰ, οἱ δὲ σπέρματα, οἱ δὲ βοσκήματα, ὧν ἔμελλεν ἡ φορὰ τοῦ ἀνθρώπου σῶμα κοσμήσειν οὐχ ἦττον ἢ τὸ οἰκεῖον καὶ παρέξειν τὴν σκέπην κοινὴν τοῖς μὲν τὴν ἐπέτειον καὶ πρώτην ἀεί, τοῖς δὲ εἰς ὅσον ἐξικνεῖτο· τέχνας δὲ ἐπὶ τούτοις ἔφαινον τὰς μὲν πυρὶ συγκεραννύντες, τὰς δὲ καὶ πυρὸς χωρὶς. Pues una vez que el territorio produjo a estos hombres, organizó y dispuso su vida, realizando lo que es tarea propia de una madre, y no les dejó en necesidad, como si fueran de otra nodriza, sino que les dio un segundo regalo de su propio seno. Y aquí tuvo lugar una asamblea verdaderamente sagrada y en bien de toda la tierra habitada, y todo entró en competición como en un espectáculo. Se esforzó la tierra en producir todo tipo de vástagos, los dioses colaboraron aportando unos plantas, otros semillas, otros ganado, cuyo producto viene a adornar el cuerpo de los hombres no menos que el suyo propio y a ofrecer un abrigo común, para los unos por un año y siempre nuevo, para los otros por el tiempo que les dure. Pero también les enseñaron las artes, combinando unas con el uso del fuego, otras sin el fuego (*Pan.* 104,2-14).

El territorio (χώρα), que es madre (μητρός), es también auténtica nodriza (τροφοῦ). Para realizar su tarea materna y nodriza hace un regalo de su seno que los escolios identifican con la alimentación que brota de la tierra:

(9) ἀ μητρός ἦν ἔργα ποιοῦσα] τὸ μὴ μόνον τῆς γενέσεως αἰτίας γενέσθαι, ἀλλὰ καὶ τροφήν παρασχεῖν. Realizando lo que es tarea propia de una madre] No sólo llega a ser causa de la generación sino que también proporciona alimento (*Scholia in Aelium Aristidem.* *Pan.* 104,2).

(10) τὰ δεύτερα] τὰ σπέρματα. Un segundo (regalo)] Las semillas (*Scholia in Aelium Aristidem.* *Pan.* 104,3).

En esta segunda generación del territorio, que podríamos denominar “alimenticia”, participan los dioses. A diferencia de la anterior genera-

ción que produjo el territorio, en esta generación participan los dioses tradicionales del panteón olímpico, puesto que la «asamblea sagrada» de que se habla (πανήγυρις ὡς ἀληθῶς ἱερὰ) es, una vez más según los escolios, la de los dioses:

(11) πανήγυρις] συναγωγὴ θεῶν. Asamblea] Reunión de los dioses  
(*Schol. in Aelium Aristidem. Pan. 104,3*).

Además, en el texto que comentamos, se amplían los horizontes de esta segunda generación puesto que al principio es χώρα quien se propone esta segunda generación mientras, que a mitad de texto, es γῆ quien se «esfuerza en producir todo tipo de vástagos» (ἔρρωτο μὲν ἡ γῆ πρὸς ἀπάσας γονάς) con la colaboración de los dioses (θεοὶ δὲ συμφέροντες). El motivo de esta ampliación de χώρα a γῆ podría estar en que el beneficio que buscan los dioses con su reunión es el «bien de toda la tierra habitada» (ὕπερ γῆς πάσης τῆς οἰκουμένης). En efecto, los escoliastas, adelantando información posterior del discurso ven el bien de la tierra ocupada, puesto que serán los atenienses los responsables de transmitir los bienes recibidos en la segunda generación de su madre tierra:

(12) ὕπερ γῆς ἀπάσης τῆς οἰκουμένης] διὰ γὰρ Ἀθηναίων οἱ ἄλλοι ἐδέξαντο ἅπαντα. παρὰ γὰρ Ἀθηναίων οἱ ἄλλοι ἅπαντα ἐδέξαντο, καὶ μάλιστα τὸν σῖτον. En bien de toda la tierra habitada] Pues por medio de los atenienses los otros recibieron todo. Pues de los atenienses los otros recibieron todo, y sobre todo el grano (*Scholia in Aelium Aristidem. Pan. 104,4*).

Además, la elección de γῆ recuerda a la fecunda γῆ, capaz de engendrar y parir por sí misma, tal y como recuerda Hesíodo en *Theogonia* 126-132:

(13) Γαῖα δέ τοι πρῶτον μὲν ἐγείνατο Ἴσον ἑωυτῆ / Οὐρανὸν ἀστερόενθ', ἵνα μιν περὶ πάντα καλύπτει, / ὄφρ' εἴη μακάρεσσι θεοῖς ἔδος ἀσφαλές αἰεὶ, / γείνατο δ' οὖρεα μακρά, θεῶν χαρίεντας ἐναύλους / Νυμφέων, αἱ ναίουσιν ἀν' οὖρεα βηρησῆεντα, / ἠδὲ καὶ ἀτρύγετον πέλαγος τέκεν οἶδματι θυῖον, / Πόντον, ἄτερ φιλότῆτος ἐφμέρου. Gea alumbró primero al estrellado Urano con sus mismas proporciones para que la contuviera por todas partes y poder ser así sede siempre segura para los felices dioses. También dio a luz a

las grandes Montañas, deliciosa morada de diosas, las Ninfas que habitan en los boscosos montes. Ella igualmente parió al estéril piélagos de agitadas olas, el Ponto, sin mediar el grato comercio<sup>29</sup>.

Volviendo al relato de Aristides y al texto que estamos comentando, los dioses son también quienes enseñan las artes o habilidades (τέχνας δὲ ἐπὶ τούτοις ἔφαινον), lo cual estaría en consonancia con tradiciones previas a Aristides, según las cuales Prometeo, hijo del titán Jápeto y de la oceánide Clímene, habría enseñado artes y habilidades a los hombres, como se puede ver en la tragedia *Prometeo encadenado* de Esquilo (457-468):

(14) ἔστε δὴ σφιν ἀντολὰς ἐγὼ / ἄστρων ἔδειξα τὰς τε δυσκρίτους  
δύσεις / καὶ μὴν ἀριθμόν, ἔξοχον σοφισμάτων, / ἐξηῦρον αὐτοῖς,  
γραμμάτων τε συνθέσεις, / μνήμην ἀπάντων, μουσομήτορ' ἐργάνην.  
/ κᾶζευξα πρῶτος ἐν ζυγοῖσι κνώδαλα / ζεύγλαισι δουλεύοντα  
σώμασιν θ' ὅπως / θνητοῖς μεγίστων διάδοχοι μοχθημάτων /  
γένοιθ', ὑφ' ἄρμα τ' ἤγαγον φιληνίους / ἵππους, ἄγαλμα τῆς  
ὑπερπλοῦτου χλιδῆς. / θαλασσόπλαγκτα δ' οὔτις ἄλλος ἀντ' ἐμοῦ  
/ λινόπτερ' ἠῦρε ναυτίλων ὀχήματα. Hasta que yo les enseñé los  
ortos y ocasos de las estrellas, cosa difícil de conocer. También el  
número, destacada invención, descubrí para ellos, y la unión de  
las letras en la escritura, donde se encierra la memoria de todo,  
artesana que es madre de las Musas. Uncí el primero en el yugo  
a las bestias que se someten a la collera y a las personas, con el  
fin de que substituyeran a los mortales en los trabajos más fatigosos  
y enganché al carro el caballo obediente a la brida, lujoso or-  
nato de la opulencia. Y los carros de los navegantes que, dotados  
con alas de lino, surcan errantes el mar, ningún otro que yo los  
inventó (Esquilo, *Prometheus vincetus* 457-468)<sup>30</sup>.

---

29 El texto griego está tomado de la edición de M. L. WEST, *Hesiod. Theogony*, Oxford 1966. La traducción está tomada de la de A. PÉREZ - A. MARTÍNEZ, *Hesíodo. Obras y fragmentos*, Madrid 1978.

30 Cf. además los versos 469-471. El texto griego es el de la edición de G. MURRAY, *Aeschylus Tragoediae*, Oxford 1955. La traducción está tomada de B. PEREA, *Esquilo. Tragedias*, Madrid 1986.

El texto de Aristides continúa introduciendo un elemento nuevo en la explicación de los hijos del territorio de Atenas. Este nuevo elemento es la amistad o amor de que son objeto por parte de los dioses. Los hombres son θεοφιλείς:

(15) πρώτους μὲν γὰρ φύντας ἔδει πρώτους καὶ δεηθῆναι, δεηθέντας δὲ πού καὶ τυχεῖν· καὶ μὴν τοῦτο γε ἀμήχανον μὴ θεοφιλεῖς ὄντας, θεοφιλεῖς δ' αὖ τιθέναι τοὺς πρώτους ἀξιωθέντας φῦναι πῶς οὐκ εὐλογον; πάλιν γὰρ εἰς ταυτὸν ἐπανέρχεται. Los primeros en nacer hubieron de ser también los primeros en sentir necesidad y hubieron de ser los primeros en hallar los recursos. Ello es imposible si no fueron amados por los dioses; y ¿cómo no va a ser razonable que fueran amados por los dioses los que fueron considerados dignos de nacer los primeros? De nuevo se vuelve a la misma conclusión (*Pan.* 104,22-24).

Además, esta porción de tierra, γῆ en el siguiente texto, ha recibido la fecundidad o fertilidad (φορὰν) para poder honrar a sus hijos que son los mejores (ἀρίστοις):

(16) καὶ μὴν τοὺς γε θεοὺς ἀμφοτέρων χάριν εἰκὸς τῆ γῆ τὴν φορὰν πληρῶσαι, τοῦτο μὲν τῆς χρείας, ὅτι πρώτους, ὥσπερ ἔφην, τοὺς ἐν ταύτῃ κατελάμβανε, τοῦτο δὲ τῆς τιμῆς, ἣ τοῖς ἀρίστοις ὠφέλιτο. Es de creer que los dioses colmaron de fertilidad esta tierra por dos razones: la primera por necesidad –ya que los de este lugar fueron los primeros, según dije, que se vieron constreñidos por ella–, pero la segunda por la honra que se concede a los mejores (*Pan.* 104,25-28).

Hasta aquí habla Elio Aristides de la relación entre el territorio y sus hijos en lo que respecta a su generación y de la intervención de los dioses en lo relativo a la segunda generación que produce la tierra. Sigue nuestro autor diciendo lo siguiente:

(17) λαβόντες δὲ οὕτω τὰς παρὰ τῶν θεῶν δωρεὰς οὕτως εὖ τοὺς δόντας ἐμμήσαντο ὥστε αὐτοὶ τοῖς ἄλλοις ἀνθρώποις ἀντὶ τῶν θεῶν κατέστησαν, καὶ πείραν ταύτην πρώτην ἔδοσαν τοῦ κατ' ἀξίαν τυχεῖν, τὸ χρήσασθαι τοῖς ὑπάρχουσιν ὡς προσήκεν. οὐ γὰρ

ήξιωσαν αὐτὸ δὴ τοῦτο γῆ κρύψαντες ἐξαρκεῖν, ἀλλὰ τοσοῦτον ἀπέσχον τοῦ φοβηθῆναι μὴ ἄρα τοὺς ἄλλους ἐξ ἴσου σφίσι ποιήσωσιν, ὥστ' οὐκ εἶναι κάλλιον ᾗθήθησαν ὄσω τῶν ἄλλων προέχουσιν ἐνδείξασθαι ἢ εἰ πάντας εὖ ποιοῦντες ὀφθήσονται. Recibiendo de esta forma los bienes de los dioses, imitaron tan bien a los donantes, que ellos mismos se colocaron para el resto de los hombres en lugar de los dioses, y dieron como primera prueba de haber merecido esta suerte el hacer uso de sus recursos según convenía. Pues no consideraron que bastaba con ocultar esto en tierra, sino que tan lejos estuvieron de temer hacer a los otros sus iguales, que pensaron que nada sería más hermoso para mostrar en cuánto aventajaban a los otros, que si eran vistos haciendo el bien a todos (*Pan.* 104,29-105,8).

Es decir, los atenienses habrían compartido con el resto de los hombres lo recibido de los dioses, siendo de este modo imitadores (ἐμμήσαντο) de ellos y ocupando su lugar para el resto de los hombres. De este modo, exhibirían a los demás las bondades heredadas del territorio madre. Aristides lo deja claro con una afirmación que los escolios identifican con una paremia o refrán: «no consideraron que bastaba con ocultar esto en tierra» (οὐ γὰρ ἤξιωσαν αὐτὸ δὴ τοῦτο γῆ κρύψαντες ἐξαρκεῖν). Éste sería un primer acto, con el que comenzaría el despliegue por parte de los atenienses de lo recibido en su generación.

Continúa Aristides atribuyendo una filiación divina a los primeros atenienses:

(18) τίθησι δὲ καὶ ἀγῶνας πρώτη πόλεων ἀπασῶν καὶ τὸ ἄθλον ἐκ τῶν εὐεργεσιῶν, καλῶς τὰ δοθέντα πιστουμένη. καίτοι πῶς οὐκ ἀληθῶς ἐκεῖνοι θεῶν μὲν παῖδες, θεῶν δὲ καὶ τρόφιμοι, πρόγονοι δὲ τοῦ κοινοῦ βίου πᾶσιν ἀνθρώποις; οἱ μετὰ τοιαύτην τιμὴν παρὰ τῶν θεῶν αὐτοῖς ὑπάρξασαν ἄλλα καλλίω τοῖς ἐξ ἑαυτῶν εἰς φιλοτιμίαν κατέλιπον, τοιοῦτοι μὲν πρὸς τοὺς δόντας θεοὺς γενόμενοι, οὕτω δ' αὖ καὶ τοῖς ἄλλοις ὀμιλήσαντες ἀνθρώποις. Fue, entre todas, la primera ciudad que estableció competiciones y un premio por su buen obrar, confirmando de una hermosa manera lo que se le había dado. ¿Cómo no iban a ser éstos en

verdad hijos y ahijados<sup>31</sup> de los dioses, así como antecesores del género de vida que es común para todos los hombres, precisamente éstos, que recibieron tanta honra de los dioses, pero que dejaron para sus descendientes algo más hermoso de lo que enorgullecerse, comportándose igual con los dioses que les daban, que con los hombres con los que trataban? (*Pan.* 105,35-106,6).

Nuestro autor califica a los atenienses como «hijos de los dioses» (θεῶν παῖδες) y también como «alimentados de los dioses» (θεῶν τρόφιμοι). Además, los considera «antecesores del género de vida que es común para todos los hombres» (πρόγονοι δὲ τοῦ κοινοῦ βίου πᾶσιν ἀνθρώποις). Usa el término πρόγονος –«antepasado»– y, una vez más, los escolios esclarecen el significado de esta sentencia:

(19) πρόγονοι δὲ τοῦ κοινοῦ βίου πᾶσιν ἀνθρώποις] ἤγουν τῆς κοινῆς τῶν ἀνθρώπων οὐσίας· ἐπειδὴ, ὡς ἔφη πρῶτον, ἐνταῦθα ἄνθρωπος γέγονε· καὶ τῆς τροφῆς· ἐπειδὴ ὁ σῖτος τοῖς ἄλλοις ἐντεῦθεν δέδοται. Antecesores del género de vida que es común para todos los hombres] Es decir (antecesores) de la esencia común de los hombres, puesto que, como dije antes, allí nació el hombre. Y (antecesores) de la alimentación, puesto que el grano es dado desde allí a los otros (*Scholia in Aelium Aristidem.* *Pan.* 106,1).

Es decir, de algún modo, de ellos vendría el resto de la humanidad y su esencia.

### **3. Acciones de los atenienses en las que actúan como madre**

Hasta aquí hemos visto lo que el territorio madre y los dioses han hecho por los hombres. En adelante, Elio Aristides presenta las acciones de la ciudad en beneficio de otras ciudades griegas y de sus habitantes. Pero en estas acciones, el agente ya no es un territorio con cualidades personales o los dioses, sino la ciudad en tanto que habitada por hombres, por atenienses. En su actuación, la ciudad, los atenienses, aparecen como impulsados por la herencia virtuosa del territorio que los engendró en

---

31 Mantengo la traducción de τρόφιμοι de F. GASCÓ - A. RAMÍREZ DE VERGER, *Elio Aristides*, pero en la explicación en el cuerpo del texto que sigue a la cita ofrezco otra opinión.

los orígenes. De hecho, Aristides indica que hay una conveniencia entre la naturaleza (φύσις) del territorio y la de sus habitantes cuando dice:

(20) ἡ γὰρ τῆς χώρας ἡμῖν φύσις τῇ φύσει τῶν ἀνδρῶν συμβαίνουσα φανήσεται. Se nos mostrará la naturaleza de este lugar, concorde con la naturaleza de sus hombres (*Pan.* 95,11-13).

En virtud de esta lógica, es esperable que sea posible encontrar cualidades del territorio madre en sus hijos, los hombres nacidos de este territorio y sus descendientes.

Aristides destaca diferentes virtudes de la ciudad habitada por atenienses. Entre ellas sobresalen, entre otras, la filantropía (φιλανθρωπία), la libertad (ἐλευθερία), la magnanimidad (μεγαλοψυχία), la fortaleza, etc. Detenernos en todos los pasajes dedicados a ellas excedería los límites de este artículo, por lo que me detendré únicamente en algunos pasajes en los que es fácil encontrar una actuación en la que los atenienses despliegan lo heredado del territorio o en que imitan a su tierra madre.

Comencemos con la filantropía de la ciudad. El territorio engendró a los hombres y vimos cómo le había hecho un regalo, el de la alimentación. El territorio, por lo tanto, se había mostrado benefactor con los hombres. Este buen obrar con la humanidad se traduce en filantropía en las acciones de la ciudad.

(21) νῦν δὲ παντοδαπῶν ἐπιόντων ἀκόλουθον ἴσως ἐστὶ λέγειν ὧν μέρος ἐγγέγραπται τοῖς εἰρημένοις, ὄση τινὶ καὶ οἶα τῇ περισσίᾳ τῆς φιλανθρωπίας εἰς ἅπαντας ἐχρήσαντο καὶ ὅπως εἰς τὸ κοινὸν ἐπολιτεύσαντο. Ahora, viniéndome a las mientes todo tipo de posibilidades, es acomodado hablar de lo que se ha tratado parcialmente en lo dicho: del uso que hicieron de la cantidad y calidad de su sobreabundancia de filantropía para con todas las ciudades y cómo actuaron como ciudad en favor de la comunidad griega (*Pan.* 108,21-25).

Esta sobreabundancia de filantropía con todos (περισσίᾳ τῆς φιλανθρωπίας εἰς ἅπαντας) consistió, en primer lugar, en compartir los dones recibidos del trigo y en dar auxilio a los que acudían a ella ante las dificultades. Pero la ciudad, sus habitantes, no sólo comparten trigo

y dan auxilio, sino que también engrandecen lo heleno (por medio de las colonias) y es la primera en las batallas y guerras en que se la requiere. Por ello, otra virtud de la ciudad va a ser la fortaleza. Veamos el siguiente texto que tiene que ver con la actuación de Atenas en la batalla de Maratón (490 a. C.):

(22) καὶ τροφὸν οὔσαν τῆς Ἑλλάδος τούναντίον τοῦ νενομισμένου ποιῆσαι. τοὺς μὲν γὰρ ἄλλους τὰ τροφεῖα κομίζεσθαι παρὰ τῶν ἐκτραφέντων ὁ νόμος λέγει, ἡ δὲ πόλις πρὸς ταῖς τροφαῖς καὶ οἷς ἔδωκεν ἐξ ἀρχῆς καὶ τὴν ἐλευθερίαν μετὰ τῆς σωτηρίας ἐν τοῖς αὐτῆς κινδύνοις ἀπέδωκε τῇ Ἑλλάδι, ὥσπερ τοῦτο ὀφείλουσα τοῖς Ἕλλησι, ποιεῖν διὰ παντὸς αὐτοὺς εὔ καὶ τοῦτο ὠμολογηκυῖα τοῖς πρὸ τοῦ πᾶσιν. Siendo la nodriza de la Héléade hizo lo contrario de lo acostumbrado. Pues la ley dice que los ayos reciban el pago de la crianza; sin embargo, la ciudad, además de la alimentación y las ciudades que prestó desde un principio, entregó a la Héléade también la libertad, además de la seguridad, gracias a los peligros que corrió, como si su deber para con los helenos fuera favorecerlos en todo, y ello tras haber actuado de igual manera en todo lo anterior (*Pan.* 125,23-31).

En este texto, Elio Aristides habla de la ciudad como si fuera la nodriza de la Héléade (τροφὸν οὔσαν τῆς Ἑλλάδος), de modo análogo a como lo fue el territorio sobre los primeros hombres. La ciudad no sólo da alimentación, como la tierra le diera en su día a los primeros hombres, sino también libertad (ἐλευθερίαν) y seguridad o salvación (σωτηρίας).

Cuando Grecia se vio amenazada por Filipo de Macedonia, la ciudad se comportó como una madre:

(23) ἡ δὲ ἕως μὲν ἐξήρκει, τοὺς μὲν ἐξηρεῖτο, τοῖς δ' ἐν πατρίδος μοίρα κατέστη, πάντων δὲ ὥσπερ μήτηρ ὑπὲρ παίδων προὔκαμε, μόνῃ δὲ τὸ σύμβολον τῆς Ἑλλάδος διετήρησε καὶ συνεσκίασε τὰς κατεχούσας τότε συμφοράς. Mientras fue capaz, alejó a unos y fue para otros como una patria, se preocupó por todos como una madre por sus hijos, ella sola preservó el estandarte de la Héléade y sirvió de amparo a las opresivas desgracias (*Pan.* 178,19-22).

Además, la ciudad, los atenienses, en la guerra no sólo se comportan como una madre, sino también como padres:

(24) πάντων δὲ προβεβληκότας αὐτοὺς, οὐχ ἡγεμόνων τάξιν μόνον, ἀλλὰ καὶ πατέρων. Se pusieron al frente de todos, no sólo en calidad de jefes, sino incluso de padres (*Pan.* 136,5-6).

Asumiendo una labor educativa, la ciudad incluso intenta mejorar a los espartanos:

(25) Λακεδαιμονίους δὲ, ὥσπερ οἱ τοὺς παῖδας προδιδάσκοντες, ἐβουλήθησαν προθυμότερους ποιῆσαι. καὶ διὰ τοῦτο ἤγαγον εἰς τὸ πρόσθεν παρακλήσεως ἕνεκα καὶ τοῦ τὰ πραττόμενα ὑπὸ σφῶν μιμεῖσθαι. Como los que enseñan a los niños, quisieron hacer a los lacedemonios más animosos. Por este motivo los llevaron a la parte de delante para exhortarles y que imitaran lo que ellos hacían (*Pan.* 137,25-28).

Tratan a los espartanos como a niños a los que enseñan (ὥσπερ οἱ τοὺς παῖδας προδιδάσκοντες) y les invitan a la imitación, de modo análogo a como los primeros atenienses imitaron a los dioses, como vimos en el apartado IV.2.

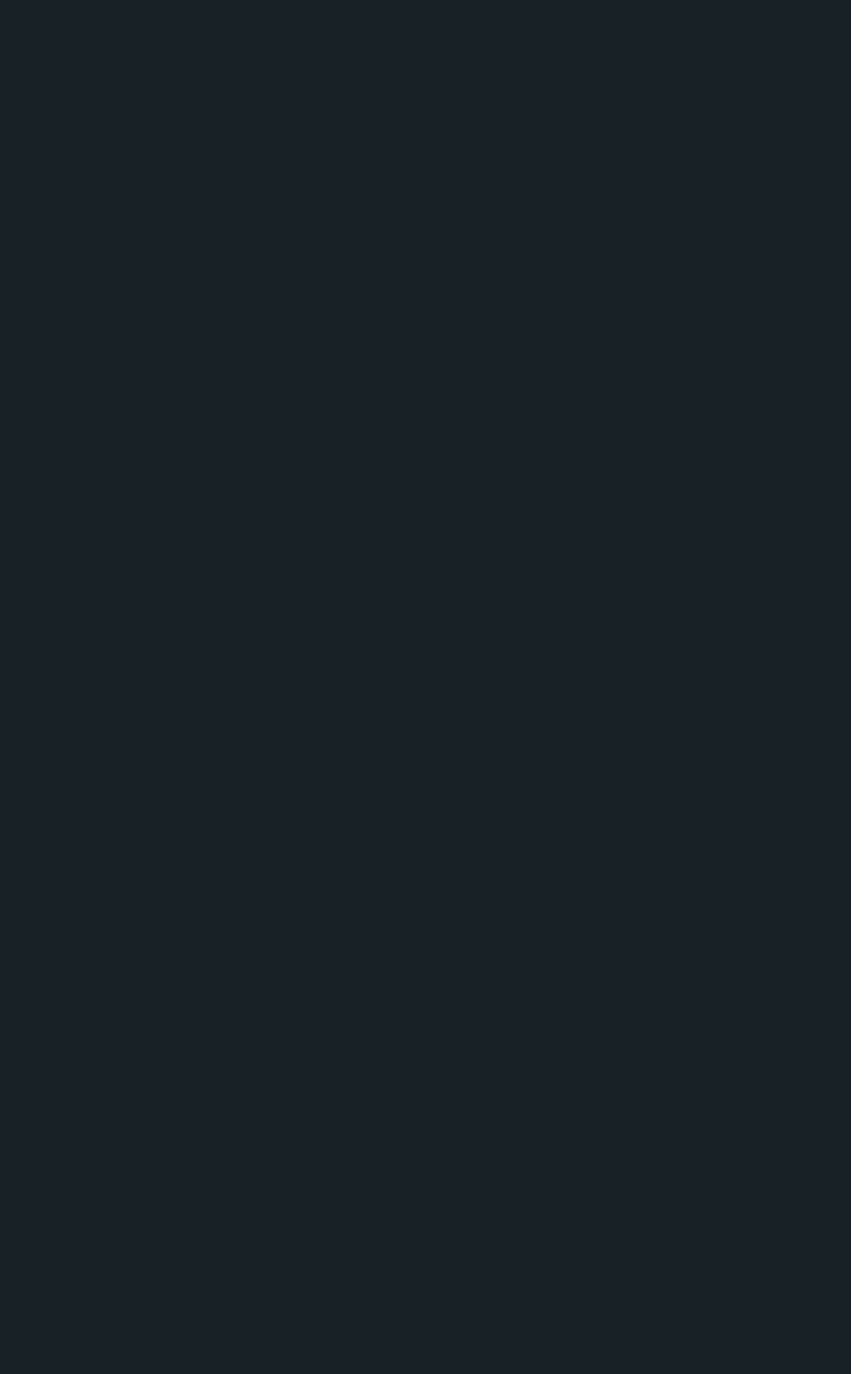
## V. Conclusiones

Termino este artículo resumiendo las principales conclusiones. El territorio en que se alzará posteriormente la ciudad de Atenas es presentado por Elio Aristides como una madre que engendra a los primeros hombres. Ellos son su fruto más hermoso. Con la colaboración de los dioses del panteón olímpico tradicional, estos hombres, amados por los dioses y hechos hijos suyos a la vez, reciben de la tierra el grano, la alimentación. Los dioses les obsequiaron con otras artes y técnicas.

A su vez, estos hombres que van a formar la ciudad de Atenas se comportan de un modo análogo a los dioses al compartir los dones recibidos de ellos. Pero también se comportan colectivamente como madre, nodriza y padre con el resto de las ciudades y habitantes de Grecia. Los atenienses han heredado del terreno su bondadosa natu-

raleza y en virtud de esta herencia actúan virtuosamente acogiendo al que lo necesita o guerreando en defensa de la libertad y de la seguridad. En estas batallas manifiestan los atenienses la magnanimidad y virtud heredadas de su madre, el territorio ateniense.

# Religión de Israel



# Talyā': la antigua asociación entre hijo/niño, siervo y cordero en la tradición judía antigua y en el primer cristianismo

---

Francesco Giosuè Voltaggio  
Studium Theologicum Galilaeae, Corazim (Israel)

Aquel el cordero es / de Isaías que inocente  
sin dar un solo balido / al sacrificio se ofrece,  
de suerte que si león / en cordero se convierte,  
cordero en Isaac, que al monte / con la leña al hombro asciende,  
símbolo de Penitencia, / cuyo triunfo me compete,  
pues el morir el cordero / la vida del Hombre absuelve<sup>1</sup>.

## 1. Introducción

El presente estudio pretende desarrollar la genial intuición de A. Díez Macho: «Los círculos teológicos judíos del s. I de la Era cristiana habían

---

1 P. CALDERÓN DE LA BARCA, *Triunfar muriendo* 1730-1742, en Id., *La segunda esposa y Triunfar muriendo. Edición de las dos versiones, estudio, bibliografía y notas* (V. GARCÍA RUIZ, *Autos sacramentales completos*, 2, Pamplona - Kassel 1992, 180-181). Agradezco a Juan Pablo Díez Llamazares y a Mateo Álvarez Serna la revisión lingüística del artículo.

asociado 'Aqedá, Siervo de YHWH y sacrificio del cordero pascual»<sup>2</sup>. A partir de esta idea, la intención de este artículo es triple: en primer lugar, reconfirmar la antigüedad de la tradición judía de la 'āqēdāh («ata-dura») de Isaac, el hijo único que se hace cordero, ofreciéndose a ser atado para el sacrificio, tradición ausente en el texto bíblico y que algunos consideran un desarrollo posterior al tiempo de Cristo (y tal vez en polémica con los cristianos); en segundo lugar, investigar la antigüedad y la riqueza de la asociación, en la tradición judía, entre las tres figuras del hijo, del cordero y del Siervo de Yhwh, especialmente con referencia al término arameo *ṭalyā*<sup>3</sup>, que significa al mismo tiempo «niño/joven/hijo», «siervo» y «cordero»; por último, mostrar la importancia histórica y teológica de esta asociación en el Nuevo Testamento y en la Iglesia primitiva. Al final, después de una aproximación neotestamentaria y patrística, ofrecemos algunas aperturas filosóficas y teológicas en relación con el tema de la filiación, en las cuales proporcionamos también algunas breves notas sobre el tema del sufrimiento, tema muy actual en estos tiempos oscuros de guerra y pandemia.

## 2. *Ṭalyā'* como hijo-cordero

La tradición del hijo-cordero que salva ya está presente en la tradición judía. Un texto que se encuentra en el *Targum Pseudo-Jonatán* a Ex 1,15 afirma:

El faraón dijo que había tenido un sueño mientras dormía: he aquí que la tierra de Egipto estaba sobre el plato de una balanza y un cordero (*w<sup>e</sup>ṭalyā'*), hijo (*bar*) de oveja, estaba sobre el otro plato, y el plato que tenía el cordero pesaba más. Enseguida él mandó llamar a todos los magos de Egipto y les contó su sueño. Janes y Jambres, los jefes de los magos, abrieron sus bocas y dijeron al

---

2 A. Díez MACHO, «Targum y Nuevo Testamento», en E. TISSERANT (ed.), *Mélanges Eugène Tisserant*, I. *Écriture sainte - Ancien orient*, Studi e Testi 231, Città del Vaticano 1964, 162.

3 El término (al femenino) es utilizado en *Mc* 5,41 donde Jesús ordena a la hija del jefe de la sinagoga: «Talítá kum (ταλιθα κουμ)», que es interpretado como: «Muchacha (...) ¡levántate!».

faraón: «Un hijo (*bêr*) va a nacer en la comunidad de Israel, por cuya mano toda la tierra de Egipto irá a la ruina»<sup>4</sup>.

Aunque la redacción final del *Targum Pseudo-Jonatán* es posterior a Mahoma, la tradición contenida en el texto citado puede remontarse a la época del Nuevo Testamento, como ha demostrado M. McNamara<sup>5</sup>. En el sueño narrado en el Targum, el Faraón ve que un *ṭalyā*; un «cordero», pesa más que todo Egipto, tierra rica y fecunda, país de los Faraones. Este cordero, según la interpretación del sueño, representa un hijo. El cordero es un animal célebre por su mansedumbre: se trata de una evidente referencia a Moisés, que, según la Escritura es el hombre «más manso» de la tierra (*Num* 12,3). ¡Un niño, Moisés, representado por un cordero, pesará (es decir, será glorioso) más que todo Egipto y será el redentor de Israel! Entre paréntesis, esta tradición no carece de relevancia para el NT: según la tradición judía, el Mesías deberá ser como un segundo Moisés, ya que tendrá que repetir, de forma nueva y grandiosa, los prodigios de salvación realizados por manos de aquel. En el *Midrás Qohélet Rabbá* 1,9 se encuentra un texto paradigmático sobre el tema:

Como el primer redentor, así hará el último redentor. Como del primer redentor se dice: «Tomó, pues, Moisés a su mujer y a su hijo, y les hizo subir sobre el asno» (*Ex* 4,20), así también del último redentor se dijo: «Humilde y sentado en un asno» (*Zac* 9,9). Como el primer redentor hizo descender maná, como se dice: «He aquí que yo hago llover pan del cielo para vosotros» (*Ex* 16,4), así el último redentor hará descender el maná, como se dice: «Abundará el grano en el país» (*Ps* 72,16). Como el primer redentor hizo brotar agua de los pozos, así el último redentor hará brotar las aguas, como se dice: «Una fuente manará de la casa del Señor y regará el valle de las acacias» (*Ioël* 4,18).

---

4 Todas las traducciones de los textos antiguos contenidos en este artículo son nuestras. Los textos originales de la literatura judía antigua se toman de *Accordance 11, Version 11.0.4, January 2015, OakTree Software Inc.*

5 Cf. M. McNAMARA, *The New Testament and the Palestinian Targum to the Pentateuch*, Analecta Biblica 27, Roma 1966, 82-96. Los nombres de Janes y de Jambres, mencionados en *2 Tim* 3,8, no aparecen en el AT hebreo, sino en este y otros textos targúmicos (cf. *Targum Pseudo-Jonatán a Ex* 7,11 y a *Num* 22,22).

Una referencia clara al Mesías como *ṭalyā'* se encuentra en el Targum a *Ps* 118,22: en la frase «la piedra (*'eḇen*) que desecharon los edificadores ha venido a ser cabeza del ángulo», el targumista traduce *'eḇen* («piedra») con *ṭalyā'*. En el Targum el versículo reza así: «El *joven (ṭalyā')* que los constructores habían abandonado, estaba entre los hijos de Jesé y era digno de ser nombrado rey y dominador». La interpretación targúmica es patentemente mesiánica<sup>6</sup>. No es inmediatamente evidente cuál es el procedimiento del targumista al traducir *'eḇen* («piedra») con *ṭalyā'*: probablemente el cambio es debido a la cercanía, en hebreo, entre *'eḇen* («piedra») y *bēn* («hijo»). Según algunos autores, la traducción se basa esencialmente en el simbolismo mesiánico de la «piedra» y del *ṭalyā'* con referencia a David, «hijo» de Jesé<sup>7</sup>. En *Mt* 21,37.42 par. hay una correspondencia implícita entre el «hijo» rechazado (v. 37) y la «piedra» desechada por los constructores (v. 42).

Lo que maravilla en la genial lectura targúmica del *Ps* 118 es que en el v. 27b el targumista traduce la enigmática expresión del texto hebreo, que suena literalmente «¡atad fiesta con cuerdas!» (אָקרוּ-הַגַּב בְּעֵבְתַיִם), con «¡atad el cordero (*ṭalyā'*) para el sacrificio de la fiesta con cadenas!» (כִּפִּיתוּן טָלִיא לְנִיכֶסֶת הַגָּא בְּשׁוּשְׁלוּן). Aunque sea difícil establecer en el Targum una exacta traducción del término *ṭalyā'* en los dos versículos del *Ps* 118, no cabe duda de que se asocian las figuras, por una parte, del hijo/niño mesiánico y, por otra, del cordero. Aún más interesante es que el autor de *1 Ptr*, después de haber señalado a Jesús como el «cordero inmaculado» (1,19), se alarga en una interpretación sobre Cristo-piedra, rechazada por los hombres y elegida por Dios (2,4-5.7-8), refiriéndose exactamente (y además ampliamente) al *Ps* 118 que, en consonancia con la tradición judía, fue interpretado mesiánicamente en la Iglesia primitiva (cf. también *Act* 4,11).

6 La interpretación mesiánica aparece ya en *bPes* 119a.

7 Cf. J. C. DE MOOR, «The Targumic Background of Mark 12:1-12. The Parable of the Wicked Tenants», *Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period* 29/1 (1998) 63-80.

### 3. Isaac, el hijo único y amado que se hace cordero

Según la tradición judía antigua, el hijo-cordero por excelencia es Isaac, llamado ya en el texto hebreo «hijo único» («tu único» en *Gen* 22,2, יְהוּדָה, en los Setenta τὸν ἀγαπητόν, «el amado»): él se ofrece espontáneamente al sacrificio e invita a su padre a que le ate para ser inmolado. 2 *Chron* 3,1 indica que el monte Moria, el lugar en donde Abraham iba a sacrificar a su hijo, coincide con el monte del templo en Jerusalén.

Según el famoso «Poema de las cuatro noches», presente en el Targum a *Ex* 12,42 (*Neofiti* y *Fragmentario*)<sup>8</sup> y según el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 22,1, Isaac tenía treinta y siete años en el momento de su *ʿāqêḏāh*<sup>9</sup>. El hecho de que fue llevado al sacrificio cuando ya no era un niño es una tradición que se remonta por lo menos al s. I d. C., ya que es recogida también por Flavio Josefo: este presenta a Isaac no como un niño llevado indefenso al sacrificio, sino como un joven que consiente de buen ánimo ser sacrificado<sup>10</sup>. En el Targum, Isaac, adulto, se ofrece espontáneamente al sacrificio en el monte del templo: su perfección se debe a la recta intención de su corazón de ofrecerse libremente. Según el *Targum Neofiti* a *Gen* 22,6.8, Abraham e Isaac se dirigieron al monte del templo con «corazón perfecto» (בלבה שלמה; cf. también *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 22,8). En este

---

8 El «Poema de las Cuatro Noches» coloca la *ʿāqêḏāh* de Isaac en el contexto de la Pascua como la segunda noche, equiparándola en importancia a la creación (primera noche), al éxodo (tercera noche) y a la venida del Mesías (cuarta noche).

9 El número treinta y siete no es casual, sino que viene de un profundo conocimiento de los datos de la Escritura, donde se hace notar que Sara tiene noventa años en el momento del nacimiento de Isaac (*Gen* 17,17) y muere justo después del episodio de *Gen* 22, a la edad de ciento veintisiete años (*Gen* 23,1): no hay razón para no pensar que este detalle hubiese sido notado ya antes de Cristo. En la interpretación del targumista, Isaac tiene treinta y siete años y, aunque no ha sido circuncidado el octavo día como Ismael, está dispuesto a ofrecer todos sus miembros a Dios: su atadura es así implícitamente relacionada con el *Shemá* según la interpretación de R. Aquiva: «Amarás a Dios (...) con toda tu alma» (*Dt* 6,5), como Isaac que fue atado sobre el altar» (*SifDt* 32,6).

10 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* 1,227 (H. ST. J. THACKERAY, LCL 242, London - Cambridge MA 1961, 112), el cual nota que Isaac tenía veinticinco años cuando fue llevado al sacrificio; aunque Josefo no mencione la atadura de Isaac, la característica principal de su relato es la presentación de un Isaac que se ofrece voluntario al sacrificio e incluso con alegría. En este texto se afirma también que el mismo Isaac levantó el altar, y no Abraham como en el TM (cf. *Gen* 22,9).

sintagma se puede vislumbrar una alusión al sacrificio, porque la raíz aramea *šlm*, aquí utilizada, y su correspondiente hebrea *tmm*, hacen frecuentemente referencia al carácter “íntegro, sin mancha, inmaculado” de la víctima sacrificial. La interpretación midrásica sucesiva subraya este particular, en cuanto denomina a Isaac «víctima inmaculada» (תמימה עולה en *Midrás Génesis Rabbá* 64,3)<sup>11</sup>. El carácter inmaculado de la víctima era debido no solamente a su ser sin mancha física y externa, sino también al hecho de que no oponía resistencia y así era *victima grata*, «sacrificio agradable» a Dios.

En el *Targum Neofiti* a *Gen* 22,8 Abraham llama a Isaac «cordero del holocausto» e inmediatamente después (v. 10, cf. también *Targum Pseudo-Jonatán* y *Targum Fragmentario*) Isaac dice a su padre: «יִאֲבֹבָה אֲתָּהּ, אֲתָּהּ אֲבִיךָ! אַל תִּשָּׂא לְבָבְךָ כִּי יִשְׁחַט יְהוָה אֶתְּךָ וְיִשְׁחַט יְהוָה אֶתְּךָ וְיִשְׁחַט יְהוָה אֶתְּךָ» (אבא כפות יתי יאות דלא נבעוט יתך ויתפסיל קרבנך מנך). Ahora bien, según la tradición hebrea antigua, dicho sacrificio tiene lugar en el monte del futuro templo y en el día 14 de Nisán. El *terminus a quo* de esta tradición es, al menos, el siglo primero a. C.: según el *Libro de los Jubileos*, de hecho, el sacrificio de Isaac ha tenido lugar en Sión durante la Pascua<sup>12</sup>. El *Targum* también relaciona la atadura de Isaac con la noche de Pascua y la sitúa en el monte del templo<sup>13</sup>. ¿Y qué se sacrifica en el templo durante la Pascua, sino el cordero? Existe, por tanto, una clara asociación entre la *‘aqêdâh* de Isaac, el hijo amado que invita a su padre a que le ate bien para que no se resista al sacrificio, y la del cordero pascual, que tenía que ser atado en el templo de Jerusalén durante la Pascua<sup>14</sup>.

La tradición del ofrecimiento libre de Isaac era conocida ya al menos en el siglo primero d. C., como lo testimonia Flavio Josefo<sup>15</sup> y tal vez un

11 Sobre la comparación con la oración «Unde et memores» contenida en el Canon Romano, véase F. MANNS, *L'Israele di Dio. Sinagoga e Chiesa alle origini cristiane*, Collana Studi Biblici 32, Bologna 1998, 214-218.

12 Cf. *Liber Jubilaeorum* 17,15; 18,3; 18,13.18-19; así afirma J. VAN RUITEN, «Abraham, Job and the *Book of Jubilees*: the Intertextual Relationship of Genesis 22:1-19, Job 1:1-2,13 and *Jubilees* 17:15-18,19», en E. NOORT - E. TIGCHELAAR (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 4, Leiden - Boston - Köln 2002, 75-76.

13 Véase *TgEx* 12,42 (*TgNeofy TgFrg*); cf. también *LvR* 29,9.

14 Cf. F. MANNS, *L'Évangile de Jean à la lumière du Judaïsme*, Studii Biblici Franciscani Analecta 33, Jerusalem 1991, 425.

15 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Judaicae* 1,232 (LCL 242, 114).

texto procedente de los Rollos del Mar Muerto<sup>16</sup>. También en Filón se encuentra una alusión a la pronta intención de Isaac: «[Abraham e Isaac] caminaban a la misma velocidad, no por lo que se refería a sus cuerpos sino, más bien, a sus mentes, a lo largo del breve camino cuya meta es la santidad, hasta que llegaron al lugar fijado»<sup>17</sup>. El *Liber Antiquitatum Biblicarum* exalta varias veces el libre ofrecimiento de Isaac y lo interpreta como un «sacrificio del alma»<sup>18</sup>: delante de su sacrificio y de su atadura, Isaac *non contradixit* («no se opuso», 18,5 y 40,2). El escrito alude también a la relación entre la atadura del cordero y la de Isaac, ya que especifica que los pies de éste fueron atados: *Et cum obtulisset pater filium in aram, et ligasset ei pedes, ut eum occideret, festinavit*<sup>19</sup>. La redacción del *Liber Antiquitatum Biblicarum* se remonta al s. primero d. C., aunque algunas de las tradiciones ahí contenidas pueden ser mucho más antiguas.

---

16 En 4Q225 fr. 2 II,4, después de la frase «dijo Isaac a su padre...» (אמר ישחק אל אביו), la palabra que sigue podría ser «¡átame!» (כַּנְפוֹת). J. VANDERKAM - J. T. MILIK, «Jubilees», en H. ATTRIDGE - T. ELGVIN - J. T. MILIK - S. OLYAN - J. STRUGNELL - E. TOV - J. VANDERKAM - S. WHITE (eds.), *Qumran Cave 4, VIII: Parabiblical Texts, Part 1*, Discoveries in Judaean Desert 13, Oxford 1994, 149, leen «¡átame bien!» (כפות אותי יפה). Si esta reconstrucción es correcta, tenemos aquí la primera evidencia clara de la oferta espontánea de Isaac al sacrificio: cf. F. GARCÍA MARTÍNEZ, «The Sacrifice of Isaac in 4Q225», en E. NOORT - E. TIGCHELAAR (eds.), *The Sacrifice of Isaac. The Aqedah (Genesis 22) and its Interpretations*, Themes in Biblical Narrative, Jewish and Christian Traditions 4, Leiden - Boston - Köln 2002, 52-53; G. VERMES, «New Light on the Sacrifice of Isaac from 4Q225», *Journal of Jewish Studies* 47 (1996) 140-146; J. A. FITZMYER, «The Sacrifice of Isaac in Qumran literature», *Biblica* 83 (2002) 219.

17 FILÓN, *De Abrahamo* 172 (F. H. COLSON, LCL 289, Cambridge MA - London 1935, 86).

18 *AntBibl* 32,3: «Las generaciones tendrán noticia de mí y gracias a mí los pueblos comprenderán que el Señor consideró la vida de un hombre digna de ser sacrificada» (*in me annunciabuntur generationes et per me intelligent populi, quoniam dignificavit Dominus animam hominis in sacrificium*). Véase el texto y su comentario en H. JACOBSON, *A Commentary on Pseudo-Philo's Liber Antiquitatum Biblicarum. With Latin text and English Translation*, II, Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums 31, Leiden - New York - Köln 1996, 863-869. En *AntBibl* 18,5 se afirma, en referencia a Isaac: «Como no se opuso a mi voluntad, su ofrenda fue agradable en mi presencia y en virtud de su sangre elegí a éstos» (*quia non contradixit, facta est oblatio eius in conspectu meo acceptabilia, et pro sanguine eius elegi istos*). Cf. también *AntBibl* 40,2: «El padre preparó a su hijo para el holocausto y éste no se opuso, sino que consintió gozosamente».

19 *AntBibl* 32,4.

En la inmolación del cordero pascual, cada israelita era llamado a sentirse como Abraham e Isaac que habían dado culto en el Moria/lugar del templo: todo lo que había sucedido en los Padres era un signo para los hijos. Pero no sólo esto. Filón subraya que cada judío en el día de Pascua es elevado a la dignidad de sacerdote: cada hebreo es al mismo tiempo como Abraham y como un sacerdote, y por eso debe inmolar la víctima con su propia mano<sup>20</sup>. Sobre este fondo, Isaac –el hijo único y amado– podía ser visto como un símbolo del cordero pascual que se debía llevar al templo para que fuese atado e inmolado.

En el *Targum Neofiti a Lev 22,27* el sacrificio cotidiano del cordero (*tāmîd*, «perpetuo») es interpretado en relación con la atadura de Isaac. Aquí se remarca la importancia de la atadura de Isaac en la oración, especificando que los Israelitas rezarán así en la «hora de la angustia»: «¡Acuérdate de nosotros en esta hora, escucha la voz de nuestra oración y acuérdate en nuestro favor de la *‘ăqêdāh* de Isaac nuestro padre!». Es posible rastrear en este texto indicios del antiguo vínculo entre la Pascua y el sacrificio de Isaac<sup>21</sup>. En el tratado místico dedicado al *tāmîd* (4,1) se dan minuciosas indicaciones sobre la manera de atar las patas del cordero y se usan el verbo *‘qd* («atar») y el término *‘ăqêdāh* («atadura»), empleado también para la atadura de Isaac. Estas indicaciones se remontan a una época anterior al 70 d. C., porque si se separaran del contexto sacrificial del templo carecerían de sentido<sup>22</sup>. La tradición ha desarrollado dicho particular: en el *Midrás Levítico Rabbá* 2,11, por ejemplo, se afirma que Dios instituyó el sacrificio *tāmîd* cuando Abraham ató a Isaac, de modo que, cuando Israel ofreciera tal sacrificio por la mañana y por la tarde, se acordase de aquel acontecimiento. En el culto del segundo templo, el sacrificio *tāmîd* era probablemente interpretado en

---

20 Cf. FILÓN, *De vita Mosis* II,224 (F. H. COLSON, LCL 289, Cambridge MA - London 1935, 560); ID., *De specialibus legibus* II,146 (F. H. COLSON, LCL 320, Cambridge MA - London 1937, 394.396); ID., *Quaestiones et solutiones in Exodum* I,10 (R. MARCUS, LCL 401, Cambridge MA - London 1953, 18-19). En *mPes* 5,6 se subraya que el pueblo inmolaba la víctima y el sacerdote recibía su sangre.

21 Véase R. LE DÉAUT, *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII,42*, Analecta Biblica 22, Roma 1980, 173.

22 Esto ha sido bien señalado por C. T. R. HAYWARD, «The Present State of Research into the Targumic Account of the Sacrifice of Isaac», *Journal of Jewish Studies* 32 (1981) 127-150, aquí 136, en contra de P. R. DAVIES – B. D. CHILTON, «The Aqedah: A Revised Tradition History», *Catholic Biblical Quarterly* 40 (1978) 534-536.

referencia a la *ʿāqêdāh* de Isaac<sup>23</sup>. La concepción del valor expiatorio de la atadura de Isaac está presente en la *ʿaggādāh* antigua<sup>24</sup> y ha influido en la interpretación del sacrificio *tāmîq*: éste podía ser considerado un memorial de la *ʿāqêdāh* de Isaac en el monte Moria, gracias al cual el mérito de Isaac pasaba a Israel y se obtenía la expiación<sup>25</sup>.

En la tradición judía hay incluso un cierto vínculo entre la sangre del cordero pascual y la sangre de Isaac. Puede parecer curiosa la insistencia sobre la sangre de Isaac, dado que, según la tradición más difundida, no fue derramada ni siquiera una gota de la misma<sup>26</sup>. Sin embargo, el énfasis sobre la sangre de Isaac es antiguo: ya en el *Liber Antiquitatum Biblicarum* se afirma que, gracias a su sangre, Dios eligió a Israel<sup>27</sup>. El *Midrás Génesis Rabbá* 56,9 subraya la importancia de la sangre de Isaac en la oración de Abraham, que implora a Dios así: «¡Mira la sangre de este carnero como si fuese (כאילו) la sangre de Isaac mi hijo!». Una tradición tannaíta, recogida en la *Mekilta de Rabbi Yishmaʿel*, especifica que la sangre que Dios ve en las jambas de las puertas, gracias a la que Israel será salvado, es la sangre de la *ʿāqêdāh* de Isaac<sup>28</sup>. En la tradición, la sangre y las cenizas de Isaac, símbolo de su mérito, llegan a ser, al igual que la sangre del cordero pascual (*Ex* 12,14), un memorial<sup>29</sup>.

---

23 Cf. G. VERMES, *Scripture and Tradition in Judaism. Haggadic Studies*, Studia Post-Biblica 4, Leiden 1961, 209-211. También en *GnR* 56,9 se relaciona Isaac con el *tāmîq*.

24 Cf. J. HEINEMANN, reseña a G. VERMES, «Scripture and Tradition in Judaism», *Tarbiz* 35 (1965-66) 88-89; A. Díez MACHO, *Neophyti 1*, II,33\* resume: «Heinemann está de acuerdo en admitir el valor expiatorio de la *ʿaqedá* en la *haggadá* antigua, y acepta (como posible) el origen de tal concepción propuesto por Vermès (*sic*), a saber, conjunción de Is 53 (Siervo de YHWH) con Gn 22. Por lo cual cree válidas las conclusiones acerca del influjo del sacrificio expiatorio de Isaac en la concepción neotestamentaria del sacrificio expiatorio de Jesús».

25 Véase I. LÉVI, «Le sacrifice d'Isaac et la mort de Jésus», *Revue des études juives* 64 (1912) 165. El sacrificio del cordero tenía un valor expiatorio: cf., por ejemplo, *TgPs-J* a *Num* 28,4.

26 Cf. H. JACOBSON, *A Commentary*, I, 583-584.

27 Así *AntBibl* 18,5: *Ego autem reddidi eum patri suo et, quia non contradixit, facta est oblatio eius in conspectu meo acceptabilis, et pro sanguine eius elegi istos*.

28 Cf. *MekY* 12,13: רואה אני דם עקרתי של יצחק. En *TgPs-J* a *Ex* 12,13 se usa la expresión «mérito de la sangre».

29 Cf. *Tg1Chron* 21,15. La sangre del cordero pascual era un *ʾôt* («signo»: *Ex* 12,13) y un *zikkārôn* («memorial»: *Ex* 12,14), que había salvado a Israel (cf. *Ex* 12,7.22). *Apoc* señala la importancia de la sangre del Cordero que lava a los elegidos y los salva (cf. 7,14; 12,11). En la Pascua, el memorial de la sangre del cordero y de la liberación son fundamentales. Sobre la relación entre la sangre del cordero pascual y la sangre de Isaac

En dos pasajes de *4 Macabeos*, Isaac es presentado como figura ejemplar de mártir<sup>30</sup>. Varias referencias, en el mismo libro, indican que el martirio y el sufrimiento tienen valor expiatorio<sup>31</sup>. Es innegable, por lo tanto, que la concepción del valor expiatorio del sacrificio de Isaac existía ya en el tiempo de la redacción de *4 Macabeos* (s. I d. C.). De *4 Macabeos* 13,12 se deduce que Isaac murió, como dirá explícitamente la tradición más tardía: según el *Midrás Pirque de Rabbi Eli'ezer* 31, el alma de Isaac salió y retornó. El Midrás relaciona la «muerte y resurrección» de Isaac con la segunda de las Dieciocho Bendiciones en la liturgia judía: «¡Bendito tú, Señor, que resucitas a los muertos!»<sup>32</sup>.

La tradición del libre ofrecimiento y de la «no resistencia al mal» de Isaac pasó a los primeros cristianos. Clemente Romano escribe: «Conociendo el futuro, Isaac con fe se hizo conducir voluntariamente al sacrificio»<sup>33</sup>. Por su parte, Melitón de Sardes insiste sobre la *ἄqêdāh* de Isaac, que ve cumplida en Jesús y que coloca en un contexto pascual: «Él fue atado en Isaac»<sup>34</sup>.

---

y sus virtudes expiatorias, cf. R. LE DÉAUT, «Pâque juive et Pâque chrétienne», *Bible et vie chrétienne* 62 (1965) 23. Acerca de la conexión entre el sacrificio de Isaac y la circuncisión, véase *TgPs-J a Gen 22,1*; sobre el vínculo en la tradición entre sangre del cordero, sangre de Isaac y sangre de la circuncisión, cf. M. REMAUD, *Vangelo e tradizione rabbinica*, Collana Studi Biblici 47, Bologna 2005, 119-135. Se podría ampliar ulteriormente el horizonte de la investigación, teniendo en cuenta que la atadura de Isaac, la sangre de la víctima y la circuncisión tienen una estrecha relación con la alianza (cf. *TgLév 26,42 [Neof, Ps-J]*). Compárese la expresión «sangre de la alianza» en el NT (*Mt 26,28*; cf. *Mc 14,24*; *Lc 22,20*; *1 Cor 11,25*), que hace referencia a la sangre del cordero pascual y a la sangre de la alianza mencionada en *Ex 24,8*.

30 Cf. *4 Mac* 13,12; 16,20. C. T. R. HAYWARD, «The Present State», 130-131, afirma: «Already in the first century AD the fourth book of Maccabees holds up Isaac as the supreme example of the martyr whose death is a voluntary sacrifice atoning for the community».

31 Cf. *4 Mac* 6,28-29; 17,22.

32 Cf. *Hbr* 11,17-19, que relaciona el acontecimiento del sacrificio no cumplido de Isaac con la resurrección.

33 *1 Clem* 31,3 (A. JAUBERT, *SCh* 167, Paris 1971, 150): Ἰσαὰκ μετὰ πεποιθήσεως γινώσκων τὸ μέλλον ἠδέως προσήγετο θυσία. Véase también J. DANIÉLOU, *Sacramentum futuri. Études sur les origines de la typologie biblique*, Paris 1950, 97-111.

34 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 59,431; 69,499 (O. PERLER, *SCh* 123, Paris 1966, 92.98); cf. también fr. IX,5-7; X,4-5; XI (*SCh* 123, 234.236).

#### 4. *Ṭalyā'* como siervo-cordero

El Targum a *Job* 3,19 parece acercar la figura de Isaac a la del Siervo de Yhwh en *Is* 53<sup>35</sup>. Es difícil establecer la antigüedad de esta tradición. No obstante, parece que *Ps* 34,21 parangona ya al justo sufriente con el cordero. Se dice, en efecto, en referencia al justo: «(Dios) guarda todos sus huesos y ni uno de ellos será quebrantado». Los huesos del justo no serán quebrantados, al igual que los del cordero pascual (cf. *Ex* 12,36; *Num* 9,12). Esta asociación es, sin duda, antigua y se remonta a un tiempo anterior a la era cristiana. En el *Liber Iubilaeorum* 49,13, el precepto de no romper ningún hueso al cordero pascual está motivado por el hecho de que «ningún hueso de los hijos de Israel se había quebrantado». Los huesos del cordero pascual no son quebrantados porque los de los hijos de Israel, salvados de Egipto, no fueron quebrantados por sus enemigos: ¡el cordero pascual es un símbolo del pueblo mismo en su éxodo pascual!

También en *Is* 53,7 el Siervo del Señor es comparado con un «cordero conducido al matadero» (כִּשְׂחָה לְטָבַח), porque ante las humillaciones «no abrió su boca» (וְלֹא יִפְתָּח פִּי). Isaac, cordero, justo/Siervo sufriente: tales figuras no solamente podían estar unidas ya al menos en el s. I d. C.<sup>36</sup>, sino que también tal vez el cordero pascual ya había recibido una cierta personificación en Isaac, en el justo sufriente y en el Siervo de *Is* 53<sup>37</sup>. El doble sentido del término arameo *ṭalyā'* como niño y siervo puede ser la clave hermenéutica de *Mc* 9,33-36: Jesús, después de haber catequizado a sus discípulos diciendo que quien quiera ser el mayor tiene que hacerse «siervo» (en arameo *ṭalyā'*), hace un acción

---

35 Sobre la asociación entre Isaac y el Siervo de Yhwh, véase R. A. ROSENBERG, «Jesus, Isaac, and the Suffering Servant», *Journal of Biblical Literature* 84 (1965) 381-388; N. HILLIER, «The Servant of God», *Evangelical Quarterly* 41 (1969) 143-160.

36 Cf. A. DÍEZ MACHO, «Targum y Nuevo Testamento», 162; véase también A. DEL AGUA PÉREZ, *El método midrásico y la exégesis del Nuevo Testamento*, Biblioteca Midrásica 4, Valencia 1985, 142-143.

37 Sobre las antiguas interpretaciones de *Is* 53, cf. I. KNOHL, «The Suffering Servant: From Isaiah to the Dead Sea Scrolls», en D. A. GREEN - L. S. LIEBER (eds.), *Scriptural Exegesis – The Shapes of Culture and the Religious Imagination: Essays in Honour of Michael Fishbane*, Oxford 2009, 89-104.

simbólica poniendo delante de ellos a un «niño» (en arameo *ṭalyā*) y abrazándolo<sup>38</sup>.

## 5. *Ṭalyā*' como «rocío del Señor»

La palabra aramea *ṭalyā*' en hebreo quiere decir «el rocío del Señor» (*ṭāl-Yāh*)<sup>39</sup>. La riqueza simbólica del rocío podía ser aún mejor comprendida en arameo: el término *ṭal/ṭalā*' («rocío») proviene de la raíz *ṭll* que significa «estar suspendido» y «formar gotas», pero también «cubrir, hacer un techo, hacer sombra»<sup>40</sup>. El término *ṭal/ṭalā*' es también cercano a la raíz *ṭlh/ṭl'/ṭly*, que significa «agarrarse» y «remendar, cubrir» (de forma similar a *ṭll*)<sup>41</sup>; y al término derivado *ṭlê/ṭalyā*' que, como hemos visto, designa al «niño/joven», al «siervo» y al «cordero» (en hebreo *ṭāleh*, cf. *1 Sam* 7,9; *Is* 40,11; 65,25)<sup>42</sup>. Aunque no parece que entre las dos palabras haya una relación etimológica directa, las aliteraciones (¡a las cuales los judíos son muy sensibles!) y las resonancias simbólicas del término podían causar consecuencias imprevisibles<sup>43</sup>.

---

38 La intuición es de M. BLACK, *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts*, Oxford 1954, 264-268.

39 No por casualidad los judíos, especialmente antes de los trágicos acontecimientos ocurridos durante el nazi-fascismo, veían a Italia como una tierra maravillosa, también debido a su *nomen-omen*: en hebreo «Italia» se puede interpretar como «la isla (*î*) del rocío (*ṭāl*) del Señor (*Yāh*)».

40 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic of the Talmudic and Geonic Periods*, Jerusalem 2002, 505. El término *ṭāl* (det. *ṭûlāh*) *ṭ'ṭalāh* (hebreo *ṣēl*) significa «sombra» y se utiliza también en *TgNeof* a *Gen* 19,8. Este significado podría haber contribuido a establecer la relación, presente en la tradición midrásica, entre el rocío y la *Šēḳināh* divina que cubre la tienda. De la raíz *ṭll* proviene la palabra *tallit* que, al menos desde los tiempos talmúdicos, designa el «chal» con el cual se recubren los judíos en los servicios de oración.

41 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Palestinian Aramaic of the Byzantine Period*, Jerusalem 1990, 225. Según C. GIRAUDDO, *Eucaristia per la Chiesa. Prospettive teologiche sull'eucaristia a partire dalla "lex orandi"*, Roma - Brescia 1989, 258, la raíz «connota l'organismo vivente nella sua condizione di tenerezza e di giovinezza proprie della prima età».

42 Cf. M. SOKOLOFF, *A Dictionary of Jewish Babylonian Aramaic*, 504. El término *ṭāleh*, que aparece también en el hebreo bíblico para indicar el «cordero» (cf. *1 Sam* 7,9; *Is* 40,11), es muy común en este sentido en el hebreo místico: cf. por ejemplo *mTam* 3,3; 4,1.

43 Véase la riqueza simbólica en *GnR* 66,4, donde el rocío está unido al maná, a Sión y a las Escrituras (cf. también *GnR* 66,1-2).

Era bien sabido por los rabinos que el rocío es un símbolo del Mesías y de la resurrección. Conviene recordar este simbolismo. En la tradición judía, la expresión «tesoros del rocío» es una imagen simbólica para afirmar que los cielos se abren. El *Targum Palestinense* inserta en *Gen* 30,22 un midrás sobre las cuatro llaves que el Señor tiene en su mano: la llave de la lluvia, la llave del alimento, la llave de los sepulcros y la llave de la esterilidad. Por lo que se refiere a la llave de la lluvia, se cita *Dt* 28,12: «El Señor os abrirá su buen tesoro, el cielo»<sup>44</sup>. En el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 27,1.6, la noche de Pascua se define como la noche en la que se abren «los tesoros de los rocíos» (אוצרי טלין)<sup>45</sup>. ¿Por qué precisamente esta noche? Según la tradición judía, en *Pesah* («Pascua») Dios establece la cantidad de rocío para el año que empieza, mientras que en *Sukkôt* (fiesta de «las Tiendas») establece la cantidad de lluvia<sup>46</sup>.

En el AT recibir el rocío es signo de bendición (*Dt* 33,13; *Ps* 133,3; *Zac* 8,12)<sup>47</sup>, mientras que no gozar de este don del cielo equivale a una maldición (*2 Sam* 1,21; *3 Reg* 17,1; *Hag* 1,10). Este elemento será desarrollado en la tradición rabínica, donde “rocío” es sinónimo de “bendición”<sup>48</sup>. El rocío está también unido, en el AT, al don del maná (cf. *Ex* 16,13-14). En *Num* 11,9 se señala que el maná descendía junto al rocío. *Is* 26,19 hace del rocío un símbolo de la resurrección: «Revivirán tus muertos, tus cadáveres se levantarán, se despertarán, exultarán los moradores del polvo; pues rocío de luces es tu rocío, y la tierra echará de su seno las sombras»<sup>49</sup>. Esta profecía, que se refiere al día de la rendición mesiánica, anuncia la resurrección de los muertos a causa del

---

44 *TgGen* 30,22 (*Neof, Frg*). También en *2 Hen* 5-6 las aguas se comparan a un tesoro: «Yo he escrutado los tesoros de la nieve y del hielo y los ángeles que custodiaban sus terribles almacenes y el tesoro de las nubes (...). Y ellos me mostraron *los tesoros del rocío como aceite de oliva* (...) y los ángeles que custodiaban sus tesoros, cómo ellos los cerraban y los abrían» (cursiva nuestra).

45 Cf. también *TgPs-JDt* 28,12.

46 Véase *mRS* 1,2.

47 En el Targum, la importancia del rocío en la bendición aparece particularmente subrayada: *TgOnq* inserta una referencia al rocío, ausente en el TM, en la bendición contenida en *Gen* 49,25 (cf. *TgDt* 33,13 [*Onq, Neof, Ps-J*]); cf. también *GnR* 39,8.

48 Cf. *bTaa* 24b.

49 LXX traduce la frase final: ἢ γὰρ δρόσος ἢ παρὰ σοῦ ἴαμα αὐτοῖς («Pues el rocío que procede de ti es para ellos curación»). Así pues, la versión griega explicita el efecto milagroso del rocío divino.

rocío divino, definido como «rocío de luz». El rocío se convierte en símbolo incluso de Dios mismo: «Seré como rocío para Israel: él florecerá como un lirio» (*Os* 14,6)<sup>50</sup>. El profeta Isaías invoca también la salvación del cielo, como agua y rocío que descienden: «Destilad, cielos, como rocío de lo alto, derramad, nubes, la victoria. Ábrase la tierra y produzca la salvación y germine juntamente la justicia» (*Is* 45,8). En este texto, se emplea el verbo *r'p* («destilar»), usado en otro lugar en referencia al rocío (cf. *Prov* 3,20). Esta profecía de Isaías en la que la salvación se espera del cielo, unida a la expresión contenida en *Psalms* 110,3 («del seno de la aurora, como rocío yo te he engendrado»), han podido contribuir a la idea del rocío como símbolo del Mesías.

Merece nuestra atención otra tradición recogida por Flavio Josefo en *Antiquitates Iudaicae* 3,201-203, quien narra que la consagración del tabernáculo en el desierto y de los objetos sagrados tuvo lugar el mes de Nisán y estuvo caracterizada por una prodigiosa *parousia* (éste es el término usado en 3,202) de Dios, que vino a habitar en el tabernáculo (κατεσκήνωσε τῷ ναῷ τοῦτῳ): la presencia de Dios se mostró en el rocío que goteó de la nube que cubría la tienda<sup>51</sup>. Flavio Josefo atestigua que el rocío era objeto de una atención midrásica particular en el s. I d. C. El historiador judío narra también que, cuando Moisés alzó las manos en oración, se envió el rocío y se pegó a sus manos y pensó que se trataba de alimento bajado del cielo<sup>52</sup>.

Una vez delineado el trasfondo, podemos volver a la expresión «tesoros de los rocíos» (אוצרי טליון), usada en el *Targum Pseudo-Jonatán* a *Gen* 27,1.6. La conexión entre los «tesoros» y el agua dada por Dios es de época bíblica (cf., por ejemplo, *Iob* 38,22; *Psalms* 33,7; 135,7) y debía, por tanto, ser conocida en tiempos antiguos, como lo atestigua *Sir* 43,14: «Por eso se abren los tesoros y vuelan las nubes como pájaros». El sintagma «se abren los tesoros» (ἤνεώχθησαν θησαυροί) puede ser comparado con «se abren los tesoros de los rocíos» (אוצרי) (טליון מתפתחין) del *Targum Pseudo-Jonatán* (v. 1.6)<sup>53</sup>. Finalmente se debe

50 En *Dan* 3,50 (LXX) los tres jóvenes en el horno se salvan por un viento de rocío.

51 La tradición del rocío en la teofanía del Sinaí está subrayada en *TgSal* 68,9-10.

52 Cf. FLAVIO JOSEFO, *Antiquitates Iudaicae* 3,26 (LCL 242, 330-332).

53 También en *1 Hen* hay varias referencias a las aguas como tesoros celestes: *1 Hen* 54,7-8; 60,19-20. Cf. también *2 Hen* 6,1. En 1QS 10,2 aparece el sintagma פתח אוצרו. Y así dice 11Q14 fr. 1 II,7-9 (par. en 4Q285 1 [ms. datado a finales del s. I a. C.]): «Dios Altísimo os bendiga, haga resplandecer su rostro hacia vosotros y os abra su buen

reconocer a la expresión «se abren los tesoros de los rocíos» una cierta fuerza evocativa en referencia a la noche de Pascua, dado que la frase podía ser entendida por los oyentes también así: «Ésta es la noche en que se abren los tesoros *de los corderos*»<sup>54</sup>. El trasfondo esbozado es indispensable para comprender la importancia del don del rocío en la Pascua, importancia que aparece subrayada también en los primeros *Siddûrîm*<sup>55</sup>. También la liturgia cristiana del Adviento canta, con las palabras de Isaías, la espera ardiente del Mesías: *rorate Cœli desuper, et nubes pluunt justum* (*Is* 45,8).

## 6. Aproximación neotestamentaria y patrística

En el NT reaparece la importancia de la figura de Isaac y de la *‘ăqêdâh*, de su sacrificio y del paralelo con el cordero pascual. Aunque no aparezca explícitamente, Juan refleja, de manera implícita, en su evangelio la figura de Isaac y su *‘ăqêdâh*, además de las referencias al cordero pascual. Jesús aparece desde el inicio del evangelio de Juan como el nuevo «Cordero de Dios que quita/lleva el pecado del mundo» (*Io* 1,29.36). Como hemos visto, en arameo el término *‘talyā*’ puede indicar un «cordero» y también un «niño», un «joven», un «hijo» o un «siervo»: la asociación entre estas figuras podía ser, por lo tanto, algo espontáneo y común en la lengua aramea<sup>56</sup>. Unos capítulos más adelante, Jesús afirma que Abraham se alegró porque vio su día (*Io* 8,56). Es evidente que se trata de otra referencia implícita al cumplimiento de la figura de Isaac en Jesús<sup>57</sup>.

El paralelismo entre Isaac, el cordero pascual y el proceso de Jesús es relevante. Atado en un jardín (*Io* 18,12), él, Hijo único y amado, llama

---

tesoro que está en el cielo (ויפתח לכם חסא אוצרו הטוב אשר בשמים), para hacer descender sobre vuestra tierra lluvias de bendición, rocío (טל) y escarcha».

54 Véase W. B. STEVENSON – J. A. EMERTON, *Grammar of Palestinian Jewish Aramaic*, Oxford 1962, 29 § 10.

55 Cf. *Seder R. Amram Gaon* 1,38,26-32; *Siddur R. Saadia Gaon* 17,1-6; *bTaan* 4b.

56 Véase J. JEREMIAS, «ἀμνός, ἀρήν, ἀρνίον», en G. KITTEL (ed.), *Theological Dictionary of the New Testament*, I, Grand Rapids 1964, 339.

57 Es interesante observar que la misma disposición de verbos que utiliza el NT para expresar que Abraham vio y se alegró (καὶ εἶδεν καὶ ἐχάρη) se encuentra en la versión de los LXX en Isaías para expresar la alegría del pueblo que ve el día de su salvación y la consolación que Dios les da (*Is* 66,14: καὶ ὀψεσθε, καὶ χαρήσεται ὑμῶν ἡ καρδία).

a su Padre «'Abbā» y se ofrece como Isaac; es llevado (¡siempre atado!, cf. *Io* 18,24) para ser procesado, examinado y condenado como el Siervo de Yhwh, como un cordero. Además, la hora en la cual se lleva a cabo el sacrificio de Jesús es la misma en la que se comenzaban a sacrificar los corderos pascuales para la fiesta (*Io* 19,14). Otro aspecto importante y que relaciona Isaac, cordero pascual y Jesús, es la sangre. Se ha visto anteriormente la importancia de la sangre del cordero en la tradición, y cómo ésta representa la sangre de Isaac que, junto con las cenizas, sirven de mérito, igual que la sangre del cordero pascual. Es ahora la sangre de Jesús la que es derramada. Es posible que el evangelista haga una alusión uniendo estos elementos cuando, sobre la cruz, Jesús tiene sed y le acercan una rama de hisopo con una esponja empapada de vinagre (*Io* 19,29). El hisopo no se utilizaba con este fin, pero es probable que Juan esté pensando en el cordero pascual, cuya sangre sirve para la aspersión de las jambas de las puertas en el libro del Éxodo (*Ex* 12,22), sangre que viene asperjada con un hisopo y que sirve para salvar a Israel de la muerte de los primogénitos. Además, como al cordero pascual, a Jesús crucificado no le rompen ningún hueso y el evangelista insiste en este detalle (*Io* 19,33.36).

Estas asociaciones han sido percibidas por los Padres desde los inicios de la Iglesia. Así, ya Melitón de Sardes en su *Homilía Pascual* recuerda cómo Jesús ha sido «inmolado como un cordero y resucitado como Dios»<sup>58</sup>. En relación con el hijo de Abraham, Melitón recuerda que «Jesús fue atado como Isaac»<sup>59</sup>. Estos indicios muestran cómo la primitiva tradición cristiana recogió también la *ʾāqêdāh* de Isaac, concibiéndola como figura del Mesías.

Al final de este estudio, merece la pena citar las conclusiones del Gran Rabino de Roma, Israel Anton Zoller, más conocido, después de abrazar a Cristo, con el nombre de Eugenio Zolli:

(Jesús) se identifica con el cordero, (...) porque en él vivió previamente el concepto de ser el *'eḇeḏ Yhwh* (el Siervo de Yhwh, *ndr*) presentado como cordero. Hijo de Dios, por lo tanto, y cordero de Dios al mismo tiempo. Y es a través de la fusión de estas dos concepciones, fusión madurada en el alma misma de Cristo, que ha

---

58 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 4,27-28 (SCh 123, 62).

59 MELITÓN DE SARDES, *De Pascha* 59,431 (SCh 123, 92).

surgido la expresión “cordero de Dios”. Aunque si ningún idioma puede llevar a la perfección, como el *ṭalyā'* arameo, la unión de las dos ideas, no está mal utilizar incluso sólo el término “cordero”. Es ese cordero que sirve como expiación por la humanidad, es el *'ēbed Yhwh*, es el Hijo de Dios. *Esta conexión de ideas es el núcleo más íntimo del cristianismo*. Cada una de estas ideas por derecho propio tiene su propia historia en la vida pasada de Israel; pero aquí se colocan en tal relación (...) que constituyen la línea de demarcación entre la antigua doctrina y la nueva<sup>60</sup>.

Si Zolli tiene razón (y este artículo da mayor fundamento a su opinión), no se puede prescindir de la riquísima fusión de ideas contenidas en el término *ṭalyā'* para investigar en profundidad la filiación de Cristo y de los cristianos.

Para los cristianos, las realidades prefiguradas en el *ṭalyā'* se han cumplido en la persona de Cristo: él es el definitivo *Ṭalyā'*, el Cordero que al mismo tiempo es el Siervo y que, ante todo, se manifiesta como un niño humilde, como el Isaac de la Nueva Alianza, como el Hijo Único y Amado por excelencia, como el Rocío de Yhwh que ha sido destilado del cielo. En él, los cristianos son hijos de Dios, en el sentido de corderos, niños humildes, siervos. Cada cristiano es llamado a ser, en el único *Ṭalyā'* que es Cristo, un *ṭalyā'*; un hijo inmaculado, que quiere decir no solamente “sin pecado”, sino un cordero que no se resiste al mal, “suspendido” en la cruz, que ama a sus enemigos y se ofrece al *'Abbā'* y a esta generación.

## 7. Aperturas filosóficas y teológicas

Sin embargo, al final debemos preguntarnos: ¿es realmente necesario ser corderos para ser hijos de Dios? Aquí quiero concluir con una reflexión filosófica y teológica sobre la filiación, inspirada por F. Rosenzweig<sup>61</sup>. Repetimos la cuestión crucial: ¿es necesario ser corderos para ser hijos de Dios?

---

60 E. ZOLLI, *Il Nazareno. Studi di esegesi neotestamentaria alla luce dell'aramaico e del pensiero rabbinico*, Cinisello Balsamo 2009, 267-268 (traducción y cursiva nuestras). Léase todo su magnífico estudio sobre el *ṭalyā'* (p. 263-268).

61 Agradezco al filósofo Francesco Paolo Ciglia su contribución a esta reflexión.

¿No están las «ovejas en medio de lobos» (Mt 10,16) destinadas irremediablemente al fracaso y a la aniquilación (¡o peor aún, a llenar las barrigas de los lobos!)?

En la introducción a la tercera parte de su obra maestra filosófica, titulada *Der Stern der Erlösung*<sup>62</sup> (*La estrella de la redención*), el filósofo judío hace un razonamiento vertiginoso sobre este tema, introduciendo un apólogo muy agradable: «Una leyenda rabínica habla de un río en tierras lejanas, un río tan piadoso que los sábados dejaba de fluir»<sup>63</sup>. Se habla entonces de un río mítico, en tierras lejanas que, siendo tan piadoso, honró el sábado y dejó de “trabajar” como los judíos religiosos. Rosenzweig añade: «Si en lugar del Meno, este río fluyese a través de Frankfurt, sin duda toda la comunidad judía allí guardaría el sábado estrictamente»<sup>64</sup>. El filósofo escribe estas palabras cuando está en Frankfurt, donde fluye el río Meno, y obviamente en su época la comunidad judía de la ciudad era muy nutrida (él escribe antes de la tragedia de la *Shoáh*). Rosenzweig, por lo tanto, afirma que si el Meno se detuviese, todos los judíos, incluso los más incrédulos, serían inducidos a observar el sábado. La conclusión del filósofo es lapidaria:

Pero Dios no hace tales señales. Obviamente está horrorizado por el inevitable éxito: que entonces, precisamente, el menos libre, temeroso y miserable se convertiría en el “más piadoso”. Y, como sabemos, Dios sólo quiere hombres libres para sí mismo<sup>65</sup>.

Aquí llegamos al núcleo del discurso, en el que Rosenzweig hace afirmaciones de una profundidad sin precedentes: «Para discernir entre los hombres libres y los que tienen alma de siervos, la invisibilidad del señorío de Dios por sí sola no es suficiente»<sup>66</sup>. Muchas veces, de hecho, se repite el estribillo de que Dios se esconde para dejar intacta la libertad del hombre. Y es verdad. Pero en realidad –dice Rosenzweig– esto no es suficiente para explicar el sufrimiento:

---

62 Cf. F. ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, Freiburg im Breisgau 2002, versión digital: <https://freidok.uni-freiburg.de/fedora/objects/freidok:310/datastreams/FILE1/content>, 296 (las traducciones son nuestras).

63 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296. Cf. *bSan* 65b; *GnR* 11,5.

64 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

65 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

66 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

Los temerosos son lo suficientemente temerosos como para volverse, en caso de duda, hacia el lado que “en cualquier caso” no perjudica y posiblemente –con una probabilidad del cincuenta por ciento– incluso beneficia<sup>67</sup>.

Por lo tanto, quien es esclavo del miedo puede pensar que, aunque Dios no se ve, podría estar ahí, por lo que, por el cálculo de probabilidades, opta más bien por la hipótesis de que exista. Aquí puede verse una polémica tácita contra Blaise Pascal, que formuló el conocido argumento de la “apuesta de la fe”. Rosenzweig dice implícitamente que, si bien el cincuenta por ciento de probabilidad es ventajoso para creer en Dios, sin embargo es en sí una forma de esclavitud. Esto significa que no es suficiente que Dios sea invisible para proteger la plena libertad del hombre, sino que se necesita mucho más. Y ahora viene un paso muy audaz:

Dios, por lo tanto, para discernir a los espíritus (es decir, para separar a los esclavos del miedo de los hombres verdaderamente libres, *ndr*) no sólo no debe hacer nada ventajoso, sino que debe incluso hacer daño. Y así no tiene elección: debe probar al hombre; no sólo debe ocultarle su señorío, sino que también debe engañarle al respecto; debe hacer difícil, incluso imposible, que el hombre lo vea, para que éste tenga la oportunidad de creer y confiar en él de verdad, es decir, en la libertad<sup>68</sup>.

Esto significa que, para Rosenzweig, Dios no sólo se esconde, sino que debe hacer dudar al hombre de su bondad y alimentar las sospechas contra sí mismo para que el hombre pueda amarlo libremente. Estas dos páginas de la *Estrella de la Redención* nos abren de par en par abismos vertiginosos: Dios no sólo se esconde, ya que tal ocultamiento implicaría en cualquier caso un cincuenta por ciento de posibilidades de que exista –y por consiguiente sería un escondite inocente o al menos neutral–, sino que incluso, para apoyar y ayudar a la libertad humana (es decir, por amor), debe poner a prueba al hombre –y a veces en

---

67 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

68 ROSENZWEIG, *Der Stern der Erlösung*, 296.

un terrible crisol de dolor–, para que de él pueda salir una respuesta verdaderamente libre.

Debemos tomar en serio el vertiginoso argumento de Rosenzweig, que resumimos a continuación. Dios no hace milagros hasta el punto de forzar la libertad del hombre. No sólo se esconde a menudo, sino que incluso pone a prueba al justo, de modo que sea verdaderamente libre y, por lo tanto, un verdadero hombre justo e hijo amado suyo, no un esclavo del miedo, un fanático o un oportunista de la religión, como desgraciadamente hay muchos en todos los credos. Por el contrario, el poner a prueba es la mayor demostración de la libertad que ha dado al hombre y, por ende, de su amor: no hay amor sin libertad. Dios, por lo tanto, debe parecer “injusto” a sus fieles –como lo hizo con Abraham, Job o el Siervo de Yhwh, por citar sólo los ejemplos más evidentes del Antiguo Testamento– para dejar al hombre aún más libre de creer en él o no. Es un riesgo que debe correr por amor: el riesgo de ser considerado –y precisamente por aquél a quien ama– un injusto y un tirano. Es un riesgo que todo verdadero padre debe correr: dejar a su hijo libre para que lo ame o lo considere un padrastro y lo rechace como padre.

Pero, si esto es así, Dios, por así decir, “se despoja” de su gloria, asumiendo la apariencia de injusto (¡maravillosa *kénosis!*) y todo esto por amor al hombre, para garantizar su absoluta libertad hacia él. La gratuidad y la total libertad de su amor no pueden obligar al hombre: lo ama porque lo ama, sin ninguna otra razón ni interés. Vinculemos ahora esta visión de Rosenzweig a lo que se dice en la *República* de Platón sobre la figura del justo:

*Es necesario quitarle la apariencia de justicia; porque, si aparece justo, tendrá honores y dones por aparecer así y no estaría claro si es justo por el bien de la justicia o por los dones y honores. Por lo tanto, debe ser despojado de todo excepto de la justicia misma: (...) debe tener la mayor reputación de injusticia, para que sea puesto a prueba (...); debe avanzar inquebrantablemente hasta la muerte, pareciendo injusto para el resto de su vida y siendo justo (...): azotado, será torturado, será atado, sus ojos arderán, y al final, después de sufrir toda clase de males, será empalado*<sup>69</sup>.

---

69 PLATÓN, *Resp.* II,361c-362a, en *The Republic*, I (J. ADAMS, New York <sup>2</sup>1963, 74-75), traducción y cursiva nuestras. Algunos traducen la última expresión del texto, en lugar de

¿Cuál es la genialidad de este texto de Platón? El hecho de que el trato que sufre el justo sea «necesario» (*dei* en griego), deba suceder y llevarse a cabo hasta el *telos* («extremo») –hasta el crisol no sólo del sufrimiento, sino también de la mayor injusticia– para que la justicia del justo sea tamizada y así aparezca verdaderamente desinteresada. De no ser así, la sombra de la sospecha seguiría reinando sobre él: sería imposible saber si es justo por interés –es decir, por amor a la gloria, a los regalos, a la ventaja política, etc.– o por vanidad, para mostrar, a sí mismo o a los demás, que es verdaderamente justo. Se trata, en definitiva, de la cuestión de la gratuidad de la justicia, problema que se encuentra, por ejemplo, en el libro de Job, donde es precisamente la gratuidad de su justicia la que se pondrá a prueba, y de manera dramática (¡Satanás no cree en la gratuidad de la justicia de Job!). Por lo tanto, sólo habrá un modo de demostrar que el justo es verdaderamente justo: si se examina su justicia, si se le pone en el crisol del sufrimiento y de la impiedad; pues no hay nada peor que ser deshonrado y morir como un hombre impío, cuando en realidad se es justo e inocente. Así que para ser verdaderamente justo, uno debe «despojarse» de su justicia, muriendo como un hombre injusto. Sólo así puede mostrar la verdadera gratuidad y libertad de su justicia y su alejamiento de todo interés.

De estas geniales ideas filosóficas de Rosenzweig y Platón sobre el justo, podemos finalmente dibujar algunas aperturas teológicas sobre nuestro tema, el hijo/cordero. Repetimos la cuestión crucial: ¿es necesario ser corderos para ser hijos de Dios? No sólo es necesario, sino que es el único camino. La pregunta, además, es de gran actualidad en este período de pandemia, en el cual se busca siempre un culpable, un chivo expiatorio, porque cuando la humanidad entra en crisis se vuelve violenta, buscando un culpable del desorden para eliminarlo<sup>70</sup>.

Aunque el sufrimiento siga siendo siempre un misterio que afecta también a los ateos y no solo a los fieles, podríamos preguntarnos: ¿por qué Dios «azota a todo el que recibe por hijo» (*Hbr* 12,6)? Para que su justicia sea reconocida, Dios no sólo “debe” permanecer invisible –lo que claramente no excluye que realice milagros, ¡cosa que exactamente hace!– sino también “despojarse” de su justicia, aparentando ser injusto para probar al justo y dejarlo libre en su acto de fe y amor. Y así,

---

«empalado», con el término «crucificado».

70 Véase R. GIRARD, *Le bouc émissaire*, Paris 1982.

de manera parecida, también el justo, como hemos dicho. Esto quiere decir que a la gratuidad de Dios corresponde la gratuidad de los justos, que a la *kénosis* de Dios corresponde la *kénosis* del justo. El hombre es, pues, la imagen de su Padre: la *kénosis* de Dios para el bien del hombre corresponde a la *kénosis* de su fiel, de su hijo, para el bien de Dios y del hombre. ¡Para nosotros los cristianos, estas dos *kénosis* han coincidido en la Cruz de Cristo!

Por eso, para los cristianos, un hijo de Dios está llamado a ser un cordero y a tomar sobre sí mismo los pecados de los demás: su Padre, Dios, hace lo mismo llevando sobre sí mismo los pecados del mundo. Solo el amor gratuito y libre de Dios –el Cordero– y el amor gratuito y libre de sus hijos –en el Único Hijo, el *Talyā*’ que «se ofreció libremente a su pasión»– salvan al mundo. Podemos así concluir que *dei*, «conviene», «es necesario», desde el punto de vista, no solo teológico, sino también filosófico-antropológico, que nos convirtamos, sí en hijos de Dios, pero en el sentido de «corderos».

# José, hijo de Jacob y de Raquel. Acerca del problema de la filiación en Filón de Alejandría

---

Carlos Lévy

Académie des Inscriptions et Belles Lettres (Paris)

## 1. Introducción: de Aseneth a Thomas Mann

De todos los personajes bíblicos de la obra filoniana es probablemente José quien más interés ha suscitado en la investigación contemporánea. Su complejidad parece coincidir con la de una época, la posmodernidad, en la cual el relativismo ocupa un lugar mucho más amplio que en otros tiempos. No me parece necesario entrar en el detalle de una bibliografía bastante extensa y, por tanto, me he limitado a indicar solo algunos títulos<sup>1</sup>. Se puede decir que la historia de la investigación se ha centrado sobre cuatro temas:

---

1 Cf. J. M. BASLER, «Philo on Joseph: The Basic Coherence of *De Josepho* and *De somniis* II», *Journal of the Study of Judaism* 16/2 (1985) 240-243; E. HILGERT, «A Survey of Previous Scholarship on Philo's *De Josepho*», *SBL Seminar Papers* 25/1 (1986) 265-266; E. S. GRUEN, *Heritage and Hellenism, the Reinvention of Jewish tradition*, Berkeley 1998, 73-109; R. ABBUSH, «Eunuchs and Gender transformation: Philo's Exegesis of the Joseph Narrative», en S. TOUGHER (ed.), *Eunuchs in Antiquity and Beyond*, London 2002, 103-121; F. FRAZIER, «Les visages de Joseph dans le *De Josepho*», *Studia Philonica Annual* 14 (2002) 1-30; M. NIEHOFF, «New Garments for Biblical Joseph», en C. HELMER (ed.), *Biblical interpretation. History, context and reality*, Atlanta 2005, 33-56; L. PERNOT, «La vie exception-

1. La figura de José como símbolo del exiliado, siempre dividido entre su apego a la patria perdida y la necesidad de adaptarse a la tierra donde se instaló.

2. El episodio de José y de la esposa de Putifar, que encandiló a tantas imaginaciones, explica que José ocupe un lugar tan importante en los estudios sobre la sexualidad antigua, hasta el punto de que se haya impuesto como una figura algo insólita en los "Gender Studies", con varios estudios sobre la masculinidad como dominio de sí mismo, contrastándola con el episodio del eunuco.

3. También se ha glosado mucho, siguiendo la vía abierta por Pierre Hadot y Michel Foucault, el "self" de José, es decir, la construcción de sí mismo a través del esfuerzo para sobrepasar el mundo interior de los deseos y de las pasiones.

4. Una dirección más literaria es la del estudioso francés Laurent Pernot que, sin omitir los aspectos bíblicos del personaje, puso de relieve todo lo que Filón debe a la tradición griega y más precisamente helenística en relación con las narraciones novelescas que contaban las aventuras y desavenencias de héroes extraviados en tierras ajenas.

Mi estudio, que tuve el honor de presentar en las "Jornadas sobre la filiación", se centrará, como es lógico, en la relación de José con sus padres y hermanos. Pero quisiera previamente subrayar la dinámica inherente a la historia de José, todavía en la época contemporánea, a través de la evocación de la génesis de la bella novela de Thomas Mann *José y sus hermanos*. Mann no hubiera redactado nunca los cuatro volúmenes de tan gigantesca obra, si un artista amigo de su familia no le hubiese propuesto escribir algunas observaciones sobre unas pinturas que acababa de terminar, en las cuales describía la vida del hijo de Jacob. Mann, que accedió a la petición, fue como arrastrado por el personaje de José a redactar una novela bíblica que figura entre las obras maestras de la literatura del siglo XX, en una época –la publicación corrió de 1933 a 1943–, en la patria misma de Mann, todo lo que era judío era objeto de desprecio y de odio.

Pero también me parece oportuno evocar una obra que considero que es muy importante para nuestro tema, la novela *José y Aseneth*, la cual, según la hipótesis considerada más verosímil, está arraigada en

---

nelle de Joseph d'après Philon d'Alexandrie, *De Iosepho*», en M. FARTZOFF - E. GÉNY - E. SMADJA (eds.), *Signes et destins d'élection dans l'Antiquité*, Besançon 2006, 147-165.

el judaísmo helenístico y fue escrita en el s. I a. C.<sup>2</sup>. En esta novela, el tema central no es exactamente la filiación, sino la conversión; o más precisamente, el de la filiación por medio de la conversión. Aseneth, princesa egipcia, abandona a los dioses de su país para reconocer al Dios de Israel como Dios único. Hay que señalar que para Aseneth José es a la vez hijo de Dios e hijo de un pastor de la tierra de Canaan; y precisamente lo que ella se reprocha a sí misma es no haberse dado cuenta antes de que el hijo de un humilde pastor podía ser también hijo de Dios. La bendición de José es lo que va a permitir a Aseneth nacer una segunda vez. Ella se presenta como huérfana al haber sido rechazada por sus padres. Pero gracias a José, puede decir en *Joseph et Aseneth* 11:

Sálvame, Señor, soy huérfana, puesto que mi padre y mi madre renegaron de mí, al haber destruido y roto todos sus dioses. Y ahora que soy huérfana y abandonada, mi sola esperanza está en ti, Señor, puesto que eres el padre de los huérfanos, el protector de los perseguidos, el socorro de los oprimidos.

Por tanto, en la novela *José y Aseneth*, el personaje de José presenta ciertamente un carácter dual, pero ninguna ambigüedad. Es a la vez hijo de Dios y pastor humilde, todo en él es luz y belleza, a la vez física y espiritual. Así lo subrayó Sabrina Inowlocki en su bellísima edición de la novela: «Novela de amor, novela sociológica, novela iniciática, y también novela política, el texto permite todas estas lecturas, sin poder ser reducida a una sola de ellas y sin que se pueda excluir una vocación ideológica»<sup>3</sup>. Desde el punto de vista de la filiación, observamos en la novela la presencia de un claro determinismo de carácter dinámico, incluso expansivo, puesto que los hijos acrecientan los méritos y defectos de los padres. José, hijo de Jacob, tiene todas las cualidades de su padre y además les da una dimensión de orientación universal, al preocuparse por la supervivencia del pueblo egipcio. Por su parte, el hijo del Faraón, soberano de las apariencias, es aún más mentiroso y violento que su padre. Parece que el determinismo solo se puede quebrar

---

2 Véase la edición de S. INOWLOCKI, *Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant : Joseph, Aséneth et le fils de Pharaon dans un roman du Judaïsme hellénisé*, Turnhout 2003.

3 S. INOWLOCKI, *Des idoles mortes et muettes au Dieu vivant*, 152.

por medio de la conversión, de la cual Aseneth es la figura simbólica. Se podría glosar largamente la figura de José en otros textos de la época helenística y romana, como el *Testamento de los doce patriarcas*, para demostrar la presencia a la vez permanente y multifacética de nuestro personaje en el judaísmo antiguo, lo que se debió probablemente a que José, además de ser un elemento importante de la historia bíblica, se transformó en el símbolo de las inquietudes y de las esperanzas del pueblo de Israel fuera de su tierra.

## 2. Filón y José

¿Por qué razón Filón decidió escribir su presentación de la Ley en la cual se integra el *De Josepho*? Es una cuestión muy controvertida, a la cual la estudiosa israelí Maren Niehoff dio hace poco una respuesta que actualmente está en debate<sup>4</sup>. A su juicio, Filón escribió primero el llamado «Comentario alegórico», destinado esencialmente a la comunidad judía de Alejandría, basado precisamente en toda una serie de alegorías. Después de su viaje a Roma como embajador de la comunidad judía, en el contexto del pogromo del año 38, Filón habría evolucionado hacia una percepción algo diferente del mundo y de la historia, redactando obras de tonalidad estoica para convencer a los romanos de la nobleza y dignidad del mundo judío. Independientemente de la validez de la hipótesis de Niehoff, es indiscutible que el personaje filoniano de José tiene dos facetas, una muy positiva en el *De Josepho* y otra claramente negativa en el *De somniis*. Antes de dar algunos detalles sobre esa dualidad, conviene precisar sobre qué bases construyó Filón su reflexión. Según mi parecer, en ella se sedimentan varios elementos:

1. El texto bíblico que, por cierto, conoce perfectamente en la traducción griega de la Septuaginta.
2. Los comentarios judíos al texto bíblico, que se puede suponer que fueron numerosos y muy diversos en el ambiente alejandrino.
3. Las novelas y narraciones diversas elaboradas en torno a la figura de José, como la de Aseneth, a la cual he aludido anteriormente.

---

4 Cf. M. NIEHOFF, *Philo of Alexandria: An Intellectual Biography*, New Haven - London 2018.

4. Los elementos literarios en relación con su *paideia*, es decir, su educación griega tradicional. En particular, los aspectos relativos al género literario de la novela griega.

5. Y *last but not least*, la figura filosófica del político, de la cual Platón formuló una exploración ontológica que Filón supo a la vez explotar y transformar sustancialmente.

Lo que crea dificultad en la interpretación filoniana del personaje de José, como en la de todos los patriarcas, es que para el Alejandrino se trata de seres de una incontestable realidad histórica, pero a la vez de figuras arquetípicas que permiten al ser humano discernir el sentido de la vida y del mundo. Simplificando la compleja presentación que ofrece Filón, se puede decir que en el *De Josepho*, José es la figura del gobernante ejemplar, cuya acción está dominada a la vez por la voluntad de luchar contra la pasión, la irracionalidad y por la dedicación a conseguir que el pueblo escape de las catástrofes, mientras que en el *De somniis* José es el representante de una humanidad que prefiere vivir en la incertidumbre de los sueños en vez de confrontarse con las realidades ontológicas.

En un estudio bastante reciente, la estudiosa francesa Françoise Frazier<sup>5</sup> ha tratado de demostrar que la contradicción entre los dos textos filonianos no existe, o que en todo caso es menor de lo que se creía. En concreto, subraya precisamente varios pasajes del *De Josepho*, en los cuales pone en evidencia el contraste entre la perfección ética de José y la depreciación ontológica del político. Según ella, Filón no llega a hacer coincidir perfectamente la personalidad de José, hijo preferido de Jacob, respetuoso de sus dos padres, el padre terreno y el Padre celeste, con la figura filosófica del político, tipo ético que no consigue elevarse hasta el mundo espiritual. Evidentemente, el elemento esencial en una tal interpretación es el hecho de que José permaneció en Egipto, país que para Filón representaba a la vez una realidad geográfica e histórica, pero también el símbolo de las pulsiones más bajas, más irracionales del ser humano. La interpretación de Frazier es una valiosa contribución, pero en su deseo de colmar la distancia entre el *De Josepho* y el de *De somniis*, parece olvidar la extrema severidad con la cual Filón trata a José en el *De somniis*. Cabe pues in-

---

5 Cf. F. FRAZIER, «Les visages de Joseph dans le *De Josepho*».

tentar aquí reinterpretar el personaje a partir del tema esencial de la filiación.

### 3. José y sus padres

A mi parecer, lo que hace de José, en todo caso del José filoniano, un ser contradictorio, no solo es su presencia en Egipto, sino también su ascendencia. Antes de entrar en el detalle de la misma, quisiera señalar un pasaje de interés general. Se encuentra en *De Josepho* 187, en el momento en el cual Jacob se lamenta porque el gobernador de Egipto, del cual ignoraba que era su mismo hijo José, exigía que le enviase al más joven de sus hijos, Benjamín, nacido de la misma madre que José, es decir, de Raquel. Dice Jacob:

En cuanto a mí, veo que me están descuartizando y haciéndome pedazos (ἐγὼ δὲ κατὰ μέλη καὶ μέρη διαρτῶμενος) –puesto que los hijos son una parte de sus padres (μέρη γὰρ τέκνα γονέων). He aquí que me encuentro amenazado de quedarme sin hijos, yo, del cual se decía que tenía una bella y numerosa descendencia<sup>6</sup>.

Filón practica aquí, de manera muy sutil, un juego con dos palabras casi similares, *μέρη* y *μέλη*: *μέλη* son los miembros de un ser vivo, mientras que *μέρη* son, de manera más genérica, todos los elementos que constituyen un ser o un objeto. Empleando conjuntamente *μέρη* y *μέλη*, Jacob quiere dar la impresión, intensamente patética, de que, al quitarle a sus hijos, se encuentra en la situación de alguien a quien están no solo arrancándole los miembros, sino también partiéndole todo su cuerpo a trozos. Sin embargo, cuando evoca a los hijos, dice que son *μέρη* de los padres, pero ya no repite *μέλη*. ¿Qué significado hay que dar a lo que es mucho más que una variación estilística? La respuesta reside en que la relación del padre con sus hijos existe ciertamente en la subjetividad, en el sentimiento intenso según el cual ser privado de su descendencia equivale a ser aniquilado, pero también en la objetividad de la transmisión física, según la cual el hijo es carne de la carne de

---

6 *De Josepho* 187 (L. COHN, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt* IV, Berolini 1902, reimpr. 1962, 101). Si no se dice lo contrario, las traducciones de los textos son propias.

su padre. Tal vez sea necesario profundizar en este análisis para mostrar lo que separa a Filón del pensamiento pagano y, más exactamente, estoico. Simplificando la interpretación alegórica filoniana, se puede decir que Abraham es la figura de la sabiduría por el conocimiento y Jacob la búsqueda de la sabiduría por la acción, mientras Isaac representa la perfección otorgada por Dios<sup>7</sup>. Jacob es el atleta que triunfa frente a todo lo que es un obstáculo para una acción ética, principalmente, frente a sus propias pasiones. En *De Josepho* 223, uno de sus hijos describe su relación con Benjamín de la siguiente forma:

Nuestro padre es un anciano, pero su vejez es menos la de la edad que la de las pruebas continuas que sufrió. Sometido a un entrenamiento similar al de un atleta, pasó su vida en el esfuerzo y en los sufrimientos más insoportables. Nuestro hermano es un niño al que nuestro padre quiere con una ternura muy especial, puesto que es una criatura que llegó tarde y el único superviviente de los dos que nacieron de una misma madre, ya que el mayor falleció de una muerte violenta.

Jacob, campeón de la lucha contra las pasiones, es, cuando se ha de confrontar con la pérdida, real o virtual de sus hijos, solo un padre que tiene miedo y que se lamenta, llorando abundantemente a los ausentes y temiendo por la vida de los que le quedan. En la perspectiva estoica, que es solo uno de los muchos aspectos filosóficos del pensamiento filoniano, el miedo y la pena son, con el deseo y el placer, dos de las cuatro pasiones negativas fundamentales, de las cuales deriva el resto<sup>8</sup>. El sabio estoico es completamente ajeno a ellas, mientras que Jacob las experimenta profundamente, sin intentar disimular que no puede resistir a su invasión. Aquí conviene señalar una diferencia filosófica importante. Para los estoicos, según la muy famosa teoría de la *oikeiôsis*<sup>9</sup>,

---

7 Cf. C. LÉVY, «Philo's Ethics», en A. KAMESAR (ed.), *The Cambridge Companion to Philo*, Cambridge 2009, 146-175.

8 Sobre la psicología estoica, véase J. B. GOURINAT, *Les Stoiciens et l'âme*, Paris 2017.

9 Véase R. RADICE, *Oikeiôsis*, Milano 2000; B. INWOOD, «L'*oikeiôsis* sociale chez Épictète», en K. ALGRA - P. W. VAN DER HORST - D. RUNIA (eds.), *Polyhistor. Studies in the History and Historiography of Ancient Philosophy. Presented to Jaap Mansfeld on His Sixtieth Birthday*, Leiden 1996, 241-264; G. REYDAMS-SCHILS, «Human Bonding and *Oikeiôsis* in Roman Stoicism», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 22 (2002) 221-251.

término casi imposible de traducir que significa a la vez la adaptación y la capacidad para distinguir lo que es propio y lo que es ajeno, los hijos son aquello que los padres perciben como seres que les pertenecen. Conviene evocar aquí lo que dice Cicerón en *De finibus* III,62:

Atiene al asunto el que se entienda que sucede por naturaleza que los hijos sean amados por sus progenitores; y exponemos la común sociedad del género humano como procediendo de ese impulso inicial<sup>10</sup>.

La relación entre padres e hijos se encuentra así arraigada en la naturaleza, es decir, en la razón universal; y debe ser prolongada en la razón ética. Más concretamente, si se le anuncia al sabio estoico que su hijo único ha fallecido de repente, en principio seguirá haciendo lo que estaba haciendo, considerando que todo aquello estaba inscrito en la naturaleza y que lamentarse sería hacer muestra de cobardía y de irracionalidad.

Pues bien, ese tipo de lógica es ajeno a Filón. La perfección ética de los patriarcas no implica que no experimenten lo que vive el común de los mortales. Tenemos un buen ejemplo de ello en la reacción de Abraham cuando muere su esposa. En *De Abrahamo* 257, Filón dice que la viudez no provocó en él ni lamentaciones excesivas ni impasibilidad, como si nada triste hubiera sucedido. Su actitud es «no culpar a la naturaleza por haber recuperado lo que le era debido, sino aliviar en la quietud y la serenidad el peso del acontecimiento»<sup>11</sup>. Pero ello no significa que el Alejandrino rechace totalmente la racionalidad estoica. A pesar de reaccionar como un ser normal, Jacob acaba por recurrir al vocabulario filosófico para expresar su decisión de someterse a la necesidad: «Si mi voluntad no puede triunfar de la necesidad, hay que ceder. A lo mejor la naturaleza nos reservará una mejor fortuna, que no ha estimado dejar entrever a nuestras mentes»<sup>12</sup>.

El hecho de ser plenamente humano no impide que tenga una visión lúcida de lo que exige el logos universal, potencia de la voluntad divina.

---

10 La traducción es de J. PIMENTEL ÁLVAREZ en CICERÓN, *De los fines de los bienes y de los males*, México 2003.

11 *De Abrahamo* 257.

12 *De Josepho* 192.

Al ser informado de la falsa noticia de la muerte de José y ver su túnica lacerada y manchada de sangre, Jacob grita libremente su dolor<sup>13</sup>. Sus lamentaciones constituyen uno de los textos más bellos de toda la obra filoniana. Jacob señala que la vida le ha enseñado a moderar sus sentimientos, pero que bien frágil se ha revelado dicha lección ante el más intolerable de los dolores. También subraya la importancia de todo lo que rodea a una muerte “normal”: el último abrazo, los ritos de sepelio, la tumba; y clama su horror frente a una muerte que más allá de la desaparición de la vida implica la ausencia de todos los símbolos que diferencian al ser humano del animal. Por ello, cuando el padre y el hijo vuelven a encontrarse, hubo profusión tal de abrazos y de lágrimas que –afirma Filón– pasó un tiempo muy largo sin que ni uno ni otro se cansasen de demostrarse su amor.

Pero la relación de José con su padre biológico no es el único elemento que debemos tener en cuenta. La razón profunda de la complejidad de su personalidad es que, si tiene por padre a Jacob, símbolo de la fuerza interior que permite triunfar frente a lo que se opone a la acción ética, es también hijo de Raquel, alegoría de un principio, si no opuesto, al menos diferente. Es, en todo caso, lo que dice Filón en *De somniis* II,15-16:

Se ve en él la noción racional del control de sí mismo, característica de la masculinidad, que le viene de su padre. Se manifiesta también en él la irracionalidad de lo sensible, heredada de su madre y que le hace parecer a Raquel.

Raquel es un personaje complejo, el cual tiene un doble estatus en el sistema filoniano; y, si bien puede dar la impresión de confusión, considero que se puede hablar de sistema. Raquel es la sensibilidad que puede producir pensamientos sensatos cuando se encuentra subordinada a la mente, a la razón, pero que genera lo absurdo cuando se aleja de ella (cf. *Legum allegoriae* III,20). Filón subraya fuertemente el parecido de José con su madre (cf. *Legum allegoriae* III,180), recordando que ella le pidió a Jacob (cf. *Gen* 30,1) que le permitiese darle una descendencia. Jacob le contestó que no dependía de él que fuese fértil, sino de Dios (cf. *Legum allegoriae* II,46). En efecto, Raquel creía que el ser

---

13 Cf. *De Josepho* 22.

creado podía gozar de autonomía, olvidándose de que solo el Señor tiene esa potencia. Para el Alejandrino, imaginarse que el ser creado puede ser el origen absoluto de un acto de creación es tan grave como creerse que el mundo se creó por sí mismo, que es precisamente lo que pensaban los estoicos. Así, cuando Filón comenta *Gen 35,16-19*, afirma que Raquel murió de un parto difícil, indicando que propagar la gloria sensible y vana es la muerte del alma. Por tanto, José fue huérfano desde su nacimiento, es decir, no conoció a su madre; sin embargo, heredó en sí sus características esenciales.

A este respecto, cabe señalar que Filón no explica cómo pudo efectuarse dicha transmisión, probablemente porque para él es una evidencia que los hijos son como una síntesis de su padre y de su madre. Es interesante ver cómo el Alejandrino opone a Raquel, madre de José y de Benjamín, y a Lea, la primera esposa de Jacob. Lea es la virtud, es decir, la perfección de la parte racional del alma, mientras que Raquel es la de la parte irracional. Raquel, desde el interior de la sensación y de la irracionalidad, trata de menospreciar todo lo que se atiene a la gloria, la riqueza, el placer; mientras que Lea enseña con firmeza a caminar por la vía de la virtud. En otros términos, Raquel hace lo que puede, mientras que Lea hace lo que se debe hacer.

Así pues, su ascendencia tiene por consecuencia que José es la encarnación de la rectitud moral, como su padre, pero de una rectitud que carece de fundamento ontológico. Indiscutiblemente es un hombre de buena voluntad, a quien le falta la dimensión vertical, es decir, trascendente, de la ética. Es un hombre bueno, más aún, un hombre bueno en Egipto, el país de la sensación, del cual no llega a liberarse. Lo que hará Moisés, es decir salir de Egipto y sacar a su pueblo de ese país de servidumbre y de perdición, le es imposible a José, lo cual plantea una vez más el problema del determinismo, puesto que José se nos muestra como la suma exacta de las características de su padre y de su madre. Ahora bien, atenerse a esta suma biológica y casi mecánica sería ignorar un elemento fundamental del pensamiento filoniano, a saber, el hecho de que, más allá del *logos*, que es lo único que nosotros podemos percibir de Dios, está su transcendencia absoluta. Más allá de nuestra propia razón está lo que nunca entenderemos plenamente. Ya habíamos notado que en la novela de Aseneth, José es calificado como «hijo de Dios». Por una parte, José aparece como el anuncio imperfecto de lo que será Moisés, pero, por otra, como ha escrito muy

justamente Laurent Pernot, José no es solo el ser imperfecto, al que Filón criticará duramente en el *De Somniis* por sus incertidumbres ontológicas; es también un ser de excepción porque es un ser de elección. Sin José y su acción en Egipto, la familia de Jacob no hubiese podido probablemente sobrevivir.

Bajo este punto de vista es interesante analizar un pasaje muy famoso del *De Josepho* (265-266), en el cual José le pregunta a sus hermanos:

¿Es que solo debemos pensar en nuestro padre terreno, creado? Tenemos también otro padre que es increado, incorruptible, eterno. Él ve y oye todo, incluso a los que callan; observa sin cesar todo lo que se esconde en los rincones del pensamiento... Que no os choque lo que voy a decir: yo soy de Dios (Ἐγὼ... τοῦ θεοῦ) (*Gen* 50,19), del que transformó en sobreabundancia de bienes vuestras pérfidias intenciones<sup>14</sup>.

Filón adopta aquí, como hace siempre, el texto griego de la Biblia, mientras que el texto hebreo dice algo así como: «¿Es que voy yo a sustituir a Dios?». Ἐγὼ... τοῦ θεοῦ es una expresión elíptica que no significa directamente la filiación, pero que establece una relación específica entre un ser de elección y Dios. Si se explicitase el sentido de la frase, significaría aproximadamente lo siguiente: «si fuese únicamente un ser humano como todos los otros, podríais temer mi venganza». Pero al ser yo «de Dios»<sup>15</sup>, solo recibiréis de mí bienes en abundancia. El José de Filón tiene una clara conciencia de que la explicación final de su comportamiento no se encuentra en la personalidad de su padre Jacob, sino en su elección por parte del otro Padre, el verdadero. En este sentido es particularmente interesante *De Josepho* 165, pues es uno de los pocos pasajes en los que Dios aparece directamente como causa activa de los acontecimientos: José reconoce claramente a sus hermanos,

---

14 *De Josepho* 265-266 (*Philonis Alexandrini Opera* IV, 117).

15 Mientras José es «de Dios», Moisés es «dios», no el Dios de la transcendencia absoluta, sino dios con respecto al mundo. Se puede ver M. D. LITWA, «The Deification of Moses in Philo of Alexandria», *The Studia Philonica Annual* 26 (2014) 1-27, quien ha señalado diez lugares en los que Moisés aparece como «dios». Cf. también T. A. PINO, «An Essence-Energy Distinction in Philo as the Basis for the Language of Deification», *The Journal of Theological Studies* 68/2 (2017) 551-571.

mientras que ellos no lo reconocen, lo que Filón explica por el hecho de que Dios no quería entonces que se manifestara la verdad e hizo en consecuencia que José no pudiese ser reconocido por sus hermanos.

#### 4. José y sus hermanos

La historia de José y sus hermanos tiene sus raíces en la bella y complicada historia de la relación entre las dos hermanas, Lea y Raquel, en cuyo detalle no parece necesario entrar aquí. José no era el más joven de los hijos que Jacob tuvo con las dos hermanas, puesto que después de él vino Benjamín, pero Filón nota que en la Biblia el adjetivo “joven” (*neos* significa literalmente «nuevo» o «último») le es aplicado con frecuencia. En su interpretación alegórica (cf. *De sobrietate* 14,15), la juventud no es una indicación puramente cronológica, sino que significa esencialmente que José no puede llegar al grado de perfección al cual llegará Moisés y cuyo signo más concreto es el Éxodo, liberación a la vez histórica y espiritual del pueblo judío. En el marco de esta interpretación, el hecho de que no pueda mantener su rebaño en el prado es la imagen alegórica de su incapacidad para controlar sus pasiones. Y precisamente en función de esa imperfección esencial, la relación con sus hermanos puede ser interpretada de dos maneras muy diferentes.

En *De Josepho*, Filón utiliza todos los *topoi* del género de la novela griega. Como ha sido subrayado por Pernot en el artículo al cual ya he aludido<sup>16</sup>, Filón acumula los elementos que encontramos en las novelas de Caritón o Heliodoro: el viaje en tierra extranjera, los sueños, la separación de la familia, el amor (pervertido en el caso de la esposa de Putifar), la protección divina, las escenas de reconocimiento, el exotismo y, muy específicamente, el exotismo egipcio, etc. En dicho contexto literario, la explicación no peca por exceso de sofisticación. José es el preferido de su padre que no tardó en notar las dotes excepcionales de su hijo, a quien respetaba y mimaba más que a sus otros varones. Por lo tanto, la hostilidad de los hermanos es interpretada como una historia de celos. El celo, «que es –dice Filón<sup>17</sup>– el adversario permanente de las grandes acciones, creció en una casa donde por todas

---

16 L. PERNOT, «*La vie exceptionnelle de Joseph*», 154.

17 Cf. *De Josepho* 5.

partes reinaba la armonía y sembró la discordia, excitando contra un solo hermano a todos los otros». En el complot que van a montar, los sueños de José les ofrecen un pretexto para acusarle de soberbia, pero existen algunos matices. El hermano mayor, es decir, el que más autoridad tiene después del padre, trata de convencer a los otros de no matar a José y Filón lo comenta indicando que estuvieron a punto de cometer el crimen más grave, el fratricidio. En varios lugares de su obra repite la idea de que el fratricidio es el peor de los crímenes, probablemente refiriéndose a lo que hizo Caín a su hermano Abel y equiparándolo así al parricidio. Los hermanos son cobardes, celosos vindicativos, pero al mismo tiempo reconocen su pecado en una elocuente demostración de *tehouva*, de arrepentimiento (cf. *De Josepho* 170-172), que el hermano mayor rechaza, diciendo preferir los actos a las palabras. El *happy end* del *De Josepho* no puede disimular el foco de tensiones que representa la relación de José con sus hermanos. Lo cual sucede en muchas otras familias..., pero precisamente la familia de Jacob no es una familia como las otras y la Biblia no es una novela.

Existe otra interpretación de la relación entre José y sus hermanos, evidentemente contradictoria con la del *De Josepho*, la cual se encuentra ampliamente expuesta en *Quod deterius* 5-18. Esta vez, los hermanos no son seres cegados por el celo; por el contrario representan la razón y la virtud, mientras que su rebaño son las pasiones que controlan perfectamente. José –afirma Filón– no podía hacer suya la ciencia demasiado austera de su padre, razón por la que Jacob lo envió a sus hermanos, presentados como maestros más indulgentes, los cuales consideraban que el solo bien se encontraba en el alma y que los bienes del cuerpo y de la exterioridad eran solo bienes de palabra. Los hermanos se encuentran en Siquén, que significa –según el exegeta– «espalda» y es el símbolo del esfuerzo paciente. Para hacer verosímil su explicación, Filón subraya todas las incoherencias de la explicación tradicional: por ejemplo, ¿cómo Jacob, un hombre con la potencia de un rey, podía enviar a Egipto a su hijo y no a algún servidor? El hombre con quien José se encuentra en el llano no es, por tanto, un extranjero; es la alegoría de su conciencia que le indica que sus hermanos se marcharon hacia Dotán, una palabra que Filón traduce por «desprendimiento adecuado». Aunque Filón no explicita este aspecto, la interpretación de la agresión salvaje de los hermanos se transforma en una benéfica liberación de los bienes del cuerpo.

¿Cómo conciliar las dos explicaciones? ¿No era consciente Filón de su incompatibilidad? A esta pregunta se le pueden dar dos respuestas:

1. Las dos explicaciones tienen por lo menos un punto común: salvaguardar la dignidad de la familia de Jacob. El *De Josepho* muestra cómo la crisis fue superada con la ayuda de Dios y gracias a la bondad de José. La alegoría del *Quod deterius* transforma a los malvados hermanos en símbolos de la perfección racional.

2. De manera más estructural, la divergencia de las interpretaciones confirma que con respecto a José es imposible limitarse a una visión única. Dado que es a la vez Jacob y Raquel, perfección de la racionalidad en acción y perfección de la sensación, no puede ser abordado sino a través de lo que en latín se llama la *disputatio in utramque partem*. Ambas explicaciones contienen una parte de la verdad del personaje y las dos líneas paralelas solo se cruzarán en el infinito de la perfección divina.

## 5. José y sus hijos

Si el principal punto de referencia de José es su padre Jacob, no se debe, sin embargo, olvidar que él también fue padre y que su paternidad puede ser un elemento clave para una mejor percepción de su identidad. El texto más completo sobre los hijos de José se encuentra en *De mutatione nominum* 97-98, donde Filón demuestra cómo la naturaleza debe someterse a una ley superior, la de la transcendencia, por lo menos en tres niveles:

1. Jacob decidió que los dos hijos de José que habían nacido en Egipto antes de su llegada serían suyos (ἔμοί εἶσιν<sup>18</sup>), exactamente como sus dos hijos mayores, Rubén y Simeón. En este pasaje Filón no menciona lo que añade la Biblia: Jacob declara que los hijos de José nacidos después de la llegada de su abuelo a Egipto pertenecerían a su padre natural (cf. *Gen* 48,6).

2. También decidió el patriarca que el privilegio de nacimiento iría a Efraín, a pesar de haber nacido después de su hermano Manasés. Es el celeberrimo episodio de la doble bendición. Jacob bendice con la

---

18 *De mutatione nominum* 97 (P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, III, Berolini 1898, reimpr. 1962, 173).

mano derecha a Efraín y con la mano izquierda a Manasés, cuando habría debido hacer lo contrario, si hubiese respetado estrictamente el derecho de nacimiento (cf. *Gen* 48,19). El episodio es revelador de la diferencia entre José y su padre. José no entiende por qué Jacob bendice primero al hijo menor y lo vive como una injusticia. Él se atiene a lo que podría llamarse racionalidad normativa, pero Jacob sabe lo que ni José ni ningún ser humano puede conocer. José permanece en el presente, mientras Jacob, cuyo nombre es también Israel –«el que vio a Dios» en la interpretación de Filón–, sabe que la descendencia de Efraín será más grande que la de Manasés.

3. José tampoco pretende una paternidad exclusiva. Cuando presenta a sus hijos a Jacob, afirma: «he aquí los hijos que Dios me dio».

Lo más extraño e interesante es quizá la correspondencia que establece Filón entre los hijos de José adoptados por Jacob y los hijos de Jacob. El Alejandrino explica que existe entre los cuatro una relación de profunda equivalencia<sup>19</sup>. Rubén –dice el exegeta– significa «el hijo que ve» y, por tanto, tiene una buena naturaleza, mientras que el sentido de Efraín es «producción de frutas», símbolo de la memoria. Nada –añade Filón– es más adaptado a una buena naturaleza que la memoria. Por otra parte, Simeón, que significa «oír», es símbolo del estudio y de la enseñanza, mientras que Manasés significa «fuera del olvido» y simboliza el recuerdo, la reminiscencia.

A este respecto, cabe señalar que una de las características más notables del pensamiento filoniano es que el Alejandrino considera la memoria como superior a la reminiscencia (*anamnêsis*). Al ser Filón un pensador de notable índole platónica, hubiésemos podido imaginar lo contrario. Ahora bien, se puede explicar esta sorprendente característica por dos elementos: por un lado, la influencia aristotélica, algo más importante en Filón de lo que se piensa generalmente<sup>20</sup>; y, por otro, su constante aversión hacia todo lo que es pluralidad, repetición. La *anamnêsis* peca a sus ojos por carecer de permanencia, por ser episódica, mientras la memoria es una presencia que unifica la pluralidad de los

---

19 Cf. *Legum allegoriae* III,91-92; *De migratione Abrahami* 205.

20 Se puede ver sobre este tema C. LÉVY, «L'aristotélisme parent pauvre de la pensée philonienne», en T. BENATOUÏL - E. MAFFI - F. TRABATTONI (eds.), *Plato, Aristotle or Both? Dialogues between Platonism and Aristotelianism in Antiquity*, Hildesheim - Zürich - New York 2011, 17-33.

acontecimientos. Sin pretender entrar en el detalle de una cuestión bastante complicada, podemos afirmar que Filón, al mismo tiempo que narra una historia que para él es indudablemente verídica, ve en la filigrana de la misma los elementos esenciales de la condición humana y de la elección de Israel. José, el hombre político, es alguien que vive en el cambio permanente; pero, puesto que es hijo de Jacob con sus virtudes propias y puesto que sus hijos simbolizan la sabiduría y la memoria, no representa una figura menor, secundaria, ni en la Biblia ni tampoco en la exégesis filoniana. Ciertos comentarios rabínicos afirman incluso que, si durante el Éxodo las aguas del Mar Rojo se abrieron, fue por respeto hacia los huesos de José, que los hebreos llevaban consigo, conforme a lo que él había pedido<sup>21</sup>.

## 6. Conclusión

Para concluir, aludiré a un acontecimiento bastante reciente. En octubre de 2015, la Tierra Santa estuvo apunto de sufrir un nuevo brote de violencia generalizada, cuando unos jóvenes palestinos incendiaron una tumba conocida desde, al menos, la Edad Media, como la tumba de José. Israelíes y palestinos hicieron todo lo posible para no dramatizar el incidente, pero el lugar sigue siendo, aún ahora, ocho años después, un punto neurálgico de la confrontación entre los dos pueblos. La figura de José no pertenece a un remoto pasado, sino que todavía en el mundo de lo inmediato, que por desgracia es el nuestro, tiene actualidad, vitalidad, presencia. Los múltiples comentarios de Filón, a pesar de sus contradicciones o gracias a ellas, muestran cómo José se encuentra en el centro de varias cuestiones fundamentales:

1. La primera es evidentemente la de la filiación. Mientras el estoicismo de su época lo ve todo muy normal, muy natural, es decir, muy racional, Filón, sin nunca negar esa naturalidad, muestra que no todo es razón. Las tensiones, pasiones, conflictos, las interrogaciones sobre lo que es el hijo con respeto a su madre y a su padre y sobre lo que une y divide a los hermanos no son epifenómenos, sino algo profun-

---

21 Cf. *Tosefta. Sotah 4,7; Talmud de Babilonia. Sotah 13b; Mechilta Beshalach 1*. Sobre la interpretación de este episodio, cf. el capítulo 5 de J. L. KUGEL, *In Potiphar's House. The Interpretative Life of Biblical Texts*, Cambridge MA - London <sup>2</sup>1994.

damente inscrito en la naturaleza humana. La historia de José sería una historia bastante común, si Filón no estuviese convencido de que todo lo que es confuso, contradictorio, tiene su sentido más allá de las individualidades, de los acontecimientos, de la racionalidad humana, en el infinito divino. Tal vez más aún que los otros patriarcas e incluso que Moisés, la figura de José, precisamente porque se sitúa a la frontera de la inmanencia y de la trascendencia, pone de relieve la extrema complejidad de la condición humana.

2. También podemos interrogarnos sobre la situación de José, definida por una doble polaridad. En la interpretación filoniana, Raquel representa lo mejor de la sensación, Egipto lo peor; Jacob lo mejor de la razón, mientras que la tierra de Israel es la que el Logos divino atribuyó a la descendencia de Jacob. El universo fue creado por Dios, causa activa, a partir de la causa pasiva. José no llega a alcanzar la perfección de su padre Jacob, lo cual empuja a interrogarse sobre el papel que Filón atribuye a la mujer. En su pensamiento la mujer alcanza la perfección cuando, como en el caso de Lea, supera su condición inicial para llegar a lo que se puede llamar la masculinidad ética. Según Filón, la imperfección de José es debida a que nunca llegó a neutralizar la femineidad que heredó de su madre. Seguro que una tal explicación está a mil leguas de lo *politically correct* de hoy, pero algo de lo freudiano tiene sus raíces en esa visión del proceso de identificación del hijo con sus padres.

3. Por fin, cabe preguntarse sobre el grado de identificación de Filón con José. Él también se quedó en Egipto o, más exactamente, cerca de Egipto, en *Alexandria ad Egyptum*. Él también tuvo que ocuparse de política, cuando representó a su comunidad frente a Calígula después del tremendo pogromo del año 38. Por lo tanto, Filón transfiere su propia ambigüedad al personaje de José, al mismo tiempo que interpreta la liberación del Éxodo a la luz del famoso pasaje de Platón en *Theaetetus* 176b: «la finalidad suprema es la asimilación a Dios en la medida de lo posible». La fidelidad no prohíbe la libertad y hasta la audacia de la interpretación.



# Una invocación «a Jesús y su excelso Padre» en un cuenco mágico judío. Posibles interpretaciones \*

---

Francisco del Río Sánchez  
Universidad Complutense de Madrid

## 1. Introducción

Los cuencos mágicos (*magic/incantation bowls* en inglés) están relacionados con un ritual apotropaico que aún no ha sido plenamente identificado, que tenía como finalidad específica alejar a los demonios y malos espíritus o conjurarlos eficazmente para que abandonaran a una determinada persona, familia o residencia. Por consiguiente, deben relacionarse con un tipo de magia protectora que es tradicional en el próximo oriente antiguo en general y en el área mesopotámica en particular. Los primeros hallazgos de piezas de estas características se remontan a las excavaciones realizadas por los británicos y franceses en el centro y sur de Iraq desde mediados del siglo XIX, durante la

---

\* Este artículo se ha realizado en el marco de investigación propiciado por el proyecto JEWNE (I+D n.º. FFI2016-80590-P), financiado por FEDER/MINECO—Subprograma estatal de Generación del Conocimiento.

época final del dominio otomano en la zona<sup>1</sup>. Desde esa época y hasta la actualidad, se han descubierto más ejemplares (no existe una cifra exacta de cuencos conservados, pero se cuentan por miles) y se han sucedido diferentes estudios. Aunque un buen número de cuencos mágicos se conservan en museos de Europa, de Norteamérica, Iraq y Persia, algunas de las colecciones más importantes están en manos privadas (es el caso de las bien conocidas colecciones Schøllen, Mousaieff o Wolf, entre otras). El tamaño y características de este tipo de piezas siempre ha facilitado el tráfico y la venta clandestina de las mismas<sup>2</sup>. Esta circunstancia se ha visto agravada tras las dos últimas guerras de Iraq y por la actual situación propiciada por los conflictos de Iraq y Siria, y el caos provocado por el Estado Islámico en la zona.

En todo caso, parece seguro que el origen geográfico de los cuencos mágicos debe buscarse en la región mesopotámica que se extiende desde Nippur en el sur hasta Ašur en el norte. Desde esta zona, la práctica se fue extendiendo hacia el este, es decir, la parte oriental del valle del Tigris e incluso Susiana. Todos los estudios coinciden en situar los cuencos en un período temporal situado entre los siglos V-VIII d. C., con la posibilidad de que, en algunos casos, haya ejemplares que se remonten incluso al siglo IV d. C. Los ejemplares más tardíos pueden alcanzar el siglo IX d. C.<sup>3</sup>. Por consiguiente, pertenecen a un arco histórico situado en el período tardo-antiguo que incluye la dominación sasánida, la conquista islámica, el estado omeya y, posiblemente, el comienzo del período abasí. Los cuencos mágicos están modelados

- 
- 1 Cf. J. NAVEH - SH. SHAKED, *Magic Spells and Formulae. Aramaic Incantations of Late Antiquity*, Jerusalem 1991; SH. SHAKED, «Paroles des anges, paroles des démons. À propos des coupes magiques de la Babylonie Sasanide», *Compte rendu de la 73<sup>me</sup> session annuelle du Comité de l'Union Académique Internationale*, Bruxelles 1999, 17-33.
  - 2 Uno de los principales problemas originados por la venta clandestina de estos objetos es que, en la práctica y sin conocer el contexto arqueológico, resulta difícil precisar el origen geográfico de los cuencos, el alcance que alcanzó la práctica mágica realizada con ellos, la cronología exacta de las piezas y algunos detalles del ritual relacionado con ellos. En aquellas circunstancias en las que ha sido posible encontrarlos *in situ*, los cuencos han aparecido boca abajo, es decir, con la parte interior del cuenco (donde se halla el texto escrito) colocado sobre el suelo, y enterrados a poca profundidad, muy cerca de la superficie del nivel arqueológico correspondiente, e incluso aflorando en la superficie. En varias ocasiones (y siempre boca abajo) unos cuencos se encontraban colocados sobre otros.
  - 3 Cf. J. A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts from Nippur*, Philadelphia 1913; E. D. C. HUNTER, «Incantation Bowls, A Mesopotamian Phenomenon?», *Orientalia* 65 (1996) 220-233.

con cerámica común de calidad media-baja; por consiguiente, su producción y uso debe relacionarse con las clases más populares de la sociedad sasánida y protoislámica<sup>4</sup>. Tienen forma de vasija hemisférica, normalmente con borde simple. Existen ejemplares en los que los bordes aparecen elaborados en forma de trenza o bien evertidos, aunque éstos deben considerarse excepcionales con respecto a la norma general. Las dimensiones comunes de este tipo de piezas son entre 150 y 190 mm. de diámetro y 50-60 mm. de altura; las que sobrepasan los 190 mm. de diámetro son raras, y se conocen como *elephant bowls*<sup>5</sup>.

La casi totalidad de los cuencos ostenta un texto escrito en tinta con base de carbón, trazado con cálamo o pincel en la superficie interna de la pieza. Dicho texto dispuesto en forma de espiral, en cuarteles o de forma radial puede aparecer excepcionalmente en la superficie externa, pero esto sucede únicamente cuando lo que se pretendía escribir no cabía en la parte interior. En muchos ejemplares pueden observarse dibujos realizados en la misma tinta negra utilizada para el texto. Estos dibujos están situados invariablemente en la parte central del interior del cuenco, coincidiendo con el lugar desde donde suele comenzar el texto mágico. Las representaciones antropomórficas más frecuentes son las figuras humanas que parecen representar a los demonios o fuerzas malignas que se pretende conjurar. En el caso de los cuencos siríacos es frecuente encontrar también el dibujo de la cruz, algo inusitado en los cuencos procedentes de otros ambientes religiosos. Existen también representaciones planetarias, formas de sol radiante o estrellas con rayos. Por último, también puede encontrarse una serpiente en forma circular, comiéndose su propia cola (uróbolos). El dibujo de un círculo simple en esa misma posición ha sido interpretado como una estilización del uróbolos o como una representación del Anillo de Salomón. Cabe señalar que también pueden darse combinaciones entre los diferentes dibujos; por ejemplo, pueden aparecer ejemplares con una figura demoníaca circundada por una forma de estrella, o por una figura de tipo serpentiforme.

---

4 Cf. E. D. C. HUNTER, «The Typology of the Incantation Bowls: Physical Features and Decorative Aspects», en J. B. SEGAL (ed.), *Catalogue of the Aramaic and Mandaic Incantation Bowls in the British Museum*, London 2000, 163-188.

5 Cf. J. A. MONTGOMERY, *Aramaic Incantation Texts*, 13; E. D. C. HUNTER, «Incantation Bowls», 220.

Los textos normalmente aparecen escritos en tres dialectos arameos orientales pertenecientes al llamado período tardío de esta lengua: una buena parte de ellos están escritos en escritura cuadrática judeo-aramea, reflejando un tipo de koiné muy semejante al arameo judío de Babilonia, es decir, el dialecto propio de las comunidades judías de la zona de Mesopotamia central y meridional. La mayoría de los cuencos mágicos exhiben este tipo de lengua, que presenta sus propias características con su consiguiente origen judío<sup>6</sup>. También hay textos en arameo siríaco, la lengua literaria de los cristianos de Mesopotamia y Siria desde el siglo II d. C. En el caso de las copas mágicas, esta lengua aparece también utilizada por los maniqueos<sup>7</sup>. Además, existe una importante producción de cuencos en arameo mandeo<sup>8</sup>. Se han encontrado ejemplares indescifrables en pahlevi, otros escritos con signos que imitan letras y textos escritos en pseudo-lenguas, aunque con alfabetos reconocibles. Por lo demás, en muchos textos hay abundancia de signos, acrósticos, dibujos esquemáticos y palabras mágicas que debían ser familiares para el mago, pero que hacen dificultosa la lectura e interpretación del significado. En el caso de los textos de origen judío podemos encontrar sistemas criptológicos empleados en los textos rabínicos, como es el אהבש.

Como se ha indicado, los textos de los cuencos mágicos contienen un tipo de fórmula mágica defensiva o protectora, es decir, redactada con la finalidad de anular los efectos nefastos del mal de ojo o de la presencia demoníaca en la vida o las propiedades de las personas. En conjunto y aunque existen algunos elementos procedentes de la tradición irania, puede afirmarse que el contexto cultural de estos textos debe buscarse en la tradición mágica, rabínica y mística del judaísmo mesopotámico del primer milenio d. C., fuertemente influido en este aspecto por la tradición esotérica caldea y asirio-babilónica<sup>9</sup>. Aunque

---

6 Cf. H. JUUSOLA, *Linguistic Peculiarities in the Aramaic Magic Bowl Texts*, Helsinki 1999.

7 Cf. M. MORIGGI, *La lingua delle coppe magiche siriane*, Firenze 2004; ID., *A Corpus of Syriac Incantation Bowls. Syriac Magical Texts from Late-Antique Mesopotamia*, Leiden - Boston 2014.

8 Cf. E. M. YAMAUCHI, *Mandaic Incantation Texts*, New Haven 1967.

9 Cf. G. BOHAK, «Babylonian Jewish Magic in Late Antiquity. Beyond the Incantation Bowls», en Y. FRIEDMANN - E. KOHLBERG (eds.), *Studies in Honor of Shaul Shaked*, Jerusalem 2019, 70-122.

las fórmulas contienen pequeñas variantes, existen algunos elementos que son repetitivos. De hecho, la estructura del encantamiento suele ser muy simple e iterativa: probablemente el mago utilizaba algunas variantes fijas que luego modificaba ligeramente según las circunstancias. En las primeras palabras del conjuro mágico se señala el nombre completo del beneficiario con el objetivo de identificarlo perfectamente. Lo mismo ocurre con el espíritu maligno que se ha de conjurar. La onomástica demoníaca y angélica aparece muy desarrollada en estos textos: incluso se señala en ocasiones el nombre esotérico del ser malvado, diferente del nombre oficial, con el objetivo de poder atarle sin confusión por medio de la fórmula mágica. Se utiliza la santidad del nombre divino para conjurar el poder demoníaco y se reproducen versos bíblicos con el mismo objetivo. Muchos textos repiten invariablemente palabras como סלה o אמן, הללויה. En el caso de las vasijas de origen judío, el exorcismo puede presentarse como un divorcio rabínico (גיטא) entre un demonio y su víctima. La gran mayoría de los cuencos procede de un ambiente judío fuertemente influido por las costumbres locales. Resulta también significativo comprobar que la mayor parte de los beneficiarios de estos rituales no eran judíos sino miembros de otras comunidades religiosas: esto queda evidenciado por la onomástica de los clientes y por algunas indicaciones ocasionales en persa medio acerca de cómo debía colocarse correctamente el cuenco<sup>10</sup>. En ningún caso esta práctica debe relacionarse con la religión oficial. Los magos estaban alejados del mundo rabínico (entre los judíos) o del entorno eclesiástico y sacerdotal (entre los cristianos). La onomástica de los beneficiarios nos permite saber que en muchos casos los clientes eran mujeres. Además, buena parte de las preocupaciones que llevaban a la necesidad de solicitar un ritual mágico de estas características estaban relacionadas con el embarazo, el parto, el cuidado de la prole o la protección de la vivienda familiar.

---

10 Cf. SH. SHAKED - J. N. FORD - S. BHAYRO, *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, 1, Leiden - Boston 2013, 1-38; G. HERMAN, «Jewish Identity in Babylonia in the Period of the Incantation Bowls», en D. RIVLIN KATZ - N. HACHAM - G. HERMAN - L. SAGIV (eds.), *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity Dynamics in Jewish and Other Contexts*, Berlin - Boston 2019, 131-162.

## 2. Un extraño ejemplar: el cuenco M163

En este contexto, el cuenco adquirido en 1997 por el coleccionista judío Shlomo Moussaieff, identificado con el alfanumérico M163, debe considerarse como un ejemplar atípico. Fechado probablemente en el período sasánida más tardío (siglos VI-VII) fue publicado en 1999 por Dan Levene, junto con una traducción inglesa y una descripción detallada de su morfología y contenidos<sup>11</sup>. A simple vista, la pieza no tiene nada de especial tanto en lo que respecta a su medida como al tipo y disposición de la escritura (véase la introducción de este artículo): el texto está escrito en *koiné* judeo-araméa de Babilonia con una caligrafía cuadrática judía muy clara, dispuesta en la forma de una espiral que comienza en el centro y se extiende hasta el borde<sup>12</sup>. Sin embargo, a diferencia de los textos mágicos protectores a los que estamos más habituados en este tipo de composiciones, el M163 contiene un conjuro muy agresivo contra una persona concreta<sup>13</sup>. La intencionalidad del texto aparece anunciada en las primeras palabras del mismo, sin otro tipo de preámbulos:

הדין כיבשא ואסרא על שמייה דאישא בר איפרא הורמיז, דניתכביש וניפול:  
הוא גדיה וחילקיה וכוכביה ואסריה ומיליה ומחשבתיה סניתא, תחות ריגליהון  
ומימרהון ושולטנהון דהדין מיהלאד ובראן בני מירדוך

Esta presión («coacción») y ligadura es contra el nombre de Išah/ Ešah hijo de Ifrā-Hōrmīz: que sea presionado y caiga, él, su lote, su fortuna, su astro, sus ligaduras, sus palabras y sus odiosos pensamientos, bajo los pies, el mandato y la autoridad de este Mīhlād y [este] Barān, hijos de Mīrdūk.

---

11 Cf. D. LEVENE, «'...And by the name of Jesus...' An Unpublished Magic Bowl in Jewish Aramaic», *Jewish Studies Quarterly* 6/4 (1999) 283-308. Véase también ID., *A Corpus of Magic Bowls: Incantation Texts in Jewish Aramaic from Late Antiquity*, London 2003, 23.127.137.

12 Cf. D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 283.

13 Cf. D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 284; SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls. Apropos Dan Levene's '...and by the name of Jesus...'», *Jewish Studies Quarterly* 6 (1999) 315.

Por consiguiente, el conjuro —en cuya formulación se repiten en numerosas ocasiones diferentes derivados de כבשׁו («presionar, subyugar, coaccionar») como concepto conductor de las diferentes invocaciones— tenía como objetivo someter a cierto אישה, Išah/Ešah bajo el poder de dos hermanos. La mayoría de los nombres implicados son persas: Mīhlād, Barān, Mīrdūk (con seguridad una lectura aramea de Mihr-dukht) y el mismo nombre de la madre de la víctima, Ifrā-Hōrmīz, tocaya de la madre de Shapur II<sup>14</sup>. Sin embargo, lo más intrigante del texto es que es el único conservado en koiné judeo-araméa babilónica en la que se incluye una clara y explícita alusión a Jesús y su excelso Padre en forma de invocación trinitaria. Al final de la larga formulación mágica, puede leerse con total claridad:

בשמייה דאהיה אשר אהיה יהוה צבאות, ובשמייה דאישו דכבש רומא ועומקא  
בזקיפיה, ובשום אבוי רמא, ובשום רוחי קדישתא, לעלם עלמין. אמן, אמן. סלה.  
שריר וקים הדין כיבשא

En el nombre de «Yo soy el que soy», YHWH de los Ejércitos. Y en el nombre de Išō, que subyugó (lit. «presionó, coaccionó») lo alto y lo profundo por medio de su Cruz. Y en el nombre de su excelso Padre. Y en el nombre del/los Espíritu(s) Santo(s), por siempre jamás. Amén, amén, Selah. Esta coacción es verdadera y ha sido fijada.

La adscripción confesional del escriba sigue siendo una cuestión que aún no está totalmente resuelta. El contexto mesopotámico de la invocación queda evidenciado en la invocación al dios Šamiš justo después de la primera mención a la madre de los dos clientes<sup>15</sup> (Mihr-dukht, un nombre teofórico relacionado con el dios-sol Mitra), algo que podría interpretarse como un guiño a la fe de los beneficiarios<sup>16</sup>. Las referencias a mitos zoroástricos son claras, pero como veremos luego, podrían

14 Así aparece en el *Talmud de Babilonia*, *Niddah* 20b; *Baba Batra* 8a.10b; *Zebachim* 116b; *Taanit* 24b.

15 שמיש מלכא דאלהי «Šamiš, rey de los dioses».

16 Véanse a este respecto las diferentes opiniones de CH. MÜLLER-KESSLER, «Of Jesus, Darius, Marduk...: Aramaic Bowls in the Moussaieff Collection», *Journal of the American Oriental Society* 125/2 (2005) 220 y SH. SHAKED, «Rabbis in Incantation Bowls», en M. J. GELLER (ed.), *The Archaeology and Material Culture of the Babylonian Talmud*, *IJS Studies in Judaica* 16, New York - Leiden 2015, 115 n. 74.

interpretarse también como referencias comunes a elementos judíos presentes en la tradición babilónica<sup>17</sup>. Contando con todo ello, Shaul Shaked admite que no existen evidencias definitivas para determinar la religión del autor, pero sostiene que este debió de ser judío, aun a pesar de que falten ciertos indicadores típicos que son los que suelen relacionar este tipo de textos con el judaísmo rabínico de Babilonia (como, por ejemplo, nombres de rabinos, referencias o citas de la Biblia hebrea, la Mishná, la liturgia judía, la literatura de las *Hekhalot*, fórmulas de divorcio rabínico, etc.). De esta manera, Shaked esgrime cuatro argumentos para defender la autoría judía del texto: 1) La lengua y la escritura que aparece en la pieza, el arameo judío de Babilonia que, a falta de otras evidencias, era el dialecto usado únicamente por los judíos de la zona<sup>18</sup>; 2) la presencia de hebraísmos, como es el caso de la forma עליו (dos veces) en vez del más normal עלוה(י) y del «Yo soy el que soy» (אהיה אשר אהיה) al final de la invocación<sup>19</sup>; 3) la referencia a Num 16, en la que el nombre Coré (קרה) coincide con el texto hebreo y no con el siríaco<sup>20</sup>; y 4) la mención a un gallo blanco (תרנולא היורא) que sería el animal sacrificado durante las *kapparot* del Yom Kippur<sup>21</sup>.

---

17 Sobre el contexto zoroástrico de este cuenco, cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 312.315-316; y especialmente Y. KIEL, «Negotiating 'White Rooster' Magic and Binitarian Christology. Mapping the Contours of Jewish Babylonian Culture in Late Antiquity», *Journal of Ancient Judaism* 9 (2019) 259-279.

18 Algunas de las peculiaridades lingüísticas observadas por D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 283-284, como el uso de demostrativos siríacos, son fácilmente explicables. De hecho, el dialecto utilizado en los cuencos no es exactamente igual que el arameo talmúdico; por ese motivo se le denomina «koiné». Cf. CH. MÜLLER-KESSLER - TH. KWASMAN, «A Unique Talmudic Aramaic Incantation Bowl», *Journal of the American Oriental Society* 120/2 (2000) 159-160; T. HARVIAINEN, *An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa. Another Specimen of Eastern Aramaic 'koiné'. Appendix: A Cryptographic Bowl Text or an Original Fake?*, *Studia Orientalia* 51/14, Helsinki 1981.

19 Aunque el mismo autor reconoce que dicho nombre divino es un lugar común en la magia. Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 313 n. 13.

20 Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 313 con n. 14; 314.319.

21 D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 292-293, interpreta el texto como una fórmula del tipo *similia similibus* («como X es [...] así sea Y»). Y. KIEL, «Negotiating 'White Rooster'», 270-273, lo relaciona con el dios zoroastra Sraoša y también resalta la conexión del gallo blanco con la magia babilónica y con los *miním* (¿judeocristianos?). De hecho, en el *Talmud de Babilonia* (*Berakot* 7a) se cuenta que rabbi Yehoshua ben Levi estuvo a punto de usar un gallo blanco para dañar a cierto hereje (מינא) que no dejaba de poner en cuestión la legitimidad de ciertos pasajes bíblicos (הוה קא מצער ליה טובא בקראי).

Shaked no consigue ofrecer una explicación convincente para justificar la presencia de la invocación cristiana al final del texto. Por una parte, este autor reconoce que la presencia de esas figuras divinas no forma parte del inventario de poderes mágicos que utilizaban los magos judíos de Babilonia; sin embargo, también rechaza cualquier relación del texto con el judeocristianismo o con el cristianismo mesopotámico. Para justificar su posicionamiento, Shaked reconstruye una escena en la que el escribano del cuenco sería judío, la víctima un cristiano y los clientes, zoroastras. La mención final a la Trinidad habría sido incluida para someter al cristiano por medio del poder que más reverenciaba; por consiguiente, debe entenderse como una mención a un culto que era extraño al escriba judío. Esta argumentación se basa en dos presupuestos: el primero es que la víctima debía de ser cristiana por razón de su nombre, posiblemente una pronunciación popular del nombre bíblico Jesé/Išay. Además, en relación con la invocación trinitaria, Shaked sugiere que el copista reprodujo palabras que se sabía de oído, no que hubiera leído o aprendido de memoria<sup>22</sup>.

### **3. Revisión de los argumentos presentados por Sh. Shaked**

Existen motivos para poner en duda algunos de los argumentos presentados por este gran especialista de los cuencos mágicos judíos. En primer lugar, a día de hoy se suele aceptar que la escritura o el dialecto que presenta una pieza de estas características no puede ser el criterio definitivo para determinar la adscripción religiosa de una fórmula mágica (de hecho se conocen textos escritos en judeo-siríaco)<sup>23</sup>. Tapani Harviainen ha sugerido que las únicas pistas seguras para conocer la fe de esos escribas se encuentran en las doxologías iniciales, las fórmulas finales y las referencias religiosas<sup>24</sup>. Existe también cierto consenso en aceptar que los elementos sincréticos que pueden encontrarse en

---

22 Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 314–316.

23 Cf. CH. MÜLLER-KESSLER, «Of Jesus, Darius, Marduk», 220; Y. KIEL, «First Man, First Bovine. Talmudic Mythology in Context», en G. HERMAN - J. L. RUBENSTEIN (eds.), *The Aggada of the Bavli and its Cultural World*, Providence 2018, 328 n. 40.

24 Cf. T. HARVIAINEN, «Syncretistic and Confessional Features in Mesopotamian Incantation Bowls», en H. PALVA (ed.), *L'Ancien Proche-Orient et les Indes*, *Studia Orientalia* 70, Hel-

este tipo de encantamientos reflejan una sociedad en la que se compartían muchas ideas, imágenes y prácticas en los ámbitos más populares: serían como una *koiné* cultural de la que participaban todas las comunidades religiosas de la Mesopotamia sasánida<sup>25</sup>. Sin embargo, el sincretismo no era sino un elemento adicional con el que los magos intentaban fortalecer la protección que les proporcionaba su propia religión<sup>26</sup>. Los límites seguían estando claros y los marcaban las fórmulas que, de una forma u otra, *implicaban una profesión de fe* por parte del autor del conjuro. En este sentido, si aceptamos que el cuenco M163 fue compuesto por un judío, nos encontraremos ante esa excepcional invocación trinitaria difícil de explicar.

Solo existe otro ejemplo de cuenco mágico judío en el que se menciona a Jesús. La pieza, adquirida en Borsippa en 1972, contiene un exorcismo escrito en arameo judeo-babilónico para un cliente llamado Keyānīḥāyē bar Hataṯ<sup>27</sup>. En la fórmula se incluye una invocación inicial a YHWH y se atribuye la eficacia de la misma al rabino Yōsef bar Immā; en la última frase del conjuro, el editor encontró una invocación que leyó con muchas dudas debido al estado del texto: אלהיך שריה יהוה יסוס («...tu Dios, Sariah (i. e. *Śar-Yah*), YHWH, Jesús, el Espíri[tu] San[to], los espíritus de los ídolos y las Istares. Amén, amén, selah») <sup>28</sup>. Para Harviainen, el nombre יסוס debía interpretarse

---

sinki 1993, 29-37, trabajo publicado de nuevo, con el mismo título, en *Studia Orientalia Electronica* 70 (2014) 29-37.

- 25 El uso de formulas judías entre los cristianos está bien atestiguado. Cf. M. MORIGGI, «Jewish Divorce Formulae in Syriac Incantation Bowls», *Aramaic Studies* 13 (2015) 82–94; y S. BOLZ, «A Jewish Adjuration Formula in Three Syriac Magic Bowls», en M. E. DOERFLER - E. FIANO - K. R. SMITH (eds.), *Syriac Encounters: Papers from the Sixth North American Syriac Symposium, Duke University, 26-29 June 2011*, Eastern Christian Studies 20, Leuven 2015, 455-466. Véase también M. BAR-ASHER SIEGAL, «Judaism and Syriac Christianity», en D. KING (ed.), *The Syriac World*, New York 2018, 313. También hay evidencias de las profundas conexiones que existían entre las tradiciones judías y zoroástricas. Cf. G. HERMAN, «Jewish Identity in Babylonia», 141.
- 26 T. HARVIAINEN, «Syncretistic and Confessional Features», 32.35-37.
- 27 Publicado por T. HARVIAINEN, *An Aramaic Incantation Bowl from Borsippa* (cf. n. 18).
- 28 Müller-Kessler acepta la lectura de Harviainen. Shaked la considera demasiado especulativa y descarta que pueda ofrecerse una interpretación segura, aunque reconoce la lectura correcta del nombre יסוס. Tal Ilan comparte la opinion de Shaked. Cf. CH. MÜLLER-KESSLER, «Of Jesus, Darius, Marduk», 232. SH. SHAKED, «Rabbis in Incantation Bowls», 115 n. 74, propone otra lectura (también insegura): אלהיך דשריתיה ית יסוס רוה קד, «mi Dios al que tú liberaste, a Jesús y el Espíritu Santo». Véase también T. ILAN, «Jesus and Joshua bar Perahiah. A Jewish-Christian Dialogue on Magic in Babylonia», en R. S.



## 4. Interpretación de la invocación cristiana

Por consiguiente, la invocación cristiana que puede leerse al final de la fórmula mágica del cuenco M163 merece un estudio más detenido por parte de los investigadores<sup>33</sup>. Lo primero, a causa de alguna de sus peculiaridades lingüísticas, como es el uso de la forma *Īšō/ Īšū* (אִישׁוֹ), que no es la forma normal para el nombre de Jesús ni en siríaco ni en arameo judío de Babilonia. Levene sugiere que esta podría ser una transcripción del siríaco hablado, pero no existen evidencias de esta pronunciación<sup>34</sup>. En las fuentes judías, el nombre de Jesús suele escribirse *ישו* o bien *ישוע*. Por su parte, Efrén de Nísibe atestigua que los maniqueos utilizaban una forma parecida a la de los judíos<sup>35</sup>: de hecho, en un amuleto maniqueo de origen parto se menciona a *[γ]γšw'*, aunque no es seguro que se refiera a Jesús<sup>36</sup>. En todo caso la *š* inicial no aparece en otras fuentes, aunque, efectivamente, podría explicarse por la manera de pronunciar ese nombre (no necesariamente en siríaco, una lengua literaria que muchos investigadores suelen identificar erróneamente con la lengua hablada realmente); la omisión de la *š* etimológica no es un fenómeno extraño en la zona<sup>37</sup>. Por otra parte, Shaul Shaked ha indicado que la presencia del término *ܙܩܦܐ* (*z<sup>e</sup>qīpā*) para referirse a la cruz en su aspecto más místico es una característica propia del siríaco. Sin embargo, en un contexto de ese tipo también podríamos esperar el sustantivo *ܣܘܠܒܐ* (*s<sup>e</sup>libā*)<sup>38</sup>. Por último, la expresión *רומא ועומקא* («lo alto y lo profundo») sí que es típicamente siríaca<sup>39</sup>. En arameo judío es más usual la secuencia inversa («lo profundo y lo alto»), con un sentido

---

33 Recordemos aquí algunas menciones de la misma: M. BAR-ASHER SIEGAL, «Judaism and Syriac Christianity», 150; G. БОНАК, «קצרות ההשבעה הבבליות. עבר, הווה ועתיד», *עבר, הווה ועתיד*, 105/106 (2006) 261; T. ILAN, «Jesus and Joshua bar Perahiah», 4.

34 Cf. D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 301 y n. 61.

35 Cf. CH. V. MITCHELL, *St. Ephraim Prose Refutations on Mani, Marcion and Bardaisan*, II, London - Oxford 1921, 190.

36 Cf. W. B. HENNING, «Two Magical Manichaean Texts with an Excursus on the Parthian Ending -*ēndēh*», *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 12/1 (1947) 40. Cf. n. 43.

37 Cf. M. MORGENSTERN, «Introduction: Linguistic Features of the Texts in this Volume», en SH. SHAKED - J. N. FORD - S. BHAYRO (eds.), *Aramaic Bowl Spells. Jewish Babylonian Aramaic Bowls*, I, Leiden - Boston 2013, 40.

38 Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 314.

39 Como en el verso de EFRÉN, *De fide* IV,7,5-6: *ܟܘܡܩܐ ܠܘܡܐ ܘܥܘܡܩܐ* (E. BECK, CSCO 154/Scriptores Syri 73, Lovaine 1955, 11).

judicial muy preciso en las fuentes rabínicas. Así en el *Talmud de Babilonia* (*Baba Batra* 63b/11) se establece que «[la expresión] “profundo y alto” es efectiva para adquirir una posesión relacionada con [el espacio que hay] abajo y arriba» (אהני עומקא ורומא למקני עומקא ורומא). La misma secuencia ya aparece en textos mucho más antiguos<sup>40</sup>.

La figura central de la Cruz en un contexto trinitario sitúa la invocación cerca de la tradición siríaca más antigua; por otra parte, la dimensión cósmica de la Cruz podría relacionarse con una tradición asiática que tiene como representante a Ireneo de Lyon<sup>41</sup> y que pasó rápidamente a los ambientes cristianos de lengua aramea. También el Pseudo-Hipólito (s. IV-V) presenta la Cruz como un árbol (φυτόν) en el que descansan el cielo y la tierra y como campo de una lucha cósmica (κοσμικὸς ἀγών)<sup>42</sup>. Otros detalles de esta fórmula trinitaria traen a la mente algunas tradiciones gnósticas y maniqueas<sup>43</sup>. Es el caso del bien conocido binomio formado por YHWH (יהוה צבאות) y el «excelso Padre» de Jesús (אבוי רמא) o la sugerente concordancia en femenino utilizada para el Espíritu Santo.

La lectura רוזי קדישתא es segura, pero está abierta a varias interpretaciones. Shaked opina que es una mala transcripción de רוזיה («Espíritu») debido a que probablemente esa ה final no se pronunciaba (como se ha indicado, este autor se sirve de este detalle para argumentar su defensa de la identidad judía del escriba, que copió simplemente una fórmula que escuchaba pero que no le era familiar)<sup>44</sup>.

---

40 [א] אבניה כותליא שריתא קרקעא עומקא ורומא: cf. H. M. COTTON - A. YARDENI, *Aramaic, Hebrew, and Greek Documentary Texts from Nahal Hever and Other Sites, with an Appendix Containing Alleged Qumran Texts*, The Seiyal Collection, II, DJD 27, Oxford 1997, 77-79; figuras 12-13, XI-XII.

41 Cf. *Adversus haereses* V,17,4.

42 Cf. *In sanctum Pascha* 51.55, en *Homélies Pascales. I. Une homélie inspirée sur la Pâque d'Hippolyte* (P. NAUTIN, SCh 27, Paris 1950, 177-179.181-183).

43 El editor del texto señala que una formulación parecida aparece en un amuleto maniqueo (cf. D. LEVENE, «An Unpublished Magic Bowl», 232-233). Esa invocación, escrita en persa medio, fue publicada por W. B. HENNING, «Two Manichaean Magical Texts», 40 y reza así: *pd n'm y xwd wwn [y]šw' 'ry'm'n pd n'm yš [p]ydr bwrzyst pd n'm y w'xš ywjdhr*, «en el nombre del señor Jesús, el amigo, en el nombre de su Padre el Altísimo, en el nombre de Espíritu Santo». El mismo Levene afirma en la página 301 de esa misma publicación que la invocación trinitaria es muy parecida a la que aparece en los *Hechos de Tomás* 39 (A. F. J. KLJN, *Supplements to Novum Testamentum* 5, Leiden, 1962, 86).

44 Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 314.

Por su parte, Yishai Kiel defiende que la expresión no contiene errores ortográficos, pues es en realidad una forma plural (רוּחֵי קְדִישָׁתָא), «los Espíritus Santos», que refleja más bien una fórmula más binitaria que trinitaria<sup>45</sup>. Dicho binitarismo encajaría bien con las tradiciones judeo-babilónicas en las que Meṭaṭron se había convertido en una figura salvífica muy semejante a Jesús, adoptando el papel tradicional del Mesías<sup>46</sup>. Guy Gedalyahu Stroumsa ha puesto en evidencia esas semejanzas entre Meṭaṭron y Jesús, destacando el paralelismo entre el valor numérico de ambos nombres y la figura compartida de hijo y siervo de Dios<sup>47</sup>. Por otra parte, Kiel ha observado agudamente que algunos elementos aparentemente zoroástricos del texto mágico que nos ocupa, podrían ser en realidad adaptaciones de narrativas judeo-babilónicas al imaginario iranio. Es el caso de la mención en el texto del Hombre Primordial *mwr* (אמור), que en la tradición irania se puede relacionar con Zoroastro<sup>48</sup> o con el salvador escatológico del fin de los tiempos. La referencia a su opresión (literalmente: דאיתכביש), podría ser una alusión al sufrimiento y muerte del Mesías, un tópico compartido por cristianos, judíos y maniqueos en la Antigüedad tardía. Lo mismo puede decirse de la «opresión» (de nuevo דאיתכביש) de un personaje celestial llamado *Hrwm Ahrwm* (הרום אהרום), que probablemente es una reminiscencia de las tradiciones zoroastras y maniqueas iraníes relativas al héroe Yima, que en los ambientes judeo-babilónicos de la Antigüedad tardía sería asimilado a la figura de Enoc-Meṭaṭron<sup>49</sup>.

En todo caso, el Espíritu Santo como figura femenina no es algo desconocido en la tradición cristiana más antigua. La concordancia femenina del sustantivo רוּחָא coloca esta fórmula en el contexto de la literatura siríaca anterior al s. V, momento en el que comienza a entenderse como gramaticalmente masculino por cuestiones puramente doctrinales<sup>50</sup>. La concordancia femenina plural nos recuerda pasajes

45 Cf. Y. KIEL, «Negotiating 'White Rooster'», 264.

46 Cf. P. SCHÄFER, *The Jewish Jesus: How Judaism and Christianity Shaped Each Other*, Princeton - Oxford 2012, 103-149.

47 Cf. G. G. STROUMSA, *Savoir et Salut*, Paris 1992, 43-63.

48 Cf. SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 312.

49 Cf. Y. KIEL, «Negotiating 'White Rooster'», 267-268.274-279.

50 Cf. R. MURRAY, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 143, 271 n. 1 y especialmente 312-320; S. BROCK, *The Holy Spirit in the Syrian Baptismal Tradition*, Pune 1998, 4, 6 y 19.

como el que encontramos en *El Pastor* de Hermas, en el que los «Santos Espíritus» aparecen en forma de jóvenes vírgenes: Αἱ δὲ παρθένοι αὗται τίνες εἰσίν; Αὗται, φησί, ἅγια πνεύματά εἰσι («Y esas vírgenes, ¿quiénes son? Él contestó: “son los Santos Espíritus”»)⁵¹.

## 5. Conclusión

Por consiguiente, esta fórmula mágica contiene una invocación cristiana que parece más una confesión de fe que una mera mención del nombre de Jesús debido a su poder mágico, como podría ser el caso del cuenco publicado por Harviainen⁵². La presencia de este pasaje en un texto de estas características pone sobre la mesa cuestiones muy interesantes acerca del tipo de judaísmo que podría estar reflejando⁵³. Como Yishai Kiel ha observado, algunos elementos del texto demuestran que el copista estaba familiarizado tanto con las tradiciones talmúdicas como las iránicas. Para este investigador, la fórmula trinitaria que concluye el encantamiento refleja una teología binitaria que entroncaría con la tradición judeo-babilónica propia de la Antigüedad tardía⁵⁴ en la que la identificación de Jesús como el Hijo de Dios no excluiría necesariamente una posible identidad judía del escriba. En efecto, no es para nada imposible que hubiera judíos que hubieran adoptado algún tipo de «teología del Logos», e incluso que vieran en Jesús una manifestación de ese Logos⁵⁵. La inclusión de Jesús al lado de YHWH, el Padre y el/los Espíritu(s) Santo(s) podría ser una pista que permitiría suponer que el mago, a pesar de ser judío, se habría sentido cómodo empleando esta fórmula, a pesar de que no es posible desvelar cómo concebía

---

51 *Pastor Hermae* IX,13 (O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - TH. ZAHN, *Patrum Apostolicorum Opera*, Leipzig 1906, 200).

52 Cf. T. ILAN, «Jesus and Joshua bar Perahiah», 4.

53 Cf. G. BOHAK, «קערות ההשבעה הבבליות», 261.

54 Cf. D. BOYARIN, «Beyond Judaism: Metatron and the Divine Polymorphism of Ancient Judaism», *Journal for the Study of Judaism* 41 (2010) 323-365; ID. «The Quest of the Historical Metatron: Enoch or Jesus», en D. R. KATZ - N. HACHAM - G. HERMAN - L. SAGIV (eds.), *A Question of Identity. Social, Political, and Historical Aspects of Identity, Dynamics in Jewish and Other Contexts*, Berlin - Boston 2019, 153-165; y P. SCHÄFER, *The Jewish Jesus*, 103-149.

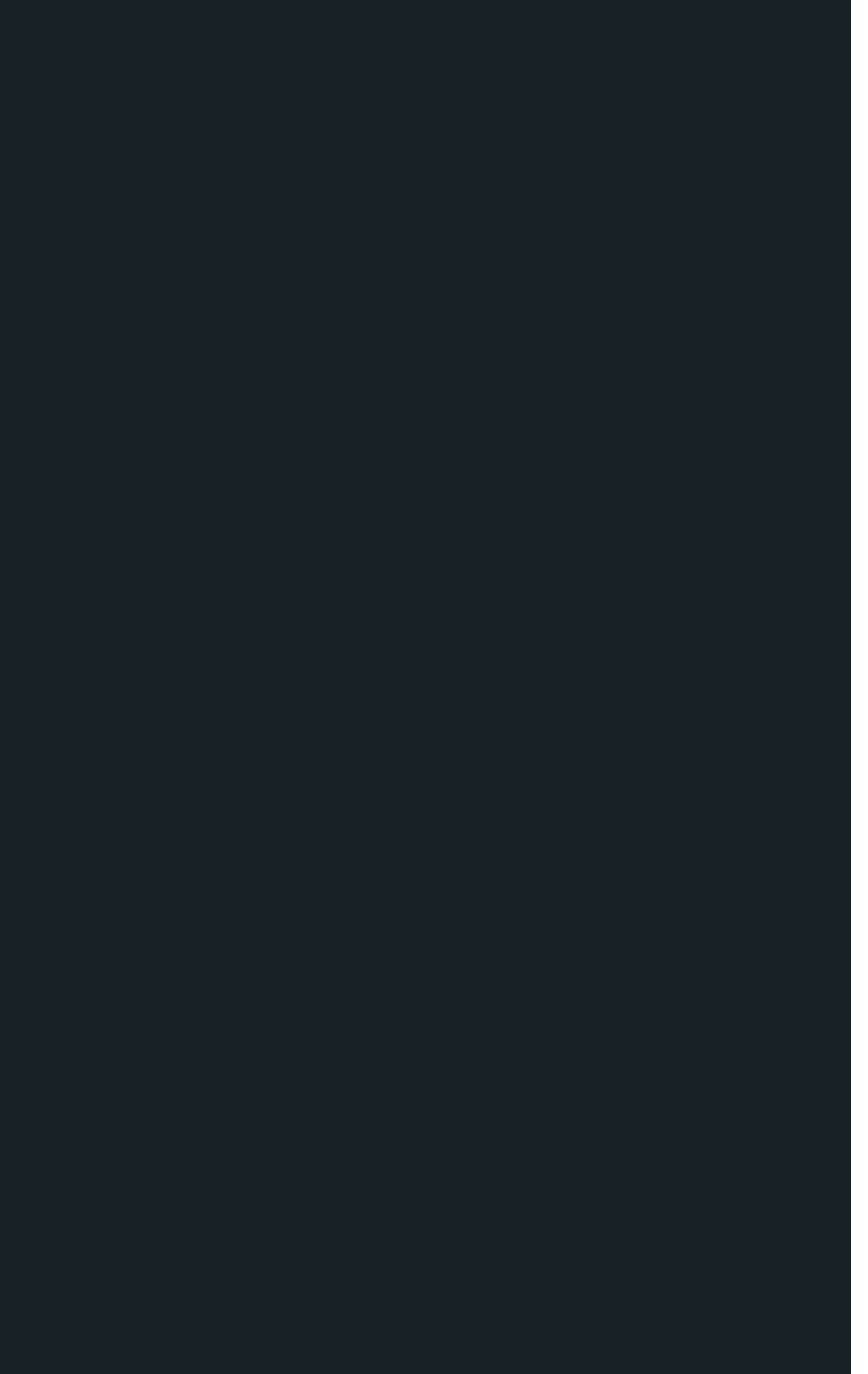
55 Cf. D. BOYARIN, *Judaism. The Genealogy of a Modern Notion*, New Brunswick - London 2019, 118.

ese grupo de poderes divinos en un contexto mágico y sincrético. Kiel piensa que ese personaje podría haber sido miembro de alguna secta judeocristiana, una suposición que ha sido rechazada por Shaul Shaked<sup>56</sup>.

---

56 Cf. Y. KIEL, «First Man, First Bovine», 328 n. 40; SH. SHAKED, «Jesus in the Magic Bowls», 316.

# Orígenes y difusión del cristianismo



# La primogenitura de Cristo en la creación según la Carta a los Colosenses

---

Andrés Sáez Gutiérrez  
Universidad San Dámaso (Madrid)

## 1. Introducción

La Carta a los Colosenses llama a Cristo «primogénito de toda criatura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως: 1,15b) y «primogénito de entre los muertos» (πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν: 1,18). Además, esta última afirmación aparece acompañada de un pequeño comentario, según el cual Cristo había de ser el primero en todas las cosas, esto es, en todos los ámbitos de la realidad<sup>1</sup>. El objeto de esta contribución es estudiar el sentido de la primogenitura de Cristo en la creación, es decir, la afirmación de Col 1,15b, en el marco de la cristología de Col 1,15-20, sección a la que pertenece el versículo, así como en el contexto de la cristología de toda la carta. Para ello, es imprescindible estudiar a la vez el atributo también aplicado a Cristo que antecede a «primogénito de toda criatura» en Col 1,15, a saber, «imagen de Dios invisible» (1,15a).

---

1 «A tous les niveaux ou en toutes ses dimensions»: cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens. Introduction, traduction et commentaire*, Paris 1993, 108. Cf. también T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20 en el contexto de la carta*, Roma 1999, 123: «En todos los órdenes».

El tema, como se puede fácilmente intuir, no es original. Al contrario, desde no mucho tiempo después de la composición de Colosenses, los autores cristianos se apoyaron en la expresión «primogénito de toda criatura» para exponer su enseñanza sobre Cristo<sup>2</sup>. En época más reciente, la historia de la investigación sobre Col 1,15-20 ha dado lugar a una enorme producción bibliográfica<sup>3</sup>. Todo ello atestigua que tanto Col 1,15 como Col 1,15-20 en su conjunto han sido siempre considerados desde el punto de vista de la cristología de una importancia capital.

Antes de adentrarnos en su estudio, es necesario realizar algunas observaciones preliminares. La primera tiene que ver con el estatuto de la Carta a los Colosenses dentro del universo del *corpus* paulino. El debate acerca del carácter pseudoepigráfico del escrito no está cerrado<sup>4</sup>. Los rasgos específicos de Colosenses y sus diferencias en relación con las cartas consideradas de Pablo son reconocidos por todos<sup>5</sup>, pero, mientras algunos se inclinan por explicarlos en razón de la pseudoepi-

- 
- 2 Se puede ver un recorrido de las interpretaciones antiguas de Col 1,15 en A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», en Id., *Le Christ Sage de Dieu d'après les Épîtres pauliniennes*, Paris 1966, 163-273, aquí en particular 178-185.
  - 3 Para la historia de la investigación en buena parte de los s. XIX y XX, cf. H. J. GABATHULER, *Jesus Christus. Haupt der Kirche - Haupt der Welt*, Zürich 1965. Para la época más reciente, cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus. Untersuchungen zu Form, traditionsgeschichtlichem Hintergrund und Aussage von Kol 1,15-20*, Tübingen 2000, 1-35.
  - 4 Se puede ver una síntesis de la cuestión en C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica greca e latina*, I, *Da Paolo all'età costantiniana. Nuova edizione riveduta e ampliata*, Brescia 2019, 56-58; y una explicación más amplia así como el posicionamiento de los diversos estudiosos en U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, Göttingen 2011, 327-332; y en C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 43-50.
  - 5 A las diferencias léxicas y estilísticas, hay que añadir en cuanto al contenido que el tema de la Iglesia como Cuerpo de Cristo es retomado en Colosenses a partir de sus desarrollos en *1 Cor* y *Rom* (cf. *1 Cor* 12,12-27; *Rom* 12,4-5) con elementos novedosos, pues Cristo es la Cabeza de dicho Cuerpo, que es la Iglesia en su conjunto. Además, la carta insiste no tanto en la esperanza de la escatología futura como en el efecto salvífico que Cristo glorioso tiene ya en este tiempo para los creyentes. Así, el autor se basa en *Rom* 6,1-11 para hablar del bautismo, pero afirma que los bautizados ya han resucitado con Cristo (cf. *Col* 2,12-13; 3,1), mientras que la resurrección es contemplada en *Rom* 6,4-5.8 como un acontecimiento futuro. Por otra parte, el tema de Israel y su relación con la economía de la salvación, central en Pablo, no aparece en Colosenses. Cobra, por el contrario, protagonismo, el primado de Cristo en relación con la creación y el cosmos. Finalmente Pablo es presentado por Colosenses como el Apóstol por excelencia.

grafía del escrito<sup>6</sup>, otros piensan que se deben a la expresión del pensamiento del Apóstol en un momento y en un contexto determinados<sup>7</sup>. Nosotros no tratamos aquí de dilucidar esta cuestión, con la que además están relacionadas la datación y la localización del escrito<sup>8</sup>. Para nuestro propósito, basta señalar que incluso quienes abogan por situar la Carta a los Colosenses en una de las corrientes que recibieron y desarrollaron la herencia del Apóstol reconocen con frecuencia la cercanía que existe entre Colosenses y las llamadas cartas protopaulinas<sup>9</sup>.

En segundo lugar, conviene tener presente el objeto de la carta. Colosenses pretende: (a) poner delante de sus destinatarios el misterio del evangelio de Cristo anunciado por Pablo; (b) exhortarles a la fidelidad al mismo; (c) e indicar cómo este ha de configurar en concreto la vida de los creyentes<sup>10</sup>. Estas notas dan razón tanto del contenido como de la estructura del escrito<sup>11</sup>. Además, si bien no hay unanimidad, se suele admitir que el autor de Colosenses polemiza en su carta con una ideología difícil de perfilar<sup>12</sup>, según la cual los creyentes, amenazados

---

6 Así C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 58; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 329-330.

7 Cf. J. L. AURRECOECHEA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1, 15-16. Su origen y su significado», *Estudios Trinitarios* 8 (1974) 307-328, aquí 308-310, el cual, tras discutir la cuestión, se decanta por la autoría paulina de Colosenses o al menos no considera que los argumentos esgrimidos en contra prueben que no es de Pablo.

8 En el caso de considerarla pseudoepigráfica, su cercanía con Pablo sugiere situarla en torno al año 70 en el área suroccidental de Asia Menor, en torno a las comunidades de Colosas, Laodicea, Hiérapolis o Éfeso. En caso de sostener su autoría paulina, se ha pensado en Éfeso, Cesarea o Roma como lugar de composición y se ha datado entre los años 55-60.

9 Cf. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 58; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 44; H. CONZELMANN - A. LINDEMANN, *Guide pour l'étude du Nouveau Testament*, Genève 1999, 320. En este sentido, se habla con frecuencia de que el autor podría haber sido un colaborador, un discípulo directo o alguien cercano al Apóstol.

10 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 39-42.119-127.

11 En efecto, tras el marco epistolar y el exordio, el cuerpo del escrito consta de una primera parte en la que se presentan los tres temas a los que nos acabamos de referir (1,21-23); de una segunda –el cuerpo de la carta–, en la que dichos temas son tratados en orden inverso (1,24-4,1); y de una última parte de exhortaciones finales con función de peroración (4,2-6). De nuevo el marco epistolar sirve para cerrar el escrito. Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 39.

12 Cf. C. MORESCHINI - E. NORELLI, *Storia della letteratura cristiana antica*, 1, 57; U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 337-340, el cual presenta un elenco de las diversas hipótesis realizadas por los estudiosos. Como muestra de la dificultad que entraña identificar la doctrina a la que Colosenses haría alusión, valga mencionar la postura de

de caer bajo el dominio de ciertas potencias cósmicas, habrían de someterse a determinadas prácticas ascéticas para sustraerse a dicho peligro y alcanzar la sabiduría (cf. *Col* 2,8.23)<sup>13</sup>.

En estas coordenadas hay que situar la cristología de Colosenses, que es el hilo que da cohesión a la argumentación que se desarrolla en la carta. No es extraño, pues, que su autor haya incluido<sup>14</sup> en la misma el imponente himno de *Col* 1,15-20, de temática netamente cristológica, en el cual se encuentra la expresión objeto de nuestro estudio y al cual dedicaremos, todavía dentro de los prolegómenos, el siguiente apartado.

## 2. Algunas consideraciones sobre *Col* 1,15-20

Que estos versículos (v. 15-20) forman una sección unitaria<sup>15</sup> dentro de Colosenses es generalmente admitido por su género literario de tenor

---

tres importantes estudios recientes: G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, Tübingen 2003, 144-147, afirma que el conflicto enfrentaría a dos facciones dentro del Medioplatonismo; C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 72, sostiene por su parte que los adversarios del autor de Colosenses son judíos de tenor místico y fieles a la ley; por último, K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2019, 176, declara que la doctrina falsa a la que el autor de Colosenses se enfrenta contiene características de un judaísmo de carácter místico o de un sincretismo judío helenístico. Escéptico en cuanto a la posibilidad de reconstruir la enseñanza de los adversarios de Colosenses se muestra U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, Göttingen 1998, 219. Tampoco falta quien ha sostenido que no existiría como tal una doctrina definida con la que Colosenses polemizaría. Cf. U. SCHNELLE, *Einleitung in das Neue Testament*, 340 n. 73.

13 Los estudiosos que abogan por la pseudoepigrafía de Colosenses han propuesto vincular esta situación y la propia composición del escrito con la muerte del Apóstol y la inseguridad que esta habría ocasionado.

14 Se suele sostener que esta sección es un himno que preexiste a Colosenses y que el autor de la carta habría adaptado de algún modo al integrarlo en la composición de la misma. No obstante, existen estudiosos que han considerado a Pablo o al autor de la carta como los autores del himno. Para una discusión al respecto, cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1, 15-16. Su origen y su significado», 310-313, quien remite a J. L. BOMBÍN, «El título "Primogénito de toda la creación" en el himno de *Col* 1, 15-20», *Claretianum* 10 (1970) 5-77, aquí 28s.

15 Para algunas razones al respecto, cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 176-177.

hímnico<sup>16</sup>, por sus paralelismos, por la repetición de algunos términos y por la ausencia de otros en relación con el resto del escrito<sup>17</sup>. Este dato, si justifica que a la hora de estudiar *Col* 1,15 se preste una atención singular a dicha sección en cuanto constituye su contexto inmediato, no autoriza a prescindir, como sucedió en parte de la historia de la investigación a lo largo del s. XX, del conjunto de Colosenses<sup>18</sup>. Por otro lado, tampoco es adecuado pretender esclarecer el sentido de la expresión «primogénito de toda criatura» únicamente por medio del estudio de la carta, con frecuencia escueta, sin atender a las tradiciones que han podido constituir su trasfondo. En este sentido, todas las perspectivas resultan necesarias y complementarias.

- 
- 16 Para un estudio en torno a la naturaleza hímica de *Col* 1,15-20, cf. M. E. GORDLEY, *The Colossian Hymn in Context*, Tübingen 2007, aquí por ejemplo 229-230.269, el cual considera que el himno preexistía a *Col* (p. 229) y concluye: «When analyzed formally in light of ancient conventions for praise of the divine, there are a number of very strong reasons for suggesting that Col 1:15-20 is a hymn of some kind», en concreto «a prose hymn». Por su parte, O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», en F. AVEMARIE - H. LICHTENBERGER (eds.), *Auferstehung. Resurrection*, Tübingen 2001, 185-203, aquí 185-187, señala que los discípulos de Jesús cantaron desde el comienzo himnos dirigidos no solo al Padre, sino también a Cristo. Así la Carta a los Efesios se refiere a «salmos, himnos y cánticos espirituales» con los que los creyentes alaban y dan gracias al Señor Jesús (cf. *Eph* 5,18-20). La carta de Plinio a Trajano corrobora este testimonio (cf. PLINIO EL JOVEN, *Epistulae* X,96,7) y las cartas de Ignacio lo presuponen (cf. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ephes.* 4,1). Los primeros escritos cristianos nos han legado algunos de estos himnos cristológicos, entre los que se cuenta habitualmente, junto a *Col* 1,15-20, *Phil* 2,6-11, *1 Tim* 3,16b, *Hbr* 1,3-4, *Io* 1,1-5.9-12a.14-16 y *1 Ptr* 2,22-25. Aun así, téngase presente que se discute qué es exactamente un himno y si *Col* 1,15-20 ha de ser catalogado como tal. Cf. para las diversas posiciones L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, Leipzig 2012, 83-84.
- 17 Si bien algunos estudiosos sitúan el comienzo del pasaje en los v. 12 o 13. Para una discusión, cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 2-20.
- 18 En efecto, sucedió con frecuencia que se dejaba en segundo plano la relación entre *Col* 1,15-20 y el resto de la carta, pues su inserción se juzgaba poco satisfactoria; por el contrario, se insistía en descubrir el origen literario e ideológico del himno. Así, se distinguía entre su tenor original y las adiciones redaccionales realizadas por parte del autor de Colosenses o de otros, así como entre la teología del himno y la del resto de la carta, distinciones que dieron lugar a no pocas hipótesis. Cf. T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 7-8. Precisamente esta monografía quiso equilibrar o complementar dicha perspectiva, privilegiando el acercamiento sincrónico frente al diacrónico y tomándose más en serio el texto de Colosenses en su conjunto para iluminar el contenido del himno. El vínculo del himno con el resto del escrito es puesto de manifiesto por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 178-179.

En cuanto a su situación dentro de Colosenses, el himno forma parte del exordio (v. 3-20) que sigue al habitual saludo epistolar (v. 1-2) y que precede al cuerpo de la carta (cf. 1,21-4,1). En dicho exordio el autor del escrito eleva en primer lugar su acción de gracias a Dios (v. 3-8) por los frutos de fe, esperanza y caridad que la verdad del evangelio ha engendrado entre sus destinatarios. En los v. 9-11, el agradecimiento se convierte en súplica, de modo que los creyentes alcancen la plenitud del conocimiento de la voluntad de Dios y caminen de acuerdo al mismo, conducta que se caracteriza (a) por la fructificación en toda obra buena, (b) por el crecimiento en el conocimiento de Dios, (c) por el fortalecimiento para soportar todo con paciencia y (d) por la acción de gracias realizada con alegría por la salvación recibida.

El contenido de esta acción de gracias que debe caracterizar a los fieles de Colosas comienza al final del v. 11 y desemboca en la sección himnica de *Col* 1,15-20, por lo que conviene tener presente el tenor textual de *Col* 1,11c-14:

(11c) Μετὰ χαρᾶς (12) εὐχαριστοῦντες τῷ πατρὶ τῷ ἰκανώσαντι ὑμᾶς εἰς τὴν μερίδα τοῦ κλήρου τῶν ἁγίων ἐν τῷ φωτί· (13) ὃς ἐρρύσατο ἡμᾶς ἐκ τῆς ἐξουσίας τοῦ σκοτους καὶ μετέστησεν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ υἱοῦ τῆς ἀγάπης αὐτοῦ, (14) ἐν ᾧ ἔχομεν τὴν ἀπολύτρωσιν, τὴν ἄφεσιν τῶν ἁμαρτιῶν.

(11c) Con alegría (12) dando gracias al Padre que os ha hecho capaces para tener parte en la herencia de los santos en la luz, (13) el cual nos ha arrancado del dominio de las tinieblas y (nos) ha trasladado al reino del Hijo de su amor, (14) en el cual tenemos la redención, el perdón de los pecados.

La acción de gracias se dirige al Padre (v. 12), pero en la continuación (v. 13-14) resulta patente que esta pasa por la mediación del Hijo de su amor, que no es sino Cristo muerto y resucitado. Es significativa la referencia a «tener parte en la herencia de los santos», la cual se hace probablemente eco de la tierra que recibió el pueblo de Israel después de haber sido salvado de Egipto y conducido por el desierto<sup>19</sup>. Esta

---

19 Esta conexión es reconocida ya por J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, Freiburg - Basel - Wien 1980, 46-47 y por U. Luz en J. BECKER - U. Luz, *Die Briefe an die Galater, Epheser und*

herencia tiene ahora otras características. Sus destinatarios son los santos, esto es, aquellos que han creído en Cristo y se han incorporado a la comunidad de los fieles, los cuales han sido arrancados de las tinieblas y han sido introducidos en el Reino de Cristo. En él los creyentes experimentan el carácter actual de la salvación, pues tienen –ἔχομεν en presente– la rendición y el perdón de los pecados<sup>20</sup>.

A continuación, el himno se conecta a estas líneas por medio de una oración de relativo –cf. el pronombre ὃς en el v. 15<sup>21</sup>–, cuyo antecedente es «el Hijo de su amor» (v. 13), quien, por tanto, es el sujeto último de todas las afirmaciones de Col 1,15-20<sup>22</sup>, lo que quiere decir que el himno va a tratar de dar contenido a la identidad de este Hijo. Col 1,15-20 se puede traducir como sigue:

(15) El cual es imagen de Dios invisible,  
primogénito de toda criatura,  
(16) porque en él han sido creadas todas las cosas  
en el cielo y sobre la tierra,  
las realidades visibles y las invisibles,  
tronos, dominaciones, principados, potestades;  
todas las cosas han sido y son creadas por medio de él y para él.  
(17) Él es anterior a todas las cosas y todas las cosas se mantienen en él;  
(18) y él es además la cabeza del cuerpo de la Iglesia.  
El cual es principio, primogénito de entre los muertos,  
para que él tenga en todo la primacía,  
(19) porque en él agradó (a Dios) que habitase toda la plenitud  
(20) y por medio de él (agradó a Dios) reconciliar consigo todas las cosas,  
haciendo la paz por medio de la sangre de su cruz,  
por medio de él las cosas sobre la tierra y las del cielo.

---

*Kolossoer*, 198; y especialmente subrayada por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 184-185.

20 Para posibles conexiones de estas ideas con ciertos fragmentos de Qumrán, véase K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 184-185.

21 Este vínculo conecta otras secciones himnicas con el desarrollo de los escritos en los que se insertan: cf. *Phil* 2,6; *1 Tim* 3,16b; *Hbr* 1,3; *1 Ptr* 2,22.

22 Este Hijo es llamado anteriormente en la carta Cristo, Cristo Jesús o Señor Jesucristo (cf. Col 1,1.2.3.4.7).

La acumulación de nombres que Cristo recibe en estos versículos indica estilísticamente, según la sensibilidad helenística, su relevancia y centralidad en el himno<sup>23</sup>. Asimismo es llamativa la amplísima perspectiva que se abre si se considera que la entidad que constituye el objeto de la acción de Cristo es explicitada por medio de la expresión «todas las cosas»<sup>24</sup>. Este vínculo entre el mediador y «todas las cosas» se repite con frecuencia en *Col* 1,15-20, lo que pone de manifiesto su importancia<sup>25</sup>.

En cuanto al contenido de sus enunciados, algunos recogen afirmaciones dispersas en las habitualmente consideradas cartas de Pablo –Cristo es imagen de Dios, Dios ha creado el mundo por medio de él, la Iglesia es su Cuerpo<sup>26</sup>–, si bien su sentido puede presentar, al menos en parte, caracteres propios. Otros enunciados son, también en su literalidad, más novedosos: la creación en y para Cristo, Cristo como Cabeza de la Iglesia, Cristo como receptáculo del Pléroma y la reconciliación del cosmos en Cristo<sup>27</sup>.

Por lo que respecta al texto griego<sup>28</sup>, lo presentamos de tal modo que se pueda visualizar una posible estructura del mismo, a la que nos referiremos a continuación:

---

23 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 59, el cual ofrece diversas referencias a textos paganos y judíos.

24 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 163.

25 J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 199, llama a este elemento «das innere Leitmotiv» del texto.

26 Cf. *2 Cor* 4,4; *1 Cor* 8,6; *1 Cor* 12,12-14.27.

27 Cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15-16. Su origen y significado», 312, lugar al que remite A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», en A. PUIG (ed.), *Imatge de Déu*, Barcelona 2006, 175-190, aquí 176.

28 En relación con la tradición textual de Colosenses, cf. L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 1-3.

I	A	a1	ὅς ἐστιν εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου,	15a
		a2	πρωτότοκος πάσης κτίσεως,	15b
	B	b1	ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς, τὰ ὀρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα, εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι·	16 a-d
		b2	τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται. <sup>29</sup>	16e
Parte intermedia	I		καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν	17
	II		καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας·	18a
II	A	a1	ὅς ἐστιν ἀρχὴ <sup>30</sup> ,	18b
		a2	πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν <sup>31</sup> , ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων,	18c
	B	b1	ὅτι ἐν αὐτῷ εὐδόκησεν πᾶν τὸ πλήρωμα κατοικῆσαι	19
		b2	καὶ δι' αὐτοῦ ἀποκαταλλάξει τὰ πάντα εἰς αὐτόν, εἰρηνοποιήσας διὰ τοῦ αἵματος τοῦ σταυροῦ αὐτοῦ, δι' αὐτοῦ <sup>32</sup> εἴτε τὰ ἐπὶ τῆς γῆς εἴτε τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.	20

29 P<sup>46</sup> presenta en el v. 16e la lectura ὅτι τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται, lo que parece explicitar, retomando el ὅτι del v. 16a, el sentido de la tradición textual en la que dicha conjunción no aparece de nuevo (τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται).

30 P<sup>46</sup> y B presentan la lectura ὅς ἐστιν ἡ ἀρχή.

31 P<sup>46</sup>, la lectura original de x e Ireneo latino ofrecen la lectura πρωτότοκος τῶν νεκρῶν.

32 El segundo δι' αὐτοῦ del v. 20 es omitido en algunos testigos textuales, pero está atestiguado en otros, entre los cuales se encuentran P<sup>46</sup>, x y A, lectura que además resulta ser la *lectio difficilior* por la redundancia que supone la repetición del sintagma en dicho versículo, lo que explica fácilmente que fuera eliminado en su segunda aparición.

Si bien en no pocas ocasiones las propuestas para estructurar los pasajes escriturísticos resultan arduas y no demasiado fructíferas por su rigidez y por su poca relevancia para iluminar su sentido, consideramos, sin embargo, que esta estructura, que se apoya en los análisis de diversos estudiosos de Colosenses<sup>33</sup>, aun no carente de puntos discutibles, pone de relieve la bella composición de la sección, permite constatar sus paralelismos y ayuda a comprender su contenido. Para nuestro propósito, es necesario señalar lo siguiente:

1) Las dos estrofas –I y II– comienzan con una declaración sobre Cristo introducida por la fórmula ὅς ἐστιν (A), a la que sigue una explicación introducida por ὅτι (B). Este paralelismo ayuda a comprender la relación entre ambas estrofas y sus contenidos respectivos. En síntesis el tema de la primera sería Cristo y su relación con la creación; y el de la segunda Cristo y su relación con la salvación. Tanto en la forma como en el contenido, las dos partes se reclaman entre sí.

2) La primera atribución de cada estrofa (a1) aparece completada con otra (a2) en la que, en los dos casos, aparece el término πρωτότοκος. La importancia de este término se corrobora por medio de la expresión ἵνα γένηται ἐν πᾶσιν αὐτὸς πρωτεύων (v. 18c), sin paralelo en la parte I, pero que evidentemente recoge el «primogénito de toda creación» de la misma y lo vincula con el «primogénito de entre los muertos» de la parte II. Así pues, el tema de la primogenitura es central en el conjunto del himno y en cada una de sus partes principales y supone, de nuevo, un vínculo entre ambas.

3) En las oraciones explicativas introducidas por ὅτι, llama la atención que aparezca en las dos estrofas la expresión ἐν αὐτῷ en b1 y los sintagmas preposicionales δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτόν en b2. Dicho paralelismo pone de manifiesto que la acción de Cristo en la creación y en la salvación tiene los mismos rasgos, es decir, que su mediación a partir de la creación es constante y permanente.

4) Según nuestra propuesta, la parte intermedia<sup>34</sup> –la que más se discute entre los estudiosos– se caracteriza, desde el punto de vista

---

33 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 89-93; O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 187-193; y C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 86-94.

34 A favor de la parte intermedia se muestra también U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 200.

formal, por el hecho de que tanto el v. 17 como el v. 18a comienzan con la expresión καὶ αὐτός ἐστιν. En cuanto al contenido, el v. 17 cerraría temáticamente la parte I y el v. 18a introduciría la parte II, intensificando todavía más el vínculo entre ambas e indicando el sentido de su conexión: el contenido de la primera es el punto de partida del contenido de la segunda y, a la vez, este último supone un avance en relación con aquel. Con otras palabras, la creación cuyo mediador es Cristo está orientada hacia su plenitud, es decir, la salvación, cuyo mediador es también Cristo. Esto se pone de manifiesto también en el hecho de que, si bien en la segunda parte el hombre ocupa un puesto singular en la acción salvífica de Cristo, tanto en una parte como en la otra el objeto último de la acción de Cristo es τὰ πάντα. En este sentido, la segunda parte del himno también tiene efectos cósmicos o sobre la creación, ya no en su fase inicial, sino en su fase de consumación.

Otros autores sostienen, por el contrario, que no existe una subsección intermedia en el himno, el cual se dividiría solo en dos partes<sup>35</sup>, la primera de las cuales terminaría bien en el v. 17, bien en el v. 18a. En cualquier caso, estas divergencias en la estructura del pasaje no resultan determinantes como para no reconocer el vínculo que existe entre las dos partes del himno<sup>36</sup>, según el cual la mediación de Cristo en la creación está orientada hacia su acción mediadora en el ámbito propiamente soteriológico<sup>37</sup>, conexión relevante a la hora de afrontar el estudio de la expresión «primogénito de toda criatura» (Col 1,15b).

---

35 Para una discusión al respecto, cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 179-181.

36 Insiste en este punto entre otros O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 202.

37 Quienes incluyen los v. 17-18a en la primera estrofa dan prioridad a otros paralelismos formales –en concreto, los que existirían entre los v. 16e (τὰ πάντα δι’ αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἐκτίσται) y la segunda parte del v. 17 (τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν) y entre la primera parte del v. 17 (καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων) y el v. 18a (καὶ αὐτός ἐστιν ἡ κεφαλὴ τοῦ σώματος τῆς ἐκκλησίας). Además, niegan la función conectora de la parte intermedia, porque, frente a la postura de, por ejemplo, J. G. GIBBS, *Creation and Redemption. A Study in Pauline Theology*, Leiden 1971, 95 n. 1, no consideran que dichos versículos se puedan entender según el procedimiento estilístico que consiste en repetir una fórmula (καὶ αὐτός ἐστιν) para dar a entender que un desarrollo va a terminar y otro va a comenzar, lo que aplicado a nuestro caso quiere decir que la mención de Cristo como Cabeza de la Iglesia no supondría un adelanto de la temática de la segunda parte del himno. De acuerdo con estas consideraciones, sostienen que dichos

### 3. Las expresiones «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura»: aproximación y preguntas

La primera parte de la sección hímica de *Col* 1,15-20 comienza llamando a Cristo εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου, πρωτότοκος πάσης κτίσεως. Como hemos visto anteriormente, el pronombre ὅς se conecta a «el Hijo de su amor» (v. 13), que es Cristo muerto y resucitado, a quien pertenece el reino al que los creyentes han sido trasladados, el cual les ha alcanzado la redención y el perdón de los pecados (cf. v. 13-14) y por cuyo medio los creyentes de Colosas alaban y suplican a Dios<sup>38</sup>. Así pues, este Hijo de su amor es «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura», atributos a los que sigue una oración explicativa introducida por ὅτι. En este punto se plantea ya una primera cuestión: ¿afecta esta oración subordinada a los dos nombres de Cristo; principalmente al segundo, es decir, a «primogénito de toda criatura»; o exclusivamente a este? Y en relación con esta pregunta surge otra: ¿«Imagen de Dios invisible» abre solo la primera parte del himno o tiene también alguna relevancia de cara a la segunda?

---

versículos son parte de la explicación o justificación de los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» (*Col* 1,15) aplicados al «Hijo de su amor», subrayando en particular que la preeminencia del Hijo en relación con la Iglesia como Cabeza amplía de modo significativo el fundamento de Cristo en cuanto mediador en la creación. Piensa así T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 43-44, quien se apoya en J.-N. ALETTI, *Colossiens* 1,15-20, 44. El estudioso francés, sin embargo, cambió parcialmente de opinión en su comentario posterior a *Colosenses*: cf. *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 87-93. Por nuestra parte, pensamos que Cristo como Cabeza de la Iglesia sí guarda relación con la temática de la segunda parte del himno; y que los paralelismos que resultan de considerar una parte intermedia no son menos significativos que los que se pueden observar en la estructura defendida por Otero Lázaro. Por último, que exista una parte intermedia no supone negar que la mediación salvífica de Cristo tematizada en la parte II del himno y, en particular, la afirmación acerca de Cristo como Cabeza de la Iglesia están relacionadas y, por tanto, ofrecen también un fundamento a la mediación creacional del Hijo, como pone de manifiesto el vínculo que repetidamente hemos constatado entre las dos partes de la sección. Véase también a este respecto la nota 64.

38 Así lo señala O. HOFIUS, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“ - „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 193. Sin embargo, este estudioso afirma que la afirmación «imagen de Dios invisible» la recibe Cristo en cuanto preexistente, lo que pensamos que es solo una parte del significado de la atribución: cf. *infra*.

El primero de los atributos referidos al Hijo, εἰκῶν τοῦ θεοῦ τοῦ ὁπάτου, destaca, en contraste con su contexto inmediato, en el que se trata acerca del vínculo entre Cristo y la creación, porque de algún modo explicita la relación de Cristo con Dios Padre. No hace falta insistir en la importancia del término εἰκῶν en diversos ámbitos de la filosofía pagana, del judaísmo y del cristianismo de los orígenes<sup>39</sup>. El dato explica en parte que a la hora de estudiar Col 1,15a se haya intentado arrojar luz acudiendo no solo al Génesis o a la literatura sapiencial de Israel, sino también a Platón y a Filón<sup>40</sup>. Los distintos ámbitos en los que se emplea permiten constatar que el concepto εἰκῶν contiene de modo genérico dos aspectos: a) el de la semejanza entre la imagen y su modelo; b) el de la manifestación de este por aquella, es decir, un aspecto mediador. Sin embargo, el concepto en sí mismo no sirve para dilucidar la cualidad de estos aspectos, pues ha servido para referirse a diversos grados de semejanza y de mediación.

En nuestro caso, puede constituir un buen punto de partida la expresión «Dios invisible» (θεὸς ἄορατός)<sup>41</sup>, la cual indica en Col 1,15a quién es el punto de referencia de Cristo en cuanto imagen. En efecto, dicha expresión invita a situar nuestro pasaje de modo más delimitado en el ámbito de la discusión que tuvo lugar en círculos paganos, judíos y cristianos en torno al conocimiento del Dios supremo y a su relación con el mundo, en el curso de la cual se confrontaron diversos sistemas y figuras de mediación. En este marco, el adjetivo ἄορατός aplicado a Dios Padre significa, en consonancia con un principio ampliamente difundido ya en la última parte del s. I y que se generalizaría en los s. II-III, mucho más que la mera invisibilidad física, a saber, la imposibilidad de conocer directamente al Dios supremo debido a su trascendencia y de que este actúe de modo inmediato en el mundo creado<sup>42</sup>.

---

39 Acerca de este concepto, cf. H. KLEINKNECHT, «εἰκῶν», *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1964, 388-390.

40 Cf. por ejemplo, A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 166ss; y dependiente de este A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», 176ss.

41 La expresión es puesta de relieve por L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 90-91.

42 Al respecto, se puede ver con cierta amplitud J. BLAS PASTOR, «Ἀχώρητος καὶ ἄορατος: el Dios invisible», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos*, VII, Madrid 2018, 175-208. Cf. también de modo más puntual A. ORBE, *Hacia la*

En consecuencia, el concepto εἰκῶν indicaría ya al comienzo del himno que el Hijo de su amor es el mediador del Padre *ad extra* para que este pueda ser conocido, al menos por lo que respecta al ámbito de la creación<sup>43</sup>, pero dada la conexión que hemos constatado entre las dos partes del himno, también con toda seguridad en el ámbito de la salvación. Al respecto, los estudiosos se han preguntado si dicha imagen, en correspondencia y en contraste con el «Dios invisible», es, por su parte, visible. Colosenses no responde explícitamente a la cuestión. Se podría pensar que, si Dios es invisible por su incognoscibilidad, sería congruente que su imagen fuera visible en cuanto puede ser conocida, capaz de ser mediación del Padre y de manifestarlo<sup>44</sup>. De ser así, el autor de Colosenses anticiparía los notables desarrollos que acerca de la invisibilidad del Padre y de la visibilidad del Hijo vieron la luz a lo largo del s. II<sup>45</sup>. En lo que sigue habrá que intentar precisar en qué sentido el Hijo de su amor es εἰκῶν del Padre directamente incognoscible, es decir, (a) de qué manera se relaciona la imagen con aquel que constituye su punto de referencia y (b) en qué consiste su tarea mediadora en cuanto εἰκῶν.

En segundo lugar, Cristo resucitado es llamado πρωτότοκος πάσης κτίσεως, «primogénito de toda criatura» (*Col* 1,15b), expresión cuya complejidad se ha resaltado en la historia de la investigación<sup>46</sup>. El sin-

---

*primera teología de la procesión del Verbo*, Romae 1958, 34-35; M. AROZTEGI ESNAOLA, *La amistad del Verbo con Abraham según San Ireneo de Lyon*, Roma 2005, 23.

43 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 104.

44 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 174, señala que la imagen es visible, puesto que *Col* 1,15a remite a *Gen* 1,26-27 por lo que se refiere a la naturaleza humana de Cristo, tal como el contexto, en el que se presupone la Encarnación del Hijo, dejaría ver. A nuestro juicio, sin embargo, e independientemente de la relación de *Col* 1,15a con *Gen* 1,26-27, que no es explícita, la lógica del autor de Colosenses es diversa, pues no se fija solo en la Encarnación del Hijo, sino en su existencia desde antes de la creación y también en su existencia como actual y operante en la comunidad de los cristianos. Si la imagen es visible, pensamos que responde a un esquema más amplio, que incluye la Encarnación, pero va más allá. Para nuestra posición al respecto, cf. *infra*.

45 Cf. M. AROZTEGI, *La amistad del Verbo*, 23-26; J. OCHAGAVÍA, *Visibile Patris Filius*, Roma 1964.

46 «Le titre christologique de «premier-né de toute créature» mérite un traitement privilégié: il a tenu une place importante dans les réflexions des Pères sur le mystère de la personne du Christ; au temps de la controverse arienne, il a joué un rôle considérable; aujourd'hui encore sa portée précise fait l'objet de vives controverses parmi les exégètes; c'est là, dit Norden, un des problèmes les plus ardues de tout le Nouveau Testa-

tagma nominal πᾶσα κτίσις, complemento –en genitivo– de πρωτότοκος, es equivalente al frecuente τὰ πάντα del himno (cf. v. 16-20) y encierra en su significado a todos los seres creados<sup>47</sup>. Por su parte, primogénito significa etimológicamente «primer nacido», lo que lo vincula, por un lado, con quien lo ha engendrado y, por otro, con otros nacidos después de él. Ahora bien, si consideramos el modo en el que el concepto es empleado en la historia de Israel y en el judaísmo posterior, constatamos que el primer vínculo fue entendido en ocasiones de modo figurado, como expresión de predilección por parte de Dios en relación con un individuo o pueblo (cf. *infra*). Además, se discute si el término «primogénito» incluye necesariamente en su valor semántico el segundo vínculo, es decir, su conexión con otros posibles nacidos o hermanos<sup>48</sup>.

Dilucidar el sentido de la expresión πρωτότοκος πάσης κτίσεως en Col 1,15 implica saber (a) si la primogenitura de Cristo denota algún tipo de nacimiento o es solo un título que expresa elección, predilección y misión; y (b) qué relación se establece entre el primogénito y las criaturas, es decir, cuál es el sentido del genitivo πάσης κτίσεως. Además, el sujeto de la afirmación es el Hijo del amor del Padre, el cual, como hemos constatado, es identificado por Colosenses con Cristo resucitado, pero falta precisar (c) si recibe la atribución en cuanto Cristo glorioso o en cuanto Cristo preexistente.

En nuestro pasaje, «primogénito de toda criatura» aparece conectado de modo singular al sintagma «imagen de Dios invisible», pues una atribución sigue a la otra y ambas caracterizan al Hijo del amor del Padre; al contenido del v. 16, una oración causal-explicativa introducida

---

ment»: A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 175, quien remite a E. NORDEN, *Agnostos Theos*, Leipzig 1914, 252.

47 Su equivalencia con τὰ πάντα excluye que πᾶσα κτίσις signifique «acción creadora». Por otra parte, el sintagma se podría traducir también por «toda la creación», es decir, el universo creado en su conjunto, si bien parece preferible en este caso la traducción «toda criatura», en la que la idea de totalidad aparece expresada de un modo más distributivo, haciendo referencia a todas las especies de la creación. Cf. para una discusión detallada, T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20*, 52; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 176-177.

48 Al respecto, cf. T. OTERO LÁZARO, *Col 1,15-20*, 53-54; W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», *Theological Dictionary of the New Testament*, VI, Grand Rapids 1968, 871-876; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 176-177. Retomaremos más adelante el empleo del término πρωτότοκος en ámbito judío.

por ὅτι<sup>49</sup> que pretende dar razón de dicha atribución<sup>50</sup>; y por último a la atribución «primogénito de entre los muertos» del v. 18c, lo que, como ya hemos dicho, constituye uno de los vínculos entre la primera parte y la segunda del himno cristológico. Para nuestro propósito, parece metodológicamente aconsejable comenzar analizando el contenido del v. 16, no solo porque es el ámbito más cercano a nuestro objeto de estudio, sino porque se trata en este caso de una oración que pretende explicar el significado de la atribución «primogénito de toda criatura» a Cristo<sup>51</sup>.

## **4. ¿Por qué Cristo es «primogénito de toda criatura» según Col 1,16?**

### **4.1. Análisis de Col 1,16**

Retomemos el contenido de Col 1,16. El Hijo del amor del Padre es «imagen de Dios invisible», «primogénito de toda criatura»,

ὅτι ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (16a)  
ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς (16b),  
τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα (16c),  
εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι (16d):  
τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (16e).

El pasaje vincula los atributos aplicados a Cristo con su participación en la obra creadora. La última línea (cf. 16e) constituye sintácticamente una oración distinta, pero no hay duda de que, retomando el primer τὰ πάντα, forma parte de la explicación anterior. Examinemos, pues, el sentido de las dos afirmaciones principales, ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (v. 16a) y τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (v. 16e). De la primera –ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα (v. 16a)– hay que señalar:

---

49 Cf. F. BLASS - A. DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, bearbeitet von F. REHKOPF, Göttingen 1976, § 456.

50 Y tal vez también de la expresión «imagen de Dios invisible» (Col 1,15a).

51 Cf. ya en este sentido W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», 878: «The description of Christ as πρωτότοκος πάσης κτίσεως in Col. 1:15 obviously finds in the ὅτι clause of v. 16 its more precise basis and explanation».

1) El sujeto τὰ πάντα se refiere a la expresión πᾶσα κτίσις del v. 15b. Las especificaciones sucesivas ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς y τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα indican que τὰ πάντα abarca todas las especies creadas<sup>52</sup>. De estas son mencionadas diversas categorías angélicas –εἴτε θρόνοι εἴτε κυριότητες εἴτε ἀρχαὶ εἴτε ἐξουσίαι–, lo que se suele explicar a partir del contexto polémico del escrito: la errónea consideración de estas jerarquías por parte de algunos cristianos de la órbita de Colosenses pondría de algún modo en cuestión la mediación absoluta de Cristo<sup>53</sup>.

2) El verbo ἐκτίσθη se refiere a la creación y no a la nueva creación. Su tiempo aoristo remite a un momento puntual del pasado, en concreto, a la creación inicial. El sujeto pasivo es Dios, el cual no es explicitado para resaltar la figura de Cristo en cuanto mediador<sup>54</sup>.

3) El sintagma ἐν αὐτῷ en primera posición tiene valor enfático. Todo fue creado en Cristo y solo en él, lo que delimita claramente el ámbito del mediador y excluye del mismo a cualquier otro ser<sup>55</sup>. Su significado, ambiguo desde el punto de vista de la mera gramática, se ha de considerar en relación con el de los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν del v. 16e<sup>56</sup>, por lo que nos ocuparemos de él en el siguiente subapartado.

4) En su conjunto, la afirmación ἐν αὐτῷ ἐκτίσθη τὰ πάντα supone la preexistencia de Cristo en relación con todas las criaturas, es decir,

---

52 Habitualmente se afirma que las formulaciones ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ ἐπὶ τῆς γῆς y τὰ ὄρατὰ καὶ τὰ ἀόρατα tendrían un tenor judío y pagano respectivamente. Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 210; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 65; J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 202. No obstante, L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 90, ofrece referencias de escritos judíos como el *Testamento de los doce patriarcas* y *José y Aseneth* que han asumido la segunda distinción.

53 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 196-198; A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 210; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 65; J. SÁNCHEZ BOSCH, «Der Hymnus Kol 1,15-20 in seinem früheren und seinem späteren Kontext», en P. MÜLLER (ed.), *Kolosser-Studien*, Neukirchen - Vluyn 2009, 23-32, aquí 30. En ocasiones las diversas categorías angélicas han sido referidas a poderes terrenos. Sin embargo, la mención anterior de ἐν τοῖς οὐρανοῖς y de τὰ ἀόρατα orienta hacia el sentido ofrecido en el texto principal.

54 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 164.

55 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 63; J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 98-99.

56 Cf. J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 64.

su existencia previa para dar comienzo a la creación de las especies<sup>57</sup>. Es decir, Cristo glorioso, el que es alabado en la comunidad de Colosas, el que se encarnó, el que murió en la cruz y resucitó –todos ellos elementos explicitados o presupuestos en el himno y en la Carta a los Colosenses en su totalidad<sup>58</sup>–, existía antes de dicha creación.

Por su parte, la expresión τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται (v. 16e) sigue a la enumeración de las jerarquías angélicas. Acerca de ella se puede notar:

1) El sujeto τὰ πάντα es el mismo que el del v. 16a, de modo que por su medio la primera frase es retomada y desarrollada.

2) El verbo es también el mismo –κτίζω–, pero en este caso no en aoristo, sino en perfecto. Si atendemos al aspecto del verbo griego, hay que entender que el autor está ampliando el valor de la mediación creatural de Cristo, la cual no solo se ejerce al comienzo de la creación, sino que perdura en el tiempo.

3) Delimitar el valor de los sintagmas preposicionales no es con frecuencia una tarea fácil y Col 1,16 no es una excepción<sup>59</sup>. En lugar del

---

57 *De facto*, se habla de la creación de todas las especies «en Cristo». No sabemos si el autor ha distinguido entre *creatio prima* y *creatio secunda*, es decir, si ha considerado la creación de la nada de una sustancia primera por parte de Dios, a partir de la cual el mediador Cristo habría creado todas las especies. Excluyó tal posibilidad J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 62-63, frente a la opinión contraria de F. D. E. Schleiermacher, quien sostenía que el autor de Colosenses debía de estar moviéndose en el ámbito de la creación segunda dado que κτίζω no se emplea en ámbito griego con el sentido absoluto de crear, sino de ordenar o configurar.

58 Cf. Col 1,14; 1,19-20; 1,22; 2,2-3; 2,12; 2,14; 2,19; 3,1-3.

59 La aplicación de sintagmas preposicionales a la relación entre la divinidad y el cosmos está atestiguada en todos los ámbitos (pagano, judío y cristiano). Véase al respecto A. ORBE, *En los albores de la exégesis johannea (Ioh. I, 3). Estudios valentinianos*, II, Romae 1955, 166-273. Seguramente no había un único tecnicismo, sino varias tradiciones a la hora de emplearlos, con un grado variable de fijación y difusión según el caso concreto. Cf. al respecto las acertadas anotaciones de A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 203-204. Para el ámbito judío helenista, cf. por ejemplo FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De cherubim* 125 (L. COHN, *Philonis Alexandrini Opera quae supersunt*, I, Berolini 1896, 199): «Para la generación de algo, en efecto, deben concurrir varias cosas: aquello por lo cual, aquello de lo cual, aquello mediante lo cual y aquello para lo cual (τὸ ὑφ' οὗ, τὸ ἐξ οὗ, τὸ δι' οὗ, τὸ δι' ὅ)... En efecto, después de pasar por las construcciones particulares, contempla la más grande casa o ciudad, es decir, este mundo; hallarás, pues, que la causa de esto es Dios por quien ha sido creado, que su materia son los cuatro elementos de los que está compuesto, que su instrumento es el Logos de Dios mediante el cual fue construido y que el fin de la construcción es la bondad del constructor» (traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, II, Madrid

único sintagma ἐν αὐτῷ del v. 16a aparecen ahora dos, δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν, menos ambiguos, con sentido instrumental y final respectivamente. El sintagma δι' αὐτοῦ indica que, mientras Dios es la causa eficiente última de la creación, Cristo es la causa eficiente inmediata y, en este sentido, instrumental, de la misma. Más novedosa desde el punto de vista de la teología paulina es la causalidad final de Cristo (εἰς αὐτὸν) en su relación con la creación.

Por lo que se refiere al sintagma ἐν αὐτῷ del v. 16a, nos parece descartable que este sea equivalente a δι' αὐτοῦ, de modo que este sería una simple variación estilística del primero<sup>60</sup>. En efecto, en un pasaje tan denso en torno a la participación de Cristo en la obra creadora, sería raro que cada uno de los sintagmas no aportara un valor propio. Por otra parte, dado que el v. 16e retoma el v. 16a y dado que ἐν αὐτῷ parece gozar en la primera parte del himno de Colosenses de una cierta preeminencia –de hecho, es el único que se repite dos veces (v. 16a y v. 17)–, es posible que los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν no solo complementen, sino que desarrollen, especifiquen, expliciten, sin agotarlo, el significado de ἐν αὐτῷ. En tal caso, el autor habría otorgado a ἐν αὐτῷ un sentido amplio que abarcaría el significado de δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν, además de contar con su carácter específico, el cual residiría en primer lugar en el hecho de que Cristo, siendo ciertamente preexistente a la creación, es quien le otorga consistencia desde el principio (cf. v. 17). Más adelante veremos que ἐν αὐτῷ podría también indicar que Cristo es la causa ejemplar de la creación y que este hecho daría cuenta de la consistencia propia de toda criatura<sup>61</sup>. En cualquier

---

2010, 69). Para el ámbito pagano, cf. por ejemplo MARCO AURELIO, *Ad se ipsum* IV,23,2 (J. DALFEN, *Bibliotheca teubneriana*, Leipzig 1987, 27): «Oh, naturaleza, de ti procede todo, en ti está todo, hacia ti se orienta todo (ὦ φύσις· ἐκ σοῦ πάντα, ἐν σοὶ πάντα, εἰς σὲ πάντα)». Las propias cartas consideradas habitualmente paulinas atestiguan también este uso en ámbito cristiano. Cf. *1 Cor* 8,6: «Pero para nosotros hay un solo Dios, el Padre, de quien proceden todas las cosas y nosotros estamos orientados hacia él; y un solo Señor Jesucristo, por medio del cual son todas las cosas y nosotros somos por medio de él (ἀλλ' ἡμῖν εἰς θεὸς ὁ πατήρ, ἐξ οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς εἰς αὐτόν, καὶ εἰς κύριος Ἰησοῦς Χριστός, δι' οὗ τὰ πάντα καὶ ἡμεῖς δι' αὐτοῦ)»; Rom 11,36: «De él (= Dios) y por medio de él y hacia él son todas las cosas (ἐξ αὐτοῦ καὶ δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτόν τὰ πάντα)».

60 Cf. en sentido contrario L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 93-96.

61 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 207-209, quien piensa así a partir del testimonio de la literatura sapiencial y de los escritos de Filón.

caso, más allá de la delimitación exacta de los sintagmas preposicionales, Col 1,16 –y como mostraremos a continuación también Col 1,17– deja entrever que la mediación de Cristo en la creación no es superficial o anecdótica, sino profunda y totalizante.

A estas consideraciones hay que añadir también el análisis del v. 17 –καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν–, cuyo contenido, independientemente de la estructura que se descubra en el himno, desarrolla la misma temática que el v. 16. Al respecto hay que indicar:

1) Su primera parte –αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων– explicita probablemente la preexistencia de Cristo en relación con las criaturas, lo que, a la vez, pone de relieve su superioridad con respecto a ellas<sup>62</sup>.

2) La segunda parte –τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν– retoma el sintagma preposicional que, a nuestro juicio, tiene un campo semántico más amplio, es decir, ἐν αὐτῷ, en unión con el perfecto συνέστηκεν, el cual expresa el valor durativo de la mediación creatural de Cristo y ayuda a esclarecer que ἐν αὐτῷ denota específicamente, como acabamos de indicar, que Cristo es causa de la creación en el sentido de que da consistencia a todas las cosas<sup>63</sup>, sin que esto quiera decir que no pueda asumir también la causalidad expresada por los sintagmas δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν<sup>64</sup>.

---

62 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 213-214; J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 66.

63 La cohesión del cosmos es un tema relevante en el estoicismo. En este el principio de la misma es el logos inmanente. En Colosenses es Cristo. Cf. G. H. VAN KOOTEN, *Cosmic Christology in Paul and the Pauline School*, 22. Esta monografía examina la función cosmológica de Cristo en el contexto filosófico imperial de la época, sosteniendo que el cuerpo de Cristo era, según el supuesto himno primitivo, el cosmos.

64 Precisamente porque estos elementos ya estaban presentes en el v. 16, pensamos que el v. 17 constituye una recapitulación de la primera parte del himno y el inicio de la parte intermedia. Los estudiosos que consideran que los v. 17-18 pertenecen a la primera parte del himno indican que el hecho es relevante, puesto que la afirmación según la cual Cristo es Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia (v. 18), dependiente aún del ὅτι del v. 16a, formaría parte de las explicaciones que dan contenido a la primogenitura de Cristo en la creación. A nuestro juicio, es verdad que los atributos de Cristo en cuanto «primogénito de toda criatura» y «Cabeza del Cuerpo, de la Iglesia» están relacionados, lo que ha de ser tenido en cuenta, pero para nosotros dicho vínculo se fundamenta en la relación que existe entre las dos partes del himno y sus contenidos respectivos. El contenido del v. 18, no dependiente sintácticamente de ὅτι, no estaría en el mismo nivel que el del v. 16. Cf. también lo dicho en la n. 37.

Recapitulando las observaciones realizadas, podemos afirmar que, según la explicación de los v. 16-17, «primogénito de toda criatura» expresa la relación entre Cristo y la creación y su obra en la misma, relación estrecha y obra de mediación completa que incluye al menos dotar de consistencia, ser el agente inmediato de la misma y su orientación hacia sí como causa final. Cristo resucitado no pertenece en su origen al ámbito del τὰ πάντα, al ámbito del cosmos, sino al de la preexistencia, lo que, como veremos, no impide que esté relacionado con el primero.

#### **4.2. ¿Es Cristo «primogénito de toda criatura» en cuanto preexistente o en cuanto resucitado?**

Intentemos ahora precisar si, en el sentido que acabamos de explicar, el Hijo del amor del Padre es «primogénito de toda criatura» en cuanto Cristo glorioso o en cuanto Cristo preexistente.

Para ello, es importante tener en cuenta que la mediación creatural de Cristo es ejercida, por un lado, en la creación inicial; y, por otro, posee un valor durativo y permanente. Es decir, Cristo ejerce dicha mediación desde su preexistencia y también lo hace, a partir de su ascensión, en cuanto resucitado. A mi juicio, esto implica que los sintagmas preposicionales ἐν αὐτῷ, δι' αὐτοῦ y εἰς αὐτὸν han de tener un valor que podemos llamar “económico”, lo que quiere decir:

1) Todos se refieren a Cristo en su identidad como sujeto.

2) Todos se refieren a Cristo teniendo en cuenta su proyección económica.

3) El origen de la proyección económica de Cristo es su preexistencia.

4) La plenitud de la proyección económica de Cristo es la resurrección - glorificación y el efecto de su mediación a partir de estas es permanente.

Así pues, la afirmación de Col 1,15 según la cual Cristo glorioso es primogénito de toda criatura incluye que también en la preexistencia, cuando todavía no existía como encarnado y, por tanto, tampoco había muerto ni resucitado, todo fue creado en él, por su medio y para él. La relación de Cristo con la creación no ha comenzado cuando Cristo ha resucitado, sino que existe desde la preexistencia. El Resucitado sigue siendo «primogénito de toda criatura», según ha puesto de manifiesto el carácter durativo de su mediación creatural, pero lo era ya en cuanto Cristo preexistente. Lo que ya tenía, es decir, el hecho de ser el

fundamento, el agente inmediato y el destino de la creación, lo ejerce también ahora en su condición de Resucitado<sup>65</sup>.

Por otra parte, la argumentación del autor de Colosenses supone también que el propio Cristo preexistente es considerado desde una perspectiva económica o histórico-salvífica que se orienta hacia la plenitud del Resucitado. Cristo, mediador de la creación desde su inicio, era ya antes de la misma, empleando un término tradicional, *incarnaturus* y, por tanto, también el que había de ser glorificado, previo paso, dado que el género humano había venido a ser hijo de la desobediencia<sup>66</sup>, por su muerte de cruz y resurrección. Ahora bien, si esto es así, no solo Cristo en sí, sino también su identidad como mediador en la acción creatural de Dios, además de estar enraizados en su preexistencia, son llevados a plenitud en su existencia como Resucitado.

Estas consideraciones permiten distinguir los atributos de la primera parte del himno de los de la segunda. En efecto, aunque sea uno solo y el mismo el sujeto de atribución, mientras que los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» le corresponden a Cristo desde la preexistencia y son llevados a plenitud en cuanto todo está orientado hacia el Resucitado, los atributos de la parte II del himno requieren su encarnación, muerte y resurrección no solo intencionales, sino también efectivas, para su validez en acto.

Este vínculo entre Cristo resucitado, la creación y la preexistencia es probablemente la mayor aportación del himno al conjunto de la carta o, al menos, una de las más relevantes. Por eso, esta discusión no es un problema secundario, anacrónico y meramente conectado con el pensamiento metafísico<sup>67</sup>. Por otro lado, la preexistencia de Cristo está también atestiguada en Colosenses fuera del himno cristológico. En efecto, las afirmaciones del escrito acerca de Cristo como «misterio», primero escondido para los siglos y generaciones, después manifestado (cf. *Col* 1,26-27) –muy cercanas, por cierto, a las de Pablo acerca de la Sabiduría en *1 Cor* 1-2–, corroboran que la consideración de la preexistencia de Cristo y de su identidad con Cristo resucitado no

---

65 En línea con lo expresado por C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 131.

66 Cf. para esta expresión *Col* 3,6 según algunos testigos textuales, si bien la idea se encuentra a lo largo del escrito en toda la tradición textual.

67 Cf. T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 75-76.

es una mera especulación o una proyección en la carta de teologías posteriores.

### **4.3. El genitivo «de toda criatura» (πάσης κτίσεως)**

Para terminar este apartado, hemos de precisar el valor del genitivo πάσης κτίσεως en *Col* 1,15. A nuestro juicio, la relación entre Cristo y las criaturas se explica de la mejor manera posible a partir de la proyección económica de Cristo que supone Colosenses, lo que implica dos aspectos.

En primer lugar, el primogénito no es una criatura, no pertenece en cuanto sujeto al ámbito del τὰ πάντα, sino que tiene su origen en el ámbito de la preexistencia. Dado que Colosenses no parece conocer ámbitos intermedios, lo más plausible es que lo considere perteneciente a la esfera propiamente divina ya antes de la creación, si bien en el conjunto de la carta este hecho se muestra con mayor claridad acerca de Cristo resucitado, entre otras cosas, porque es llamado Señor en varias ocasiones<sup>68</sup>.

En segundo lugar, «primogénito de toda criatura» significa que Cristo está vinculado a la creación –es decir, a toda criatura– y a su economía desde la preexistencia, lo que para el autor de Colosenses implica su multiforme mediación en la creación y también su encarnación, muerte, resurrección y ascensión al cielo<sup>69</sup>.

## **5. Trasfondo de los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en el contexto de *Col* 1,15-17**

Una vez examinado el contexto más cercano de las expresiones «imagen de Dios invisible» y de «primogénito de toda criatura», veamos en qué medida su posible trasfondo o trasfondos arrojan luz para comprender nuestro pasaje, corroborando, enriqueciendo o poniendo en cuestión el análisis realizado hasta ahora. Preferimos hablar de trasfon-

---

68 Cf. *infra*.

69 T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 84, piensa que este vínculo comienza en la encarnación, pues contempla la mediación del Hijo en la creación desde la distinción increado/creado aplicada a Dios y a la creación y no desde la proyección económica que ya caracteriza al Hijo antes de la creación, como pide la argumentación de *Col* 1,15-17.

dos o líneas de tradición y no de dependencias, pues, si bien no siempre estas pueden ser probadas *stricto sensu*, determinadas líneas de tradición pueden ayudar a esclarecer, al menos en parte, el sentido de dichos atributos tal como Colosenses los emplea<sup>70</sup>.

Antes de entrar en el examen de los trasfondos que han podido contribuir a dar forma y contenido a dichos conceptos, conviene señalar por lo que concierne a *Col* 1,15-17 en su conjunto que existe un acuerdo significativo a la hora de situar dichos versículos, en cuanto desarrollan el tema de la relación entre Cristo mediador y la creación y de la acción del primero sobre esta, en línea, ya por vía directa o indirecta, con la literatura sapiencial de Israel<sup>71</sup>.

### 5.1. El trasfondo de la expresión «imagen de Dios invisible»

En cuanto a la expresión de *Col* 1,15a εἰκὼν τοῦ θεοῦ τοῦ ἀοράτου se suele remitir a los siguientes posibles trasfondos<sup>72</sup>:

- 
- 70 Tanto más en un período en el que el tema de la mediación comienza a madurar en todos los ámbitos, de modo que no es extraño constatar que unos mismos atributos son aplicados a Jesús en círculos cristianos, al logos por Filón, a Miguel por los rabinos y a Metatrón por la literatura mística judía. Cf. J. Z. SMITH, «The Prayer of Joseph», en J. NEUSNER (ed.), *Religions in Antiquity: Essays in Memory of Erwin Ramsdell Goodenough*, Leiden 1970, 259, citado por K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 103.
- 71 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 134-146. Cf. *infra* nota 73. Entre los menos entusiastas al respecto se encuentra K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 190, a quien parece costarle afirmar que «the cosmological agency of Christ in the Colossians hymn possibly originated in Hellenistic Jewish speculation about Wisdom».
- 72 Es evidente que no presentamos todos los contextos propuestos por los estudiosos en los que se podría inspirar la «imagen» de Colosenses, sino los que a nosotros nos parecen más significativos. Por ejemplo, como afirma A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 166, «le Timée de Platon, Plutarque, les écrits hermétiques, où le monde, le soleil, le Logos, les princes, considérés comme l'incarnation de la Divinité, sont tour à tour appelés "l'image de Dieu"». Sin embargo, a pesar del paralelismo terminológico, la concepción se encuentra muy alejada de la nuestra. Por otra parte, tampoco pensamos que el pasaje sea deudor de la concepción judía rabínica que habría identificado la sabiduría con la ley, siguiendo los argumentos de A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 191-193. Cf. también C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 136-137.144-146, quien difiere con Feuillet en el hecho de considerar que en la literatura sapiencial sí se produce una identificación total entre sabiduría y ley –para Feuillet es solo parcial–, si bien señala que Pablo no incorpora a su pensamiento dicha identificación.

1) En primer lugar, es habitual referirse al libro de la Sabiduría<sup>73</sup>, el cual se suele situar en Alejandría bien a finales del s. I a. C. bien en la primera mitad del s. I<sup>74</sup>. En particular, nos interesa *Sap* 7,25-27:

(Sabiduría) es una exhalación de la fuerza de Dios (ἀτμὶς γάρ ἐστιν τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) y una pura emanación de la gloria del Omnipotente (καὶ ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς); por eso nada manchado penetra en ella. Es una irradiación de luz eterna (ἀπαύγασμα γάρ ἐστὶν φωτὸς αἰδίου), espejo terso de la actividad de Dios (καὶ ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) e imagen de su bondad (καὶ εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ)<sup>75</sup>.

En relación con *Col* 1,15, hay que notar el paralelismo terminológico que supone que la sabiduría sea llamada «imagen de la bondad de Dios» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Además, el pasaje caracteriza a la sabiduría doblemente: por un lado, aparece muy próxima a Dios, tal como muestran los atributos «exhalación de la fuerza de Dios» (ἀτμὶς... τῆς τοῦ θεοῦ δυνάμεως) y «pura emanación de la gloria del Omnipotente» (ἀπόρροια τῆς τοῦ παντοκράτορος δόξης εἰλικρινῆς); por otro, está capacitada para reflejar la luz eterna, pues es «irradiación» (ἀπαύγασμα) de la misma, «espejo terso de la actividad de Dios» (ἔσοπτρον ἀκηλίδωτον τῆς τοῦ θεοῦ ἐνεργείας) y, como ya hemos señalado, «imagen de su bondad» (εἰκὼν τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). Esta capacidad para irradiar la vida de Dios no es solo teórica. En efecto, el contexto del pasaje atestigua con claridad la actividad *ad extra* de la sabiduría, denominada «artífice de todo» (ἢ... πάντων τεχνῆτις) (7,22),

---

73 Para la importancia de este lugar y de la literatura sapiencial para la comprensión de *Col* 1,15a, cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 172-173, quien señala que no solo encontramos un paralelismo en el vocabulario, sino una coincidencia perfecta en la idea expresada. Cf. también I. KARAVIDOPOULOS, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens (1,15-20) dans son micro- et macrocontexte», en B. STANDAERT OSB (ed.), «Le Christ tout et en tous», Abbaye de S. Paul - Rome 2003, 5-27, aquí 15.

74 Cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III. *Libros poéticos y sapienciales*, Madrid 2013, 501.

75 La traducción, apenas modificada, es del volumen citado en la nota precedente, p. 520. Para el texto griego, cf. *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum. Sapientia Salomonis*, XII/1, ed. J. ZIEGLER, Göttingen 1980, 119.

actividad mediadora ejercitada tanto en el ámbito de la creación como en el salvífico<sup>76</sup>.

2) También en Alejandría y en la primera mitad del s. I, Filón llama a su logos mediador «imagen». Los siguientes pasajes<sup>77</sup> son elocuentes al respecto:

*De fuga et inventione* 101: El divino logos no ha llegado a una forma perceptible, por cuanto no es semejante a ninguno de los objetos sensibles, sino él mismo es imagen de Dios (εἰκὼν... θεοῦ), el más eminente de todos los seres inteligibles en esencia, el más próximo –sin que medie distancia alguna– del único que verdaderamente es<sup>78</sup>.

*De confusione linguarum* 97: Porque es noble para quienes han llegado a familiarizarse con la ciencia anhelar la visión del Existente, y si no les es posible, al menos ver su imagen, el sacratísimo logos (τὴν γοῦν εἰκόνα αὐτοῦ, τὸν ιερῶτατον λόγον)<sup>79</sup>.

*De confusione linguarum* 146-147: Si hubiera alguno que todavía no alcanzara a ser digno de ser llamado «hijo de Dios», que se apresure a ocupar el segundo orden, con su primogénito, el logos (κατὰ τὸν πρωτόγονον αὐτοῦ λόγον), el más antiguo de los ángeles, como si se dijera, el Arcángel, al que se atribuyen muchos nombres. En efecto, se le llama «principio», «nombre de Dios», «logos», «hombre a imagen» y «vidente», o sea, «Israel» (καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπος καὶ ὁ ὄρων, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται). Por esto, poco antes me he sentido movido a elogiar las virtudes de los que dicen que «todos somos hijos de un solo hombre» (Gn 42,11), porque si aún no

---

76 Cf. por ejemplo *Sap* 7-8.

77 Tomamos las traducciones de los textos de Filón de la serie: FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I-V, edición dirigida por J. P. MARTÍN, Madrid 2009-2016. Para los textos griegos, remitimos a L. COHN - P. WENDLAND, *Philonis Alexandrini opera quae supersunt*, I-VII, Berolini 1896-1930, reimpr. 1962-1963.

78 *Philonis Alexandrini Opera*, III, 132; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, Madrid 2012, 329.

79 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 247; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 51.

hemos llegado a ser dignos de ser considerados «hijos de Dios», al menos lo podemos ser de su imagen invisible, del logos sacratísimo; porque imagen de Dios es el Logos, el más antiguo (ἀλλά τοι τῆς ἀειδοῦς εἰκόνος αὐτοῦ, λόγου τοῦ ἱερωτάτου· θεοῦ γὰρ εἰκὼν λόγος ὁ πρεσβύτατος)<sup>80</sup>.

*Legum allegoriae* III,96: Sombra de Dios es su logos, del cual se vale como de un instrumento y construye el mundo. Esa misma sombra, como si fuera una estampa, es el arquetipo de otras cosas. Y como Dios es el paradigma de la imagen (ὁ θεὸς παράδειγμα τῆς εἰκόνος) –la que acá se denomina «sombra»– así la imagen deviene paradigma de otras cosas (οὕτως ἡ εἰκὼν ἄλλων γίνεται παράδειγμα)<sup>81</sup>.

En cuanto imagen de Dios, el logos filoniano es la figura inteligible más cercana a Dios, incluso sin que medie –señala Filón– distancia alguna. De hecho, Dios es su paradigma, del cual el logos es sombra. En segundo lugar, el logos imagen es causa eficiente y arquetipo de las realidades creadas, en las cuales imprime su propia forma<sup>82</sup>. Por último, el creyente puede enriquecerse siendo hijo del logos y mediante su visión<sup>83</sup>. Ahora bien, en cierto contraste con la afirmación de *De fuga et inventione* 101<sup>84</sup>, Filón señala que esto lo sitúa un escalón por debajo

---

80 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 257; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 61-62.

81 *Philonis Alexandrini Opera*, I, 134; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I, Madrid 2009, 268. Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae* I,43.

82 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* II,45, donde se afirma que Dios, tras realizar la creación, selló todo el universo con una imagen y una idea, su propio logos.

83 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* I,238-239: el logos toma formas angélicas y humanas para dejarse ver por los hombres: «¿Por qué nos asombramos de que tome la forma de ángeles, cuando también puede tomar la forma de un hombre para ayudar a los necesitados? Así, cuando dijo: "Yo soy el Dios que se te apareció en el lugar de Dios" (*Gen* 31,13), hay que comprender que tomó el lugar de un ángel solo en apariencia y sin cambiar su esencia, para el provecho del que aún no puede ver al verdadero Dios. De la misma manera que los que no pueden ver el sol y ven el reflejo de oriente y lo toman por el sol, o la aureola en torno a la luna como si fuera la propia luna, de esta manera ven algunos la imagen de Dios, su ángel, su logos, como si fuera Dios mismo» (traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, IV, Madrid 2016, 75-76).

84 En la que Filón señala que no media distancia alguna entre Dios y el logos, lo que tal vez haya que entender en el sentido de que el logos es para el Alejandrino una poten-

de la verdadera salvación, que consistiría en ver a Dios, Hacedor y Padre del Universo; y en ser su hijo<sup>85</sup>. Así pues, parece que para Filón ver al logos no es sinónimo de ver a Dios<sup>86</sup>. Por otra parte, hay que recordar que la visibilidad y la filiación hay que entenderlas en el Alejandrino aplicadas a la capacidad que posee la parte inteligible del hombre, esto es, el alma<sup>87</sup>. En las líneas sucesivas haremos todavía algún apunte en relación con uno de los pasajes de Filón que acabamos de citar, a saber, *De confusione linguarum* 146-147.

3) Pablo emplea el término «imagen» en varias ocasiones y en ámbitos diversos<sup>88</sup>. Para nosotros es especialmente interesante la expresión «imagen de Dios» (εἰκὼν τοῦ θεοῦ), empleada por el Apóstol en 2 Cor 4,4, donde afirma: «El dios de este siglo cegó los pensamientos de los incrédulos para que no viesen el resplandor del evangelio de la gloria de Cristo, que es imagen de Dios (τὸν φωτισμὸν τοῦ εὐαγγελίου τῆς δόξης τοῦ Χριστοῦ, ὃς ἐστὶν εἰκὼν τοῦ θεοῦ)». Según el contexto, Cristo glorioso es llamado imagen de Dios precisamente porque, como el mismo Apóstol explica en 2 Cor 4,6, la gloria de Dios tiene su sede y es conocida por Pablo en el rostro de Jesucristo (ἐν προσώπῳ [Ἰησοῦ] Χριστοῦ)<sup>89</sup>.

La afirmación supone, por un lado, que la humanidad de Jesús es el lugar delimitado en el que ha sido derramada la gloria de Dios, lo que implica a su vez que este es situado en el ámbito propiamente divino<sup>90</sup>; y, por otro, que dicha humanidad se ha convertido en lugar

---

cia de Dios y no un sujeto en sí.

85 En línea con lo afirmado por C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 119.

86 Cf. también FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quis rerum divinarum heres sit* 230-231, donde se hace una aplicación antropológica de la imagen: el alma del hombre es reproducción (μίμημα) o impronta (ἐκμαγεῖον) de la imagen de Dios Creador, imagen que es el logos arquetípico que está por encima de nosotros.

87 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 119.

88 Para el resto de pasajes paulinos que emplean el término «imagen», cf. por ejemplo A. BORRELL, «Crist, imatge de Déu, i els creients, imatges del Crist, en la Carta als Colossencs», 180.

89 Cf. T. SCHMELLER, *Der zweite Brief an die Korinther (2Kor 1, 1-7,4). Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, VIII/1, Neukirchen - Vluyn - Ostfildern 2010, 245.248-249; J. ECKERT, «Christus als „Bild Gottes“ und die Gottebenbildlichkeit des Menschen in der paulinischen Theologie», en H. FRANKENMÖLLE - K. KERTELGE (eds.), *Vom Urchristentum zu Jesus*, Freiburg im Breisgau - Basel - Wien 1989, 345.

90 G. KITTEL, «εἰκὼν», *Theological Dictionary of the New Testament*, II, Grand Rapids 1964, 395, señala a nuestro juicio con razón que la expresión enfatiza la igualdad del εἰκὼν

de irradiación, fuente de la misma para los creyentes. A esta imagen, según el pensamiento paulino expresado en *Rom* 8,28-29, se conforman los santos para venir a ser hermanos de Cristo primogénito<sup>91</sup>. En relación con *2 Cor* 4,4, es significativo que *2 Cor* 3-4, sección a la que pertenece el versículo, muestra contactos manifiestos con *Sap* 7,22-27, de modo que la identificación de Cristo glorioso con la sabiduría preexistente es más que probable<sup>92</sup>, identificación que, por otra parte, es explícita en *1 Cor* 1-2.

Hay que notar también que el empleo que Pablo realiza de los conceptos «imagen de Dios» e «imagen de su Hijo» en *2 Cor* 4,4 y *Rom* 8,28 se sitúa probablemente en línea con las figuras que en el judaísmo habían vinculado los conceptos de imagen y gloria<sup>93</sup>. Así ya *Ez* 1 y 10 se refieren, en el marco de una visión, a una «imagen» de forma humana (cf. *Ez* 1,26), que es a su vez la manifestación de la gloria del Señor. Según C. Stettler, esta concepción se reflejaría ya en las afirmaciones acerca de la imagen de *Gen* 1, donde «imagen» no sería tanto la impronta de Dios en el hombre, sino la figura mediadora de *Ez* 1 que reflejaría el hombre creado<sup>94</sup>. Independientemente de la validez de esta hipótesis, la sabiduría asumió más adelante la conexión entre ser imagen y ser irradiación de la gloria de Dios (cf. *Sir* 24; *Sap* 7). Por último, Filón atestigua que, al menos a partir de un cierto momento –que, como hemos dicho, se remonta para Stettler al tiempo de su composición– *Gen* 1,26-27 debió de estar en el trasfondo de las afirmaciones que

---

con el original.

91 Permítaseme remitir a A. SÁEZ, «“Conformes a la imagen de su Hijo”. Consideraciones en torno a la filiación a partir de *Rom* 8,29», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - L. FLAMENCO GARCÍA - R. OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes y difusión del cristianismo*, VIII, Madrid 2020, 149-178.

92 Cf. J. L. AURRECOECHA, «Los títulos cristológicos de Colosenses 1,15-16. Su origen y significado», 317. Por su parte, A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 172, da un paso más y señala que dicha interpretación de *2 Cor* 3,18-4,6 es suficiente para demostrar que también *Col* 1,15 ha identificado a Cristo con la sabiduría, lo que también confirmaría el contexto en el que se encuentra el versículo. Sin embargo, la sabiduría en Colosenses parece ser más bien una propiedad de Cristo o que está en Cristo y no Cristo mismo. Ahora bien, que no haya identidad terminológica, no quiere decir que no haya analogía conceptual y que la literatura sapiencial en general y el Libro de la Sabiduría en particular no hayan podido constituir un trasfondo inmediato o mediato para el autor de Colosenses. Cf. *infra*.

93 Al respecto, véase el amplio desarrollo de C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 104-132.

94 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 111-114.

concebían como «imagen» a la figura mediadora entre Dios y el mundo, pues el logos, identificado con la imagen de Dios, es llamado «hombre a imagen» y más implícitamente «hombre» (cf. *De confusione linguarum* 146), evidentemente no el hombre sensible y ni siquiera el alma del hombre, sino el hombre celeste, prototipo del hombre creado<sup>95</sup>. Por esta y otras razones, entre ellas la expresión κατ' εικόνα de *Col* 3,10, es difícil pensar que las tradiciones genesiáticas no formaran parte del trasfondo en el que Pablo identifica a Cristo con la imagen, si bien consideramos que no lo ha dejado ver en sus formulaciones<sup>96</sup>.

## 5.2. El trasfondo de la expresión «primogénito de toda criatura»

La expresión πρωτότοκος πάσης κτίσεως es novedosa en su conjunto. No así el término πρωτότοκος, del cual hay que considerar, en relación con *Col* 1,15, los siguientes posibles trasfondos:

1) En su sentido literal, πρωτότοκος<sup>97</sup> fue empleado con frecuencia en LXX<sup>98</sup> para hablar del primero entre los nacidos, animales u hombres, reflejando la importancia de la que gozaba el primogénito en la antigüedad en general y en Israel y el judaísmo en particular. Dicha relevancia era también religiosa, pues los primogénitos de hombres y ganados, así como los primeros frutos de la tierra, pertenecían a Yavé<sup>99</sup>. En el caso de los hombres, el primogénito gozaba de una posición particular tanto en relación con el padre como con los hermanos, pues del primero era el principal heredero y entre los segundos detentaba

---

95 Cf. también *Legum allegoriae* III,96. Se discute la relación exacta entre logos y hombre celeste en Filón. Cf. por ejemplo S. LORENZEN, *Das paulinische Eikon-Konzept*, Tübingen 2008, 132-135.

96 De hecho, *Rom* 8,28 emplea otra expresión para transmitir dicha idea cuando declara que los creyentes han sido predestinados a ser «conformes a la imagen de su Hijo» (συμμόρφους τῆς εικόνας τοῦ υιοῦ αὐτοῦ). Y en *2 Cor* 3,18 Pablo afirma más bien que los cristianos son transformados en la misma imagen que es Cristo (τὴν αὐτὴν εἰκόνα).

97 Cf. W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», 871-881; T. OTERO LÁZARO, *Col* 1,15-20, 55-56.

98 El término es, sin embargo, raro fuera de las Escrituras y parece no estar atestiguado antes de LXX. Sí aparece desde Homero en adelante el término πρωτόγονος con el sentido común de «primogénito» y también de «primero en rango». Por otra parte, no hay que confundir πρωτότοκος con la forma activa πρωτοτόκος, «que da a luz por primera vez».

99 Cf. *Ex* 34,19-20; *Num* 18,15-17.

una cierta autoridad<sup>100</sup>. Si bien dicha posición correspondía en principio al primer nacido, este podía vender su derecho o podía perderlo por su propio comportamiento, siendo entonces transferido a otro<sup>101</sup>.

Este privilegio del primogénito<sup>102</sup> parece ser el presupuesto de un segundo modo de empleo del término, en este caso figurado, en ámbito judío. En efecto, Israel fue llamado πρωτότοκος para expresar la relación singular de amor y predilección de Dios por él<sup>103</sup>. Algo parecido sucede probablemente cuando *Ps* 88,28 atribuye el término al rey, afirmando que Dios lo constituirá como «primogénito, excelso entre los reyes de la tierra», pasaje que posiblemente fue interpretado mesiánicamente en el judaísmo posterior y en el primer cristianismo<sup>104</sup>. En estos casos, la primogenitura no está vinculada a una generación biológica, sino a una elección de tipo positivo. Por otra parte, el término subraya sin duda la singularidad del primogénito en virtud de su relación con Dios, mientras que su relación con los posibles «hermanos» es más difícil de precisar y, de hecho, ha sido objeto de discusión. En efecto, si en ocasiones la posición del primogénito en su relación con Yavé parece dotarle a la vez de una posición de excelencia o preeminencia respecto a otros pueblos y reyes<sup>105</sup>, los cuales, aun de modo polémico, permanecen en el horizonte, en otras, dicha excelencia es interpretada más bien en términos de unicidad y exclusividad<sup>106</sup>.

En esta línea, se ha llamado recientemente la atención sobre diversas tradiciones atestiguadas en el judaísmo posterior, las cuales identificarían a Israel con la figura del hijo primogénito en contextos en los que se subrayaría su carácter trascendente o escatológico a la vez que se tematizaría a menudo su posición como heredero<sup>107</sup>.

---

100 Cf. *Gen* 25,31-34; *Hbr* 12,16; *Gen* 27,29; *Dt* 21,15-17; *2 Chron* 21,3.

101 Cf. *Gen* 25,31-34; *1 Chron* 5,1.

102 Del cual se discute su alcance exacto: cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 33ss.

103 Cf. *Ex* 4,22; *Ier* 38,9; *Sir* 36,11 (variante); *Sir* 36,14 (hebreo).

104 Cf. al respecto M. GIROLAMI, «Filiación y primogenitura en *Ps* 89-27-28: Génesis del texto y primera recepción cristiana», en A. SÁEZ GUTIÉRREZ - L. FLAMENCO GARCÍA - R. OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes y difusión del cristianismo*, VIII, Madrid 2020, 73-94.

105 Cf. el artículo citado en la nota anterior.

106 Cf. *PsSal* 18,4; 13,9; *4 Esd* 6,58.

107 Esta línea de investigación es una de las claves de la monografía de K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, Leiden 2019.

Así, por ejemplo, 4Q369, un documento que ha sido denominado *The Prayer of Enosh* o *The Prayer of Enosh and Enoch*<sup>108</sup>, parece aludir a la figura del hijo primogénito en un contexto escatológico en el que este parece recibir como herencia la tierra prometida y toda la creación. Los estudiosos discuten si en este contexto dicho hijo ocupa el lugar de Israel o se sitúa en la línea tradicional del Mesías davídico<sup>109</sup>, lo que no es extraño, puesto que el manuscrito está parcialmente corrupto.

Por su parte, en *4 Esdrae* 6,55-59<sup>110</sup>, en el marco de la tercera visión narrada por el escrito, el protagonista, tras describir la obra de la creación que dio lugar a Israel, pregunta a Dios por qué los israelitas son gobernados por otros pueblos, si la creación fue hecha en función de Israel y estaba destinada a ser su herencia. *4 Esdrae* 6,57-59 dice así:

Y ahora, Señor, he aquí que estas gentes, que son reputadas como nada, nos dominan y nos devoran. Y en cambio, nosotros, tu pueblo, a quien llamaste primogénito, unigénito (*primogenitum, unigenitum*), emulador, carísimo, hemos sido entregados en sus manos. Y, si a favor nuestro ha sido creado el mundo<sup>111</sup>, ¿cómo no poseemos el mundo como nuestra heredad? (*Et si propter nos creatum est saeculum, quare non hereditatem possidemus nostrum saeculum*)<sup>112</sup>.

Esta noción de que Israel es la razón de ser del mundo creado, compatible además con una oferta universal de salvación, es compartida por otros escritos afines como el *Apoc sir Bar* (cf. 14,18-19).

---

108 El primer título es el de la *editio princeps*: *Discoveries of the Judaean Desert*, XIII, ed. H. ATTRIDGE - J. STRUGNELL, Oxford 1994, 353-362. Para el segundo, cf. *The Complete Dead Sea Scrolls in English*, ed. G. VERMES, London 2011, 543-544.

109 Cf. para una discusión K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 90-95.187-188, el cual se decanta decididamente por la primera posibilidad.

110 *4 Esdras* se suele datar a finales del s. I y refleja la situación del pueblo judío tras la destrucción del Templo de Jerusalén en el año 70.

111 Téngase en cuenta que «saeculum» es también denominado *primogenitum* en este contexto en *4 Esdrae* 6,55.

112 La traducción española es de D. MUÑOZ LEÓN en *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, ed. A. DÍEZ MACHO † - A. PIÑERO, Madrid 2013, 394. Para la versión latina, cf. *Der lateinische Text der Apokalypse des Esra*, ed. A. F. KLJN, TU 131, Berlin 1983, 42-43.

Por último, hay que notar que en la *Oración de José*, un texto judío del cual Orígenes nos transmite un fragmento<sup>113</sup>, Israel es descrito como un ángel de Dios (ἄγγελος θεοῦ) y un espíritu rector (πνεῦμα ἀρχικόν). De hecho, el mismo Dios le ha dado su nombre, Israel, «hombre que ve a Dios» (ἄνθρωπος ὁρῶν θεόν), por ser el primogénito de todo ser viviente vivificado por Dios (ὅτι ἐγὼ πρωτόγονος παντὸς ζῶου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ)<sup>114</sup>. En su lucha con Uriel, un ángel que nutre envidia hacia él, Israel declara que aquel solo es el octavo en el orden de los ángeles, mientras que él es el primer ángel de la potencia de Dios y el jefe entre los hijos de Dios (ἀρχάγγελος δυνάμει κυρίου καὶ ἀρχιχιλιάρχος εἰμι ἐν υἱοῖς θεοῦ), el primer ministro delante del rostro de Dios<sup>115</sup>.

Así pues, Israel aparece aquí como figura probablemente preexistente y elegida, primogénito de todo ser viviente, lo que indica su superioridad sobre la creación o, con otras palabras, una preeminencia en virtud de la cual existe el resto de la creación, lo que en el fragmento se subraya por lo que respecta a los ángeles. Por último, sin negar las diferencias, hay que notar las similitudes que existen entre este texto y el pasaje de *De confusione linguarum* 146-147 de Filón, en el cual dos de los nombres que recibe el logos, además de «primogénito» y «hombre a imagen», son «Israel» y «el más antiguo de los ángeles», esto es, «arcángel»<sup>116</sup>.

2) El libro de los Proverbios, cuya traducción se sitúa habitualmente en el primer tercio del s. II a. C. en Alejandría<sup>117</sup>, no llama a la sabiduría o a otras figuras de mediación πρωτότοκος, pero constituye, para no pocos comentaristas, un trasfondo capital para entender la expresión «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15<sup>118</sup>. El pasaje que en concreto nos interesa es *Prov* 8,22-31:

---

113 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,188-190 (C. BLANC, Sch 120bis, Paris 1996, 338-340). El escrito se suele datar entre los s. I-II. Cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 103. Orígenes tiene el escrito por apócrifo, es decir, no perteneciente a las Escrituras, pero lo considera útil. Cf. al respecto E. NORELLI, «Apocrífi», en *Origene. Dizionario*, ed. A. MONACI CASTAGNO, Roma 2000, 29-36, aquí en particular 29.

114 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,189.

115 Cf. ORÍGENES, *In Iohannem* II,31,190.

116 Cf. K. S. KIM, *The Firstborn Son in Ancient Judaism and Early Christianity*, 102-105.188-189.

117 Cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III, *Libros poéticos y sapienciales*, 273.

118 Cf. principalmente A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 188-190, quien entre otros argumentos señala que desde mediados del s. II vemos cómo

El Señor me creó como principio de sus caminos hacia sus obras (Κύριος ἔκτισέν με ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ εἰς ἔργα αὐτοῦ), antes del tiempo me cimentó en el principio (πρὸ τοῦ αἰῶνος ἔθεμελίωσέν με ἐν ἀρχῇ), antes de hacer la tierra y antes de hacer los abismos, antes de hacer que brotaran los manantiales de las aguas, antes de que las montañas fueran asentadas y antes que todas las colinas, me engendra (γεννᾷ με). El Señor hizo las regiones y las partes inhabitables y los extremos habitados de la que está bajo el cielo. Cuando dispuso el cielo, yo estaba con él (συνπαρήμην αὐτῷ) y cuando delimitó su propio trono sobre los vientos. Al tiempo que hacía vigorosas las nubes arriba y a la vez que colocaba los manantiales de la que está bajo el cielo y vigorosos hacía los cimientos de la tierra, yo estaba junto a él, mostrando mi acuerdo, era yo en quien él se complacía (ἡμην παρ' αὐτῷ ἀρμόζουσα: ἐγὼ ἡμην ἧ προσέχαιρεν). Y cada día me regocijaba ante su presencia en todo momento cuando él se regocijaba de haber completado la tierra habitada y se regocijaba con los hijos de los hombres<sup>119</sup>.

*Prov* 8,22-31 presenta a la sabiduría como figura mediadora entre Dios y el mundo creado. Esta no es llamada πρωτότοκος, sino ἀρχή. A este respecto, se ha señalado que en ocasiones LXX emplea como sinónimos ambos términos, en concreto en *Gen* 49,3 y *Dt* 21,17, si bien estos pasajes emplean πρωτότοκος en el contexto del ámbito familiar. A favor de una cierta intercambiabilidad entre πρωτότοκος y ἀρχή se podrían aducir también (a) *Apc* 3,14, que llama a Cristo ἡ ἀρχὴ τῆς κτίσεως τοῦ θεοῦ para expresar un concepto similar al de Colosenses y cuya dependencia además de *Prov* 8,22 es considerada probable; (b) *Col* 1,18bc, donde ἀρχή y πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν se atribuyen a Cristo sin solución de continuidad; y (c) el paralelismo entre «primogénito de entre los muertos» de *Col* 1,18 y el pensamiento paulino de *1 Cor* 15,20, donde se dice que Cristo ha resucitado de entre los muertos como ἀπαρχὴ τῶν

---

*Col* 1,15 y *Prov* 8,22 han sido asociados con gran frecuencia por los autores eclesíásticos. Cf. también C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 134-140.

119 Para la traducción, ligeramente modificada, cf. *La Biblia griega. Septuaginta*, III, *Libros poéticos y sapienciales*, 301. Para el texto griego, a falta del volumen de *Septuaginta. Vetus Testamentum Graecum* de Göttingen, cf. *Septuaginta*, ed. A. RAHLFS - R. HANHART, Stuttgart 2006, *ad locum*.

κεκοιμημένων, «primicia de los que duermen»<sup>120</sup>. Por otra parte, no habría que olvidar que la intercambiabilidad de los términos podría fundarse simplemente en su cercanía semántica en el contexto de la relación entre una figura mediadora y la creación<sup>121</sup>.

Por otra parte, el pasaje declara que la sabiduría tiene su origen en Dios. La relación entre este y aquella es descrita sin ulteriores precisiones por medio tanto del escurridizo verbo κτίζω –que significa fundar, instituir, construir, crear, producir– como del verbo γεννάω –engendrar. En cualquier caso, se pone de manifiesto que se trata de una relación singular, estrecha, cuyo origen es el mismo Dios y que es preexistente. Por otro lado, es una relación de confianza y colaboración, pues la sabiduría fue fundada –creada, engendrada– como «principio de sus caminos» (ἀρχὴν ὁδῶν αὐτοῦ) hacia o en relación con las obras del Señor (εἰς ἔργα αὐτοῦ), es decir, probablemente como principio inmediato de la actividad de Dios –quien en el pasaje es en último término el Creador– entre las criaturas del cosmos. En particular, se explicita que en la ejecución de la obra creadora la sabiduría está en la presencia del Señor, le muestra su acuerdo y es aquella en quien Dios se regocija.

Así pues, la sabiduría goza en relación con las criaturas de una posición superior y preexistente, de modo que no parece que se pueda decir que las criaturas son contempladas en una serie, de la que la sabiduría sería la primera entre iguales. Ahora bien, por otra parte, es necesario dejar constancia de que la existencia de la sabiduría parece estar vinculada en el pasaje a su función mediadora en la creación<sup>122</sup>.

3) No mucho antes de la composición de Colosenses, Filón atestigua, en relación con Pablo, una recepción alternativa de un patrimonio en

---

120 Cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 189.

121 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 151, quien señala en concreto esta intercambiabilidad para Filón. Por las razones expuestas, pero sobre todo por esta última, no pensamos –pace Stettler (p. 152)– que sea necesario recurrir al texto hebreo para fundamentar que el autor de Colosenses haya empleado el término «primogénito» en Col 1,15b.

122 Cf. C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 135-136, quien alude también a otros pasajes, de los que hay que destacar Sir 24. Lo que resulta anacrónico, al menos a partir de la historia de dichos conceptos en el desarrollo teológico de los primeros siglos, es que Stettler insista tanto en aplicar los términos «persona» e «hipóstasis» a la sabiduría según estos pasajes de la literatura sapiencial. Como hemos señalado antes (cf. nota 72), tampoco pensamos que sabiduría y ley se identifiquen.

buena parte común<sup>123</sup>. El Alejandrino parece vincular el término πρωτόκοκος a su sentido literal, lo que probablemente explique que haya empleado πρωτόγονος para referirse al logos. Para nuestro propósito, dos pasajes de Filón, además de *De confusione linguarum* 146-147, citado anteriormente, nos interesan particularmente:

*De agricultura* 51: Sin duda, para todo el que ama a Dios es conveniente ensayar este canto, pero sobre todo lo es para el universo: pues Dios, pastor y rey, guía como a un rebaño, con justicia y conforme a la Ley, la tierra, el agua, el aire, el fuego y cuantas plantas y animales hay en ellos, y los seres mortales y divinos e incluso la naturaleza celeste y las órbitas del sol y de la luna y las revoluciones y armoniosos movimientos de los otros astros, delante de los cuales ha puesto su recto logos e hijo primogénito (προστησάμενος τὸν ὀρθὸν αὐτοῦ λόγον καὶ πρωτόγονον υἱόν), quien tomará el relevo en el cuidado de este rebaño sagrado, cual lugarteniente de un gran rey<sup>124</sup>.

*De confusione linguarum* 62-63: También he oído de uno de los discípulos de Moisés proclamar este oráculo: «He aquí un hombre cuyo nombre es Oriente» (*Zac* 6,12). Sin duda un aserto sumamente extraño, si crees que es el hombre compuesto de cuerpo y alma, pero si tienes presente a aquel que es incorpóreo (τὸν ἀσώματον ἐκείνον) y en nada diferente a la imagen divina (θείας ἀδιαφοροῦντα εἰκόνας), deberás reconocer que el nombre de «Oriente» le es atribuido con gran acierto. Porque el Padre de todas las cosas ha hecho surgir a este hijo –el más antiguo– (τοῦτον... πρεσβύτατον υἱόν), al que en otro lugar da el nombre de primogénito (πρωτόγονον) (*Zac* 12,10), que una vez generado (ὁ γεννηθείς), imitando los caminos del Padre y fijando la mirada en los modelos arquetípicos de aquel, dio forma a cada especie de realidad

---

123 Para los estudiosos que han propuesto a Filón como origen de la expresión «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15, cf. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 186 n. 4.

124 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 106; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, II, 328-329.

(μιμούμενος τὰς τοῦ πατρὸς ὁδοῦς, πρὸς παραδείγματα ἀρχέτυπα ἐκείνου βλέπων ἐμόρφου τὰ εἶδη)<sup>125</sup>.

Los pasajes nos presentan al logos, hijo primogénito, como mediador entre Dios y la creación<sup>126</sup>. Es más, su existencia está vinculada a esta función, pues ha sido generado para ello. Por un lado, imitando los caminos del Padre, fija la mirada en sus modelos arquetípicos y da forma a las especies creadas. Por otro, gobierna la creación justamente y según la ley, a modo de lugarteniente de un gran rey, esto es, de Dios<sup>127</sup>.

Este logos primogénito, el cual recibe muchos nombres, entre otros, ἀρχή<sup>128</sup>, es el hijo más antiguo y en nada difiere de la imagen divina. Constatamos, pues, un segundo pasaje en el que los conceptos de «imagen» y «primogénito» aparecen juntos. El logos tiene su origen en el Padre, que lo ha generado y lo ha hecho surgir. Para describir este nacimiento, *De confusione linguarum* 62-63 compara al logos con el sol que se levanta por el oriente e inaugura luminosamente la jornada<sup>129</sup>. Todo ello indica su cercanía con Dios y su posición preeminente y preexistente en relación con las criaturas. No es, pues, respecto a estas, un *primus inter pares*<sup>130</sup>.

---

125 *Philonis Alexandrini Opera*, II, 241; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 44.

126 «La teología del *logos* en Filón cumple la función decisiva de mediar entre la afirmación absoluta de la unicidad y trascendencia de Dios y la afirmación de su presencia y providencia universales en el mundo... El *logos* divino adquiere funciones mediadoras múltiples»: J. P. MARTÍN, en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, I, 60.

127 Cf. además FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De somniis* I,215.

128 Cf. FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De confusione linguarum* 146 (*Philonis Alexandrini Opera*, II, 257; traducción en FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Obras completas*, III, 61-62): «Si hubiera alguno que todavía no alcanzara a ser digno de ser llamado "hijo de Dios", que se apresure a ocupar el segundo orden, con su primogénito, el logos, el más antiguo de los ángeles, como si se dijera, el Arcángel, al que se atribuyen muchos nombres. En efecto, se le llama "principio", "nombre de Dios", "logos", "hombre a imagen" y "vidente", o sea, "Israel" (καὶ γὰρ ἀρχὴ καὶ ὄνομα θεοῦ καὶ λόγος καὶ ὁ κατ' εἰκόνα ἀνθρώπου καὶ ὁ ὀρών, Ἰσραήλ, προσαγορεύεται)». Cf. *infra*.

129 Cf. J. G. KAHN, *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie. De confusione linguarum*, Paris 1963, 177.

130 El influjo de Filón en Colosenses es el hilo de la obra de H. HEGERMANN, *Die Vorstellung vom Schöpfungsmittler im hellenistischen Judentum und Urchristentum*, Berlin 1961. Según A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 170, se ha reprochado a Hegermann no tener suficientemente en cuenta la diferencia entre el logos filoniano y el Cristo de Colosenses.

4) Las primeras generaciones cristianas emplearon el término πρωτότοκος de modos análogos, aplicándolo a Cristo en su relación con la creación –cf. *Col* 1,15–, con la salvación o, en este último ámbito, específicamente con la resurrección. Significativo es que Pablo, justo después de llamarlo «imagen» (cf. *Rom* 8,28), llama a Cristo glorioso «primogénito entre muchos hermanos» (πρωτότοκος ἐν πολλοῖς ἀδελφοῖς) en *Rom* 8,29, designándolo así en cuanto mediador único en el ámbito de la salvación y a la vez asociándole a los salvados, sus hermanos, en cuanto se van conformando a su imagen, participan de su Espíritu y están llamados a la plenitud de la resurrección y glorificación<sup>131</sup>. Específicamente en relación con la resurrección, el término aparece, además de en *Col* 1,18, en *Apoc* 1,5, donde Cristo es llamado de modo similar ὁ πρωτότοκος τῶν νεκρῶν<sup>132</sup>. Por fin, *Hbr* 1,6 se refiere a la entrada del πρωτότοκος –sin ulterior determinación– en el mundo, aludiendo probablemente a su entrada en el ámbito divino tras su muerte y resurrección<sup>133</sup>.

## **6. Cristo, «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15: consideraciones conclusivas**

Extraigamos finalmente algunas consideraciones en relación con los atributos «imagen de Dios invisible» y «primogénito de toda criatura» en *Col* 1,15-17 a partir de los posibles trasfondos de los conceptos «imagen» y «primogénito» así como del desarrollo realizado precedentemente.

Al igual que Pablo (cf. *2 Cor* 4,4), el autor de Colosenses afirma que Cristo resucitado es «imagen de Dios», para ser más exactos, «imagen de Dios invisible». La afirmación, dentro de una corriente paulina, no resultaba, pues, problemática. Como revelador de la gloria divina, Cristo resucitado en cuanto «imagen de Dios» es concebido y situado, ya en la primera línea de su imponente himno cristológico, en una posición

---

131 Al respecto se puede ver el artículo citado en la n. 88.

132 Cf. *Act* 26,23.

133 Así piensa A. VANHOYE, *Gesù Cristo il Mediatore nella lettera agli ebrei*, Assisi 2007, 73, lo que es más acorde al contexto de *Hbr* 1 que si se considera que el pasaje alude a la Encarnación.

elevada, en la propia del ámbito divino, probablemente recogiendo y llevando a plenitud las figuras que en el judaísmo habían vinculado los conceptos de imagen y gloria (cf. *Ez* 1 y 10; *Sir* 24; *Sap* 7), las cuales habían sido ya relacionadas a su vez con una figura humana (cf. *Ez* 1) o con un hombre celeste (Filón, *De confusione linguarum* 146-147) y con las tradiciones relativas a la creación del hombre en *Gen* 1 (cf. Filón, *De confusione linguarum* 146-147). El añadido «invisible» de la expresión de *Col* 1,15 lo confirma en esta línea y en el contexto de un tratamiento más sistemático de la mediación de Cristo como aquel que es capaz de dar a conocer al de por sí incognoscible<sup>134</sup>. Además, si tenemos en cuenta que *2 Cor* 4,6 vincula la irradiación de la gloria en Cristo resucitado con la creación inicial<sup>135</sup>, el atributo encajaba perfectamente en el contexto de la primera parte del himno de *Col* 1,15-20, donde se tematiza la relación entre Cristo y la creación.

Esta posición elevada de Cristo resucitado, característica del atributo «imagen» en su historia en la tradición paulina, no es algo propio únicamente del himno cristológico de Colosenses, sino que aparece asimismo atestiguada de otros modos en el conjunto de la carta. En efecto, en primer lugar, Colosenses describe el particular vínculo que existe entre Dios y el mediador en términos paterno-filiales, en los que el origen del Hijo y su relación mútua se ponen de manifiesto. Así sucede en las expresiones de algún modo simétricas «Hijo de Su amor» (1,13) y «Padre de nuestro Señor Jesucristo» (1,3). La primera presenta a Cristo como Hijo en cuanto fruto del amor del Padre; la segunda da a entender que el Padre lo ha constituido Señor, lo que en términos paulinos lo sitúa en la esfera divina<sup>136</sup>, en el ámbito propio de Dios. Y lo mismo se constata en *Col* 3,1, donde se afirma que Cristo glorioso está sentado a la diestra de Dios<sup>137</sup>.

---

134 Esto tal vez sugiere –intentando responder a una de las preguntas que hemos formulado al principio– que Cristo, «imagen de Dios invisible», constituye no solo la apertura de la primera parte del himno, sino también del himno en su conjunto, lo que no extraña, dadas las numerosas conexiones que existen entre sus dos partes.

135 «Porque Dios, que dijo: “Del seno de las tinieblas fulgurará la luz”, es quien la hizo brillar en nuestros corazones, para que irradiásemos el conocimiento de la gloria de Dios, que reverbera en la faz de Cristo Jesús».

136 Cristo es llamado también Señor en *Col* 1,10; 2,6; 3,13.17.18.20.22.23.24.

137 Además, su relación con el Padre se refleja también en la conocida afirmación de *Col* 2,9, según la cual en Cristo habita toda la plenitud de la divinidad somáticamente (ἐν αὐτῷ κατοικεῖ πᾶν τὸ πλήρωμα τῆς θεότητος σωματικῶς). Independientemente de

En segundo lugar, idéntico resultado se obtiene si consideramos la capacidad del Hijo para revelar al Padre. De hecho, Colosenses alude explícitamente en varias ocasiones al tema del conocimiento y, en particular, al del conocimiento de Dios. Así, por un lado, los creyentes se han de caracterizar por el conocimiento de la voluntad de Dios (τὴν ἐπίγνωσιν τοῦ θελήματος αὐτοῦ: 1,9); más aún, una conducta digna del Señor –probablemente Jesús<sup>138</sup>–, que le agrade enteramente, supone crecer en el conocimiento de Dios (τῇ ἐπιγνώσει τοῦ θεοῦ: 1,10), afirmaciones que nos ayudan a entender que no se trata de un conocimiento meramente intelectual. Por otro, el autor afirma de modo simbólico que Dios ha hecho pasar a los creyentes de las tinieblas a la luz por medio del Hijo de su amor (cf. 1,13).

De modo singular la mediación de Cristo en el conocimiento de Dios se pone de manifiesto en Colosenses mediante el empleo del término «misterio» (μυστήριον) (cf. 1,26-27; 2,2-3; 4,3-4). En efecto, el fin del creyente es alcanzar el pleno conocimiento del misterio de Dios, que es Cristo (ἐπίγνωσιν τοῦ μυστηρίου τοῦ θεοῦ, Χριστοῦ<sup>139</sup>), en el que se encuentran todos los tesoros escondidos de sabiduría y conocimiento (cf. 2,2-3), misterio que estaba oculto para los siglos y generaciones y que ahora ha sido manifestado a sus santos (cf. 1,26-27) y que constituye el objeto de la predicación del Apóstol (cf. 3,3-4). Dios quiso darles a conocer la riqueza de la gloria de este misterio (ὁ πλοῦτος τῆς δόξης τοῦ μυστηρίου τούτου), es decir, la manifestación de Cristo entre los gentiles, que es la esperanza de la gloria (ἡ ἐλπίς τῆς δόξης) (cf. 1,26-27). Al respecto, es importante notar, por un lado, la insistencia de Colosenses en la gloria (δόξα) que acompaña a la manifestación del misterio de Cristo, gloria que es asimismo una propiedad del Padre en Col 1,11; por otro, la expresión «misterio de Dios», la cual se identifica con Cristo, parece transmitir de otro modo la idea según la cual conocer a Cristo es conocer a Dios, lo que quiere decir que se trata de una

---

cómo se entienda el término σωματικῶς, la expresión parece situar a Cristo al mismo nivel del Padre. Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 168-169.

138 Cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 73.

139 Para los problemas textuales de esta expresión, cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 149-150.

mediación –a diferencia de lo que parece caracterizar a Filón–, que tiene lugar sin menoscabo de la realidad que se transmite<sup>140</sup>.

Así pues, tanto la historia paulina de la expresión «imagen de Dios» aplicada a Cristo como la Carta a los Colosenses en su conjunto atestiguan suficientemente que el mediador pertenece al ámbito divino, lo que lo convertía en un atributo óptimo para aparecer situado a la cabeza del himno cristológico de Colosenses. Ahora bien, el autor del escrito lo ha situado en un contexto específico, en el que aparece en primer plano la preexistencia y la mediación creatural de Cristo. En este sentido, cabe preguntarse si el término εἰκὼν pudo ayudar al autor de Colosenses a relacionar a Cristo resucitado en cuanto revelador de la gloria del Padre con su mediación en el ámbito creatural desde la preexistencia, algo que era relevante para el autor de Colosenses con el fin de enraizar profundamente la mediación del Resucitado.

A favor de esta hipótesis orienta el hecho de que la preexistencia de la figura mediadora en cuanto «imagen» y su participación en el ámbito de la creación no eran algo desconocido, como testimonian tanto Sabiduría (cf. *Sap* 7,25-27) como, sobre todo, Filón, para quien en el logos mediador estaban contenidos los arquetipos de las realidades creadas, línea que parece haber seguido también el autor de Colosenses<sup>141</sup>, sin necesidad, como hemos mostrado anteriormente, de que

---

140 Colosenses tampoco deja lugar a dudas de que los creyentes alcanzan por medio de dicho conocimiento su perfección, como muestra el paralelismo entre conocer el misterio de Dios y llegar a ser hombre perfecto en *Col* 1,28-2,2 (cf. J.-N. ALETTI, *Saint Paul. Épître aux Colossiens*, 150). Además, el autor de la carta señala que los creyentes están «llenos» o «completos» en Cristo (ἐν αὐτῷ πεπληρωμένοι: 2,10) y que han resucitado con él (cf. 2,12; 3,1), lo que, no obstante, es compatible con el hecho de que deba producirse un crecimiento en la asimilación de dicha realidad, cuyo estadio final tendrá lugar en la manifestación gloriosa de Cristo.

141 Un influjo similar de la literatura sapiencial de Israel y de las obras de Filón es admitido por J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 59; por U. Luz en J. BECKER - U. LUZ, *Die Briefe an die Galater, Epheser und Kolosser*, 201; y por L. BORMANN, *Der Brief des Paulus an die Kolosser*, 87.91-92, quien matiza que, por lo que se refiere a la personalización de la figura mediadora, la literatura sapiencial ofrecía a Pablo un precedente más maduro que Filón. Algunos autores rechazan este trasfondo porque no ven suficientes paralelismos terminológicos entre Colosenses y dichos escritos. Sin embargo, no se trata de constatar dependencias literarias, sino de identificar ámbitos, contextos, en los cuales la argumentación de Colosenses se pueda insertar (cf. la nota siguiente). En este sentido pienso que Colosenses se sitúa en una línea que comparte elementos análogos con los escritos sapienciales y con Filón.

tuviera que admitir un hiato entre el conocimiento de Dios y el conocimiento del mediador<sup>142</sup>. El término *εἰκὼν* habría servido, pues, para cohesionar todo el himno y sus partes, significando que Cristo Salvador era también el Creador y que la salvación como obra de Dios, de la que Cristo era mediador, no era sino la plenitud de la creación. Además, el trasfondo de las tradiciones sapienciales y de Filón haría posible, como habíamos indicado previamente, que Pablo hubiera comprendido a Cristo en cuanto «imagen» también como causa ejemplar de la creación.

En segundo lugar, Cristo resucitado es llamado en *Col* 1,15b «primogénito de toda criatura». Como «imagen», *πρωτότοκος* no era un atributo desconocido para la tradición paulina en su aplicación a Cristo resucitado, como atestigua *Rom* 8,28-29. Es más, en dichos versículos Pablo ya había conectado ambos conceptos: Cristo es «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom* 8,28), en cuanto los creyentes están llamados a hacerse conformes a la imagen del Hijo de Dios, es decir, Cristo resucitado. El contexto de la afirmación aseguraba, además, que Cristo ocupaba también un puesto a la altura de Dios, pues el Apóstol afirma versículos después que se encuentra a su derecha (cf. *Rom* 8,34). El autor de Colosenses, según una operación análoga a la descrita anteriormente, lo habría situado en un contexto inmediatamente conectado con la relación entre el mediador y la creación y en el cual se explicitaba la preexistencia del mismo, sin perjuicio de que «primogénito» pudiera seguir siendo empleado en el ámbito estrictamente soterialógico, como de hecho atestigua *Col* 1,18.

---

142 Resulta difícil hablar de dependencias en sentido directo o literal. La escasez de la documentación que poseemos invita a establecer más bien líneas de tradición o ámbitos en los que una determinada posición podía ser compartida. En nuestro caso concreto, que Pablo y el autor de Colosenses han conocido las tradiciones sapienciales está fuera de duda. Por otra parte, se suele reconocer un cierto contacto entre los escritos de Filón y las cartas paulinas, si bien el influjo concreto ejercido por los primeros en las segundas es discutido. A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 170-171, si bien reconoce en general que se puede suponer que el judaísmo alejandrino ha ejercido un cierto influjo sobre las cartas paulinas y que Pablo ha podido conocer algo de sus escritos, duda que este sea el caso por lo que respecta al concepto «imagen», por el hecho de que existe una diferencia esencial entre Filón y Pablo, a saber, que para el primero el logos es netamente inferior a Dios. Por nuestra parte, consideramos que verificar que existen puntos de contacto entre Colosenses y Filón no implica que Colosenses haya compartido por entero la postura del Alejandrino acerca del mediador y ni siquiera que haya tomado sus tradiciones directamente de él.

Para este empleo del término πρωτόκοκος son sugerentes de nuevos los paralelos, en este caso no terminológicos, de la literatura sapiencial<sup>143</sup> (cf. *Prov* 8,22-31: ἀρχή<sup>144</sup>), de Filón (cf. *De agricultura* 51; *De confusione linguarum* 62-63; 146-147: πρωτόγονος) y tal vez de otros escritos del judaísmo (cf. *Oración de José*)<sup>145</sup>. Es más, en el caso de Filón, es notable que, en ciertos pasajes, tanto εἰκῶν como πρωτόγονος<sup>146</sup> aparecen a la vez como atributos aplicados al logos en el contexto de su participación en la obra creadora (cf. *De confusione linguarum* 62-63; 146-147), lo que supone ciertamente una analogía con Colosenses, donde el atributo «primogénito» sigue sin solución de continuidad al atributo «imagen». Desde el punto de vista de la argumentación, esta concatenación de atributos resultaba lógica, pues quien poseía en sí en cuanto εἰκῶν las formas arquetípicas de la creación y de su economía, era apto para ser «primogénito de toda criatura», esto es, el mediador de Dios en la creación en el sentido tan fuerte y omniabarcante que supone la explicación de *Col* 1,16. Esta explicación vendría a dar razón del orden de los atributos en *Col* 1,15, reforzando la secuencia ya presente en *Rom* 8,28-29: Cristo es imagen y, por tanto, primogénito de toda criatura.

---

143 Una objeción que se ha realizado a que este trasfondo estuviera detrás de Colosenses es que precisamente la carta emplea el término «sabiduría» de otro modo, lo que es cierto. De hecho, el versículo que acabamos de citar de *1 Cor* tiene un cierto paralelo en *Col* 1,26-27, donde, sin embargo, el papel de la Sabiduría escondida y revelada lo ocupa el «Misterio», mientras que «sabiduría» es junto a «conocimiento» uno de los dones que recibe el creyente con la salvación. Sin embargo, si bien el desplazamiento terminológico es un hecho, este no me parece decisivo como para negar que el autor de Colosenses conoce las tradiciones sapienciales en torno a la sabiduría, así como su empleo por parte de Pablo.

144 Nótese lo dicho anteriormente acerca de la cierta intercambiabilidad entre los conceptos πρωτόκοκος y ἀρχή. En torno al influjo de *Prov* 8,22 en *Col* 1,15, no termina de convencernos la teoría de C. STETTLER, *Der Kolosserhymnus*, 155-159, según el cual a *Prov* 8,22 se le abriría asociado una exégesis de trasfondo judío en torno a *Gen* 1,1, en particular, al término «principio». No dudamos de que esta exégesis haya existido, pero nos parece dudoso su influjo en *Col* 1,15.

145 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 187, rechaza de nuevo esta influencia porque afirma que el logos es en Filón inferior a Dios y asimilado a los ángeles. Pero ya hemos señalado que el hecho de que existan analogías o incluso cierto influjo no implica que la concepción de Filón y la de Colosenses en cuanto al mediador deba ser idéntica.

146 No pensamos que la diferencia terminológica entre πρωτόγονος y πρωτόκοκος afecte a nuestra argumentación.

Además, «primogénito de toda criatura» (πρωτότοκος πάσης κτίσεως) referido a la figura mediadora podía ofrecer al autor de Colosenses otros activos, a saber, su capacidad para denotar la elección divina y, por tanto, en este caso, la dimensión económica de Cristo<sup>147</sup>. En línea con la elección del pueblo de Israel y de los descendientes del rey David (cf. *Ps* 88,28)<sup>148</sup>, Cristo aparece en Colosenses como el elegido de Dios desde la preexistencia para ser el mediador de la creación y a la vez como plenitud de la economía<sup>149</sup>, lo que, además, supondría una analogía con los pasajes judíos más tardíos en los que el «primogénito» –aplicado a Israel– parece ser descrito como heredero de toda la creación en contexto escatológico (cf. 4Q369)<sup>150</sup>.

Esto supone que πρωτότοκος indica que existe un vínculo entre Cristo y el Padre, el cual no se refiere directamente a la generación por naturaleza, sino a su elección económica por parte del Padre y a la realización de la misma, desde su “inicio” en cuanto Cristo preexistente hasta su plenitud en cuanto Resucitado. En efecto, la elección de la que Cristo resucitado ha sido objeto como «primogénito» por parte del Padre, la cual refleja la posición privilegiada y los derechos del primogénito de la tradición escriturística, lo coloca desde su preexistencia y en su proyección económica, la cual incluye su encarnación, muerte y

---

147 A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 188, rechaza que esta línea de tradición esté presente en *Col* 1,15b o al menos le parece insuficiente porque el contexto en dicho versículo es cosmológico. Sin embargo, se trata de un contexto en el que se subraya que Cristo ha sido objeto de una elección por parte de Dios para realizar una misión. Además, su relación con la creación lo muestra claramente como soberano, en una posición que al menos está vinculada con la de los derechos y la autoridad de la que gozaban los primogénitos en general y con la que recibe el rey primogénito de *Ps* 88,28, si bien aquí la novedad sería que dicha soberanía se extiende a toda la creación. Por otra parte, Cristo es presentado en este contexto como rey (cf. *Col* 1,13).

148 *Ps* 88,28 presentaba además a Dios como Padre del rey, lo que se corresponde perfectamente con el contenido de Colosenses, también en el contexto del himno, que se predica, como dijimos al principio, del «Hijo del amor» del Padre. Como para otros estudiosos, también para J. GNILKA, *Der Kolosserbrief*, 62, *Ps* 88,28 y la concepción que refleja podrían haber influido en *Col* 1,15, si bien piensa que lo habría hecho mediatamente por medio de «primogénito de entre los muertos» (*Col* 1,18).

149 La primera dimensión se expresa en los v. 15-16 por medio de los sintagmas ἐν αὐτῷ y δι' αὐτοῦ; la segunda principalmente por medio del εἰς αὐτὸν del v. 16.

150 Cf. *Col* 1,12-14, donde aparece tematizado el reparto de la tierra prometida como herencia de las tribus de Israel.

resurrección en la carne, como centro y soberano<sup>151</sup> de la economía divina sobre la creación, así como su primicia o fruto más excelso. A este respecto, hay que recordar que es probable que Israel fuera comprendido como «primogénito» en cuanto que la creación había sido hecha a su favor (cf. *4 Esdrae* 6,55-59), lo que aquí el autor de Colosenses predica de Criso resucitado. Por otro lado, se comprende su vinculación con las criaturas, pues la elección tiene su razón de ser en su actividad mediadora<sup>152</sup>, sin que por ello haya que asumir que en su origen, en cuanto sujeto, Cristo es una criatura, ni siquiera una criatura con un estatuto especial<sup>153</sup>.

---

151 Además de los argumentos ya aducidos, se constata que *Col* 1,15 refleja la soberanía de Cristo en relación con la creación en los versículos previos al himno, donde se afirma que Dios ha arrancado a los creyentes del «dominio» de las tinieblas, trasladándolos al «reino» de su Hijo amado, el cual, por tanto, es contemplado como rey. En este reino reciben como herencia la vida del Resucitado. S. M. McDONOUGH, «Old Dominion: Creation in Colossians», en *Id.*, *Christ as Creator. Origins of a New Testament Doctrine*, Oxford 2009, 172-191, aquí 177.182.185, afirma que «as cosmic lord he exercises all the rights of the firstborn... He is the one who exercises sovereignty over all else» (p. 177.185).

152 Cf. S. M. McDONOUGH, «Old Dominion: Creation in Colossians», 185, que habla de «inextricable link between Messiah and creation». La creación «was made for his purposes, according to his specifications. It belongs peculiarly to him».

153 El significado del genitivo πάσης κτίσεως y su relación con πρωτότοκος han sido muy debatidos. Los autores que han querido subrayar el carácter único de Cristo han tendido a traducir la expresión como «primogénito en relación / en comparación con toda criatura» –cf. por ejemplo O. HOFFMANN, «„Erstgeborener vor aller Schöpfung“– „Erstgeborener aus den Toten“. Erwägungen zu Struktur und Aussage des Christushymnus Kol 1,15-20», 194– o «primogénito antes de toda criatura». En ocasiones, dichos estudiosos han fundamentado su posición indicando que el término hebreo que subyace a πρωτότοκος, *bekôr*, no contiene en sí la noción de «primero», por lo que tampoco «primogénito» implicaría la existencia de una serie detrás de él. Sin embargo, no parece que este aspecto del concepto se pueda eliminar. Aunque un hijo primogénito fuera único, no desaparecería la posibilidad de que hubiera tenido o tuviera hermanos. Por otra parte, que Israel o el rey fueran llamados «primogénito» los situaba en una posición de superioridad en relación con otros, pero no parece que los otros pueblos y reyes desaparecieran sin más del horizonte. En cualquier caso, en *Col* 1,15 este vínculo es aún más claro por la presencia del genitivo πάσης κτίσεως.

En el otro lado del terreno de juego, quienes reconocen que el pasaje implica sostener el vínculo entre Cristo primogénito y las criaturas lo limitan a la vida humana de Cristo, pues en cuanto Dios no tendría sentido establecer una conexión entre ellos. Pero esta postura pierde de vista que la mediación del Resucitado es enraizada por Colosenses en la preexistencia y en la dimensión económica de Cristo. No se trata, pues, de vincular a Cristo en cuanto Dios y a las criaturas en cuanto no divinas, sino a Cristo en cuanto mediador de la economía desde la preexistencia y a las criaturas en cuanto

Por último, cabe añadir que πρωτότοκος era un término propicio para contribuir a la elaboración de una teología de Cristo como mediador en el conjunto de la historia de la salvación centrada en el tema de la primogenitura, junto a expresiones como πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν, atributo que encontramos en el himno en paralelo con la de «primogénito de toda criatura» y que se corresponde perfectamente, aun sin paralelos lexicales, con la doctrina paulina en torno a Cristo resucitado en *1 Cor 15*; y como «primogénito entre muchos hermanos» (*Rom 8,29*), afirmación paulina también de tenor soteriológico que el autor de *Colosenses*, en el caso de no ser Pablo, no podía ignorar. La primacía y el nuevo nacimiento propios de la resurrección - glorificación se habrían desplazado hacia la mediación de Cristo en la creación<sup>154</sup>, la cual comenzaría en la preexistencia y ahora se predicaría del Resucitado.

---

destinatarias de dicha economía, lo que incluye ciertamente la Encarnación en sentido amplio, pero también la dimensión preexistente del Cristo económico.

Por último, hay autores que, a nuestro juicio erróneamente, han interpretado «de toda criatura» como referido a la nueva creación con el fin de explicar el vínculo tan estrecho entre Cristo y τὰ πάντα en el himno. Cf. F. ZEILINGER, *Der Erstgeborene der Schöpfung. Untersuchungen zur Formalstruktur und Theologie des Kolosserbriefes*, Wien 1974, 188.

154 A favor de esta trayectoria se manifestó también A. FEUILLET, «L'hymne christologique de l'Épître aux Colossiens», 185-186; en contra W. MICHAELIS, «πρωτότοκος», 879, pues a su parecer «primogénito de entre los muertos» es también un concepto extraño. Sin embargo, dejando a un lado *Act 26,23* y *Apoc 1,5*, tanto *Rom 8,28-29*, donde la expresión «primogénito entre muchos hermanos» implica que Cristo ha sido el primero en resucitar, como *1 Cor 15,20*, donde se afirma que Cristo ha resucitado como primicia de los que duermen, abrieron probablemente el camino a la formulación de *Col 1,18*.

# L'origine de Jésus κατὰ σάρκα chez Clément de Rome et Ignace d'Antioche\*

---

Christophe Guignard

Faculté de théologie catholique – Université de Strasbourg

## 1. Introduction

À première vue, la question de l'origine familiale ou tribale de Jésus dans le christianisme ancien pourrait sembler dépourvue d'enjeu, sinon d'intérêt, tant la conviction qu'il appartient à la tribu de Juda et, au sein de celle-ci, à la lignée davidique est répandue. Cependant, si cette donnée, fermement attestée par les écrits néotestamentaires<sup>1</sup>, est des plus claires, des silences ou des ambiguïtés de ces mêmes écrits ont ouvert le champ au développement de traditions ou de spéculations sur l'ascendance de Jésus. En effet, alors que tant Matthieu que Luc s'accordent

---

\* Il était initialement prévu que cette contribution paraisse en espagnol. C'est dans cette optique que nous avons publié la partie sur Clément de Rome de façon autonome : « Judéen ou lévite ? L'origine de Jésus "selon la chair" dans la lettre de Clément de Rome aux Corinthiens (31, 4 – 32, 2) », *Bulletin de littérature ecclésiastique* 123/1 (2022) 65-80. Pour la partie en question, les deux textes ne diffèrent guère que par l'introduction et la conclusion.

1 Les attestations sont particulièrement nombreuses chez Matthieu et Luc, ne serait-ce que par le biais de leurs généalogies de Jésus ; voir également *Mc* 10,47.48 ; *Rom* 1,3 ; *2 Tim* 2,8 ; *Apoc* 5,5 et 22,16 ; cf. *Hbr* 7,14 (rattachement de Jésus à Juda, sans plus de précisions).

pour le rattacher à la lignée davidique par l'intermédiaire de Joseph (Mt 1,2-16 ; Lc 3,23-38) et, de toute évidence, se satisfont parfaitement de ce rattachement légal et non charnel<sup>2</sup>, le Nouveau Testament laisse dans l'ombre la question de l'origine de Marie. Il est bien difficile de déterminer ce que Paul entendait d'un point de vue généalogique en affirmant que le Christ est « né de la semence de David selon la chair » (τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, Rom 1,3) : opposait-il seulement l'humain et le divin, puisqu'il ajoute immédiatement, en contrepoint, que le Christ a été « établi fils de Dieu avec puissance selon l'Esprit de sainteté par sa résurrection d'entre les morts » (τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἀγιοσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν) ? entend-il au contraire que sa filiation même le rattache, dans sa chair, à la semence de David ? Il est difficile de trancher. Certains versets de Luc seraient éventuellement susceptibles de se lire dans la perspective d'une origine davidique de Marie (Lc 1,27.32.69)<sup>3</sup>, origine qui est d'ailleurs affirmée par une variante (en tout cas) diatessaronique de Lc 2,4 : « Tous deux [c'est-à-dire Marie et Joseph] étaient de la maison de David<sup>4</sup> ». Le même évangile ouvre toutefois d'autres horizons en présentant Marie comme une parente d'Élisabeth, qui, pour sa part, est de souche sacerdotale et descend même d'Aaron (Lc 1,5 et 3,6). Cela ne suffit évidemment pas à rattacher formellement Marie à la tribu de Lévi, puisque l'évangéliste ne précise pas si cette parenté se situe du côté paternel ou maternel, mais on peut se demander s'il entendait ainsi rattacher d'une certaine manière Jésus à

- 
- 2 Sur ce point les auteurs chrétiens du siècle suivant auront une perspective différente ; voir C. GUIGNARD, « María y la genealogía del hijo de David en Justino Mártir », dans A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VII, Madrid 2018, 99-100 ; Id., « La filiación en las genealogías de Mateo y Lucas », dans A. SÁEZ GUTIÉRREZ - G. CANO GÓMEZ - C. SANVITO (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, VI, Madrid 2015, 113-147.
  - 3 Voir M. BOCKMUEHL, « The Son of David and his Mother », *Journal of Theological Studies* 62 (2011) 476-493.
  - 4 Selon la citation d'EPHREM, *Commentarium in Diatessaron* 1,26 (L. LELOIR, SCh 121, Paris 1966, reimpr. 2008, 58). Voir aussi APHRAATE LE SAGE PERSAN, *Demonstratio* 23,20, (M.-J. PIERRE, SCh 359, Paris 1989, 140-142), qui utilise lui aussi le *Diatessaron*. Cette variante est aussi attestée par le *Syrus Sinaiticus* (voir F. C. BURKITT, *Evangelion da-mepharreshe: The Curetonian Version of the Four Gospels, with the Readings of the Sinai Palimpsest and the Early Syriac Patristic Evidence*, 1, Cambridge 1904, 252).

une ascendance sacerdotale en suggérant que le sang de Lévi coulait dans ses veines.

Ces questions autour de l'ascendance maternelle de Jésus sont d'autant plus intéressantes qu'à des degrés divers ces thèmes se sont fait une place dans la littérature chrétienne dès la fin du I<sup>er</sup> siècle. Le thème de la filiation davidique de Marie a connu une large diffusion et cette idée se rencontre fréquemment<sup>5</sup>. Sa première attestation est très ancienne, puisqu'elle se recontre dans *l'Ascension d'Isaïe*, au début du II<sup>e</sup> siècle. Malgré la position résolument négative de l'épître aux Hébreux sur ce sujet (*Hbr* 7, 11-14), l'idée d'une ascendance lévitico-judéenne de Jésus, dont les rapports avec les conceptions messianiques présentes dans les *Testaments des douze patriarches* resterait à clarifier<sup>6</sup>, a également joui d'une certaine faveur, en tout cas à partir du III<sup>e</sup> siècle<sup>7</sup>.

Dans cette contribution, nous nous proposons de rouvrir le dossier des conceptions relatives à l'origine de Jésus et/ou de Marie « selon la chair », κατὰ σάρκα, chez des auteurs qui comptent parmi les plus anciens écrivains chrétiens après les auteurs néotestamentaires : Clément de Rome et Ignace d'Antioche<sup>8</sup>. Les passages sur lesquels nous

---

5 La liste la plus complète d'occurrences est sans doute celle de C. ZAMAGNI, *L'extrait des Questions et réponses sur les évangiles d'Eusèbe de Césarée : un commentaire*, Turnhout 2016, 42-43 et 49-50.

6 On a souvent rapproché les conceptions des *Testaments des douze patriarches* et celles d'Hippolyte. Louis Mariès faisait même des premiers la source du second, tandis que Marinus de Jonge adoptait une position beaucoup plus nuancée ; voir respectivement L. MARIÈS, « Le Messie issu de Lévi chez Hippolyte de Rome », *Recherches de science religieuse* 39 (1951-1952) 395-396 et M. DE JONGE, « Hippolytus' "Benedictions of Isaac, Jacob and Moses" and the Testaments of the Twelve Patriarchs », *Bijdragen* 46 (1985) 259-260. Il faut cependant utiliser les *Testaments* avec prudence, car, si le texte qui nous est parvenu comporte indéniablement des éléments chrétiens, la question d'un substrat juif n'est pas tranchée et les références que l'on trouve çà-et-là à un messie d'origine lévitique pourrait en fait appartenir à un tel substrat ; voir D. A. DE SILVA, « The Testaments of the Twelve Patriarchs as Witnesses to Pre-Christian Judaism: A Re-Assessment », *Journal for the Study of the Pseudepigrapha* 23 (2013) 21-68 (pour ce qui concerne les conceptions messianiques et le rapport avec Lévi et Juda, voir en particulier p. 27, 32, 35-39, 45, 50-51, 55-56 et 58-60).

7 Voir C. GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide sur la généalogie du Christ. Analyse de la tradition textuelle, édition, traduction et étude critique*, Berlin 2011, 230-236 et n. 4.

8 L'enquête sur ces deux auteurs s'inscrit dans le cadre d'une enquête d'ensemble que nous menons sur la thématique de l'origine familiale de Marie dans la littérature chrétienne des trois premiers siècles. Voir C. GUIGNARD, « Irénée, les généalogies évangéliques de Jésus et le Codex de Bèze », dans A. BASTIT - J. VERHEYDEN (éd.), *Irénée de Lyon et les*

nous pencherons ont en commun de faire référence à l'ascendance de Jésus κατὰ σάρκα et d'avoir été tirés dans des sens différents par les interprètes. Ni Clément ni Ignace, en effet, ne se préoccupe d'explicitement ses vues autant que l'historien pourrait le souhaiter. Dans le premier cas, la discussion portera surtout sur la présence, ou non, d'une conception prêtant à Jésus une ascendance lévitique ou lévítico-judéenne. Dans le second, il s'agira de chercher à vérifier si la filiation davidique de Jésus « selon la chair » est bien conçue comme une filiation qui lui vient de Marie.

## 2. Clément de Rome

Si l'on en croit une tradition solidement attestée, c'est à la plume de Clément de Rome qu'est due une lettre de l'Église de Rome à celle de Corinthe que l'on s'accorde généralement à dater vers la fin du 1<sup>er</sup> siècle<sup>9</sup>. Elle visait à régler des problèmes au sein de la communauté corinthienne, où de graves dissensions avaient conduit à la contestation de certains presbytres<sup>10</sup>. Un passage de cet écrit où est évoquée l'origine charnelle de Jésus a fait couler beaucoup d'encre depuis les années 1850<sup>11</sup>. Il intervient dans un contexte qui évoque l'histoire patriarcale, mais dont le thème principal est les voies suivies par la bénédiction divine (31,1), et non la généalogie des patriarches ou de Jésus. Partant d'Abraham et passant par Isaac, Clément s'arrête surtout sur Jacob dont l'humilité fut récompensée par le don du « dodécuple sceptre d'Israël » :

---

*débuts de la Bible chrétienne*, Instrumenta Patristica et Mediaevalia 77, Turnhout 2017, 83-90 ; et C. GUIGNARD, « María y la genealogía del hijo de David » (cf. n. 2).

- 9 Voir notamment E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù. Testi cristiani delle origini*, 1, Milano 2010, 83 et n. 3, qui situent la lettre au milieu des années 90. Une date antérieure, entre l'avènement de Vespasien avant la destruction du Temple, a cependant ses partisans ; voir par exemple E. CATTANEO, « I vota della Chiesa di Roma per l'adventus di Vespasiano nel 69 d.C. (1 Clem 60,4-61,3) », *Rassegna di teologia* 52 (2011) 533-553.
- 10 Sur le contexte et les aspects ministériels, voir par exemple E. CATTANEO, *Les ministères dans l'Église ancienne. Textes patristiques du 1<sup>er</sup> au III<sup>e</sup> siècle*, Paris 2017, 214-217.
- 11 Pour la période antérieure à 1910 environ, les références que nous donnons peuvent être complétées par celles que fournissent W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen 1909, 11-12 et J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu. Eine biblisch-patristische Untersuchung », *Weidenauer Studien* 4 (1910) 38-44.

Ἰακώβ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἐξεχώρησεν τῆς γῆς αὐτοῦ δι' ἀδελφὸν καὶ ἐπορεύθη πρὸς Λαβὰν καὶ ἐδόουλευσεν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ. Ὁ ἕαν τις καθ' ἕνα ἐκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν. Ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λευῖται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν· τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἔν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὡς ἐπαγγελαμένου τοῦ θεοῦ, ὅτι· «Ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ»<sup>12</sup>.

Jacob, également nommé Israël, est précisément l'ancêtre des douze tribus, issues de ses douze fils. Le rapport entre le δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ et celles-ci est d'autant plus net que, de toute évidence, ce dodécuple sceptre équivaut à un ensemble d'autant de σκῆπτρα<sup>13</sup>. Il faut néanmoins souligner que ces douze sceptres, s'ils représentent les tribus selon un usage biblique bien attesté<sup>14</sup>, les désignent en tant que titres de gloire pour leur ancêtre, car ils sont toujours considérés en tant que sceptres *de Jacob* (cf. ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ et τὰ [...] λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ). Celui-ci est glorifié par le sacerdoce de la tribu de Lévi et par la royauté présente dans celle de Juda (cf. *Gen* 49,10) ; dans celles qui n'ont pas de semblables honneurs, il l'est par leur accroissement numérique « comme les étoiles du ciel »<sup>15</sup>.

12 CLÉMENT, *Epistula ad Corinthios* 31,4-32,2, dans E. PRINZIVALI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 224.

13 Comme le prouve à la fois l'évocation d'un passage en revue de chaque sceptre (καθ' ἕνα ἐκαστον) et la formule τὰ [...] λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ.

14 Dans le langage biblique, σκῆπτρον peut, en plus de son sens de « *scepter as a symbol of the power to rule* », désigner par métonymie une tribu d'Israël (W. BAUER - F. W. DANKER et alii, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 3<sup>e</sup> éd. rév., Chicago 2000, *sub voce*). Cependant, même lorsque c'est le cas, le terme garde une connotation d'autorité ou de pouvoir (cf. la définition donnée par T. MURAOKA, *A Greek-English Lexicon of the Septuagint*, Louvain 2009, s. v., sens b : « group of people under the authority of a sceptre-bearing person »), particulièrement nette dans le cas de la parole prophétique adressée à Jéroboam : Ἰδοὺ ἐγὼ ῥήσω τὴν βασιλείαν ἐκ χειρὸς Σαλωμων καὶ δώσω σοι δέκα σκῆπτρα (*3 Reg* 11,31).

15 À première vue, l'application à Jacob de cette promesse faite à Abraham (*Gen* 15,5 ; 22,17 ; 26,24) a de quoi surprendre, mais il faut relever que c'est surtout à partir des douze fils de Jacob que se concrétise la multiplication des descendants d'Abraham.

Il est surprenant de trouver Jésus mentionné entre les deux premiers groupes. Selon Joseph Verheyden, la référence aux autres sceptres (τὰ δὲ λοιπὰ σκήπτρα) supposerait que chacun de ces groupes et Jésus fassent partie des douze sceptres<sup>16</sup>. Certes, Clément évoque un passage en revue détaillé du dodécuple sceptre (ὃ [scil. τὸ δωδεκάσκηπτρον] ἐάν τις καθ' ἕνα εἰλικρινῶς κατανοήσῃ), mais faut-il nécessairement en déduire que Jésus représente un sceptre à part entière ? Nous ne pensons pas. En effet, Clément écrit que « si l'on considère [les douze sceptres] un par un avec impartialité, on reconnaîtra la magnificence des dons qui ont été faits par [Dieu à Jacob] ». Il ne s'ensuit évidemment pas qu'à chacune des composantes du dodécuple sceptre doit correspondre à un don précis, comme le prouve le fait que plusieurs sceptres reçoivent un même titre de gloire, à savoir l'accroissement numérique. La question est donc : les trois propositions introduites par ἐξ αὐτοῦ sont-elles à comprendre comme correspondant à trois sceptres ou à trois dons ? L'accent mis par Clément sur la splendeur des dons divins (μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν) plaide pour la seconde interprétation, même s'il faut en même temps relever que l'aspect généalogique de ἐξ αὐτοῦ maintient un lien étroit entre le passage en revue des dons et celui des sceptres. La présence dans la descendance de Jacob des prêtres et lévites, du Seigneur Jésus et des rois et princes issus de Juda représente aux yeux de Clément autant de dons divins, comme l'est aussi la multiplication des descendants d'autres tribus. L'interprétation inverse aboutirait à une impasse : si les trois ἐξ αὐτοῦ se référaient à autant de sceptres, il faudrait soit découpler complètement les douze sceptres et les douze tribus, ce qui irait à l'encontre de la logique du texte, soit placer Jésus en dehors des tribus d'Israël, ce qui ne saurait évidemment être le propos de Clément. Or, si la présence de Jésus dans la descendance de Jacob correspond à un don et non à un sceptre, il faut évidemment comprendre qu'il se rattache à l'un des douze sceptres, et il ne peut s'agir que de celui qui précède (la tribu de Lévi) ou de celui qui suit (celle de Juda) ou éventuellement des deux. Point que, malheureusement, Clément n'a pas pris soin de préciser.

---

16 Cf. J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers. The Case of 1 Clement and the Epistle of Barnabas », dans M. TIWALD (éd.), *Q in Context, 1 : The Separation between the Just and the Unjust in Early Judaism and in the Sayings Source*, Göttingen 2015, 243.

En ce qui concerne la conception de l'origine de Jésus-Christ « selon la chair » (cf. *Rom* 1,3 ; 9,5), au moins quatre interprétations différentes de ce passage ont été proposées :

1. lecture lévitique : Clément rattacherait Jésus à la la tribu de Lévi et non à celle de Juda<sup>17</sup> ;
2. lecture judéenne : il ne s'écarterait pas de la conception habituelle qui rattache Jésus à la tribu de Juda et non à celle de Lévi<sup>18</sup>. Tout au plus, selon certains tenants de cette lecture, Clément établirait un lien (non généalogique) avec la prêtrise<sup>19</sup> ;
3. lecture lévitico-judéenne : il attribuerait à Jésus une double ascendance, lévitique et judéenne<sup>20</sup> ;
4. lecture royale-sacerdotale : le placement de Jésus entre les tribus de Lévi et de Juda traduirait la conception selon laquelle il unit en sa personne les prérogatives de ces deux tribus, sans qu'il faille en tirer des conséquences pour son rattachement à l'une ou à l'autre<sup>21</sup>.

---

17 Interprétation remontant à A. HILGENFELD, *Die apostolischen Väter. Untersuchungen über Inhalt und Ursprung der unter ihrem Namen erhaltenen Schriften*, Halle 1853, 65 n. 21.

18 Voir R. A. LIPSIVS, *De Clementis Romani epistola ad Corinthios priore disquisitio*, Lipsiae 1855, 150 n. 2 ; A. VON HARNACK dans O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 1 : *Barnabae epistula graece et latine, Clementis Romani epistulae*, Lipsiae 1875, 116-117 ; A. LINDEMANN, *Die Clemensbriefe*, Tübingen 1992, 99.

19 Dans ce sens, voir J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, part 1 : *S. Clement of Rome*, 2, London 1890, 99 n. 9 : « [Jesus] is mentioned in connexion with the Levitical tribe, as being the great Highpriest, a favourite title in Clement » ; voir aussi H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, Göttingen 1998, 344.

20 Voir T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons und der altkirchlichen Literatur*, VI, Leipzig 1900, 329 (note) ; A. JAUBERT, « Thèmes lévitiques dans la Prima Clementis », *Vigiliae Christianae* 18 (1964) 201 ; Id., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Sch 167, Paris 1971, 48.

21 Telle est la position de J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 43 : « Aus unserer Stelle ergibt sich also absolut nichts für die Stammesgenealogie Jesu und dementsprechend auch nichts für die Genealogie seiner Mutter. Klemens äußert sich in keiner Weise, auch nicht einmal indirekt hierüber, weil ihm jede Veranlassung hierzu fehlt. Er weist nur und ausschließlich darauf hin, daß in dem genealogischen Zusammenhang Jesu mit Jakob ebenso ein Gnadengeschenk Gottes zu sehen sei, wie in der Tatsache, daß von Jakob Levi mit seinem Priestertum, Juda mit seinem Königtum abstamme. Daß Jesus in diesem Zusammenhange überhaupt erwähnt wird, ist erklärlich bei seiner überragenden Bedeutung, die in dem Briefe des Klemens wiederholt zum Ausdruck gebracht wird. Daß Jesus zwischen den Stämmen Levi und Juda genannt wird, erklärt sich daraus, daß nach der Ansicht der ältesten Christenheit, wie sie schon in

La difficulté de ce passage vient du fait que Clément ne s'intéresse explicitement qu'au rapport entre Jacob et ses descendants de différentes tribus (ἐξ αὐτοῦ ...) et qu'il mentionne Jésus indépendamment aussi bien de celle de Lévi que de celle de Juda, sans indiquer par quelle(s) ligne(s) généalogique(s) il se rattache à Jacob. Dans ces conditions, la quatrième interprétation est *a priori* séduisante, mais elle butte sur le τὸ κατὰ σάρκα qui accompagne la mention de Jésus. En effet, ces mots mettent l'accent sur le rapport de filiation entre Jésus et Jacob, ce qui implique que, bien que Clément ne précise pas par quelle lignée ce rapport passe et que cette question soit tout-à-fait secondaire dans le contexte, il a bien en tête un rapport généalogique. Il est donc légitime de chercher à déterminer quelle conception se cache à l'arrière plan de ce passage, même si, sur ce point, le texte n'offre que peu de prise à l'interprète.

En l'absence d'indications plus explicites, le choix entre les différentes options dépend en grande partie d'une part de la façon dont on interprète l'ordre Lévi – le Seigneur Jésus – Juda et d'autre part du degré de vraisemblance accordée à l'éventualité que Clément représente une conception différente de (sinon opposée à) celle du Nouveau Testament, notamment de celle de l'Épître aux Hébreux — écrit avec lequel sa lettre présente « une grande communion d'idées et d'esprit<sup>22</sup> » et qui, nous le rappelons, situe avec toute la clarté nécessaire Jésus dans la tribu de Juda (*Hbr* 7,14).

Il faut par ailleurs relever que les conceptions de Clément concernant l'origine maternelle de Jésus constituent un angle-mort, ce qui complique évidemment l'analyse. En effet, Clément ne mentionne jamais la mère de Jésus ni la conception virginale. Dans ces conditions, on est livré aux conjectures. Si l'on admet à titre d'hypothèse qu'il partage les conceptions attestées par les évangiles de Matthieu et de Luc — ce qui ne serait pas invraisemblable à la fin du 1<sup>er</sup> siècle à Rome, même si rien n'atteste la connaissance de ces évangiles par Clément<sup>23</sup> —, le τὸ κατὰ σάρκα pointera vers l'origine charnelle, c'est-à-dire maternelle, de Jésus,

---

den christlichen Interpolationen der Testamente der zwölf Patriarchen ausgesprochen wird, Jesus eben die Prärogativen dieser beiden Stämme in seiner Person vereinigte ».

22 Selon la formule de P. HENNE, *La christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, Fribourg 1992, 123. Sur l'usage d'Hébreux par Clément, voir E. PRINZIVALI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 110-111.

23 Voir H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 51.

puisqu'il fait état de rapports généalogiques (cf. ἐξ αὐτοῦ, τὸ σπέρμα σου). Toutefois, les conséquences ne seraient pas uniformes et varieraient selon les trois premières interprétations présentées ci-dessus :

1. si Clément pensait à une origine lévitique « selon la chair », il serait logique de considérer que cette précision vise l'origine maternelle par opposition à une origine judéenne transmise par Joseph ;
2. dans l'optique de la lecture judéenne, Clément supposerait au contraire que la filiation davidique passe par Marie ;
3. enfin, s'il fallait admettre une double origine, il semblerait logique ce soit par Marie que Jésus soit rattaché à la lignée sacerdotale et donc que celle-ci soit lévite<sup>24</sup>. Cependant, même dans ce cas, ce serait loin d'être la seule possibilité. Rien n'interdirait en effet d'imaginer que Marie elle-même appartienne aux deux tribus ou que Clément rattache Jésus à une lignée lévitico-judéenne, selon une tendance attestée par des auteurs plus tardifs : elle apparaît dans l'œuvre exégétique d'Hippolyte<sup>25</sup>.

La parenté de conceptions entre la lettre de Clément et l'épître aux Hébreux est souvent invoquée en faveur de la lecture judéenne<sup>26</sup>. Un argument parallèle peut être tiré du rapport entre le passage de Clément et *Rom 9,5*, où Paul évoque l'appartenance du Christ à la race des Israélites (Ἰσραηλιταί, v. 4) — c'est-à-dire les descendants de Jacob-Is-

---

24 Comme le fait T. ZAHN, *Forschungen zur Geschichte des neutestamentlichen Kanons*, VI, 329 (note).

25 Voir L. MARIÈS, « Le Messie issu de Lévi », 381-396. Une analyse serrée du texte permet de retrouver la conviction d'une double ascendance lévitico-judéenne de Jésus chez les adversaires que JULIUS AFRICANUS combat dans sa *Lettre à Aristide* et dont l'argumentation n'est pas sans lien avec celle d'Hippolyte (voir C. GUIGNARD, *La lettre de Julius Africanus à Aristide*, 344-367 et 377-378). Signalons également que les traditions d'HÉGÉSIPPE sur Jacques frère du Seigneur (chez EUSÈBE, *Historia ecclesiastica* II,23,4-18) comportent des traits sacerdotaux (en particulier l'idée qu'il était le seul à pouvoir entrer dans le sanctuaire, § 6) ; cependant, les fragments conservés ne donnent aucune indication généalogique (sur le portrait de Jacques chez HÉGÉSIPPE, voir C. ANTONELLI, *I frammenti degli Ὑπομνήματα di Egesippo: edizione del testo, traduzione, studio critico*, thèse en cotutelle Roma Tre – Université de Genève, 2010, 96-102).

26 Voir par exemple J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 40-41. Cet argument est au contraire jugé non pertinent par A. JAUBERT, « Thèmes lévittiques », 201, et H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 344.

raël. En effet, tant la formulation que le contexte du passage de Clément font clairement écho à ce texte<sup>27</sup> :

Rom 9,5 Ἰσραηλιταὶ [...] ὧν οἱ πατέρες καὶ ἐξ ὧν ὁ Χριστὸς  
τὸ κατὰ σάρκα ...

Clément ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα ...

Or le τὸ κατὰ σάρκα de *Rom 9,5* fait à son tour écho au ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα de *Rom 1,3*. Il serait difficilement concevable, dès lors, que Clément fasse une allusion aussi claire à *Rom 9,5* si sa conception était différente de celle que Paul a exposée au début de l'épître. Plus encore qu'une proximité avec Hébreux, cette allusion à Romains constitue un argument de poids en faveur de l'interprétation judéenne.

Quant à l'argument de l'ordre, qui a souvent été invoqué en faveur de l'interprétation lévitique (et qui appuie également l'interprétation lévitico-judéenne), il n'a strictement rien de décisif<sup>28</sup>. L'ordre adopté par Clément peut en effet s'expliquer par bien d'autres raisons que par une prétendue ascendance lévitique de Jésus. On peut ainsi penser, avec Philippe Henne, à l'influence de l'ordre adopté dans les énumérations bibliques : « puisque Lévi a toujours la priorité sur Juda dans les listes énumérant les enfants de Jacob (*Gen 49, Testament des douze patriarchs*), comme dans les divers récits de bénédictions, le Christ, descendant de Juda, ne peut être cité qu'après Lévi »<sup>29</sup> ; ou, avec Joseph Verheyden, au sujet de la lettre de Clément et à l'argument que celui-ci tire de l'ordon-

---

27 En ce qui concerne le contexte, outre l'aspect généalogique, on peut relever qu'au v. 4 Paul a évoqué le culte (ἡ λατρεία) parmi les privilèges d'Israël. Sur les relations entre ce passage de Clément et *Rom 9*, voir J. CARLETON PAGET, « 1 Clement, Judaism, and the Jews », *Early Christianity* 8 (2017) 236 n. 90, qui signale encore d'autres liens possibles.

28 Les remarques de J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 42, sur ce point gardent leur intérêt : « Die drei Glieder Levi, Jesus, Juda sind einander koordiniert, indem sie alle in die gleiche Beziehung zu Jakob gebracht werden. Ebensowenig wie man das dritte Glied (Juda) dem zweiten Gliede (Jesus) unterordnen darf, ebensowenig darf man das zweite Glied (Jesus) als eine Spezialisierung des ersten Gliedes (Levi) bezeichnen. [...] Aus der Tatsache, daß Jesus hinter den Leviten genannt wird, folgern zu wollen, daß der Verfasser ihn mit dem Stamme Levi in engerem Zusammenhang brachte als mit dem Stamme Juda, ist willkürlich und läßt sich durch nichts begründen ».

29 P. HENNE, *La christologie*, 123. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 43, explique pour sa part la position de Lévi par le fait que Clément aime à présenter Jésus comme Grand Prêtre.

nancement du culte lévitique pour le bon ordre de la communauté chrétienne (40,5)<sup>30</sup>. Cette dernière piste est particulièrement suggestive. En effet, le rapport entre notre passage, qui présente les dons de Dieu comme une récompense accordée à Jacob qui, « avec humilité, a quitté sa terre à cause de son frère », et les problèmes liés à l'attitude orgueilleuse de certains membres de la communauté de Corinthe (cf. 57,1), qui sont explicitement invités à se soumettre aux presbytres (54,2), est évident. Dans cette perspective, la première place accordée aux prêtres et lévites se comprend aisément, puisque ceux-ci sont des images des responsables de la communauté<sup>31</sup>. C'est d'ailleurs ce qui permet de comprendre l'accent étrangement actuel de la référence à « tous les prêtres et lévites qui *accomplissent* le service liturgique à l'autel (οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ) de Dieu », alors même que, si l'on s'en tient à la datation communément admise, Clément écrit après la destruction du Temple de Jérusalem<sup>32</sup>. Il est significatif, qui plus est, que les termes λειτουργέω et θυσιαστήριον se retrouvent au chapitre 40 (§ 3), où Clément fait un rapprochement entre les fonctions cultuelles de l'Ancien Testament et les ministères chrétiens, et que λειτουργία soit appliqué aux porteurs de ces charges (44,1.3)<sup>33</sup>. Ce rapport implicite entre prêtres et lévites du culte ancien et responsables de la communauté suffit à expliquer que Clément commence le survol des dons accordés à Jacob par sa descendance lévitique<sup>34</sup>.

Considérons maintenant les βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι de la tribu de Juda. Symbolisent-ils simplement, en contrepoint du sacerdoce, la royauté dans l'histoire d'Israël, sans lien particulier avec Jésus ? ou faut-il établir un rapport entre leur évocation et la royauté

30 Cf. J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers », 243.

31 Dans un sens similaire, voir H. E. LONA, *Der erste Clemensbrief*, 343.

32 Comme le note J. VERHEYDEN, « Israel's Fate in the Apostolic Fathers », 244. Sur la datation, voir n. 9.

33 Sur l'usage de λειτουργέω et λειτουργία chez Clément, voir P. HENNE, *La christologie*, 88-89.

34 On a fait valoir, à propos de 40,4, que Clément n'exprime pas, contrairement à l'épître aux Hébreux, le fait que le sacerdoce lévitique et le culte ancien ont été remplacés et que son propos ne trahit pas une interprétation typologique ou allégorique de ce culte (voir J. CARLETON PAGET, « 1 Clement », 239). À notre sens, cette attitude s'explique précisément par le fait que, pour les besoins de sa cause, Clément doit rapprocher les deux cultes plutôt que les opposer, mais la mention du « Seigneur Jésus » après le culte lévitique suppose un dépassement et un remplacement de celui-ci.

du Christ ? La question se pose avec d'autant plus d'acuité que Clément désigne le Christ comme ὁ κύριος Ἰησοῦς, mais ne fait pas explicitement référence à sa royauté — thème qui est d'ailleurs marginal dans l'épître<sup>35</sup>. Ce choix montre en tout cas qu'il n'entend pas purement et simplement placer Jésus dans la continuité de la royauté judéenne, mais il faut remarquer que le titre de κύριος relève lui aussi du champ sémantique de la monarchie. Vu le contexte, on peut légitimement se demander s'il renvoie simplement au statut de Jésus comme roi céleste ou s'il est choisi à dessein parce qu'il a, en sus, des connotations politiques. En fait, pour saisir le propos de Clément, il faut, nous semble-t-il, être sensible à l'ajout des termes ἄρχοντες et ἡγούμενοι. En effet, βασιλεῖς seul aurait suffi à évoquer l'horizon de la royauté davidique. Les deux autres termes font écho à la bénédiction de *Gen* 49,10 : οὐκ ἐκλείψει ἄρχων ἐξ Ἰουδα καὶ ἡγούμενος ἐκ τῶν μηρῶν αὐτοῦ, ἕως ἂν ἔλθῃ τὰ ἀποκείμενα αὐτῷ, καὶ αὐτὸς προσδοκία ἐθνῶν. On est d'autant plus fondé à voir ici une allusion à ce texte qu'il s'agit précisément de paroles prononcées par *Jacob* à propos de *Juda*. Bien qu'aucun autre passage de la lettre de Clément ne nous éclaire sur son interprétation de ce verset, le simple fait que *Gen* 49,10 annonce une royauté permanente en Juda, bien au-delà de la disparition de la royauté davidique au moment de l'Exil, suggère qu'il y lisait une promesse messianique concernant Jésus. Aussi cette allusion nous paraît-elle imposer trois conclusions :

1. sans que cela enlève rien à ses connotations divines<sup>36</sup>, le titre de κύριος qui accompagne le nom de Jésus est ici utilisé à dessein pour ses connotations politiques : il suggère un certain rapport avec les βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι, tout en soulignant que le pouvoir de Jésus est bien plus éminent que celui de ces souverains ;

---

35 Clément n'évoque qu'une fois la βασιλεία τοῦ Χριστοῦ (50,3) et ce, dans une perspective eschatologique.

36 Ces connotations sont non seulement intrinsèquement liées au terme κύριος (voir par exemple C. SPICQ, *Lexique théologique du Nouveau Testament. Réédition en un volume des Notes de lexicographie néotestamentaire*, Fribourg 1991, en particulier 866-868), mais l'élévation céleste de Jésus (cf. chap. 36) se lit encore en creux dans le τὸ κατὰ σάρκα, qui évoque non seulement *Rom* 9,5, mais aussi *Rom* 1,3-4. A. VON HARNACK, *Einführung in die alte Kirchengeschichte. Das Schreiben der Römischen Kirche an die Korinthische aus der Zeit Domitians (I. Clemensbrief), übersetzt und den studierenden erklärt*, Leipzig 1929, 73 n. 1, considérait que cette phrase supposait la divinité du Christ.

2. en l'absence de tout trait qui évoquerait son sacerdoce et, ce faisant, le rapprocherait de Lévi, Jésus est ainsi mis en rapport direct uniquement avec la tribu royale, et non avec la tribu sacerdotale (qui n'est d'ailleurs pas explicitement évoquée en tant que telle) ;
3. étant donné que cet écho de *Gen 49,10* n'a de sens que si « le Seigneur Jésus » est l'accomplissement ultime de cette promesse de permanence de la royauté en Juda, Clément considère nécessairement qu'il en est issu « selon la chair ».

À la lumière de cette analyse, nous pensons devoir écarter résolument aussi bien la lecture lévitique que la lecture lévitico-judéenne. La première ne trouve non seulement aucun appui solide dans le texte, mais ne correspond pas même à une position attestée à l'époque de Clément. La lecture lévitico-judéenne n'est guère moins problématique de ce point de vue, puisque, avant Hippolyte, elle ne peut invoquer comme parallèles que les *Testaments des douze patriarches*, dont les conceptions messianiques sont peut-être plus juives que chrétiennes, et/ou la parenté entre Marie et la lévite Élisabeth qu'établit *Lc 1,36*, dont l'interprétation généalogique reste des plus incertaines. Pour le reste, elle pourrait tout au plus faire valoir le placement de Jésus entre les deux tribus, élément qui perd toute pertinence dans la mesure où le titre de κύριος et l'allusion à *Gen 49,10* relie Jésus à Juda sans aucun contrepoint sacerdotal et où le choix de commencer l'énumération par le sacerdoce s'explique très naturellement par le contexte de la lettre.

C'est donc la lecture judéenne qui s'avère la plus convaincante en raison non seulement de l'influence sur Clément de l'épître aux Hébreux, qui rattache Jésus exclusivement à Juda (*Hbr 7,13-14*)<sup>37</sup> ou du rapport littéraire avec *Rom 9,5*, qui suggère qu'il admettait la filiation davidique affirmée par Paul, mais aussi et surtout en raison du rapport établi avec Juda par le biais du titre de κύριος et de l'allusion à *Gen 49,10*.

Cette lecture est tout à fait compatible avec l'ordre Lévi – Jésus – Juda. Comme nous l'avons indiqué, l'ordre Lévi – Juda est dicté par des considérations liées au contexte, qui n'ont rien à voir avec des considérations christologiques. En revanche, ce sont sans doute de telles considéra-

---

37 Nous ne pensons pas en revanche que la théologie du Christ grand-prêtre développée par Hébreux et qui a inspiré Clément (36,1) ait joué un rôle dans notre passage, étant donné qu'il n'y fait aucune allusion à son sacerdoce.

tions qui déterminent le placement de Jésus avant les rois et princes issus de la même tribu en raison de sa dignité de Seigneur. Pour résumer en un mot notre compréhension de l'ordre choisi : Jésus ne vient pas après Lévi, mais avant le reste de Juda.

Il faut toutefois relever que, même si l'aspect généalogique est sans doute plus présent dans ce passage qu'il ne pourrait sembler au premier abord, il reste tout à fait secondaire : Clément s'intéresse premièrement au don divin qu'est pour Jacob le fait de compter Jésus dans sa descendance et n'éprouve pas le besoin de signaler autrement que par allusion que c'est par Juda que le second se rattache au premier.

Clément s'aligne ainsi sur les conceptions assumées par les épîtres aux Romains et aux Hébreux : il ne lie pas le sacerdoce du Christ à une quelconque ascendance lévitique, mais il le fait descendre, « selon la chair », de Juda et, plus spécifiquement encore, de David. Faut-il en déduire qu'il rattachait Marie à la tribu de Juda ? Et peut-être plus précisément à la lignée davidique ? C'est d'autant plus concevable que la précision « selon la chair » se comprend mieux s'il est question d'une ascendance réelle que d'une généalogie reçue de Joseph par une paternité purement légale. Que telle fût la conviction de Clément n'aurait strictement rien d'in vraisemblable, puisqu'une telle conception est attestée vers la même époque par l'*Ascension d'Isaïe* (11,2) et quelques années plus tard, comme nous allons le voir, par Ignace d'Antioche. Cependant, dans la mesure où les idées de Clément sur la mère de Jésus et les conditions de sa naissance n'affleurent nulle part, il vaut mieux rester prudent et s'en tenir à ce que nous considérons comme le résultat de plus clair de notre analyse : la *Lettre aux Corinthiens* ne saurait être considérée comme un témoin de traditions ou de spéculations sur l'origine lévitique ou judéo-lévitique de Jésus, mais elle reflète la conviction commune qu'il se rattache « selon la chair » à la tribu de Juda.

### **3. Ignace d'Antioche**

Nous nous tournons maintenant vers les lettres d'Ignace, évêque d'Antioche, écrites aux alentours de 110, alors qu'il était conduit à Rome pour y subir le

martyre<sup>38</sup>. Adressées à diverses Églises et à Polycarpe, évêque de Smyrne, elles nous sont parvenues, rappelons-le, sous trois formes distinctes :

1. une recension syriaque brève qui ne conserve que trois lettres (*Éphésiens, Romains, À Polycarpe*) et présente un texte abrégé ;
2. une recension moyenne, qui en inclut sept (*Éphésiens, Magnésiens, Tralliens, Romains, Philadelphiens, Smyrniotes, À Polycarpe*) ;
3. une recension longue, qui comprend six lettres supplémentaires et transmet les sept autres sous une forme plus développée.

Des débats sur l'identification de la recension la plus ancienne et sur sa date ressurgissent périodiquement, mais la position traditionnelle, qui tient la recension moyenne pour authentique, repose sur de solides arguments et paraît rester majoritaire<sup>39</sup> ; c'est celle que nous adoptons.

Contrairement au texte précédent, les lettres d'Ignace affirment clairement que Jésus descend de David « selon la chair ». La question sera donc ici plus spécifiquement de déterminer comment cette ascendance se transmet à Jésus ou, en d'autres termes, si Ignace considère Marie comme étant une davidide.

Le principal front polémique sur lequel l'évêque d'Antioche se bat dans ses lettres est constitué par une tendance docète<sup>40</sup>. Dans cette

---

38 Parmi les nombreuses éditions des lettres d'Ignace, nous citons celle de P.-T. CAMELOT, *SCh 10<sup>bis</sup>*, Paris 41998, dont l'apparat minimal doit toutefois être complété par celui des éditions de B. D. EHRMAN dans *The Apostolic Fathers, 1 : I Clement, II Clement, Ignatius, Polycarp, Didache*, Cambridge MA 2003 et de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 180-274.

39 Comme le relève E. NORELLI, « Χριστιανισμός e χριστιανός in Ignazio di Antiochia e la cronologia delle sue lettere », dans M. B. DURANTE MANGONI - D. GARRIBBA - M. VITELLI (éd.), *Gesù e la storia : percorsi sulle origini del cristianesimo. Studi in onore di Giorgio Jossa*, Trapani 2015, 173-174 : « Negli ultimi anni sembrano prevalere di nuovo le voci in favore della cronologia tradizionale ... ». Nous renvoyons aux p. 171-174 de cette contribution pour un aperçu des développements récents de cette question ; on pourra également consulter E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 283-291. Parmi les travaux postérieurs, mentionnons brièvement la monographie de P. R. GILLIAM III, *Ignatius of Antioch and the Arian Controversy*, Leiden 2017, qui s'intéresse à l'usage d'Ignace au IV<sup>e</sup> siècle. Le chercheur américain estime que la recension moyenne aurait elle aussi subi des altérations doctrinales consistant à nommer le Christ Dieu plus souvent que ne le faisait Ignace et que la version arménienne de cette recension, qui s'écarte du grec sur ce point, pourrait fournir « the most authentic Ignatius of Antioch » (p. 47) ; toutefois, le passage qui a le plus d'importance dans notre perspective (*Ephésiens* 18, 2) n'est pas concerné (cf. p. 16).

40 Ignace polémique également contre des judaïsants. La question de l'identité ou non entre ses adversaires docètes et judaïsants est très débattue ; voir à ce propos E. PRIN-

perspective, la figure de Marie<sup>41</sup> revêtait évidemment une importance stratégique : en tant que mère de Jésus-Christ, femme dont il est issu et qui le rattache à une lignée concrète, elle est garante de son humanité, de la réalité de sa chair et de sa naissance<sup>42</sup>. On ne pourrait guère mieux résumer cette importance que ne le fait Bergamelli par cette brève formule : « Cristo, in quanto uomo è tutto *da Maria* »<sup>43</sup>. Il semble dès lors qu'en termes de généalogie, ce qui vaut de l'un vaille forcément de l'autre. Auquel cas la question de l'origine de Marie serait vite réglée,

---

ZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 195-196, où l'on trouvera plus de références.

- 41 Sur la Vierge chez Ignace, voir notamment A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" secondo Ignazio di Antiochia », *Marianum* 14 (1952) 373-383 ; F. SPEDALIERI, *Maria nella Scrittura e nella tradizione della Chiesa primitiva. Studio diretto sulle fonti*, Messina 1961, 133-135 ; A. GILA - G. GRINZA, *La Vergine nelle lettere di s. Ignazio di Antiochia*, Torino 1968 (qui se concentrent en fait sur la place de Marie dans l'économie du salut) ; J. A. DE ALDAMA, *Maria en la patrística de los siglos I y II*, Madrid 1970, 63-64, 78, 81-82, 189-203, 230-233 et 248s ; G. SÖLL, *Storia dei dogmi mariani*, Roma 1981, 63-65 ; F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », dans F. BERGAMELLI - M. CIMOSA (éd.), *Virgo Fidelis. Miscellanea di studi mariani in onore di Don Domenico Bertetio, S.D.B.*, Roma 1988, 145-174 ; P. FOSTER, « The Epistles of Ignatius of Antioch », dans Id. (éd.), *The Writings of the Apostolic Fathers*, London 2007, 100-101.
- 42 Sur cet aspect, voir en particulier A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" », 373 ; J. A. DE ALDAMA, *Maria en la patrística*, 63-64 ; L. GAMBERO, *Mary and the Fathers of the Church. The Blessed Virgin Mary in Patristic Thought*, San Francisco 1999, 30-31 ; F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 148-150 ; ID., « Caratteristiche e originalità della confessione di fede mariana di Ignazio di Antiochia », dans S. FELICI (éd.), *La Mariologia nella Catechesi dei Padri (età prenicena). Convegno di studio e aggiornamento, Facoltà di Lettere Cristiane e Classiche (Pontificio Institutum Altioris Latinitatis), Roma, 18-19 marzo 1988*, Roma 1989, 68, 69s et 74-75 ; P. FOSTER, « The Epistles of Ignatius of Antioch », 100 ; les références à l'ascendance davidique peuvent être interprétées dans le même sens (voir les remarques de W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch. A Commentary on the Letters of Ignatius of Antioch*, Philadelphia 1985, 153ab [à propos de *Tralliens* 9,1] et 186a [à propos de *Romains* 7,3]). Sur les questions liées à la filiation, il faut aussi signaler le travail de J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios según Ignacio de Antioquia », dans J. J. AYÁN CALVO - P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH - M. AROZTEGUI ESNAOLA (éd.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 303-335.
- 43 F. BERGAMELLI, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 149. Cette perspective est centrale dans la mariologie d'Ignace ; comme le relève W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 61s, l'expression « (né) de Marie » chez Ignace ne met pas l'accent sur le caractère surnaturel de cette naissance, mais sur la réalité de l'humanité de Jésus.

vu l'insistance d'Ignace sur la filiation davidique de Jésus<sup>44</sup>, qui est évoquée dans cinq passages de ses lettres<sup>45</sup> :

- Ephes.* 18,2 Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου.
- Ephes.* 20,2 ... ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ «κατὰ σάρκα» ἐκ γένους «Δαυίδ», τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ ...
- Trall.* 9,1 Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλῆ τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν ...
- Rom.* 7,3 ... σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, «τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ»<sup>46</sup> ...
- Smyrn.* 1,1 ... πεπληροφορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυίδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ

---

44 J. B. LIGHTFOOT, *The Apostolic Fathers*, part. 2 : *S. Ignatius. S. Polycarp*, London <sup>2</sup>1889, 2, 75 (n. sur la l. 6) remarquait à ce sujet : « This is the way in which Ignatius delights to represent the human nature of our Lord ».

45 Nous laisserons ici de côté les questions, très débattues, de l'usage par Ignace de formulations traditionnelles dans certains d'entre eux (on pourra consulter en particulier les commentaires de H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Brief des Polykarp von Smyrna. Zweite, neubearbeitete Auflage der Auslegung von Walter Bauer*, Tübingen 1985 et de W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch* ; en ce qui concerne *Éphésiens* 18,2, on trouvera un *Forschungsbericht* détaillé chez T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos? Chronologische und theologiegeschichtliche Studien zu den Briefen des Ignatius von Antiochien*, Leiden 1999, 151-162). Dans la mesure où toute conclusion en la matière reste nécessairement hypothétique, nous nous concentrerons sur ce que ces passages nous apprennent des conceptions d'Ignace, mais il faut souligner qu'en tout état de cause la filiation davidique de Jésus-Christ est pour Ignace une sorte d'article de foi, comme le montre le fait, déjà relevé par Zahn, qu'elle apparaît dans des passages où ni le contexte ni une réminiscence biblique ne l'appellent (T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, Gotha 1873, 591-592).

46 D'après le témoignage des versions ; en lieu et place de τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ, les témoins grecs de la recension moyenne ont, comme ceux de la recension longue, τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ, τοῦ γενομένου ἐν ὑστέρω ἐκ σπέρματος Δαυίδ καὶ Ἀβραάμ (voir l'apparat de B. EHRMAN, *The Apostolic Fathers*, 1, 279 ; l'apparat de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, omet malencontreusement les mots τοῦ υἱοῦ ; cette variante n'est pas mentionnée dans son apparat par P.-T. CAMELOT, qui semble avoir jugé qu'elle ne fait pas partie de celles « qui peuvent présenter un intérêt majeur pour l'interprétation du texte » [Sch 10<sup>bis</sup>, 54], seules signalées).

θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον<sup>47</sup> ἀληθῶς  
ἐκ παρθένου ...

La position d'Ignace sur l'origine de Marie n'en a pas moins fait l'objet d'appréciations différentes. Elle a notamment été discutée au XIX<sup>e</sup> siècle et au début du XX<sup>e</sup>. Depuis les années 1920, le thème ne semble plus avoir beaucoup occupé les savants<sup>48</sup> et les auteurs qui se sont exprimés sur le sujet ont généralement admis qu'Ignace considérait Marie comme une descendante de David<sup>49</sup>, tout en soulignant parfois l'ab-

---

47 Leçon de la tradition indirecte (Théodoret et version latine) ; notre seul manuscrit grec (*Laurentianus* 57,7, f. 242r) a γεγεννημένον, variante qui, plus étrangement encore que la précédente (voir n. 46), est omise par Camelot (à défaut, nous nous fondons sur l'apparat de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 406). Comme le relève W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia und der Polykarpbrief*, Tübingen 1920, 265 (remarque reprise par H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 91), le choix textuel est difficile, mais même s'il faut lire γεγεννημένον, Ignace ne peut guère avoir entendu autre chose que « né de » (cf. *Gal* 4,4 : γενόμενον ἐκ γυναικός). Outre ce verset de Galates, on pourrait également songer à *Rom* 1,3 : τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα.

48 Beaucoup d'auteurs ne traitent ce problème que superficiellement ou ne le mentionnent simplement pas. Deux exemples nous paraissent assez révélateurs de l'évolution que nous signalons. Le premier est celui du sort de la question dans la révision par Paulsen du commentaire de Bauer sur *Ephes.* 18,2 (H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 42) : elle n'est tout simplement plus abordée, alors que Bauer s'y arrêtaît quelque peu : « Da Joseph von Ign. niemals genannt wird, écrivait-il, Jesus auch lediglich durch Maria (7 2 19 1 Trall. 9 1) mit dem Menschengeschlecht verbunden ist, muß sie es sein, die seine Zugehörigkeit zu David vermittelt ». Il donnait ensuite une longue liste de passages prouvant que l'origine davidique de Marie était dominante dès le II<sup>e</sup> siècle (W. BAUER, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 215 ; le savant allemand avait déjà traité de la conception d'Ignace en la matière dans *Id.*, *Das Leben Jesu*, 15). Le second exemple est celui du commentaire de Schoedel : c'est au détour de son exégèse d'*Ephes.* 19,1 qu'on le voit prêter à Ignace l'idée de l'ascendance davidique de Marie en se fondant sur 18,2 (W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 90), mais étonnamment il ne s'y réfère pas dans la discussion de ce passage.

49 Voir R. M. GRANT, *The Apostolic Fathers. A New Translation and Commentary*, 4 : *Ignatius of Antioch*, London 1966, 48 ; J. A. FITZMYER, *The Gospel according to Luke (I-IX)*, New York 1981, 344 ; P. BORG, « Ignatius and Traditions on the Birth of Jesus », dans *Id.*, *Paul Preaches Circumcision and Pleases Men and Other Essays on Christian Origins*, Trondheim 1983, 159 et 162 (voir aussi 157 et 158) ; F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" nelle lettere di Ignazio di Antiochia », *Salesianum* 50 (1988) 310 et n. 17, 312 et 318 n. 46 ; *Id.*, « Maria nelle lettere di Ignazio di Antiochia », 152 n. 30, 155 n. 42. et 172 n. 101 ; *Id.*, « Caratteristiche e originalità », 70 n. 22 ; R. E. BROWN, *The Birth of the Messiah. A Commentary on the Infancy Narratives in the Gospels of Matthew and Luke*, nouvelle éd. mise à jour, New York 1993, 287 ; E. NORELLI, « Ignazio di Antiochia combatte veramente

sence d'affirmation explicite<sup>50</sup>. Bien que les controverses d'avant la Première guerre mondiale semblent aujourd'hui largement oubliées, le débat n'est pas forcément clos<sup>51</sup>. Dans ces conditions, il nous a paru nécessaire de reprendre la question de façon approfondie.

Comme le remarquait le P. Cecchin, Ignace présente son enseignement sous forme d'assertions, sans se préoccuper le moins du monde d'en proposer une démonstration ou une explication<sup>52</sup>. Il importe donc d'examiner de près ses affirmations pour chercher à en dégager les présupposés. Par ailleurs, pour mieux saisir sa position sur l'origine de Marie, il nous paraît utile de commencer par considérer de façon générale ses affirmations sur l'ascendance davidique de Jésus-Christ.

Il est notable, qu'à une exception près, les formules employées par Ignace fassent toutes écho à *Rom* 1,3(-4<sup>53</sup>)<sup>54</sup>. On relève toutefois une tendance à remplacer le ἐκ σπέρματος Δαυίδ de *Rom* 1,3 (que l'on rencontre également en 2 *Tim* 2,8) par ἐκ γένους Δαυίδ (*Ephes.* 20,2 ; *Smyrn.* 1,1). C'est d'ailleurs cette formule qu'on retrouve dans le seul passage où Ignace évoque l'ascendance davidique de Jésus sans faire écho à Paul (*Trall.* 9,1), ce qui suggère que le terme qui vient le plus spontanément à l'esprit d'Ignace pour évoquer l'ascendance davidique de Jésus

---

dei cristiani giudaizzanti? », dans G. FILORAMO - C. GIANOTTO (éd.), *Verus Israel: nuove prospettive sul giudeocristianesimo. Atti del colloquio di Torino (4-5 novembre 1999)*, Brescia 2001, 253 ; J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios », 305 et 306, auxquels s'ajoutent les auteurs cités dans la n. 50. Ce point reste étrangement implicite chez P. MEINHOLD, « Christologie und Jungfrauengeburt bei Ignatius von Antiochien », dans *Id.*, *Studien zu Ignatius von Antioch*, Wiesbaden 1979, 55.

50 Voir J. A. DE ALDAMA, *María en la patristica*, 78 ; H. VON CAMPENHAUSEN, « Die Jungfrauengeburt in der Theologie der Alten Kirche », dans *Id.*, *Urchristliches und Altchristliches. Vorträge und Aufsätze*, Tübingen 1979, 92 n. 113 ; C. ZAMAGNI, *L'extrait des Questions et réponses*, 42.

51 Comme le montre le cas de G. D. DUNN, « The Ancestry of Jesus according to Tertullian: ex David per Mariam », *Studia Patristica* 36 (2001) 352-353.

52 Cf. A. M. CECCHIN, « Maria nell' "economia di Dio" », 382.

53 L'écho du v. 4 est net en *Éphésiens* 18,2, où l'on retrouve le même mouvement, mais il se combine avec une référence à *Mt* 1,20 et/ou *Lc* 1,35 (voir plus bas). Il est aussi sensible en *Smyrniotes* 1,1, quoique non sans inflexions (voir W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221a-222a).

54 Cf. H. RATHKE, *Ignatius von Antiochien und die Paulusbrieve*, Berlin 1967, 48. Sur l'interprétation de ce verset par Ignace, voir R. CANTALAMESSA, « La primitiva esegesi cristologica di *Romani* I, 3-4 e *Luca* I, 35 », *Rivista di Storia e Letteratura Religiosa* 2 (1966) 70 et 77. L'influence de *Rom* 1,3(-4) est peut-être complétée, sinon dans certains cas médiatisée, par un autre texte ; voir l'Appendice à la fin de la présente contribution.

est celui de γένος. Cette inflexion par rapport à l'usage paulinien n'est pas sans intérêt : alors qu'en *Rom* 1,3 le terme σπέρμα semble avoir été choisi à dessein par Paul, qui vient d'ailleurs d'évoquer les annonces prophétiques que contiennent les Écritures (*Rom* 1,2), pour faire écho aux promesses messianiques (3 *Reg* 7,12 ; 3 *Reg* 22,51 // *Ps* 17[18],51 ; *Ps* 88[89],27), la formule γένος Δαυίδ (« la famille » ou « la lignée de David »), étrangère à l'Ancien Testament<sup>55</sup>, trahit une conception plus généalogique. Pour le dire autrement : alors que l'Apôtre considère la filiation davidique surtout sous l'angle de l'accomplissement de la promesse messianique dans son point d'arrivée, Jésus-Christ, Ignace la voit davantage dans son épaisseur généalogique de lignée reliant Jésus à ses ancêtres et, au-delà de cette ascendance particulière, assure la dimension véritablement humaine de son identité, comme l'exprime la formule τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ d'*Ephes.* 20,2.

Quel est le rapport entre Marie et cette filiation davidique ? Ignace ne dit certes pas de façon parfaitement explicite qu'elle est une davidide, mais tant l'examen de trois des passages cités ci-dessus (*Ephes.* 18,2, *Trall.* 9,1 et *Smyrn.* 1,1) que celui de la logique d'ensemble de leurs affirmations sur l'origine et la conception de Jésus pointent vers cette conclusion. Sur ce second point, la démonstration de Fischer nous paraît limpide :

Dans [ces trois textes], les faits suivants sont exprimés et attestés de façon claire et distincte :

- 1) Jésus est le véritable fils de Marie (ἐκμοφορήθη ὑπὸ Μαρίας — τοῦ ἐκ Μαρίας — γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου).
- 2) Jésus a été conçu sans père, car il est décrit seulement comme fils de Marie et du πνεύματος ἁγίου ; sa mère est aussi expressément appelée παρθένος.
- 3) Jésus est davidide et ce, selon la chair (ἐκ σπέρματος Δ. — ἐκ γένους Δ. κατὰ σάρκα).

Si nous mettons ces trois faits exprimés par Ignace bout à bout, toute personne impartiale sera forcément amenée à cette conclusion : la conception d'Ignace était nécessairement que Marie était une davidide. Sinon, au moins, puisqu'il met un accent si fort sur

---

<sup>55</sup> Et au Nouveau Testament, à l'exception d'*Apoc* 22,16, où γένος a d'ailleurs le sens de « descendant » et non pas celui de « lignée » : ἐγώ εἰμι ἡ ῥίζα καὶ τὸ γένος Δαυίδ.

la filiation davidique de Jésus, Ignace aurait dû impérativement attirer l'attention sur le rapport unissant Jésus au davidide Joseph<sup>56</sup>.

Cette interprétation va toutefois à l'encontre de celle qu'avait proposée Zahn dans son édition des lettres d'Ignace (1876)<sup>57</sup> et qui avait été acceptée par quelques savants<sup>58</sup>. Aussi convaincante qu'elle sonne, la démonstration de Fischer ne saurait être validée sans un examen serré

- 
- 56 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 44 : « In diesen Äußerungen sind folgende Tatsachen klar und deutlich ausgesprochen und bezeugt : 1) Jesus ist der wahre Sohn Marias (ἐκκοφορήθη ὑπὸ Μαρίας — τοῦ ἐκ Μαρίας — γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου). 2) Jesus ist vaterlos empfangen, denn er wird lediglich als Sohn Marias bezeichnet und πνεύματος ἁγίου ; seine Mutter wird auch ausdrücklich παρθένος genannt. 3) Jesus ist Davidide, und zwar Davidide dem Fleische nach (ἐκ σπέρματος Δ. — ἐκ γένους Δ. κατὰ σάρκα). Wenn wir diese drei von Ignatius ausgesprochenen Tatsachen nebeneinander halten, dann wird jeder Unbefangene notwendigerweise zu dem Schluß geführt: es muß Ansicht des Ignatius gewesen sein, daß Maria Davididin ist. Andernfalls hätte Ignatius, da er die Davidssohnschaft Jesu so stark betont, unbedingt wenigstens auf den rechtlichen Zusammenhang Jesu mit dem Davididen Josef hinweisen müssen ». On trouve chez Bauer un raisonnement semblable (voir n. 48).
- 57 Dans sa monographie de 1873, Zahn avait adopté une position opposée en commentant *Smyrniotes* 1,1 : « ... sofern [Christus] σὰρξ hat, stammt er durch Vermittlung seiner Mutter aus Davids Geschlecht » (T. ZAHN, *Ignatius von Antiochien*, 470). Il la renie explicitement dans la note de son édition sur le passage correspondant : « ... peccavi et in eo quod recte intellegens scriptorem pravam editorum secutus sum interpunctionem et in eo, quod nondum perspexeram, quae ad Eph. XVIII, 2 de Maria non Davidis filia exposui » (T. ZAHN dans O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2 : *Ignatii et Polycarpi epistulae martyria fragmenta*, Lipsiae 1876, 83).
- 58 À son époque, les vues de Zahn ont convaincu F. ΣΠΙΤΤΑ, *Der Brief des Julius Africanus an Aristides*, Halle 1877, 46. Elles ont aussi inspiré Hillmann, qui les développe toutefois dans le sens d'une révision radicale de la conception de Jésus par le rédacteur des lettres d'Ignace (selon sa terminologie). Prêtant à ce dernier une christologie adoptianiste, non seulement il ne fait pas coïncider pas le fait que Jésus soit né de Marie et sa filiation davidique, mais il en déduit encore que c'est par Joseph que Jésus aurait une telle ascendance et que sa naissance serait naturelle : cf. J. HILLMANN, « Die Kindheitsgeschichte Jesu nach Lucas. Kritisch untersucht » *Jahrbücher für protestantische Theologie* 17 (1891) 253-254. Une telle conclusion ne peut évidemment être atteinte qu'au prix de lectures audacieuses (ainsi, à propos du τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ d'*Éphésiens* 20,2 : « Hier wie [in 18,2] sind zwei Erzeugende neben einander gestellt, was nur durch adoptianische Christologie zu erklären ist ») et d'aménagements textuels (γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου en *Smyrniotes* 1,1 serait un ajout postérieur) et en introduisant Joseph dans l'horizon d'Ignace (ce que Hillmann pense pouvoir faire en s'appuyant sur *Magnésiens* 13,2, où il est cependant question non du père humain de Jésus, mais de son Père divin, comme le relève fort justement J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 45).

des textes<sup>59</sup>, d'autant que, comme nous allons le voir, la ligne de Zahn a trouvé récemment un nouveau représentant.

Le passage le plus important est celui d'*Éphésiens* 18,2 : Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου, très littéralement : « Car notre Dieu Jésus le Christ fut porté par Marie comme embryon à partir d'une part de la semence de David, d'autre part de l'Esprit-Saint ». Pointant une différence de formulation par rapport à celle qu'Ignace a utilisée plus haut dans la même épître, καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ (7,2), Zahn commente : « Non scripsit καὶ ἐκ σπ. Δ. καὶ ἐκ πν. ἁ. cf. VII, 2. Ignatio enim, per Matthaeum et Lucam edocto, Iesum Davidis filium exstitisse, quatenus Iosephum habuerit patrem, res sibi contrariae esse videntur ortus Christi e gente Davidis et conceptio, quae per spiritum sanctum perfecta est »<sup>60</sup>. La même ligne interprétative a été défendue bien plus récemment par Geoffrey D. Dunn, qui, comme Zahn, estime que la phrase signifie que non seulement Jésus descend de David (par Joseph), mais qu'il a aussi été engendré par l'Esprit à travers Marie. En outre, pour mieux dissocier Marie de la filiation davidique, Dunn estime qu'il faut considérer la phrase comme un empilement d'affirmations de foi traditionnelles (qu'il faudrait donc se garder de relier trop étroitement les unes aux autres)<sup>61</sup>.

Indépendamment de cette question grammaticale, l'interprétation avancée par Zahn et Dunn ne nous paraît pas soutenable. Tout d'abord,

---

59 Fischer semble d'ailleurs en avoir été bien conscient, puisqu'il la fait suivre d'une réfutation de l'argumentation de Zahn (cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 45-48).

60 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 23.

61 « The phrase [c'est-à-dire ἐκ σπέρματος μὲν Δαυείδ] does not refer back necessarily to Mary but is one of a series of traditional, almost credal statements that are piled on top of one another, in apposition, in this part of the letter. Simply to refer to Jesus as being born of Mary according to God's plan and as being of the seed of David and the Spirit does not *ipso facto* mean that Ignatius meant his readers to understand that Jesus was of the seed of David *through* Mary. One could possibly understand ἐκυοφορήθη ὑπὸ Μαρίας ... ἐκ σπέρματος μὲν Δαυείδ, πνεύματος δὲ ἁγίου to mean that not only is Jesus descended from David (through Joseph) but that he is also begotten by the Spirit through Mary » (G. D. DUNN, « The Ancestry of Jesus », 352-353). Il faut en outre relever que l'opposition que construit Dunn (*ibid.*) entre une lecture interprétant *Éphésiens* 18,2 comme supposant l'ascendance davidique de Marie et une lecture supposant une citation directe de *Rom* 1,3 est artificielle : les deux idées sont parfaitement compatibles.

elle repose sur un présupposé discutable : si, comme le veut Zahn, Ignace a connu les évangiles selon Matthieu (ce qui est fort possible) et selon Luc (ce qui est incertain)<sup>62</sup>, il ne s'ensuit pas nécessairement qu'il ait épousé précisément leur perspective sur la filiation davidique, d'autant moins, d'ailleurs, que l'idée de l'origine davidique de Marie ne contredit en rien la lettre de ces récits et ne conduit évidemment pas à nier celle de Joseph. Ensuite, une lecture de ce passage reliant la référence à David à l'ascendance paternelle (sans réalité charnelle) de Jésus et la référence à l'Esprit Saint à sa conception miraculeuse non seulement ne fait guère sens dans la perspective anti-docète d'Ignace<sup>63</sup>, mais est encore contredite par des parallèles comme *Éphésiens* 7,2<sup>64</sup>, que nous venons de citer et qui met en parallèle (et en contraste) origine (humaine) maternelle (ἐκ Μαρίας) et origine divine (ἐκ Θεοῦ)<sup>65</sup>, ou *Smyrniotes* 1,1, que nous aurons à discuter ci-après, où Ignace relie préci-

---

62 Pour la question de la connaissance de Matthieu et de Luc, voir par exemple B. M. METZGER, *The Canon of the New Testament. Its Origin, Development, and Significance*, Oxford 1988, 45-46 ; sur la connaissance par Ignace des évangiles écrits, voir également les utiles remarques de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 304-305. Pour un survol de l'histoire de la recherche au xx<sup>e</sup> siècle sur cette question, voir C. T. BROWN, *The Gospel and Ignatius of Antioch*, New York, 2000, 1-3.

63 Voir E. NORELLI, *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CCSA 8, Turnhout 1995, 564.

64 En tout cas si l'on interprète ce passage en référence à l'incarnation. Il faut toutefois signaler une autre interprétation, proposée par J. J. Ayán Calvo et appuyée sur des arguments intéressants (nous remercions A. Sáez Gutiérrez de nous l'avoir signalée) : « A mi modo de ver estamos ante un pasaje que no habla de la encarnación propiamente dicha sino de la humanidad de Cristo tal como nació de María y de su exaltación tras la resurrección de los muertos ». Dans cette perspective, l'expression καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ Θεοῦ désignerait « por un lado, el nacimiento humano de Jesucristo ἐκ Μαρίας y, por otro lado, está presentando la resurrección como un nacimiento de Dios, ἐκ Θεοῦ » (J. J. AYÁN CALVO, « Jesucristo, Hijo del hombre e Hijo de Dios », 326 et 332).

65 On peut s'étonner de ce que Zahn, dans l'extrait cité ci-dessus, sous-entende qu'en *Éphésiens* 18,2 Ignace n'aurait pas pu, comme en 7,2, employer καὶ ἐκ ... καὶ ἐκ au lieu de ἐκ ... μέν ... (ἐκ) ... Δέ : d'une part, l'usage de ἐκ, commun aux deux textes, crée entre eux une similitude nettement plus décisive que la différence entre les particules de conjonction qu'Ignace y emploie ; d'autre part, le contexte dans lequel s'inscrit le καὶ ... καὶ de 7,2 étant celui d'un dyptique qui met en contraste la réalité humaine et la divinité du Christ (voir F. BERGAMELLI, « Caratteristiche e originalità », 66-67), il est difficile d'opposer les deux formulations : καὶ ... καὶ souligne certes la conjonction des deux origines (intention d'autant plus manifeste que c'est, dans la phrase, le seul cas où καὶ est redoublé), mais dans un cadre où ces éléments n'en sont pas moins mis en contraste pour mieux souligner le paradoxe de l'homme-Dieu, comme le remarque Bergamelli (*ibid.*, 67).

sément la filiation davidique à l'ascendance de Jésus « selon la chair ». Il n'y a donc aucune raison de ne pas s'en tenir à la lecture qui voit dans «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαβίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου une référence à la double origine humaine — par Marie — et divine du Christ<sup>66</sup>.

En ce qui concerne la construction du texte, la proposition de Dunn ne correspond à aucune nécessité d'ordre grammatical, bien au contraire. En effet, la phrase grecque se construit sans peine de façon unitaire (contrairement à l'impression que donnent souvent les traductions<sup>67</sup>)<sup>68</sup>. La lecture de Dunn pourrait certes invoquer le parallèle d'*Éphésiens* 7,2, où καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ apparaît de façon autonome, sans dépendre d'un verbe, mais le cas de 18,2 est différent, non seulement parce qu'«ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαβίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου peut aisément s'y rattacher à un verbe, mais encore parce que le verbe en question, κωφορέω, y invite, étant donné qu'il se construit, notamment, avec ἐκ<sup>69</sup> et que σπέρμα appartient précisément au champ sémantique de la conception. À quoi s'ajoute, pour le second membre, que κωφορέω est pratiquement équivalent à γεννάω, que l'on trouve associé à ἐκ πνεύματος ἁγίου en *Mt* 1,20 (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματος ἁγίου). Ainsi, non seulement il n'y a aucune nécessité de séparer ἐκ σπέρματος κτλ. de ce qui précède, mais ces mots se relient étroitement à ἐκωφορήθη ὑπὸ Μαρίας.

---

66 Ou à une interprétation légèrement différente, comme celle de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 559 n. 114 : « ... si noti che μὲν ... δέ qui rileva la correlazione : Gesù il Cristo, nato da Maria, deriva dalla stirpe di Davide, ma per opera dello Spirito santo, in modo da evidenziare da una parte la reale umanità di Cristo, dall'altra il carattere divino anche della sua generazione *qua homo* ». Voir également J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 46.

67 Cf. n. 71.

68 Dans le même sens, voir E. NORELLI, *Ascensio Isaiae*, 564 : « Va notato che "dal seme di David, e d'altra parte (δὲ) da spirito santo" dipende da "fu portato in seno da Maria", così che la discendenza da David si ricollega a Maria ... ».

69 Les exemples chrétiens de cette construction ne manquent pas, par exemple HIPPOLYTE, *Benedictiones patriarcharum* I,27 (M. BRIÈRE - L. MARIÉS - B.-CH. MERCIER, PO 27/1-2, Paris 1954, 110, l. 4) : ἦν δὲ τὸ κατὰ σάρκα ἐπ' ἐσχάτων ἐκ παρθενικῆς μήτρας κωφορούμενος. Le verbe κωφορέω étant rarissime dans littérature chrétienne la plus ancienne (voir F. BERGAMELLI, « Caratteristiche e originalità », 69 et n. 19), ils sont évidemment tous postérieurs à Ignace, mais, à l'actif, la construction est attestée au II<sup>e</sup> siècle chez LUCIEN, *DDeor.* 5,2 : ἦν γὰρ αὐτῆ κωφορήθη ἐκ σοῦ, dit Prométhée d'une Néréide en s'adressant à Zeus.

Les arguments pour lier conception dans le sein de Marie et filiation davidique ne manquent pas. On peut d'abord invoquer le vocabulaire : comme le note Fischer, σπέρμα est un terme qui ne saurait guère indiquer un rapport purement juridique avec la lignée davidique<sup>70</sup>. Le point que nous venons d'établir en discutant l'interprétation de Dunn est plus décisif encore : le fait qu'Ignace rattache à la fois ἐκ σπέρματος Δαυίδ et (ἐκ) πνεύματος ἁγίου à ἐκνοφορήθη<sup>71</sup>, qui a pour agent Marie, implique que la « semence de David » passe par celle-ci, puisque la conception virginale suppose que l'ascendance humaine de Jésus passe uniquement par sa mère. Le fait que (ἐκ) πνεύματος ἁγίου fasse écho non seulement à *Rom* 1,4 (κατὰ πνεῦμα ἁγιοσύνης, en rapport avec la Résurrection), mais aussi et plus encore à l'annonce angélique en *Mt* 1,20 (τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ [scil. *Maria*] γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου) et/ou en *Lc* 1,35 (πνεῦμα ἅγιον ἐπέλεύσεται ἐπὶ σέ)<sup>72</sup> confirmerait, si besoin était, qu'Ignace a bien en vue la conception et la gestation de Jésus en Marie dans ses dimensions humaine, c'est-à-dire maternelle en l'occurrence, et divine — ce qu'il exprimait plus haut dans la même épître de façon plus ramassée par la formule καὶ ἐκ Μαρίας καὶ ἐκ θεοῦ

---

70 « Mit σπέρμα Δαυίδ ist also zweifellos ein Generationsfaktor gemeint, nicht aber eine rechtliche Beziehung zum davidischen Geschlecht » (J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 46). Contrairement à ce qu'affirme J. FISCHER, *ibid.*, 47, cependant, le σπέρμα Δαυίδ n'est pas tant à identifier avec Marie elle-même qu'avec son ascendance.

71 Comme le relève à juste titre F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" », 311 : « ... la gestazione del Cristo di cui si parla nel testo è presentata da Ignazio come un'azione operata da due principi contrapposti e insieme uniti ». Relevons que cette nuance importante a tendance à s'estomper, voire à disparaître, dans les traductions modernes, en raison de la difficulté à traduire le passif ἐκνοφορήθη et à rendre ὑπό et ἐκ de façon à la fois précise et différenciée. Voir par exemple la traduction de P.-T. CAMELOT, *SCH* 10<sup>bis</sup>, 73 et 75 : « Car notre Dieu, Jésus-Christ, a été porté dans le sein de Marie, selon l'économie divine, (né) de la race de David et de l'Esprit saint » ; ou celle de E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 357 : « Il dio nostro, Gesù il Cristo secondo il disegno di Dio è stato concepito da Maria, dal seme di Davide ma dallo Spirito Santo ».

72 L'influence de *Lc* 1,35 a souvent été proposée (voir notamment R. CANTALAMESSA, « La primitiva esegesi cristologica », 77) ; pour sa part, Lechner accorde sa préférence à *Mt* 1,20 en faisant remarquer que ce verset contient la formule ἐκ πνεύματος ἁγίου (cf. T. LECHNER, *Ignatius adversus Valentinianos?*, 201). À nos yeux, l'un n'exclut pas nécessairement l'autre.

(7,2)<sup>73</sup>. Il ressort donc clairement de ce passage que c'est Marie qui place Jésus dans « la lignée de David »<sup>74</sup>.

Celui de *Smyrniotes* 1,1 paraît moins probant, de prime abord, car la Vierge n'y est mentionnée explicitement qu'en lien avec la conception virginale : ... τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυὶδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου ... Zahn aligne ce passage avec son interprétation d'*Éphésiens* 18 : « ... hoc quoque loco filio Davidis opponitur virginis filius, qui idem est dei filius (Eph. VII, 2) »<sup>75</sup>. Pour voir dans ce texte une telle opposition, il faut suivre Zahn sur deux choix éditoriaux et interprétatifs :

1. Le premier est le choix, au lieu de la leçon γεγεννημένον (tradition indirecte) généralement adoptée par les éditeurs en se fondant sur le parallèle avec *Éphésiens* 18,2 et *Tralliens* 9,1, du γεγεννημένον de notre unique manuscrit grec<sup>76</sup>, au sens d'« ayant été » .

2. Le second consiste à ne pas ponctuer avant ce mot, en rattachant υἱὸν θεοῦ à γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου.

Ces choix permettent à Zahn de gloser le passage de la façon suivante : « Christus, inquit, vere quidem Davidis progenies est, si carnem vel condicionem eius humanam atque ut ita dicam civilem respexeris (cf. Eph. I, 3. Mgn. XIII, 2), dei autem filius exstitit e singulari dei voluntate et operatione, ac vere exstitit (filius dei), e virgine scilicet oriundus »<sup>77</sup>. Il est toutefois permis de se demander si Ignace n'aurait pas pu exprimer ces idées de façon plus explicite, si c'est vraiment là ce qu'il entendait affirmer.

Sur le premier point, la décision entre les deux variantes peut éventuellement se discuter (quoique les parallèles donnent l'avantage à γεγεννημένον), mais le choix de γεγεννημένον ne serait pas décisif en faveur de la ponctuation de Zahn, car il resterait possible de le comprendre au sens de « né de »<sup>78</sup>. Sur le second, son argumentation repose sur le fait que κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ ne saurait s'opposer à κατὰ

---

73 Pour une autre interprétation possible de cette formule, voir n. 64.

74 Nous rejoignons ici aussi Bergamelli : « ... alle origini umane del Cristo hanno concorso attivamente solo due Attori: Maria, che colloca il "figlio dell'uomo" nella stirpe di David, dandogli una vera carne umana, e lo Spirito santo, che costituisce il Cristo come "figlio di Dio" nella trascendenza divina » (F. BERGAMELLI, « "La verginità di Maria" », 312).

75 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

76 Voir n. 47.

77 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

78 Voir n. 47.

σάρκα, étant donné que, contrairement à cette expression, ces mots ne peuvent se dire de façon absolue et qu'ils n'indiquent pas à quel titre Jésus est Fils de Dieu, mais se réfèrent à la puissance qui a rendu possible sa naissance comme fils de Dieu et de la Vierge<sup>79</sup>. Cette dernière remarque n'est pas fautive : Ignace n'a pas en vue la préexistence du Seigneur, mais son incarnation (la référence à la « puissance » [δύναμις] est peut-être à rapprocher de Lc 1,35<sup>80</sup>), mais cette compréhension n'impose ni de lire γεγεννημένον, ni de renoncer à ponctuer avant ce mot. En fait, le caractère partiellement asymétrique de l'opposition entre κατὰ σάρκα et κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ s'explique sans peine si l'on prend en compte l'influence de Rom 1,3-4, versets auxquels notre passage fait clairement écho : τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Cela vaut également, quoique dans une moindre mesure, pour la pensée : comme le note Schoedel, pas plus que Paul, Ignace n'associe le titre de « Fils de Dieu » avec le Christ préexistant, même si l'on constate un changement assez profond de perspective en ce que l'évêque d'Antioche met la désignation de Jésus-Christ comme « Fils de Dieu » en relation avec sa naissance, et non, comme l'Apôtre, avec sa résurrection<sup>81</sup>.

Comme le relève le même savant, l'interprétation de Zahn a par ailleurs le tort d'ignorer le parallélisme<sup>82</sup>. Doublement, même :

- A ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυὶδ κατὰ σάρκα»,
- B υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ,
- C γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου

En effet, non seulement A (origine humaine) et B (puissance divine manifestée dans l'incarnation) sont parallèles, mais la reprise d'ἀληθῶς incite, nous semble-t-il, à mettre C en parallèle à l'ensemble A+B : en affirmant que le Seigneur est né véritablement d'une vierge, C apporte des précisions supplémentaires, à savoir le fait de la naissance humaine (qui restait implicite dans A) et son caractère virginal<sup>83</sup>, tout en conden-

79 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 83.

80 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 222.

81 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221.

82 Cf. W. R. SCHOEDEL, *Ignatius of Antioch*, 221 n. 5.

83 Cette interprétation suppose évidemment de lire γεγεννημένον.

sant les aspects énoncés séparément en A et B. Le parallélisme entre A et B est par ailleurs confirmé par le fait que la formulation de cette partie de la phrase est inspirée par le mouvement bipartite de *Rom 1,3-4* (τοῦ γενομένου—σάρκα, τοῦ ὀρισθέντος κτλ.).

La lecture que nous avons proposée (C condensant A+B) va dans le sens de l'origine davidique de Marie, puisque la naissance ἐκ παρθένου coïncide alors avec la filiation davidique. En tout état de cause, l'adverbe ἀληθῶς, typique de la polémique anti-docète, implique la réalité de l'ascendance davidique de Jésus « selon la chair » et cette réalité ne peut-être affirmée — et plus encore avec la précision κατὰ σάρκα reprise à *Rom 1,3* — que si elle passe par Marie. On peut se demander quelles étaient les implications exactes de cette précision pour Paul, mais il ne fait aucun doute qu'Ignace la relie à la réalité de la chair du Christ, réalité dont sa génération par Marie est le gage.

Un troisième passage, *Tralliens 9,1* (... Ἰησοῦ Χριστοῦ [...], τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας) est à examiner brièvement. Si on le considérait indépendamment du reste du corpus ignacien, on pourrait se demander s'il faut comprendre que Jésus est « issu de la lignée de David » et, également (mais sans rapport), « issu de Marie » ou, au contraire, qu'il est « issu de la lignée de David » en tant qu'il est « issu de Marie ». Zahn opte évidemment pour la première interprétation : « Articulo iterato indicat, filium Mariae non eo ipso fuisse filium Davidis cf. Eph. XVIII, 2 ... »<sup>84</sup>. Cependant, l'argument tiré de la répétition de l'article est contestable, car, à elle seule, cette répétition ne suffit pas à faire percevoir une opposition : si telle était l'intention d'Ignace, il l'aurait sans doute soulignée par l'usage de (μὲν) ... δέ. En fait, ces deux formules sont à replacer dans le contexte général du passage, qui comprend :

- |  |                                   |
|--|-----------------------------------|
| 1. τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ,                | origine familiale                 |
| 2. τοῦ ἐκ Μαρίας,                      | mère                              |
| 3. ὃς ἀληθῶς ἐγενήθη,                  | naissance réelle                  |
| 4. ἔφαγέν τε καὶ ἔπιεν                 | humanité réelle                   |
| 5. ἀληθῶς ἐδιώχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, | réalité de la persécution         |
| 6. ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν ...   | réalité du supplice et de la mort |
| 7. ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν     | réalité de la résurrection        |

---

84 O. VON GEBHARDT - A. VON HARNACK - T. ZAHN, *Patrum apostolicorum opera*, fasc. 2, 51.

Nous avons là une série de sept affirmations relatives à l'humanité de Jésus-Christ, dans un sens anti-docète, ordonnées selon un ordre essentiellement chronologique, de l'origine familiale à la résurrection. Pas plus que les suivants, les deux premiers éléments ne sont destinés à s'opposer<sup>85</sup>. Au contraire, comme le remarque Fischer, si l'on tient compte de ce que Jésus n'a pas de père humain, on conclura de ce passage que Marie doit appartenir à la lignée davidique<sup>86</sup>.

Les conclusions à tirer de cette enquête approfondie menée sur le corpus épistolaire d'Ignace d'Antioche sont claires : malgré les hésitations ou les contestations d'un petit nombre de chercheurs, Ignace est à placer parmi les tenants de l'ascendance davidique de Marie. Il n'affirme certes pas ce point de façon parfaitement explicite, comme on l'a plus d'une fois relevé, mais sa façon de s'exprimer implique clairement qu'il considère Marie comme étant le canal de cette filiation et par conséquent comme étant elle-même davidide. Vu la réalité « charnelle » qu'acquiert ainsi la filiation davidique, il n'est pas étonnant qu'elle prenne chez lui une épaisseur généalogique bien plus nette qu'en *Rom* 1,3. Il faut relever par ailleurs qu'il n'évoque nulle part Joseph. Non pas, sans doute, parce que sa figure lui serait inconnue, mais parce que l'idée de l'appartenance de Marie à une famille davidique conduit nécessairement à le marginaliser en lui enlevant le rôle de garant de la filiation davidique.

Comment interpréter le fait que cette conviction reste implicite ? On aurait tort, croyons-nous, d'y voir la trace de quelque hésitation ou scrupule face à une affirmation qu'Ignace aurait ressentie comme potentiellement problématique. Au contraire, il paraît s'agir pour lui d'un

---

85 À notre sens, la répétition de l'article est dictée par la structure d'ensemble. Ignace emploie deux fois ὁς. Le premier coïncide avec la naissance (3) et ouvre tout ce qui concerne la vie terrestre de Jésus, jusqu'à sa mort (6) ; le second intervient avec la résurrection (7). Les deux premières affirmations, en revanche, concernent l'origine de Jésus et ne le présentent donc pas comme acteur, d'où, sans doute, l'usage de l'article plutôt que du relatif. Or, dans cette perspective, sa répétition de l'article évite d'opposer ou de juxtaposer comme deux qualités tout à fait distinctes le fait que Jésus soit issu de David et issu de Marie, ce qui aurait été le cas si Ignace avait relié 1 et 2 au moyen de (μὲν) ... δὲ ... ou de καί. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 47, proposait pour sa part une autre explication : étant donné, explique-t-il, que mentionner chaque détail pour lui-même sert sa démonstration anti-docète, « zerlegt auch Ignatius die Aussage τοῦ ἐκ γένους Δαυὶδ ἐκ Μαρίας durch Wiederholung des Artikels in zwei Aussagen, von denen die erste auf die Davidsohnschaft Jesu, die zweite auf seine menschliche Mutter hinweist, denn einen menschlichen Vater hatte er allerdings nicht ».

86 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 47-48.

présupposé si naturel qu'il n'était pas nécessaire de l'expliciter, d'autant moins que le thème de la filiation davidique concerne au premier chef le Christ et que l'ascendance de sa mère n'a d'importance que dans la mesure où elle lui transmet sa généalogie<sup>87</sup>. L'origine davidique de Marie était, écrivait Fischer, qui arrivait à la même conclusion, « etwas ganz Selbstverständliches ». Il en concluait que cette conviction était répandue dans les communautés d'Asie Mineure à l'époque d'Ignace<sup>88</sup>.

D'où Ignace tirait-il sa conception de l'origine de Marie ? *Rom* 1,3 est une source possible, vu le recours presque automatique à ce verset dès qu'il est question de la filiation davidique du Christ. Cependant, cette conviction n'a pas forcément de source unique : Ignace pourrait aussi avoir connu une tradition orale ou écrite à ce sujet, laquelle pourrait d'ailleurs avoir influé sur sa lecture de *Rom* 1,3. Il est en tout cas frappant de constater que c'est à la même époque (si ce n'est quelques décennies plus tôt) et sans doute dans la même région qu'on rencontre le plus ancien témoin explicite de l'origine davidique de Marie, à savoir *l'Ascension d'Isaïe* (11,2)<sup>89</sup> :

Et moi, je vis une femme, de la famille du prophète David, du nom de Marie ; elle était vierge et était fiancée à un homme du nom de Joseph — un artisan, lui aussi de la descendance et de la famille de David le juste —, qui était de Bethléem de Juda<sup>90</sup> ...

Sur le plan christologique, l'optique docète de ce texte est certes aux antipodes des conceptions d'Ignace, mais le fait que l'on retrouve dans les deux cas l'idée que Marie est davidide suggère que, sur ce point,

---

87 Relevons que si Ignace avait craint une possible mise en cause de l'origine davidique de Marie, le langage qu'il adopte l'y aurait inconsidérément exposé. Si tel avait été le cas, il aurait été bien plus sûr pour lui de se contenter d'affirmer l'origine davidique de Jésus sans référence à Marie ou même d'éviter de la mentionner là où ce n'était pas nécessaire.

88 Cf. J. FISCHER, « Die davidische Abkunft der Mutter Jesu », 48.

89 Ce texte remonte au début du II<sup>e</sup> siècle ; voir E. NORELLI, *Marie des apocryphes. Enquête sur la mère de Jésus dans le christianisme antique*, Genève 2009, 36-37 (avec davantage de références p. 36 n. 7). Le passage qui nous intéresse appartient à la seconde partie de l'œuvre (chap. 6-11), qui a connu une circulation indépendante et est considérée comme plus ancienne que la première.

90 Trad. E. NORELLI, « Ascension d'Isaïe », dans F. BOVON - P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, I, Paris 1997, 541.

l'auteur de l'apocryphe et l'évêque ont pu puiser à un fonds commun de tradition<sup>91</sup>. Fonds commun dont paraît aussi témoigner un autre texte plus ou moins contemporain et également originaire de la région d'Antioche, la *Troisième épître aux Corinthiens*, dont les rapports avec Ignace seront examinés dans un appendice.

## 4. Conclusion

Les analyses menées sur ces passages discutés de Clément de Rome et d'Ignace d'Antioche auront, nous l'espérons, permis de mieux cerner leurs idées concernant l'origine de Jésus « selon la chair », pour reprendre une expression que tous deux utilisent, et de trancher des débats qui ne l'avaient jamais été de façon nette. Le résultat est bien plus clair, il faut toutefois le souligner, en ce qui concerne Ignace qu'en ce qui concerne Clément. Alors que dans le cas du premier, il est possible de déterminer sa position sur l'origine de Marie, dans le cas du second, seules des conjectures sont possibles en la matière, et nous avons dû nous contenter de clarifier ses idées sur l'origine tribale de Jésus lui-même. Ces résultats n'en sont pas moins utiles et nous concluons en en soulignant brièvement la portée.

En ce qui concerne Clément, il n'est pas sans intérêt d'avoir pu écarter les interprétations qui lui prêtent l'idée d'une origine lévitique ou lévítico-judéenne de Jésus, puisqu'il en serait un témoin particulièrement ancien. À notre connaissance, le texte de Clément serait l'unique attestation possible de la première, qui, dès lors, n'a probablement jamais existé sous une forme exclusive, faisant de Jésus, purement et simplement, un lévite. Quant à l'idée d'une origine lévítico-judéenne, il reste bien-sûr envisageable qu'elle ait été véhiculée par quelque tradition ancienne, mais le fait est que, sans l'apport de Clément, son attestation apparaît nettement plus tardive et plus marginale que celle d'une origine strictement judéenne — déjà affirmée par l'épître aux Hébreux. En effet, même si elle prolonge des conceptions juives, elle n'est pas attestée avant Hippolyte<sup>92</sup>, dans la première moitié du III<sup>e</sup> siècle, à moins qu'on ne veuille éventuellement l'attribuer au troisième évangile.

---

91 Cf. E. NORELLI, « Ignazio di Antiochia », 253.

92 Voir n. 25.

En ce qui concerne Ignace, la réfutation des lectures qui lui attribuent l'idée d'une filiation davidique passant par Joseph plutôt que Marie confirme la diffusion précoce, notamment dans la région d'Antioche, de l'idée que c'est par sa mère que Jésus se relie « selon la chair » à la lignée davidique.

## **5. Appendice : les parallèles entre Ignace et la *Troisième épître aux Corinthiens* concernant l'ascendance davidique**

Nous avons souligné l'influence de *Rom* 1,3(-4) sur Ignace : influence manifeste et indéniable. Il faut toutefois signaler l'existence, dans un texte très proche à la fois dans le temps et par son milieu d'origine, de formules si étroitement parallèles à celle d'Ignace<sup>93</sup> qu'elles posent la question d'un rapport littéraire entre ces textes (et, simultanément, avec divers passages néotestamentaires). Il s'agit d'un verset de la *Troisième épître aux Corinthiens* (3 *Cor* 2,5) — qui, par rapport aux épîtres canoniques, présente la particularité d'être précédée d'une missive de la communauté de Corinthe à laquelle elle constitue la réponse<sup>94</sup>. La détermination du rapport littéraire dépendra évidemment des hypothèses retenues en matière de datation tant des lettres d'Ignace que de la correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens, mais, en ce qui concerne cette dernière, la question est étroitement liée à un problème qui reste débattu, celui de son rapport littéraire avec les *Actes de Paul*.

En effet, la correspondance apocryphe, qui ne nous est parvenue en grec que dans un papyrus de la collection Bodmer (P. Bodm. X), était incluse dans cet apocryphe paulinien, comme en témoigne la version copte partiellement conservée par un papyrus de Heidelberg (P. Heid. Inv. Kopt. 300) et la préservation dans certains témoins arméniens et latins de la partie narrative qui relie la lettre des Corinthiens et la réponse de l'Apôtre dans les *Actes de Paul*<sup>95</sup>. Dans ces conditions, on a

---

93 Cf. A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi. Pseudo-Giustino, La risurrezione*, Milano 2009, 50 et 170 n. 28.

94 Nous citons le texte de la correspondance apocryphe d'après A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 158-187.

95 Voir par exemple le tableau proposé par S. JOHNSTON, « Les témoins latins de la Correspondance apocryphe entre Paul et les Corinthiens conservés à la Bibliothèque natio-

longtemps considéré que les deux lettres étaient des parties intégrantes de cette œuvre. Notamment défendue par Harnack<sup>96</sup>, cette thèse a été remise en cause après la découverte du papyrus Bodmer, puisque le texte s'y présente indépendamment de tout cadre narratif, ce qui est aussi le cas d'une version latine connue par un manuscrit de Laon (BM, ms. 45, XIII<sup>e</sup> siècle<sup>97</sup>). Proposée par le premier éditeur du texte grec, Michel Testuz, l'idée d'une origine des lettres indépendante des *Actes de Paul* a été appuyée par les travaux de Willy Rordorf<sup>98</sup> et d'Alberto D'Anna<sup>99</sup>, notamment. Reposant sur de bons arguments<sup>100</sup>, elle est aujourd'hui largement majoritaire, mais la thèse opposée ne semble pas avoir complètement désarmé<sup>101</sup>.

Si la correspondance devait être attribuée au rédacteur des *Actes de Paul*, que l'on peut situer vers 150<sup>102</sup> et en tout état de cause avant 200, date approximative d'un traité où Tertullien les mentionne<sup>103</sup>, elle serait nécessairement postérieure à Ignace. En revanche, si, comme nous le jugeons préférable, l'on admet la thèse aujourd'hui majoritaire, la date des *Actes de Paul* ne constitue plus qu'un *terminus ante quem* et le rapport avec les lettres de l'évêque d'Antioche dépend de la datation retenue pour la correspondance apocryphe. Or plusieurs arguments,

---

nale de France », *Apocrypha* 18 (2007) 142, que l'on peut aussi consulter pour une liste des témoins connus (p. 140-141).

96 Voir A. VON HARNACK, « Untersuchungen über den apokryphen Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus », *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften* (1905) 28-35.

97 Texte édité par E. BRATKE, « Ein zweiter lateinischer Text des apokryphen Briefwechsels zwischen dem Apostel Paulus und den Korinthern », *Theologische Literaturzeitung* 17 (1892) 585-588.

98 Voir W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie selon la Correspondance apocryphe entre les Corinthiens et l'apôtre Paul », dans Id., *Lex orandi - lex credendi. Gesammelte Aufsätze zum 60. Geburtstag*, Freiburg 1993, 389-431.

99 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 28-30.

100 Voir par exemple A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 28-30.

101 Voir O. ZWIERLEIN, « Der Briefwechsel der Korinther mit dem Apostel Paulus (3Kor) im Papyrus Bodmer X und die Apokryphen Paulusakten », *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 175 (2010) 73-97. Sa défense de la position harnackienne se fonde sur une reconstruction de la tradition du texte très différente de celle de S. Johnston, partisan de la thèse devenue majoritaire ; voir leurs *stemmata*, respectivement O. ZWIERLEIN, « Der Briefwechsel », 93 ; et S. JOHNSTON, « Les témoins latins », 145.

102 Voir W. RORDORF, « Actes de Paul », dans F. BOVON - P. GEOLTRAIN (dir.), *Écrits apocryphes chrétiens*, 1, Paris 1997, 11-22.

103 Voir TERTULLIEN, *De baptismo* 17,5.

dont le fait même du recours à la pseudépigraphie paulinienne, qui suppose que le corpus des épîtres de Paul n'était pas encore définitivement fixé et n'avait pas encore de statut pleinement scripturaire, incitent à situer la rédaction de la *Troisième épître aux Corinthiens* dans les premières décennies du II<sup>e</sup> siècle. Si l'on ajoute que ce texte est probablement originaire de la région d'Antioche<sup>104</sup>, il est particulièrement proche à la fois par le temps et par le lieu des lettres d'Ignace, avec lesquelles les contacts sont d'ailleurs significatifs.

Dans ces conditions, le parallèle bref, mais étroit, que l'on relève entre deux des passages où Ignace évoque l'origine davidique de Jésus par Marie et un passage de la lettre de Paul aux Corinthiens ne saurait guère être considéré comme fortuit :

3 Cor 2, 5	Ignace, <i>Éph.</i> 18, 2	Ignace, <i>Trall.</i> 9, 1
ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς Ἰησοῦς ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ἐκ σπέρματος Δαυὶδ πνεύματος ἁγίου ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν ...	Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ ἐκ σπέρματος μὲν Δαυὶδ, πνεύματος δὲ ἁγίου.	... Ἰησοῦ Χριστοῦ [...] τοῦ ἐκγένους Δαυὶδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη ...

L'auteur de la correspondance apocryphe présente son affirmation sur l'origine davidique de Jésus comme faisant partie de ce que Paul aurait lui-même reçu des apôtres qui l'ont été avant lui (3 Cor 2,4<sup>105</sup>). Concernant l'origine de Marie, il reste malheureusement dans le flou, puisqu'il juxtapose simplement l'origine maternelle (ἐκ Μαρίας) et l'origine davidique (ἐκ σπέρματος Δαυὶδ). Si, comme il est probable, il n'ignore pas la naissance virginale, la seconde de ces origines est sans doute à lire non pas en opposition à la première (« né de Marie, [et néanmoins, par Joseph] de la semence de David »), mais en complément (« né de Marie, [c'est-à-dire] de la semence de David »)<sup>106</sup>. Toutefois, faute d'affirmation

104 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 61-63.

105 Ἐγὼ γὰρ ἐν ἀρχῇ παρέδωκα ὑμῖν ἃ καὶ παρέλαβον ὑπὸ τῶν πρὸ ἐμοῦ ἀποστόλων, γενομένων τὸν πάντα χρόνον μετὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ, ὅτι ὁ κύριος ἡμῶν χριστὸς Ἰησοῦς κτλ.

106 Aucune des deux mentions de Marie (3 Cor 2,5.13) ne comporte le qualificatif de « vierge ». W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 47, se demandait si cette absence

explicite sur ce point — la correspondance ne désigne pas Marie comme « vierge » —, l'on reste dans le domaine de la présomption.

Dans le tableau ci-dessus, nous avons mis en italique les termes qui sont communs à la lettre apocryphe et à au moins un des deux passages d'Ignace. Cette présentation permet de constater que, hormis la variation entre κύριος et θεός, c'est le cas de l'ensemble des mots de la première colonne jusqu'à πνεύματος ἁγίου. Néanmoins, l'hypothèse qui considérerait 3 Cor 2,5 comme inspiré par les formules d'Ignace ne serait guère probable, car ce verset s'explique plus aisément, à notre sens, comme un patchwork constitué d'emprunts à Rom 1,3-4 et aux récits matthéen et lucanien de l'Enfance<sup>107</sup> :

---

frappante signifierait que la naissance virginale ne faisait pas encore explicitement partie de la confession de foi que représente le v. 5. « On pourrait le croire, ajoutait-il, quand on lit la suite : "de la race de David". Cette précision qui est reprise de Rom. 1,3 est archaïque [...] Plus tard, elle disparaît, car elle est en tension trop évidente justement avec l'affirmation de la naissance virginale qui s'imposera ». Une telle lecture, qui ferait de ἐκ σπέρματος Δαβίδ une référence à la paternité de Joseph n'est évidemment pas impossible, mais il faut remarquer d'une part que, même si elle visait une ascendance davidique de Jésus par Joseph, elle ne serait pas nécessairement incompatible avec la conception virginale — de fait, il y aurait des façons plus naturelles de se référer à une paternité charnelle de Joseph qu'une formule mentionnant d'une part son épouse et d'autre par son ascendance : cette manière de s'exprimer pourrait refléter une conception semblable à celle de Matthieu et de Luc, qui concilient conception virginale et ascendance davidique fondée sur la paternité putative de Joseph —, et d'autre part qu'à une époque et dans un milieu qui affirment de façon récurrente la filiation davidique de Marie une affirmation telle que celle de 3 Cor 2,5 se comprend tout aussi bien, et sans doute plus naturellement, comme une affirmation relative à l'origine maternelle de Jésus. Notant la proximité avec Ignace, A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 51, souligne à juste titre que déduire de l'absence de référence explicite à la virginité de Marie que l'auteur de la correspondance ignorait cet aspect de la foi serait une déduction imprudente et infondée, comme le montre justement une comparaison avec Ignace. Il suggère pour sa part que cette absence pourrait être délibérée, de peur que cette référence, en favorisant une christologie haute, ne porte à diminuer la réalité humaine du Christ. Une autre explication nous paraît plus simple : la foi en la conception virginale n'a pas immédiatement imposé la formule « la Vierge Marie », comme le prouve l'exemple d'Ignace qui évoque indifféremment la mère de Jésus par son nom (*Éphésiens* 7,2 ; 18,2 ; *Tralliens* 9,1) ou comme « vierge » (*Smyrniotes* 1,1), mais n'associe jamais ces dénominations.

107 Il est évidemment impossible d'écarter l'hypothèse de quelque source proche de ces récits, mais ce qui nous fait pencher en faveur d'une utilisation combinée des évangiles canoniques, c'est la présence, dans le cas de Matthieu, de contacts aussi bien avec la généalogie (*Mt* 1,16) qu'avec le récit de la Nativité proprement dit (*Mt* 1,18) : cela suggère que la formule de 3 Cor 2,5 dépend de l'évangile tel qu'il nous est connu. En ce

Évangiles de l'Enfance	Rom 1,3-4	3 Cor 2,5
<p>Mt 1,16 <i>Ἰακώβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσήφ τὸν ἄνδρα</i>  <i>Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός</i></p> <p>Mt 1,18 <i>εὐρέθη ἐν γαστρὶ ἔχουσα ἐκ πνεύματος ἁγίου</i>  <i>Λc 1,35 πνεῦμα ἅγιον ἐπελεύσεται ἐπὶ σέ καὶ δύναμις ὑψίστου ἐπισκιάσει σοι</i></p>	<p>περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ τοῦ γενομένου</p> <p><i>ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,</i>  <i>τοῦ ὀρισθέντος υἱοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει</i></p> <p>κ α τ ἄ π ν ε ὺ μ α ἁ γ ι ω σ ὡ ν η ς</p> <p><i>ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν,</i>  <i>Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν</i></p>	<p><i>ὁ κύριος ἡμῶν χριστός Ἰησοῦς ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη ἐκ σπέρματος Δαυὶδ</i></p> <p>πνεύματος ἁγίου</p> <p>ἀπὸ οὐρανοῦ παρὰ τοῦ πατρὸς ἀποσταλέντος εἰς αὐτήν ...</p>

La proximité est tout aussi frappante, puisque l'ensemble des termes utilisés dans la première partie de 3 Cor 2,5 se retrouvent également dans les versets cités (y compris κύριος). Plus précisément, Rom 1,3-4 fournit d'une part les formules ὁ κύριος ἡμῶν χριστός Ἰησοῦς et ἐκ σπέρματος Δαυὶδ et d'autre part la dualité entre origine humaine et action de l'Esprit-Saint (quand bien même Paul parle du statut conféré au Ressuscité et non de l'Incarnation), dualité que l'on retrouve dans les matériaux matthéens qui évoquent à la fois la maternité de Marie (et inspirent en l'occurrence ἐκ Μαρίας ἐγεννήθη) et le rôle de l'Esprit, qui est toutefois élaboré dans un sens qui évoque davantage Lc 1,35 dont la dernière partie pourrait être une reformulation très libre. Qui plus

---

qui concerne Lc, les formulations sont presque entièrement différentes, mais l'idée générale n'en est pas moins semblable et la dernière partie du verset de l'épître pourrait se comprendre en bonne partie comme une sorte de traduction de Lc 1,35 en des catégories plus communes (ainsi ἀπὸ οὐρανοῦ explicite-t-il peut-être une idée implicitement contenue dans ὑψίστου).

est, cette hypothèse permet de rendre compte de l'ensemble du verset, alors que celle d'une influence d'Ignace suppose en tout état de cause l'usage d'une autre source d'inspiration en ce qui concerne l'envoi de l'Esprit-Saint à Marie.

Or deux considérations supplémentaires montrent qu'il est bien plus économique de supposer que c'est de ces sources néotestamentaires plutôt que d'Ignace que l'auteur de la correspondance s'est inspiré. Premièrement, étant donné que, malgré de nombreux contacts significatifs, rien ne prouve que l'auteur qui se cache sous le nom de Paul ait connu les lettres d'Ignace, il est moins risqué d'expliquer ses formules à l'aide de sources dont l'existence au tournant du I<sup>er</sup> et du II<sup>e</sup> siècle est difficilement contestable. Deuxièmement, si 3 Cor 2,5 dépendait d'Ignace, dépendant lui-même de Rom 1,3-4, comment se ferait-il que le résultat soit des formules que la combinaison entre ces versets pauliniens et des matériaux évangéliques suffit à expliquer ?

Cette analyse suggère ainsi que, si l'un des textes dépend de l'autre, c'est Ignace qui doit dépendre de la correspondance apocryphe et non l'inverse. Auquel cas, il faudrait conclure que l'influence de 3 Cor 2,5 se combine avec celle de Rom 1,3-4 ou s'y superpose, ce qui n'aurait rien d'extraordinaire à supposer qu'Ignace reçût le premier de ces textes comme authentiquement paulinien. Cependant, une telle hypothèse ne va évidemment pas sans soulever des difficultés, puisqu'elle implique une date extraordinairement haute pour la correspondance apocryphe : si Ignace utilise la *Troisième épître aux Corinthiens*, qui plus est comme une lettre authentique, sa composition peut très difficilement être postérieure à l'an 100. Or les rapports entre les thèses combattues et un enseignement gnostique dissuade de remonter trop haut — aussi archaïque que soit cet enseignement, puisque la doctrine visée par l'auteur de la correspondance est sans doute celle de Satornil/Saturnin<sup>108</sup>, un maître gnostique actif au début du II<sup>e</sup> siècle à Antioche<sup>109</sup>.

Dans ces conditions, une autre hypothèse paraît plus vraisemblable : aucun des deux textes ne dépend de l'autre, mais tous deux utilisent une formule préexistante, sans doute issue de la liturgie ou d'une for-

---

108 Voir J. J. GUNTHER, « *Syrian Christian Dualism* », *Vigiliae Christianae* 25 (1971) 91 et surtout W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 41-42 et A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 35-38.

109 Sur Satornil, voir R. PERROTTA, *Hairéseis. Gruppi, movimenti e fazioni del giudaismo antico e del cristianesimo (da Filone Alessandrino a Egesippo)*, Bologna 2008, 468-475.

mule de foi antiochienne — Willy Rordorf parlait à propos du v. 5 de confession de foi<sup>110</sup>. Cette solution est d'autant plus séduisante que, d'une part, l'auteur de la correspondance apocryphe introduit la formule relative à l'ascendance du Christ comme représentant le contenu d'une tradition antérieure à Paul, ce qui pourrait être un moyen de conférer à une formule en usage dans certains cercles chrétiens d'Antioche une autorité indiscutable, et que, d'autre part, on a souvent supposé que les formules d'*Éphésiens* 18,2 reflétaient une tradition antérieure à Ignace<sup>111</sup>. Cette hypothèse pourrait en outre expliquer que l'on trouve dans le verset en question des contacts ponctuels, mais relativement précis, avec les récits canoniques de l'Enfance, à l'égard desquels, pour le reste, la correspondance fait preuve d'indépendance<sup>112</sup>.

Il est donc possible que l'influence de *Rom* 1,3-4, si prégnante lorsqu'Ignace évoque la filiation davidique, soit non seulement directe — car Ignace connaît vraisemblablement Romains<sup>113</sup> —, mais aussi médiatisée par une tradition locale puisant à la fois dans ce passage paulinien et dans des matériaux évangéliques sur l'enfance du Christ.

On peut alors se demander si une telle tradition supposait déjà l'origine davidique de Marie. C'est fort possible, vu la diffusion de cette conception dans le milieu antiochien. Le témoignage d'Ignace irait dans ce sens, mais il n'est malheureusement pas confirmé par le parallèle de *3 Cor* 2,5, qui ne prend pas le soin d'explicitement le rapport entre Marie et la lignée de David.

---

110 Cf. W. RORDORF, « Hérésie et orthodoxie », 46 et 47.

111 Voir H. PAULSEN, *Die Briefe des Ignatius von Antiochia*, 42.

112 Voir A. D'ANNA, *Terza lettera ai Corinzi*, 50 et 62. L'autre référence de la correspondance à la conception de Jésus (*3 Cor* 2,13) évoque l'envoi de l'Esprit « par le feu » en Marie la Galiléenne (*3 Cor* 2,13), selon une conception qui n'est attestée par aucun autre texte chrétien ancien (voir *ibid.*, 9, 175 n. 41).

113 Comme le remarquent E. PRINZIVALLI - M. SIMONETTI, *Seguendo Gesù*, 1, 303, il n'y a pas de raison de réduire la connaissance qu'avait Ignace des lettres de Paul à celles qu'il cite explicitement, comme le font nombre de savants.

## 6. Annexe : dossier de textes

Rom 1,3-4

... περὶ τοῦ υιοῦ αὐτοῦ  
τοῦ γενομένου ἐκ σπέρματος Δαυὶδ κατὰ σάρκα,  
τοῦ ὀρισθέντος υιοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης ἐξ  
ἀναστάσεως νεκρῶν,  
Ἰησοῦ Χριστοῦ τοῦ κυρίου ἡμῶν ...

Clément de Rome, *Lettre aux Corinthiens* 31,4-32,2

31,4 Ἰακώβ μετὰ ταπεινοφροσύνης ἐξεχώρησεν τῆς γῆς αὐτοῦ δι' ἀδελφὸν καὶ ἐπορεύθη πρὸς Λαβὰν καὶ ἐδούλευσεν, καὶ ἐδόθη αὐτῷ τὸ δωδεκάσκηπτρον τοῦ Ἰσραήλ. 32, 1 Ὁ ἐάν τις καθ' ἐν ἕκαστον εἰλικρινῶς κατανοήσῃ, ἐπιγνώσεται μεγαλεῖα τῶν ὑπ' αὐτοῦ δεδομένων δωρεῶν. 32, 2 Ἐξ αὐτοῦ γὰρ ἱερεῖς καὶ λεῦϊται πάντες οἱ λειτουργοῦντες τῷ θυσιαστηρίῳ τοῦ θεοῦ· ἐξ αὐτοῦ ὁ κύριος Ἰησοῦς τὸ κατὰ σάρκα· ἐξ αὐτοῦ βασιλεῖς καὶ ἄρχοντες καὶ ἡγούμενοι κατὰ τὸν Ἰούδαν· τὰ δὲ λοιπὰ σκῆπτρα αὐτοῦ οὐκ ἐν μικρᾷ δόξῃ ὑπάρχουσιν, ὡς ἐπαγγελαμένου τοῦ θεοῦ, ὅτι· «Ἔσται τὸ σπέρμα σου ὡς οἱ ἀστέρες τοῦ οὐρανοῦ».

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 18,2

Ὁ γὰρ θεὸς ἡμῶν Ἰησοῦς ὁ Χριστὸς ἐκυφορήθη ὑπὸ Μαρίας κατ' οἰκονομίαν θεοῦ «ἐκ σπέρματος» μὲν «Δαυίδ», πνεύματος δὲ ἁγίου· ὃς ἐγεννήθη καὶ ἐβαπτίσθη, ἵνα τῷ πάθει τὸ ὕδωρ καθάρισι.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Éphésiens* 20,2

Μάλιστα ἐὰν ὁ κύριός μοι ἀποκαλύψῃ ὅτι οἱ κατ' ἄνδρα κοινῇ πάντες ἐν χάριτι ἐξ ὀνόματος συνέρχεσθε ἐν μιᾷ πίστει καὶ ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ, τῷ «κατὰ σάρκα» ἐκ γένους «Δαυίδ», τῷ υἱῷ ἀνθρώπου καὶ υἱῷ θεοῦ, εἰς τὸ ὑπακούειν ὑμᾶς τῷ ἐπισκόπῳ καὶ τῷ πρεσβυτερίῳ ἀπερισπάστῳ διανοίᾳ, ἕνα ἄρτον κλώντες, ὃς ἐστὶν φάρμακον ἀθανασίας, ἀντίδοτος τοῦ μὴ ἀποθανεῖν, ἀλλὰ ζῆν ἐν Ἰησοῦ Χριστῷ διὰ παντός.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Tralliens* 9,1-2

9,1 Κωφώθητε οὖν, ὅταν ὑμῖν χωρὶς Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλή τις, τοῦ ἐκ γένους Δαυίδ, τοῦ ἐκ Μαρίας, ὃς ἀληθῶς ἐγεννήθη, ἔφαγέ τε καὶ ἔπιεν, ἀληθῶς ἐδίωχθη ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ἀληθῶς ἐσταυρώθη καὶ ἀπέθανεν, βλεπόντων τῶν ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ ὑποχθονίων· 9,2 ὃς καὶ ἀληθῶς ἠγέρθη ἀπὸ νεκρῶν, ἐγείραντος αὐτὸν τοῦ πατρὸς αὐτοῦ, ὃς καὶ κατὰ τὸ ὁμοίωμα ἡμᾶς τοὺς πιστεύοντας αὐτῷ οὕτως ἐγερεῖ ὁ πατήρ αὐτοῦ ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, οὗ χωρὶς τὸ ἀληθινὸν ζῆν οὐκ ἔχομεν.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Romains* 7,3

Οὐχ ἥδομαι τροφῆ φθορᾶς οὐδὲ ἡδοναῖς τοῦ βίου τούτου. Ἄρτον θεοῦ θέλω, ὃ ἐστὶν σὰρξ Ἰησοῦ Χριστοῦ, «τοῦ ἐκ σπέρματος Δαυίδ», καὶ πόμα θέλω τὸ αἷμα αὐτοῦ, ὃ ἐστὶν ἀγάπη ἄφθαρτος.

Ignace d'Antioche, *Lettre aux Smyrniotes* 1,1-2

11,1 Δοξάζω Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν θεὸν τὸν οὕτως ὑμᾶς σοφίσαντα· ἐνόησα γὰρ ὑμᾶς κατηρτισμένους ἐν ἀκινήτῳ πίστει, ὥσπερ καθηλωμένους ἐν τῷ σταυρῷ τοῦ κυρίου Ἰησοῦ Χριστοῦ σαρκί τε καὶ πνεύματι καὶ ἠδρασμένους ἐν ἀγάπῃ ἐν τῷ αἵματι Χριστοῦ, πεπληρορημένους εἰς τὸν κύριον ἡμῶν, ἀληθῶς ὄντα ἐκ γένους «Δαυίδ κατὰ σάρκα», υἱὸν θεοῦ κατὰ θέλημα καὶ δύναμιν θεοῦ, γεγεννημένον ἀληθῶς ἐκ παρθένου, βεβαπτισμένον ὑπὸ Ἰωάννου, ἵνα πληρωθῆ ἅσα δικαιοσύνη ὑπ' αὐτοῦ· 11,2 ἀληθῶς ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου καὶ Ἡρώδου τετράρχου καθηλωμένον ὑπὲρ ἡμῶν ἐν σαρκί, ἀφ' οὗ καρποῦ ἡμεῖς ἀπὸ τοῦ θεομακαρίστου αὐτοῦ πάθους, ἵνα «ἄρη σύσσημον» εἰς τοὺς αἰῶνας διὰ τῆς ἀναστάσεως εἰς τοὺς ἀγίους καὶ πιστοὺς αὐτοῦ, εἴτε ἐν Ἰουδαίῳ εἴτε ἐν ἔθνεσιν, ἐν ἐνὶ σώματι τῆς ἐκκλησίας αὐτοῦ.

# Unas pocas notas acerca del bautismo de Jesús en el *Comentario al Diatessaron efremiano*<sup>1</sup>

---

Patricio de Navascués  
Universidad San Dámaso

En esta ponencia me limitaré a llamar la atención acerca de algunos pasajes pertenecientes al cristianismo siríaco del s. IV –de modo particular, del *Comentario al Diatessaron* siríaco– en los que se aprecia una doctrina viva acerca de la unción de Cristo, acerca del bautismo de Cristo en el Jordán<sup>2</sup>. No me dispongo a comentarlos con hondura, sino a indicarlos. La tarea queda entonces pendiente: tanto para ampliarlos en número como para profundizarlos en su significado. Antes de entrar

- 
- 1 Quiero dedicar esta conferencia a la memoria de Juan Ramón Martínez Maurica, recientemente fallecido por covid-19 y que ahora espera la resurrección de los muertos, insigne alumno y colaborador del que llamamos coloquialmente «San Justino», desde los tiempos en que el «San Justino» era instituto hasta estos últimos, integrado como Facultad en la Universidad San Dámaso. A él le gustaba poner la atención en lo marginal, en lo que pasa desapercibido a otros; lo que pretendo exponer a continuación participa en cierto modo de ese aire desatendido.
  - 2 Me parece superfluo recordar que cuando el foco del estudio se centra en la *filialión*, en sus variadas dimensiones tal y como se viene haciendo en estas Jornadas desde hace casi veinte años, el tema del *bautismo* no necesita justificación alguna. Hasta el cristiano más rudo en la fe o incluso el no cristiano sabe que por medio de la recepción del bautismo comienza el creyente, gracias al don del Espíritu Santo, a ser *hijo* de Dios –a título pleno– invocando y tratando a Dios como Padre en comunión de vida con Cristo, dentro de la Iglesia.

directamente en el asunto me detengo brevemente en tres cuestiones introductorias: los orígenes del cristianismo en Mesopotamia, la autoría del *Comentario al Diatessaron*, el carácter cristocéntrico, tipológico, de su exégesis.

## 1. Orígenes del cristianismo en Mesopotamia

Es difícil saber cómo llegó el Evangelio en los primeros siglos cristianos a la región de Mesopotamia, entonces fuertemente helenizada, desde un punto de vista cultural, y políticamente bastante inestable, debido, en parte, a la presencia de la potencia imperial romana al este y la de los persas al oeste. En esta zona tuvo su cuna el siríaco, lengua que dará sus primeros pasos literarios en la segunda mitad del s. II, dando voz con su dialecto local a los cristianos que aquí vivían.

Se habla mucho del contexto judío y judaizante en el que nacieron las comunidades cristianas de Mesopotamia, contexto que no pudo no influir –una vez que el cristianismo se presenta como el cumplimiento de Israel–, pero, al mismo tiempo, no pudo dejar de provocar el surgimiento de marcas propias de identidad que diferenciases bien los límites de pertenencia a la Iglesia. Se reconoce que las tradiciones alejandrina y antioquena tuvieron que ser poco a poco conocidas, a partir del s. IV. Y se observa entre los estudiosos modernos, a veces, una tendencia a comprender lo siríaco cristiano a partir de la misma literatura siríaca cristiana, ignorando cualesquiera otras fuentes o, todo lo más, abriéndose a la tradición anterior antioquena. Estoy persuadido, por ejemplo, de que muchos pasajes de las obras de los dos primeros grandes escritores sirios, Afraates y Efrén, sólo pueden ser rectamente comprendidos y contextualizados a la luz de la tradición cristiana anterior, más ampliamente considerada. Esta persuasión que vincula el cristianismo naciente de la Mesopotamia con tradiciones anteriores de autores, comunidades y obras de Asia Menor, expresadas en lengua griega, está además sostenida por una evidencia de indicios: a) la mención del obispo de Edesa ordenado por Serapión de Antioquía; b) el encuentro entre Abercio de Hierápolis y los cristianos de Nísibe, contado por la *Vita Abertii*; c) la relación de Taciano con Justino que sugiere una cierta vía de intercambio Nísibe - Asia Menor; y d) la mención contrastada por dos fuentes, una externa, de una inscripción persa

conocida como *Res gestae divi Saporis*, donde se da cuenta de las deportaciones llevadas a cabo por Shapur I, a mediados del s. III, de grandes grupos de población de la Siria romana y de Asia Menor a ciudades del imperio sasánida, noticia que armoniza bien con lo relatado por la más tardía *Crónica de Seert*, fuente árabocristiana, que interpreta la desgracia de todos aquellos «romanos» -entre los que especifica que se contaban varios cristianos- forzados a exiliarse en el mundo persa como una gran providencia que difundió aún más el evangelio.

Todo esto son indicios de un cierto puente de intercambio continuo y estable que existía entre Asia Menor y Siria romana, por un lado, y la Mesopotamia, por otro, a pesar de la delimitación y separación, más o menos fija, de las fronteras políticas<sup>3</sup>.

## **2. El Comentario siríaco al Diatessaron**

San Efrén, entre los autores orientales, puede contarse probablemente como el más conocido y celebrado en Occidente. Ya casi en vida Epifanio, Jerónimo, el concilio de Éfeso, lo recuerdan y celebran. No es entonces tanto el autor nacido a comienzos del s. IV, quien -como sabemos- transcurrió buena parte de su vida en la ciudad de Nísibe, en plena Mesopotamia, entre las rivalidades de romanos y persas, y allí ejerció como diácono y como maestro al servicio del pueblo, para desplazarse forzado por los acontecimientos políticos a la ciudad más occidental de Edesa, en torno al año 363, donde, después de un ministerio dedicado a la palabra y a la caridad, habría de morir un 9 de *haziran* (junio) de 373, no es tanto el autor -digo- sino más bien esta obra atribuida a él, su *Comentario a la concordancia evangélica* también conocido como *Comentario al Diatessaron*, la que no ha gozado de mucho estudio y difusión. Perdida parcialmente en su lengua original (de la que se ha logrado rescatar algo hace unos 60 años), ha sobrevivido íntegramente en una versión armenia, lo que ha dificultado su consulta y es-

---

3 Sobre la cuestión, con bibliografía reciente, se puede ver P. DE NAVASCUÉS BELLLOCH, «Le declinazioni del cristianesimo antico fra Asia e Siria», en, *I primi secoli cristiani. Il ruolo della filologia e della storia. In ricordo di Manlio Simonetti*, Roma 2022, 189-212.

tudio; de este modo, dentro del conjunto de las obras de Efrén, ésta no ha sido tan estudiada como la gran mayoría de sus himnos<sup>4</sup>. Pero a esta nota se añade, desde hace algunas décadas otra que contribuye a hacer más complicado e incómodo el estudio de esta obra: se sospecha que no se remonte, en realidad, a la mano de san Efrén<sup>5</sup>. Las razones que se invocan presentan, al parecer, según la última hipótesis de C. Lange, una serie de divergencias entre la versión armenia –que se consideraba íntegra– y la parcial versión siríaca (junto con algunos otros fragmentos menores descubiertos más recientemente) que fuerzan a concluir al menos dos autores, detrás de los cuales estaría un compendio original realizado por un discípulo del santo diácono de Edesa, poco después de su muerte en 373. En cualquier caso, no se duda de la pertenencia, por parte del autor o, mejor, de los autores, al ambiente de Edesa en el que Efrén vivió, así como del gran conocimiento de la obra efremiana que este autor o autores dejan entrever. La sospecha comienza a fraguarse entre los estudiosos modernos a partir de 1964<sup>6</sup>, cuando Louis Leloir publicó un artículo sobre las divergencias entre las versiones siríaca y armenia. En esta línea discurrieron otros estudios posteriores del mismo autor y del gran conocedor del *Diatessaron* William Petersen. La hipótesis de la no pertenencia a Efrén también es aceptada por E. Beck. Según C. Lange, toda esta cuestión no parece provocar gran reacción en la optimista edición de la versión inglesa de Carmel McCarthy, en 1993, quien confía en poder reconstruir, entre todos los fragmentos, alrededor del 80% de la obra<sup>7</sup>. La voz del NDPAC ignora, para nuestro asombro, totalmente la cuestión<sup>8</sup>, mientras que la

---

4 Cf. A. DE HALLEUX, «Saint Éphrem le Syrien», *Revue théologique de Louvain* 14 (1983) 328-355.

5 Véase, por ejemplo, últimamente, C. LANGE, *The portrayal of Christ in the Syriac Commentary on the Diatessaron*, CSCO 616 Subsidia 118, Lovanii 2005, en particular, 162-173.

6 Cf. L. LELOIR, «Divergences entre l'original syriaque et la version arménienne du commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron», *Studi e Testi* 232 (1964) 303-331; más tarde, también ID., «Le commentaire d'Éphrem sur le Diatessaron. Réflexions et suggestions», en F. VAN SEGBROECK - C. M. TUCKETT - G. VAN BELLE - J. VERHEYDEN (eds.), *The Four Gospels. FS Frans Neiryndck*, III, Leuven 1992, 2359-2368.

7 Cf. C. LANGE, «Zum Taufverständnis im syrischen Diatessaronkommentar», en M. TAMCKE (ed.), *Syriaca. Zur Geschichte, Theologie, Liturgie und Gegenwartsfrage der syrischen Kirchen. 2. Deutsches Syrologen-Symposium (Juli 2000, Wittenberg)*, Münster 2002, 309-320, aquí 310 n. 6.

8 Cf. F. RILLIET, «Efrém Siro», en A. DI BERARDINO (ed.), *Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*, I, Genova 2006, 1586-1590.

voz a cargo de K. den Biesen en el reciente *Diccionario de Literatura Patristica* se decanta claramente por alejar la obra de la autoría de Efrén<sup>9</sup>.

En esta obra, Efrén o, más prudentemente, el anónimo efremita realiza un comentario a la concordancia de los cuatro evangelios que había compuesto en torno al año 175 Taciano, discípulo de san Justino, probablemente ya en lengua siríaca y que, tal vez por eso, logró notable éxito en las comunidades cristianas de esta lengua. El *Diatessaron* era una versión armonizada de los cuatro evangelios. Algunas hipótesis sostienen que Taciano dependió para su obra de una versión anterior realizada por su maestro Justino. Sea como fuere el caso es que en este relato evangélico se suceden las versiones de Mateo, Marcos, Lucas y Juan, bajo unas coordenadas lo más lógicas posible desde el punto de vista de las circunstancias de tiempo y lugar en que se movieron los dichos y hechos de Jesús<sup>10</sup>. Siglos más tarde, nuestro autor, que no ignoraba las versiones separadas de cada uno de los cuatro evangelios canónicos, conoció aún en vigor el *Diatessaron* en las celebraciones eucarísticas siríacas y, en general, en el uso de los fieles siríacos, y resolvió componer un comentario que, hoy por hoy, se ha convertido en una de las fuentes más valiosas para conocer algo de la obra, en su tradición textual directa perdida, del *Diatessaron*.

El argumento sobre el que discurriré brevemente en esta ponencia ha sido tratado anteriormente. El conocido editor de la obra conservada en siríaco de san Efrén, el padre benedictino E. Beck, precisamente publicó un artículo sobre el bautismo en san Efrén<sup>11</sup>; años más tarde el padre Georges Saber, publicó una monografía sobre la teología bautismal del santo diácono sirio, donde dedica unas páginas al argumento del bautismo de Jesús<sup>12</sup> y en 2012 fue publicada la tesis doctoral de J. Hage sobre el Espíritu Santo en san Efrén<sup>13</sup> (que es, en realidad, una

---

9 Cf. K. DEN BIESEN, «Efrén el Sirio», en A. DI BERARDINO - G. FEDALTO - M. SIMONETTI (eds.), (*Diccionario de) Literatura Patristica* (edición española F. RIVAS), Madrid 2010, 543-549, aquí 546.

10 Sobre la obra y las distintas hipótesis al respecto, cf. recientemente M. R. CRAWFORD - N. J. ZOLA (eds.), *The Gospel of Tatian. Exploring the Nature and Text of the Diatessaron*, London 2019.

11 Cf. E. BECK, «Le baptême chez saint Ephrem», *L'Orient Syrien* 1 (1956) 111-136.

12 Cf. G. SABER, *La théologie baptismale de saint Ephrem*, Kaslik 1974, 69-82.

13 Cf. J. HAGE, *L'Esprit Saint chez saint Éphrem de Nisibe et dans la tradition syriaque antérieure*, Kaslik 2012, en particular, 137-144.

publicación póstuma, pues el malogrado autor la dejó inacabada en 1985). En estos estudios la sospecha acerca de la atribución a Efrén del *Comentario al Diatessaron* no tiene ningún efecto en el hilo del discurso. A diferencia de estos y otros estudios, yo me limitaré a seleccionar algunas líneas, interesantes por lo que pueden esconder teológicamente y que no han merecido suficiente atención hasta ahora, dejando a conciencia tantos aspectos doctrinales y lugares efremitanos consagrados al bautismo sin tocar.

### **3. La exégesis del Comentario siríaco al Diatessaron**

Vamos a entrar directamente a leer los textos y, al hilo de ellos, ir poniendo de relieve algunas de las peculiaridades o acentos característicos del comentario siríaco al *Diatessaron*. Como acabo de señalar, la opinión mayoritaria de los estudiosos que han abordado el tema pone en cuestión la autoría efremitana de dicho comentario y tiende a pensar que el autor es un discípulo de la escuela efremita, en cualquier caso, un buen conocedor de la teología de Efrén. En las páginas que siguen a continuación, por sencillez nos referiremos a “Efrén” como si fuera el autor de este comentario al *Diatessaron*. Nuestra opción se justifica en parte, si reparamos en que lo que aquí queremos poner modestamente de relieve tiene que ver más con la línea de pensamiento dogmática que podemos descubrir en algunos autores del cristianismo siríaco del s. IV que con otras cuestiones de índole filológico-literaria, muy necesarias de estudiar, por lo demás.

Se puede, en cualquier caso, anticipar que tanto los autores eventualmente distintos de Efrén como el mismo Efrén están perfectamente alineados en una exégesis que es capaz de escrutar de tal manera la creación o la historia de Israel y de los profetas que no puede dejar de descubrir el contenido más firme y pleno que veladamente anuncian, y que no es otro sino la venida en carne de Cristo y la constitución, manifestación y consumación de la salvación de todos los hombres, reunidos en la Iglesia, unida para siempre al cuerpo de Cristo<sup>14</sup>: «Este Jesús ha enriquecido nuestros símbolos. En un mar de símbolos me he

---

14 Véase L. LELOIR, en *Éphrem de Nisibe. Commentaire de l'Évangile concordant ou Diatessaron*, SCh 121, Paris 1966, 30-32.

precipitado. Nos ha presentado Él la resurrección de los muertos en toda clase de símbolos y tipos» (*Carmina Nisibena* 39,17)<sup>15</sup>.

En más de un caso podemos constatar, en efecto, cómo Afraates, Efrén, *La cueva de los tesoros*, el *Comentario al Diatessaron* que nos ocupa, etcétera, se comportan frente a los textos de la Sagrada Escritura con una actitud poco dada al alegorismo de cuño origeniano, es decir, son todos autores que no pretenden conducir la letra del texto bíblico a las alturas ideales del cielo inteligente e inteligible para encontrar ahí, en el dominio superior e incorpóreo, la verdad que se asoma en la letra histórica y corpórea de la Sagrada Escritura. No; en estos autores tan característicos de los comienzos de la literatura cristiana en siríaco importa mucho más defender que la letra histórica, corpórea, del Antiguo Testamento ha encontrado cumplimiento, no en el Verbo divino sin más, sino en el Verbo divino encarnado. La letra y la historia son promesa de un acontecimiento más pleno que, no obstante, ocurrirá también en la historia y caerá bajo la comprensión de los sentidos bíblicos: nos referimos, sin duda, a los misterios del Verbo encarnado y de Su futura Iglesia.

#### **4. El Espíritu septiforme: Is 11,1-2 y el bautismo de Jesús**

Leamos sin más dilación *Commentarium in Diatessaron* III,15:

Entonces la voz es Juan, pero el Verbo, que corre a través de la voz, es nuestro Señor. Y la voz les despertó, la voz les gritó y reunió y el Verbo les ha distribuido Sus dones. Conforme a los pecados así también el castigo: un poco se habían alejado, un poco les castigó. «Y hará caer» –dice– «las ramas del bosque con el hacha» (*Is* 10,34). Isaías dijo «ramas» y no «raíces». Pero cuando se hubo colmado la medida de sus pecados, vino Juan para arrancar las raíces del árbol: «He aquí que el hacha está puesta» –dice– «en el tronco de los árboles» (*Mt* 3,10), lo cual había callado Isaías. ¿Y cuándo sucedió esto, sino cuando despuntó el Verdadero, que había sido desig-

---

15 Cf. texto siríaco en *Ephraem der Syrer. Carmina Nisibena*, ed. E. BECK, CSCO 240, Louvain 1963, 27-28 (traducción mía).

nado con la imagen del vástago y de la flor, y el Espíritu, que había sido denominado «septiforme», descansó sobre Él (cf. *Is* 11,1-4)?<sup>16</sup>

El pasaje merece atención. La doctrina de la unción de la humanidad del Verbo en el Jordán como cumplimiento de la profecía de *Is* 11,1-4 había arraigado ya de hacía siglos en la exégesis cristiana. Se puede consultar, por ejemplo, Ireneo de Lyon, *Adversus Haereses* III,9,3 o, también, *Epideixis* 59. A este pasaje de Isaías alude, sin duda, “Efrén” al final de este párrafo. La alusión al *vástago*, a la *flor* y al *descanso* del *Espíritu* que viene en forma de *siete* dones confirman sin ningún tipo de sombras que “Efrén” tiene como telón de fondo el conocido pasaje de *Is* 11.

Veamos ahora las líneas con un poco más de distancia. El marco del párrafo efremiano es el de la predicación en polémica. Muy cerca del contexto original de *Mt* 3,10, el comentario efremiano parece tener presente la dureza de los judíos que no quieren escuchar ni convertirse a la Palabra de Dios, al Verbo. La rebeldía de judíos frente a la Palabra divina resulta una medida tolerable en tiempos de Isaías, de ahí que Isaías se limite a mencionar las *ramas*. Esa rebeldía alcanza su punto insuperable en tiempos de Juan, el Bautista, de ahí que Juan mencione, ya no las *ramas* que hay que cortar, sino también las *raíces*, de modo que todo árbol malo quede ya dañado y arrancado, mientras *brotó de la raíz de Jesé, el vástago..., la flor...*

La unción de Cristo en el Jordán se presenta como el colmo de la medida del Espíritu (por eso *Espíritu septiforme*) que, a su vez, puede atajar y anular el colmo del pecado de rebeldía del pueblo judío. La misión del Bautista tuvo lugar entre la Encarnación y el Jordán. Encarnación y unción no se confunden, sino que se reclaman mutuamente. La unción del Jordán, al recaer sobre la raíz que viene de Jesé, no podía cumplirse más que sobre un hombre, descendiente de Jesé; por otro lado, al tener lugar después de la predicación del Bautista, no podía referirse sino a la unción del Verbo, ya encarnado, transcurrida en el río Jordán. El colmo del pecado merece ser arrancado por el profeta que actúa, con la fuerza de Dios, con el *hacha* puesta en la raíz de los árboles. El colmo de los dones de Dios se muestra, en contraste, con el *vástago*, la *flor* que Dios quiere que brote, acumulando bendiciones,

---

16 Véase el texto armenio en *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, ed. L. LELOIR, CSCO 137, Louvain 1953, 44-45 (traducción mía).

para que sobre ella se reúnan todos los dones del Espíritu descansando por primera vez sobre un hombre, sobre la humanidad del Verbo encarnado.

En un autor anterior a este comentario como Afraates, también aparece la imagen del bautismo de Jesús en el Jordán asociada a *Is* 11,1-4. El camino es un poco más largo y oscuro, pero no deja lugar a dudas. En su *Demonstratio* IV, acerca de la oración, de su pureza y poder y de tantos otros aspectos, dedica unas cuantas líneas al patriarca Jacob, el cual, después de rezar en acción de gracias, dijo: «He atravesado este Jordán con solo mi bastón y ahora he llegado a ser dos campamentos» (*Gen* 32,11). Afraates lo explica<sup>17</sup>:

Pues cuando nuestro Señor vino por primera vez, brotó «el bastón de la raíz de Jesé» (*Is* 11,1), a semejanza del bastón de Jacob. Pero cuando vuelva de junto a su Padre, en su segunda venida, irá junto a él con dos campamentos: uno, el del pueblo (judío), y otro, el de los pueblos, a semejanza de Jacob, que regresó junto a su padre con dos campamentos. Pues Jacob regresó con sus once hijos (cf. *Gen* 32,33), y con nuestro Salvador vendrán sus once discípulos, pues con ellos no estará Judas. Después que nació Benjamín, los hijos de Jacob fueron doce (cf. *Gen* 35,16-18); después que fue elegido Tolmay (cf. *Act* 2,16-26)<sup>18</sup>, los discípulos de nuestro Salvador fueron doce. Éste fue el contenido de la oración de Jacob (*Demonstratio* IV,6).

La unción de Cristo en el Jordán estaba profetizada parcialmente por la vida y oración de Jacob, descendiente de Jesé, el cual con su bastón se convirtió, al pasar el Jordán, en dos campamentos, a semejanza del Cristo total, después de Su segunda venida en gloria. La oración de Cristo en acción de gracias al Padre, al final de la historia de la salvación reclama la del patriarca Jacob después de su paso por el Jordán. El baño en el Jordán permitió a Cristo convertirse en Salvador

---

17 Para la versión española de las *Demostraciones* de Afraates que presento en esta cita y en las restantes de este trabajo, agradezco a los profesores Jacinto González Núñez y Pilar González Casado que la pusieran generosamente a mi disposición, antes de su inminente publicación, junto con introducción y notas.

18 Sobre cómo «Tolmay» pueda equivaler en siríaco al «Matías» griego, cf. J. PARISOT, *Aphraatis Sapientis Persae Demonstrationes* I-XXII, *Patrologia Syriaca* 1, Paris 1894, 142, nota 6.

de todos los hombres, de los *dos campamentos* reunidos, a saber, judíos y gentiles.

Que este Espíritu *septiforme* –como recalca el comentario efremano– que descansa sobre Cristo en el Jordán sea la plenitud del Espíritu, sea la medida colmada, reunida de todos los dones del Espíritu que han ido actuando a lo largo de la historia previa al Jordán, es una idea que parece apuntada en Afraates, *Demonstratio XXI*,21, así como en la *Demonstratio de fide* o también *Demonstratio I*. Aquí, conforme a una antigua tradición cristiana, ya presente en san Pablo, Afraates presenta a Cristo como la *pedra*:

Luego, (el profeta) explica claramente lo que es esta piedra: «He aquí que sobre esta piedra abro siete ojos» (cf. *Zac* 3,9). ¿Qué son estos siete ojos que se abren en la piedra? El Espíritu de Dios que habita en Cristo, con sus siete atributos, como dice el profeta Isaías: «Se posará y permanecerá en él el Espíritu de Dios, Espíritu de sabiduría e inteligencia, de consejo y fortaleza, de ciencia y temor del Señor» (*Is* 11,1-2). Estos son los siete ojos abiertos en la piedra, y *estos son* «los siete ojos del Señor, que observan toda la tierra» (*Zac* 4,10) (*Demonstratio I*,9).

## **5. La fecundidad de la unción de Cristo, esposo y padre**

Y qué dice: «De entre estas piedras Dios es capaz de suscitar hijos para Abraham» (*Mt* 3,9), o sea, de entre los adoradores de piedras y del madero; conforme a lo que dice: «Te hice padre de una multitud de naciones» (*Gen* 17,4). Conservó Juan su alma libre de todo pecado, porque había de bautizar a aquél que no tenía pecado: «No te admires, Juan, de tener que bautizarme, porque aún recibiré un bautismo de unguento de parte de una mujer: «Para el día –dice– de mi sepultura lo conservaré» (*Jo* 12,7), y llamó a Su muerte bautismo. Eleazar desposó a Rebeca junto a las aguas del pozo (cf. *Gen* 24,1-67), Jacob a Raquel junto a las aguas del pozo (cf. *Gen* 29,1-21); Moisés a Séfora junto a las aguas del pozo (cf. *Ex* 2,16-21). Entonces todos estos eran figuras de nuestro Señor, que desposó a Su iglesia junto al bautismo del Jordán. Igual que junto a la fuente Eleazar indicó a Rebeca quién era su señor Isaac, mientras él

avanzaba en el campo a su encuentro, así también Juan, junto a la fuente del río Jordán indicó a nuestro Salvador: «He aquí el corde-ro de Dios, este es el que vino a quitar los pecados del mundo» (Jo 1,29) (*Commentarium in Diatessaron* III,17)<sup>19</sup>.

Podríamos destacar a manera de aglutinante, de entre todas las frases del párrafo precedente, la siguiente: «Todos (Eleazar, Jacob, Moisés) eran figuras de nuestro Señor, que desposó a Su Iglesia junto al bautismo del Jordán». El misterio del bautismo del Jordán se considera a partir de su aspecto fecundo. El misterio nupcial, a mi juicio, es presentado en esta ocasión no tanto a partir del Cantar de los cantares, algo que no ignora el autor de este *Comentario al Diatessaron*. Es muy lógico pensar que tratar de eliminar uno de estos dos significados que suelen darse unidos, a saber, las nupcias como consumación del amor, por un lado, y las nupcias como horizonte abierto a la procreación y fecundidad, por el otro, es un poco una quimera.

Me atrevería a decir, no obstante, que en estas líneas se presenta sobre todo el bautismo de Jesús junto al pozo como el cumplimiento de fecundidad hecho a Abraham, de ahí que se presente a Jesús como al esposo capaz de hacer fecunda la creación, en todos los sentidos. Jesús es presentado en su bautismo del Jordán por “Efrén” como aquel que es, en virtud de la fuerza recibida del Padre, capaz de «suscitar de entre esas piedras hijos para Abraham» (*Mt* 3,9).

En pocas líneas, “Efrén” discurre con densidad: El pozo, con sus aguas, se convierte en un símbolo del lecho nupcial. En las aguas del Jordán, Cristo es ungido con el Espíritu de incorrupción, aroma agradable al Padre, gracias al ministerio sensible de Juan, de modo que luego él –Cristo–, después de su muerte (y resurrección) testimoniada por la mujer que le ungió en Betania<sup>20</sup>, pueda a su vez comunicar a la carne esta Vida nueva incorruptible, característica de los hijos de Dios. Lo que inicia en el bautismo de Cristo, hace del Jordán el pozo que culmina todos los pozos que habían sido testimonios de encuentro entre los futuros esposos. El bautismo es el momento en el que Cristo,

---

19 Véase el texto armenio en *Saint Ephrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, 45-46 (traducción mía).

20 Cf. AFRAATES, *Demonstratio* XII,10, donde se identifica el verdadero bautismo con el misterio de la pasión del Señor.

en efecto, se hace adulto y esposo capaz de fecundar por haber recibido, a su vez, en su carne la semilla entera del Espíritu. Este momento inicia un proceso que alcanza su término en el misterio de la Pascua, que Cristo denominó bautismo, precisamente porque, a raíz de ella, podrán los hombres hacerse verdaderamente *hijos de Abraham*, nacer de nuevo por la fe a la Vida nueva comunicada por Cristo.

Eleazar, el siervo mayor de todos los que tenía Abraham, indicó a Rebeca quién era su esposo, al igual que Juan Bautista, el mayor de entre los nacidos de mujer, indicará con el dedo a los hombres, a la humanidad entera, al misterio de aquellos que están llamados a convertirse en Iglesia, quién es su esposo, quién es su señor.

De nuevo, "Efrén" presenta, al igual que en el párrafo anterior con la profecía de Is 11,1-4, el misterio del Jordán en estrechísima relación con las promesas hechas a los patriarcas y a Moisés. De nuevo, también la referencia a Mt 3, parece introducir un marco de polémica viva entre comunidades judías mesopotámicas, o tal vez judeocristianas heréticas, muy presente para "Efrén" y sus cristianos de la Siria que vivían bajo el dominio persa. Pareciera que resulta necesario para "Efrén" vincular estrechamente los misterios de Cristo con el Antiguo Testamento y hacerlo con especial atención a la polémica que, sin duda, se suscitaría entre todos los que, en aquella gran extensión mesopotámica, se disputaban la herencia religiosa de Abraham, Isaac, Jacob y Moisés. Al mismo tiempo, el vínculo con las Sagradas Escrituras de Israel distinguiría a los cristianos en torno a Efrén, de otras comunidades cristianas –como la marcionita, nada despreciable en número– que se encontraban en oposición con las comunidades rabínicas del Oriente<sup>21</sup>.

Asimismo, es pertinente recordar cómo el pozo de los patriarcas era visto como un símbolo bautismal en la tradición oriental. Volvemos a la cuarta *Demonstratio* de Afraates, consagrada al tema de la *oración*, donde podemos leer:

Con solo su bastón atravesó el Jordán (cf. *Gen* 32,11): tomó por adelantado en su mano el misterio admirable, el signo de la cruz del Gran Profeta. «Dirigió sus pasos hacia la tierra de los hijos de oriente» (*Gen* 29,1), porque de ella se levantó la luz para los pueblos (cf. *Lc* 2,32). Descansó junto a un pozo sobre cuya boca había una

---

21 Sobre estas cuestiones, cf. DE NAVASCUÉS, «Le declinazioni del cristianesimo antico».

piedra, que muchos no habían podido retirar. Muchos pastores, en efecto, no habían podido retirarla ni abrir el pozo, hasta que llegó Jacob, quien, por la fuerza del Pastor que estaba oculto en sus riñones, levantó la piedra y abrevó su rebaño (cf. *Gen 29,2-10*). Muchos profetas habían venido que no habían podido revelar el bautismo, hasta que vino el Gran Profeta que lo abrió, Él solo, se bañó en él, gritó y dijo con voz suave: Todo el que «tenga sed, que venga a mí y beba» (*Io 7,37*) (*Demonstratio IV,6*).

En ámbitos de grandes extensiones desérticas es indudable el valor que supone el descubrimiento y, aún más, la apertura de un pozo. El conocimiento de la existencia de un gran pozo, sellado, que nadie puede abrir, provoca, por consiguiente, la tensión de toda una comunidad, a la espera de alguien capaz de abrir aquella fuente vital. La historia entera de los patriarcas es comprendida a menudo en el oriente cristiano como la historia de hombres en búsqueda de la fuente de Vida, que sólo pudo abrir y comunicar Cristo, el buen Pastor, el esposo capaz de engendrar y de conducir a los hombres hacia fuentes tranquilas. La fuerza del Espíritu, *oculta*, misteriosamente escondida en los riñones de Jacob, era profecía de la fuerza plenaria, septiforme, del Espíritu, con la que Cristo abriría definitivamente, no el pozo de Jacob, sino la fuente de la Vida eterna. Para mayor abundancia, ofrecemos san Efrén:

El bautismo es la fuente de vida, que el Hijo de Dios hizo aflorar con su vida, (bautismo). Y de su costado nacieron los torrentes [de agua] (*Hymni in Epiphaniam 12,5*)<sup>22</sup>.

Podríamos seguir persiguiendo con éxito esta imagen, también presente, por ejemplo, en *La cueva de los tesoros XXXI,23*, a lo largo de la literatura cristiana siríaca.

---

22 SAN EFRÉN DE NÍSIBIS, *Himnos de Navidad y Epifanía*, ed. E. YILDIZ SADAK, Madrid 2016, 270.

## 6. El bautismo *adversus Marcionem*: los treinta años

«Y Jesús mismo» –dice– «tenía como unos treinta años» (Lc 3,23) en el tiempo en que vino él a recibir de parte de Juan el sello. Y esto para provocar la confusión de los marcionitas, porque si no estuviese revestido de carne, ¿por qué habría de acercarse al bautismo, una vez que la naturaleza divina no tiene necesidad del bautismo? Y el hecho de que Él tenía «treinta años» dejó patente su humanidad. «Deja ahora que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15), pues los liberadores y los reyes han recibido de los sacerdotes la unción y la ley, y al igual que Él se ha revestido con la carne y se ha presentado como un pobre, también Él se ha acercado al bautismo para dar testimonio acerca de la verdad de su humanidad... (*Commentarium in Diatessaron* IV,1)<sup>23</sup>.

Ciertamente sabemos por abundantes testimonios de Tertuliano<sup>24</sup> que los marcionitas negaban la verdadera encarnación del Cristo preexistente, hijo del Dios superior. El descenso que había emprendido este Cristo de cara a hacerse visible y tratar con los hombres en este mundo no supuso –siempre según los seguidores de Marción– la ascensión de ninguna sustancia originada por el Creador. Ni cuerpo ni alma asumió Cristo, sino un cuerpo sideral, un cuerpo, cuyo origen residía en los cielos del Dios superior, y que le permitía a Cristo ser visto, realizar acciones propias del hombre, pero, en realidad, sin un verdadero cuerpo humano, nacido de mujer. Además, en este comentario, se añade un lugar común de las discusiones cristológicas, al menos, desde mediados del s. III, a saber, que la naturaleza divina no puede ser bautizada, no puede ser ungida (argumento especialmente vivo en la tradición antioquena)<sup>25</sup>. Se entiende fácil y rápidamente que propio de Dios es no ser indigente y, por tanto, no tener necesidad de bautismo ninguno, luego se desprende entonces que el bautismo lo recibió en virtud de su naturaleza humana, no aparente, sino real. Tan real que se presenta

---

23 Véase el texto armenio en *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, 46 (traducción mía).

24 Cf. A. ORBE, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Fuentes Patristicas Estudios 1, Madrid 1994, 673-679.

25 Cf. P. DE NAVASCUÉS, *Pablo de Samosata y sus adversarios. Estudio histórico-teológico del cristianismo antioqueno en el s. III*, *Studia Ephemeridis Augustinianum* 87, Roma 2004, 350-362.

necesitada del agua del Espíritu que pueda calmar su sed. Tan real que ha cumplido *en torno a treinta años*, vividos según las leyes del tiempo y del progreso, propias de todos los hombres<sup>26</sup>. Basta esto *contra Marción*.

Ahora bien, precisamente introduce “Efrén” en este momento una aclaración. Distingue –dentro de la vertiente humana que le ha conducido a Cristo, al cabo de treinta años, hasta el bautismo– un doble aspecto. Primer aspecto (particularmente vivo contra Marción): Jesús fue al Jordán en carne real, no celestial, en carne nacida de mujer, acudió como indigente, *como un pobre* que necesita que el Espíritu salga al encuentro de su carne sedienta, no sólo de crecer durante treinta años en edad, sabiduría y gracia en Nazaret, sino de recibir el *Espíritu septiforme* –del que hemos hablado en los puntos anteriores–, la plenitud del Espíritu, única capaz de apaciguar la sed de Dios que tiene todo hombre. Segundo aspecto: él no era cualquier hombre, sino que era aquél en el que se cumplen todos los misterios anteriormente sucedidos en sombra, de modo provisional, de modo parcial. Él es la Verdad que pone punto final a todos los misterios de la antigua alianza (cf. *Commentarium in Diatessaron* I,10). Con este segundo aspecto damos paso al siguiente punto.

## **7. El Jordán y la unción sacerdotal: «Es conveniente que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15)**

El versículo que más juego ofrece a “Efrén” de cara al bautismo de Jesús es, sin duda, Mt 3,15: «es conveniente que cumplamos toda justicia», que son las palabras de Jesús a la reticencia profesada por el Bautista: «soy yo quien tiene necesidad de ser bautizado por ti, ¿y tú vienes a mí?» (Mt 3,14). Veamos entonces estas nuevas líneas del comentario efremita. Para mejor identificar el desarrollo de la exégesis de Mt 3,15, lo resalto en negrita:

4,1. Y dice: **«Deja ahora que cumplamos toda justicia» (Mt 3,15)** porque los liberadores y reyes han recibido la unción y la ley de

---

26 No estoy de acuerdo entonces con algunas conclusiones de G. SABER, *La théologie baptismale*, el cual sostiene que el bautismo en la teología efremiana no responde a ninguna necesidad por parte de Cristo.

parte de los sacerdotes –así como Él se revistió de carne y apareció como indigente, del mismo modo se acercó también al bautismo–, y para que fuese atestiguada la Verdad de Él, y aún más, para que gracias a Su bautismo se pusiese fin al mismo, en la medida en que de nuevo [Jesús] bautizó a los que habían sido bautizados por Juan. Mostró que [Juan] había administrado el bautismo sólo «hasta él» (cf. *Lc 16,16*) [hasta Juan, entiéndase], porque el verdadero bautismo fue revelado por medio de Él, que le justificó [a Juan] de los castigos de la ley.

4.2. Y dice: **«Deja ahora»**, para no entrar en Su redil como un ladrón, y para confundir a los fariseos, porque se ensoberbecían y despreciaban el bautismo de Juan, cuando Él, más bien, honra la humildad de Su heraldo, al decir: «Todo el que se humilla a sí mismo, será exaltado» (*Mt 23,12*). Y como Juan había confesado: «No soy digno de desatar las correas de sus sandalias» (*Io 1,27; Mc 1,7*), tomó nuestro Señor la diestra de Juan y la puso sobre Su cabeza: **«Deja –dice– ahora que cumplamos toda justicia»** (*Mt 3,15*), puesto que Juan es el talón de la ley –«la ley y los profetas hasta Juan» (*Lc 16,16*)–, en cambio Cristo es el principio de la nueva alianza.

Se revistió de la justicia de la antigua alianza por medio del bautismo, a fin de recibir la perfección de la unción y proporcionarla plena e íntegra a Sus discípulos, a fin de poner fin ya al bautismo de Juan junto con la ley. Fue bautizado con justicia, puesto que Él estaba sin pecado, mientras Él bautizó con gracia porque los hombres eran pecadores. Por medio de Su justicia ha abolido la ley, y por Su bautismo ha aniquilado el bautismo [de Juan].

4.3. No obstante, una vez más, [–dice–]: **«cumplamos toda justicia»** porque Juan estaba en la puerta del redil y en donde se había reunido el rebaño de los israelitas Él [Cristo] entró a donde estaba el rebaño, no por la fuerza, sino con justicia, y el Espíritu, que descansó sobre Él, dio testimonio en Su bautismo de que Él era el Pastor; porque Él recibió por medio de Juan la profecía y el sacerdocio. Él había recibido ya la realeza «de la casa de David» (*Lc 2,4*) gracias a su nacimiento, que tuvo lugar precedente «de la casa de David» (*Lc 2,4*), y Él [recibió] el sacerdocio *de la casa de Leví* gracias al segundo nacimiento que tuvo lugar mediante el bautismo del hijo de Aarón. Ahora, el que cree que para Él ha tenido lugar un segundo nacimiento en el mundo, no dudará acerca de esto, a

saber, que, gracias al nacimiento posterior, Él [Cristo] recibió, por medio del bautismo de Juan, el sacerdocio de Juan. Y como muchos fueron bautizados allí en aquel día, el Espíritu, después de haber descendido, descansó sobre uno solo, para que pudiera ser discernido de entre todos por medio de un signo Aquél que no era posible discernir de entre todos los hombres por su aspecto. Y como en Su bautismo descendió el Espíritu, por esa misma razón por medio de Su bautismo habría de ser dado el Espíritu (*Commentarium in Diatessaron IV,1-3*)<sup>27</sup>.

Una de las cosas reseñables de estos párrafos es constatar que *Mt 3,15* no había recibido mucha atención en la literatura cristiana precedente a "Efrén" que ha llegado hasta nosotros. Otra vez más, por lo demás, constatamos el papel desempeñado por *Mt 3* en el comentario al bautismo de Jesús que encontramos en "Efrén". ¿Será algo propio del cristianismo desarrollado en Mesopotamia? Esta especial atención del evangelio según Mateo al mundo judío, ¿habrá hecho de este evangelio un punto de apoyo para algunos misioneros cristianos en Mesopotamia? Tampoco es normal encontrar de modo explícito el vínculo entre el bautismo de Jesús en el Jordán por ministerio de Juan y el cumplimiento del sacerdocio veterotestamentario por parte de Cristo, tradición que se deja ver con fuerza otra vez en una obra característica del cristianismo siríaco como es *La cueva de los tesoros*.

En efecto, la expresión con la que Jesús se dirige al Bautista: «deja ahora», pone de relieve la conveniencia, la necesidad de que Juan, que era *hijo de Aarón*, tradición que da por sentada "Efrén", se acercase a Jesús con humildad, como los pies del *sacerdocio levítico* se acercan a la *cabeza* del sacerdocio inaugurado por Cristo. En Juan, hijo de Aarón, se acumula, se reúne simbólicamente todo el sacerdocio veterotestamentario consciente de su imperfección, de su incapacidad de santificar, de hacer justicia, y cede el lugar ahora a la inauguración del sacerdocio verdadero iniciado por Cristo.

La expresión: «deja ahora», pone de relieve además la suavidad, la falta de violencia, entre Juan y Jesús, entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Una vez más, a mi juicio, se puede adivinar en el trasfondo la

---

27 Texto armenio en *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, 46-47 (traducción mía).

preocupación pastoral de los medios cristianos de Mesopotamia de hacerse comprender en los medios judíos. Pareciera como que, con esta interpretación, "Efrén" instara a los judíos a reconocer que lo más natural para ellos es confesar lo efímero, imperfecto, de la disposición judía, que, desde el principio, estaba pensada para *cumplirse y perfeccionarse* en la nueva alianza traída por Cristo.

La perfección de la unción se reúne por primera vez en Cristo, que aúna tanto la realeza proveniente de la casa de David como el sacerdocio proveniente de Aarón. Cristo es, en efecto, nacido en Belén por ser descendiente de David y bautizado en el Jordán por un descendiente de Aarón. La justicia la comprende "Efrén" como la santidad propia de quien ha sido creado inocente por Dios, como la santidad propia de quien no ha cometido pecado. Esta santidad, este carácter inmaculado, con el que Jesús se acerca al Jordán se lleva a culmen precisamente aquí, poniendo un fin a todo el aparato ritual de los judíos, que no era sino una sombra de lo que estaba por venir. En él, la justicia plena se regala a los hombres ahora por gracia. Fue ungido para poder ungir. Descansó sobre él la plenitud del Espíritu para poder hacer partícipe de ella ahora a los hombres.

## **8. El grano de mostaza y el bautismo de Jesús**

En el libro undécimo del Comentario al *Diatessaron* se van presentando algunas parábolas, entre otras, la del grano de mostaza. Escuchémoslo:

«De nuevo el reino es semejante a un grano, que es el más pequeño de todas las semillas» (*Mt 13,31-32*). Dijo esto en razón de la pequeñez de la predicación que tuvo lugar al comienzo [de Su vida pública], igual que esto que dijo: «No temáis, pequeño rebaño» (*Lc 12,32*). «Y cuando germina –dice– crece, se convierte en árbol y se hace más grande que todas las hierbas» (*Mt 13,32*), a fin de que Su evangelio reine hasta los confines de la tierra. «Porque a toda la tierra llegó –dice– el sonido de Su evangelio» (*Ps 18,5; Rom 10,18*). «Y vienen –dice– los pájaros del cielo y habitan en sus ramas» (*Mt 13,32*), las naciones que se cansaron descansan sobre la fe. «Venid –dice–, a mí todos los que estáis cansados» (*Mt 11,28*). Si nuestro Señor no hubiese nacido de mujer y no hubiese venido

de virgen, y no hubiese sufrido, habría estado bien compararse a Sí mismo con un pájaro, que vino de los cielos y trajo también su cuerpo con él. Pero, a fin de que se hiciera patente con firmeza que Él había tomado un cuerpo, se comparó a Sí mismo con un grano, que fue sembrado en la tierra, y tomó su cuerpo a raíz de la tierra, aquel cuerpo sobre el cual descansó el pájaro. «Y –dice– vi el Espíritu bajo la semejanza de cuerpo de paloma, que descendía y descansaba sobre Él» (Jn 1,32; Lc 3,22) (*Commentarium in Diatesaron XI,20*)<sup>28</sup>.

Conviven en la misma parábola dos planos de observación, por este orden: el eclesiológico y el cristológico. Al elegir uno de ellos, perdemos, en parte, el otro, que recuperamos, si prescindimos del primero.

Según el primero, el grano de mostaza representa *la pequeñez de la predicación apostólica en sus comienzos*, mientras que el árbol ya crecido sobre el que descansan los pájaros alude a las *naciones que descansan sobre la fe*, por haberse cansado lejos de Cristo. Según el segundo, el grano de mostaza representa la índole terrena, verdaderamente humana, del Verbo divino que *fue sembrado en la tierra y tomó su cuerpo a raíz de la tierra*, mientras que el árbol ya crecido sobre el que descansan los pájaros se convierte en el *hombre Cristo*, ya crecido tras sus treinta años en Nazaret, sobre el que descansa el *Espíritu bajo la semejanza de cuerpo de paloma*. Resulta, por un lado, un tanto forzada esta interpretación no exenta de atractivo, porque aquí la multitud de pájaros se reduce a uno solo, sin mucha posibilidad de aumento, una vez que precisamente se trata de la plenitud del Espíritu, del Espíritu septiforme.

La singularidad de esta exégesis habla por sí sola. No es extraño encontrar en muchos de los primeros autores cristianos la proposición de varias interpretaciones para un mismo pasaje. La pregunta que ahora nos ponemos y con la que cerramos esta colaboración es la siguiente: ¿pretendía “Efrén” algún tipo de coordinación de ambas interpretaciones de la misma parábola del grano de mostaza? ¿Perseguía “Efrén” venir a decir que el fundamento de la predicación a las naciones realizada por la Iglesia a partir de Pentecostés es el bautismo de Cristo? En cualquier

---

28 Texto armenio en *Saint Éphrem. Commentaire de l'Évangile concordant*, 153 (traducción mía).

caso, parecía asumir “Efrén” que tanto la vida de Cristo como la historia de la Iglesia parecen participar de la necesaria ley de maduración lenta propia del ritmo de los cuerpos, del ritmo de la tierra, donde la pequeñez del comienzo no guarda proporción con el estado final.

# Índice bíblico

## **Génesis**

1: 125, 135  
1,1: 139  
1,26-27: 110, 125  
15,5: 147  
17,4: 192  
17,17: 43  
19,8: 50  
22: 43  
22,1: 43, 48  
22,2: 43  
22,6.8: 43  
22,8: 43, 44  
22,9: 43  
22,10: 44  
22,17: 147  
23,1: 43  
24,1-67: 192  
25,31-34: 127  
26,24: 147  
27,1.6: 51, 52  
27,29: 127  
29,1: 194  
29,1-21: 192  
29,2-10: 195  
30,1: 69  
30,22: 51  
31,13: 123  
32,11: 191, 194  
32,33: 191  
35,16-18: 191  
35,16-19: 70  
48,6: 74  
48,19: 75

49: 152  
49,3: 130  
49,10: 147, 154, 155  
49,25: 51  
50,19: 71

## **Éxodo**

1,15: 40  
2,16-21: 192  
4,20: 41  
4,22: 127  
7,11: 41  
12,7.22: 47  
12,13: 47  
12,14: 47  
12,22: 54  
12,36: 49  
12,42: 43, 44  
16,4: 41  
16,13-14: 51  
24,8: 48  
34,19-20: 126

## **Levítico**

22,27: 46

## **Números**

9,12: 49  
11,9: 51  
12,3: 41  
16: 86  
18,15-17: 126  
22,22: 41  
28,4: 47

**Deuteronomio**

6,5: 43  
21,15-17: 127  
21,17: 130  
28,12: 51  
33,13: 51

**1 Samuel**

7,9: 50

**2 Samuel**

1,21: 51

**3 Reyes**

7,12: 162  
11,31: 147  
17,1: 51  
22,51: 162

**1 Crónicas (= 1 Paralipómenos)**

5,1: 127

**2 Crónicas (= 2 Paralipómenos)**

3,1: 43  
21,3: 127

**4 Macabeos**

6,28-29: 48  
13,12: 48  
16,20: 48  
17,22: 48

**Job**

3,19: 49  
38,22: 52

**Salmos**

17[18],51: 162  
18,5: 200  
33,7: 52  
34,21: 49

72,16: 41  
88[89],27: 162  
88,28: 127, 140  
110,3: 52  
118: 42  
118,22: 42  
118,27b: 42  
133,3: 51  
135,7: 52

**Salmos de Salomón**

13,9: 127  
18,4: 127

**Proverbios**

3,20: 52  
8,22: 139, 130  
8,22-31: 10, 129, 130, 139

**Sabiduría**

7: 125, 135  
7-8: 122  
7,22:  
7,22-27: 125  
7,25-27: 121, 137

**Eclesiástico**

24: 125, 131, 135  
36,11: 127  
36,14: 127  
43,14: 52

**Isaías**

10,34: 189  
11,1: 191  
11,1-2: 189, 192  
11,1-4: 190, 191, 194  
26,19: 51  
40,11: 50  
45,8: 52, 53  
53: 47, 49

53,7: 49  
65,25: 50  
66,14: 53

### **Jeremías**

38,9: 127

### **Ezequiel**

1: 125, 135

1,26: 125

10: 125, 135

### **Daniel**

3,50 (LXX): 52

### **Oseas**

14,6: 52

### **Joel**

4,18: 41

### **Ageo**

1,10: 51

### **Zacarías**

3,9: 192

4,10: 192

6,12: 132

8,12: 51

9,9: 41

12,10: 132

### **Mateo**

1,2-16: 144

1,16: 177, 178

1,18: 177, 178

1,20: 161, 166, 167

3: 194, 199

3,9: 192, 193

3,10: 189, 190

3,14: 197

3,15: 196, 197, 198, 199

10,16: 56

11,28: 200

13,31-32: 200

13,32: 200

21,37: 42

21,37.42: 42

21,42: 42

23,12: 198

26,28: 48

### **Marcos**

1,7: 198

5,41: 40

9,33-36: 49

10,47.48: 143

14,24: 48

### **Lucas**

1,5: 144

1,27.32.69: 144

1,35: 161, 167, 169, 178

2,4: 144, 198

2,32: 194

3,6: 144

3,22: 201

3,23: 196

3,23-38: 144

12,32: 200

16,16: 198

22,20: 48

### **Juan**

1,1-5.9-12a.14-16: 101

1,27: 198

1,29: 193

1,29.36: 53

1,32: 201

7,37: 195

8,56: 53

12,7: 192

18,12: 53  
18,24: 54  
19,14: 54  
19,29: 54  
19,33.36: 54

### **Hechos de los Apóstoles**

2,16-26: 191  
4,11: 42  
26,23: 134, 142

### **Romanos**

1,2: 162  
1,3: 143, 144, 149, 152, 160, 164,  
170, 171, 172, 177  
1,3-4: 154, 169, 170, 174, 177, 178,  
179, 180, 181  
1,4: 161, 167  
6,1-11: 98  
6,4-5.8: 98  
8,28: 125, 126, 134, 138  
8,28-29: 125, 138, 139, 142  
8,29: 125, 134, 142  
8,34: 138  
9: 152  
9,4: 151, 152  
9,5: 149, 151, 152, 154, 155  
10,18: 200  
11,36: 115  
12,4-5: 98

### **1 Corintios**

1-2: 118, 125  
8,6: 104, 115  
11,25: 48  
12,12-14.27: 104  
12,12-27: 98  
15: 142  
15,20: 130, 142

### **2 Corintios**

3-4: 125  
3,18: 126  
3,18-4,6: 125  
4,4: 104, 124, 125, 134  
4,6: 124, 135

### **Gálatas**

4,4: 160

### **Efesios**

5,18-20: 101

### **Filipenses**

2,6: 103  
2,6-11: 101

### **Colosenses**

1,1-2: 102  
1,1.2.3.4.7: 103  
1,3: 135  
1,3-8: 102  
1,3-20: 102  
1,9: 136  
1,9-11: 102  
1,10: 135, 136  
1,11: 102, 136  
1,11c-14: 102  
1,12: 101, 102  
1,12-14: 140  
1,13: 101, 103, 108, 135, 136, 140  
1,13-14: 102, 108  
1,14: 114  
1,15: 97, 98, 101, 103, 108, 110, 111,  
117, 119, 121, 125, 126, 129, 130,  
132, 134, 135, 139, 140, 141  
1,15-16: 104, 125, 140  
1,15-17: 119, 120, 134  
1,15-20: 97, 98, 100, 101, 102, 103,  
104, 106, 107, 108, 111, 113, 118,  
119, 121, 126, 135, 141

1,15a: 105, 109, 110, 112, 120, 121  
1,15b: 11, 97, 105, 107, 110, 113,  
131, 138, 140  
1,16: 111, 112, 114, 116, 139, 140  
1,16-17: 117  
1,16-20: 111  
1,16a: 105, 112, 114, 115, 116  
1,16a-d: 105  
1,16b: 112  
1,16c: 112  
1,16d: 112  
1,16e: 105, 107, 112, 113, 114, 115  
1,17: 105, 107, 115, 116  
1,17-18: 116  
1,17-18a: 107  
1,18: 97, 116, 130, 134, 138, 140, 142  
1,18a: 105, 107  
1,18b: 105  
1,18bc: 130  
1,18c: 105, 106, 112  
1,19: 105  
1,19-20: 114  
1,20: 105  
1,21-23: 99  
1,21-4,1: 102  
1,22: 144  
1,24-4,1: 99  
1,26-27: 118, 136, 139  
1,28-2,2: 137  
2,2-3: 114, 136  
2,6: 135  
2,8.23: 100  
2,9: 135  
2,10: 137  
2,12: 114, 137  
2,12-13: 98  
2,14: 114  
2,19: 114  
3,1: 98, 135, 137  
3,1-3: 114  
3,3-4: 136

3,6: 118  
3,10: 126  
3,13.17.18.20.22.23.24: 135  
4,2-6: 99

### **1 Timoteo**

3,16b: 101, 103

### **2 Timoteo**

2,8: 143, 161  
3,8: 41

### **Hebreos**

1,3: 103  
1,3-4: 101  
1,6: 134  
7,11-14: 145  
7,13-14: 155  
7,14: 143, 150  
11,17-19: 48  
12,16: 127

### **1 Pedro**

1,19: 42  
2,4-5.7-8: 42  
2,22: 103  
2,22-25: 101

### **Apocalipsis**

1,5: 134, 142  
3,14: 130  
5,5: 143  
7,14: 47  
12,11: 47  
22,16: 143, 162



# Autores y obras antiguos

1 Henoc: 52

1QS: 52

2 Henoc: 51, 52

3 Corintios: 174, 176, 177, 178, 179, 180

4 Esdras: 127, 128, 141

4Q225: 45

4Q285: 52

4Q369: 128, 140

11Q14: 52

Afraates: 144, 184, 189, 191, 192, 193, 194

*Antigüedades bíblicas*: 45, 47

*Apocalipsis siríaco de Baruc*: 128

*Ascensión de Isaías*: 145, 156, 165, 166, 172

Cicerón: 68

Clemente de Roma: 5, 11, 48, 143, 145, 146, 147, 148, 149, 150, 151, 152, 153, 154, 155, 156, 173, 181

*Comentario al Diatessarón*: 5, 12, 144, 183, 184, 185, 188, 189, 190, 193, 196, 197, 199, 200, 201

*Crónica de Seert*: 185

Efrén: 90, 144, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 190, 193, 195, 196, 199, 201

"Efrén": 188, 190, 193, 194, 197, 199, 200, 201, 202

Elio Aristides: 5, 10, 15, 16, 17, 22, 23, 30, 32, 34, 35

*Escolios de Elio Aristides. Panatenaico*: 22, 23, 24, 27, 28, 32

Esquilo: 29

Eusebio de Cesarea: 151

Filón de Alejandría: 5, 11, 45, 46, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77, 109, 114, 115, 120, 122, 123, 124, 125, 126, 129, 131, 132, 133, 135, 137, 138, 139

Flavio Josefo: 43, 44, 52

*Fórmula de cuenco* (Borsippa): 88

*Fórmula de cuenco M163*: 5, 84, 89, 90

Galeno: 16, 17

*Hechos de Pablo*: 174, 175

*Hechos de Tomás*: 91

Hegesipo: 151

Hermas: 93

Hesíodo: 24, 28, 29

*Himno homérico*: 24, 25

Hipólito: 145, 151, 155, 166, 173

Homero: 126

Ignacio de Antioquía: 5, 11, 101, 143, 145, 146, 156, 157, 158, 159, 160, 161, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 171, 172, 173, 174, 175, 176, 177, 178, 179, 180, 181, 182

*In sanctum Pascha*: 91

Ireneo de Lyon: 91, 105, 190,

*José y Aseneth*: 62, 63, 113

*Jubileos*: 44, 49

Julio Africano: 151

*La cueva de los tesoros*: 189, 195, 199

Luciano de Samosata: 166

Marco Aurelio: 115

Melitón de Sardes: 48, 54

*Oración de José*: 129, 139

Orígenes: 129

Ovidio: 24

Pedro Calderón de la Barca: 39

Platón: 58, 59, 65, 77, 109

Plinio el Joven: 101

Pseudo-Hipólito: 91

*Res gestae divi Saporis*: 185

Taciano: 184, 187

Teodoreto de Ciró: 160

Tertuliano: 175, 196

*Testamento de los doce patriarcas*: 64,

113, 145, 152, 155

*Vida de Abercio*: 184

# Autores modernos

- Abbush, R.: 61  
Adams, J.: 58  
Agua Pérez, A. del: 49  
Aldama, J. A. de: 158, 161  
Aletti, J.-N.: 97, 99, 101, 106, 108, 113, 136, 137  
Algra, K.: 67  
Allen, T. W.: 25  
Alsina, J.: 16, 17  
Antonelli, C.: 151  
Aroztegi, M.: 12, 110  
Attridge, H.: 45, 128  
Aurrecochea, J. L.: 99, 100, 104, 125  
Avemarie, F.: 101  
Ayán Calvo, J. J.: 12, 158, 161, 165
- Bar-Asher Siegal, M.: 88, 90  
Basler, J. M.: 61  
Bastit, A.: 145  
Bauer, W.: 146, 147, 159, 160, 163  
Beck, E.: 90, 186, 187, 189  
Becker, J.: 100, 102, 104, 106, 113, 137  
Beekes, R.: 21, 26  
Behr, Ch. A.: 16  
Belle, G. van: 186  
Benatouïl, T.: 75  
Berardino, A. di: 186, 187  
Bergamelli, F.: 158, 160, 165, 166, 167, 168  
Bernabé, A.: 25  
Bhayro, S.: 83, 90  
Biesen, K. den: 187  
Black, M.: 50
- Blanc, C.: 129  
Blas Pastor, J.: 109  
Blass, F.: 112  
Bockmuehl, M.: 144  
Bohak, G.: 82, 90, 93  
Bolz, S.: 88  
Borgen, P.: 160  
Bormann, L.: 101, 104, 109, 113, 115, 137  
Borrell, A.: 104, 109, 124  
Boulanger, A.: 17  
Boustan, R. S.: 89  
Bovon, F.: 172, 175  
Boyarín, D.: 93  
Bratke, E.: 175  
Brock, S.: 92  
Brown, C. T.: 165  
Brown, R. E.: 160  
Burkitt, F. C.: 144
- Camelot, P.-T.: 157, 159, 160, 167  
Campenhausen, H. von: 161  
Cano Gómez, G.: 109, 144  
Cantalamessa, R.: 161, 167  
Cantarella, R.: 16, 17  
Carleton Paget, J.: 152, 153  
Cattaneo, E.: 146  
Cecchin, A. M.: 158, 161  
Chantraine, P.: 21  
Chilton, B. D.: 46  
Ciglia, F. P.: 55  
Cimosa, M.: 158  
Colson, F. H.: 45, 46  
Conzelmann, H.: 99

Cortés, J. M.: 17  
Cotton, H. M.: 91  
Crespo, M.: 18  
Cussini, E.: 89

Daniélou, J.: 48  
Danker, F. W.: 147  
D'Anna, A.: 174, 175, 176, 177, 179, 180  
Davies, P. R.: 46  
Debrunner, A.: 112  
Dickey, E.: 18, 23  
Diez Macho, A.: 39, 40, 47, 49, 128  
Dindorf, W.: 18, 23  
Doerfler, M. E.: 88  
Dunn, G. D.: 161, 164, 166, 167  
Durante Mangoni, M. B.: 157

Eckert, J.: 124  
Ehrman, B. D.: 157, 159  
Elgvin, T.: 45  
Emerton, J. A.: 53

Fartzoff, M.: 62  
Fedalto, G.: 187  
Felici, S.: 158  
Feuillet, A.: 98, 104, 109, 110, 111, 113, 114, 115, 116, 120, 121, 125, 129, 131, 132, 133, 138, 139, 140, 142  
Fiano, E.: 88  
Filoramo, G.: 161  
Fischer, J.: 146, 149, 151, 152, 162, 163, 164, 166, 167, 171, 172  
Fitzmyer, J. A.: 45, 160  
Flamenco García, L.: 125, 127  
Fontaine, R.: 89  
Ford, J. N.: 83, 90  
Foster, P.: 158  
Foucault, M.: 62  
Frankenmölle, H.: 124  
Frazier, F.: 61, 65

Freudenthal, G.: 89  
Friedmann, Y.: 82

Gabathuler, H. J.: 98  
Gambero, L.: 158  
García Martínez, F.: 45  
García Ruiz, V.: 39  
Garribba, D.: 157  
Gascó, F.: 16, 18, 19, 32  
Gebhardt, O. von: 93, 149, 163, 164, 168, 169, 170  
Geller, M. J.: 85  
Gény, E.: 62  
Geoltrain, P.: 172, 175  
Gianotto, C.: 161  
Gibbs, J. G.: 107  
Gila, A.: 158  
Gilliam III, P. R.: 157  
Girard, R.: 59  
Giraudou, C.: 50  
Girolami, M.: 127  
Gnilka, J.: 102, 104, 113, 114, 116, 137, 140  
González Casado, P.: 12, 191  
González Núñez, J.: 191  
Gordley, M. E.: 101  
Gourinat, J. B.: 67  
Grant, R. M.: 160  
Green, D. A.: 49  
Grinza, G.: 158  
Gruen, E. S.: 61  
Guignard, C.: 5, 11, 143, 144, 145, 146, 151  
Gunther, J. J.: 179

Haase, W.: 16  
Hacham, N.: 83, 93  
Hadot, P.: 62  
Hage, J.: 187  
Halleux, A. de: 186  
Hanhart, R.: 130

Harnack, A. von: 93, 149, 154, 163, 164, 168, 169, 170, 175  
Harris, W. V.: 18, 22  
Harviainen, T.: 86, 87, 88, 89, 93  
Hayward, C. T. R.: 46, 48  
Hegermann, H.: 133  
Heinemann, J.: 47  
Helmer, C.: 61  
Henne, P.: 150, 152, 153  
Henning, W. B.: 90, 91  
Herman, G.: 83, 87, 88, 93  
Herrmann, K.: 89  
Hilgenfeld, A.: 149  
Hilgert, E.: 61  
Hillers, D. R.: 89  
Hillmann, J.: 163  
Hillyer, N.: 49  
Hofius, O.: 101, 106, 107, 108, 141  
Holmes, B.: 18, 22  
Horst, P. W. van der: 67  
Hunter, E. D. C.: 80, 81  
  
Ilan, T.: 88, 90, 93  
Inowlocki, S.: 63  
Inwood, B.: 67  
  
Jacobson, H.: 45, 47  
Jaeger, W.: 24  
Jaubert, A.: 48, 149, 151  
Jebb, S.: 18  
Jeremias, J.: 53  
Johnson, C. H.: 12  
Johnson, W. A.: 16, 17  
Johnston, S.: 174, 175  
Jonge, M. de: 145  
Justi, F.: 89  
Juusola, H.: 82  
  
Kahn, J. G.: 133  
Kamesar, A.: 67  
Karavidopoulos, I.: 121

Katz, D. R.: 83, 93  
Kertelge, K.: 124  
Kiel, Y.: 86, 87, 92, 93, 94,  
Kim, K. S.: 100, 101, 103, 107, 120, 127, 128, 129  
Kittel, G.: 53, 124  
Kleinknecht, H.: 109  
Klijn, A. F.: 128  
Knohl, I.: 49  
Kohlberg, E.: 82  
Kooten, G. H. van: 100, 116  
Kugel, J. L.: 76  
Kwasman, Th.: 86  
  
Lange, C.: 186  
Le Déaut, R.: 46, 48  
Lechner, T.: 159, 167  
Leicht, R.: 89  
Leloir, L.: 144, 186, 188, 190  
Lesky, A.: 16, 17  
Levene, D.: 84, 86, 90, 91  
Lévi, I.: 47  
Lévy, C.: 5, 11, 61, 67, 75  
Lichtenberger, H.: 101  
Liddell, H. G.: 18, 21  
Lieber, L. S.: 49  
Lightfoot, J. B.: 149, 159  
Lindemann, A.: 99, 149  
Lipsius, R. A.: 149  
Litwa, M. D.: 71  
Lona, H. E.: 149, 150, 151, 153  
López Férez, J. A.: 16  
Lorenzen, S.: 126  
Luz, U.: 100, 102, 104, 106, 113, 137  
  
Maffi, E.: 75  
Mann, Th.: 61, 62  
Manns, F.: 44  
Marcus, R.: 46  
Mariès, L.: 145, 151, 166  
Martín, J. P.: 122, 133

Martínez, A.: 29  
McDonough, S. M.: 141  
McNamara, M.: 41  
Meinhold, P.: 161  
Mesler, K.: 89  
Metzger, B. M.: 165  
Michaelis, W.: 111, 112, 126, 142  
Milik, J. T.: 45  
Minicalchi Erizzo, F.: 89  
Mitchell, Ch. V.: 90  
Monaci Castagno, A.: 129  
Montgomery, J. A.: 80, 81  
Moor, J. C. de: 42  
Moreschini, C.: 98, 99  
Morgenstern, M.: 90  
Moriggi, M.: 82, 88  
Müller, P.: 113  
Müller-Kessler, Ch.: 85, 86, 87, 88  
Muñoz León, D.: 128  
Muraoka, T.: 147  
Murray, G.: 29  
Murray, R.: 92

Navascués Benlloch, P. de: 5, 12, 18,  
158, 183, 185, 194, 196  
Naveh, J.: 80  
Nestle, W.: 24  
Neusner, J.: 120  
Niehoff, M.: 61, 64  
Noort, E.: 44, 45  
Norden, E.: 110, 111  
Norelli, E.: 98, 99, 129, 157, 160, 165,  
166, 172, 173

Ochagavía, J.: 110  
Oliva Martínez, R.: 125  
Oliver, J. H.: 18  
Olyan, S.: 45  
Orbe, A.: 109, 114, 196  
Otero Lázaro, T.: 97, 101, 108, 111,  
118, 119, 126  
Oudot, E.: 16

Palva, H.: 87  
Parisot, J.: 191  
Paulsen, H.: 159, 160, 180  
Perea, B.: 29  
Pérez, A.: 29  
Perler, O.: 48  
Pernot, L.: 61, 62, 71, 72  
Perrotta, R.: 179  
Pierre, M.-J.: 144  
Pimentel Álvarez, J.: 68  
Pino, T. A.: 71  
Piñero, A.: 128  
Plácido, D.: 21  
Polo Arrondo, J. F.: 5, 10, 15, 18  
Prinzivalli, E.: 146, 147, 150, 157, 159,  
165, 166, 167, 180, 185  
Puig, A.: 104

Radice, R.: 67  
Rahlf's, A.: 130  
Ramírez de Verger, A.: 16, 18, 19, 32  
Rathke, H.: 161  
Rehkopf, F.: 112  
Remaud, M.: 48  
Reydams-Schils, G.: 67  
Richter, D. S.: 16, 17  
Rilliet, F.: 186  
Río Sánchez, F. del: 5, 11, 79  
Rivas, F.: 187  
Rivlin Katz, D.: 83  
Rordorf, W.: 175, 176, 177, 179, 180  
Rosenberg, R. A.: 49  
Rosenzweig, F.: 55, 56, 57, 58, 59  
Rubenstein, J. L.: 87  
Ruiten, J. van: 44  
Ruiz de Elvira, A.: 23  
Runia, D.: 67

Saber, G.: 187, 197  
Sáez Gutiérrez, A.: 5, 9, 11, 18, 97,  
109, 125, 127, 144, 165  
Sagiv, L.: 83, 93

Säid, S.: 21, 22  
Sánchez Bosch, J.: 113  
Sanvito, C.: 12, 109, 144  
Schäfer, P.: 92, 93  
Schleiermacher, F. D. E.: 114  
Schmeller, T.: 124  
Schnelle, U.: 98, 99, 100  
Schoedel, W. R.: 158, 159, 160, 161, 169  
Scott, R.: 18, 21  
Segal, J. B.: 81  
Segbroeck, F. van: 186  
Shaked, Sh.: 80, 83, 84, 85, 86, 87, 88, 89, 90, 91, 92, 94  
Silva, D. A. de: 145  
Simonetti, M.: 146, 147, 150, 157, 158, 159, 160, 165, 166, 167, 180, 187  
Smadja, E.: 62  
Smith, J. Z.: 120  
Smith, K. R.: 88  
Sokoloff, M.: 50  
Söll, G.: 158  
Spedalieri, F.: 158  
Spicq, C.: 154  
Spitta, F.: 163  
Standaert, B.: 121  
Stettler, C.: 98, 99, 100, 106, 110, 113, 120, 124, 125, 130, 131, 139  
Stevenson, W. B.: 53  
Stroumsa, G. G.: 92  
Strugnell, J.: 45, 128  
  
Tamcke, M.: 186  
Thackeray, H. St. J.: 43  
Tigchelaar, E.: 44, 45  
Tisserant, E.: 40  
Tiwald, M.: 148  
Tougher, S.: 61  
Tov, E.: 45  
Trabattoni, F.: 75  
Tuckett, C. M.: 186  
  
Vanderkam, J.: 45  
Vanhoye, A.: 134  
Veltri, G.: 89  
Verheyden, J.: 145, 148, 152, 153, 186  
Vermes, G.: 45, 47, 128  
Vitelli, M.: 137  
Vortragio, F. G.: 5, 11, 39  
  
Waddington, M. W. H.: 16  
West, M. L.: 29  
White, S.: 45  
Whitmarsh, T.: 17, 20  
  
Yamauchi, E. M.: 82  
Yardeni, A.: 91  
Yoshiko Reed, A.: 89  
  
Zahn, T.: 93, 149, 151, 159, 163, 164, 165, 168, 169, 170  
Zamagni, C.: 145, 161  
Zeilinger, F.: 142  
Ziegler, J.: 121  
Zolli, E.: 54, 55  
Zwierlein, O.: 175



# EDICIONES UNIVERSIDAD SAN DÁMASO

Pedidos a SOLUZIONO T. 91 447 35 66 info@soluziono.com www.soluziono.com

Catálogo completo en <http://www.sandamaso.es/tienda/>



## FILIACIÓN

- 8 A. SÁEZ GUTIÉRREZ – L. FLAMENCO GARCÍA – R. OLIVA MARTÍNEZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes y difusión del cristianismo* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2020)
- 7 A. SÁEZ GUTIÉRREZ – G. CANO GÓMEZ – C. SANVITO (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. Gnosis, Valentín, valentinianos* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2018)
- 6 A. SÁEZ GUTIÉRREZ – G. CANO GÓMEZ – C. SANVITO (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo. La filiación en Clemente de Alejandría* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2015)
- 5 P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. CRESPO LOSADA – A. SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2013)
- 4 P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. CRESPO LOSADA – A. SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2012)
- 3 P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. CRESPO LOSADA – A. SÁEZ GUTIÉRREZ (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Trotta – Fundación San Justino, Madrid 2011)
- 2 J. J. AYÁN CALVO – P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. AROZTEGI ESNAOLA (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Trotta, Madrid 2007)
- 1 J. J. AYÁN CALVO – P. DE NAVASCUÉS BENLLOCH – M. AROZTEGI ESNAOLA (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* (Trotta, Madrid 2005)

## TEOPOÉTICA

- 6 JOSÉ LARA GARRIDO, *La poesía de la contemplación. Relectura de la Carta para Arias Montano de Francisco de Aldana* (2023) 258 pp. ISBN: 978-84-17561-65-9 [20 €]
- 5 GUILLERMO JOSÉ CANO GÓMEZ (ed.), Ianua Coeli. *Umbrales y transiciones en la poesía religiosa* (2021) 275 pp. ISBN: 978-84-17561-25-3 [20 €]
- 4 ÁLVARO CANCELA CILLERUELO (ed.), Sermo silens: *La voz y el silencio en la poesía religiosa* (2019) 272 pp. ISBN: 978-84-17561-00-0 [20 €]
- 3 FRANCISCO L. BORREGO GALLARDO – MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (EDS.), Éter divino: *Teopoética de la luz y el aire* (2018) 396 pp. ISBN: 978-84-16639-77-9 [20 €]
- 2 ALBERTO FERNÁNDEZ SÁNCHEZ – MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (eds.), AEIΔE ΘEA. *La inspiración en la poesía religiosa* (2016) 306 pp. ISBN: 978-84-15027-99-7 [20 €]
- 1 MIGUEL HERRERO DE JÁUREGUI (ed.), Genus Omne Deum. *Imágenes poéticas del principio divino* (2014) 282 pp. ISBN: 978-84-15027-69-0 [20 €]

## PRESENCIA Y DIÁLOGO

- 71 JOSÉ ANTÚNEZ CID (ed.), *El mal. Jornada de filosofía 2021* (2023) 292 pp. ISBN: 978-84-17561-64-2 [14 €]
- 70 PILAR FERNÁNDEZ BEITES, *El dinamismo de la vida moral. Desde un realismo no naturalista* (2022) 304 pp. ISBN: 978-84-17561-58-1 [14 €]
- 69 ALFONSO GARCÍA NUÑO (ed.), *El tema de nuestro tiempo. Jornada de filosofía 2022* (2022) 182 pp. ISBN: 978-84-17561-61-1 [10 €]
- 68 JUAN CARLOS CARVAJAL BLANCO – RAFAEL DELGADO ESCOLAR (eds.), Directorio para la Catequesis. *Acogida y perspectivas* (Evangelización y catequesis 1; PPC – UESD 2022) 216 pp. ISBN: 978-84-288-3963-1 [15,50 €]
- 67 GABRIEL RICHI ALBERTI (ed.), *Ministros de Cristo en el cambio de época. V Jornadas de Actualización teológico-pastoral para Sacerdotes* (2022) 142 pp. ISBN: 978-84-17561-50-5 [8 €]
- 66 JUAN DE DIOS LARRÚ (ed.), *Generatividad y esperanza* (2022) 169 pp. ISBN: 978-84-17561-43-7 [10 €]
- 65 ROSARIO NEUMAN LORENZINI (ed.), *Cuatro alocuciones sobre el cuerpo. Entre el cuerpo expandido y el mundo de la vida* (2021) 118 pp. ISBN: 978-84-17561-38-3 [6 €]
- 64 GABRIEL RICHI ALBERTI (ed.), *Era digital y anuncio del Evangelio. IV Jornadas de Actualización Pastoral para Sacerdotes* (2021) 155 pp. ISBN: 978-84-17561-33-8 [8 €]
- 63 JACINTO CHOZA, *Historia del mal* (2021) 252 pp. ISBN: 978-84-17561-31-4 [12 €]
- 62 JUAN MANUEL BURGOS (ed.), *Personalismo y metafísica. ¿Es el personalismo una filosofía primera?* (2021) 143 pp. ISBN: 978-84-17561-19-2 [disponible form. electr.]

## TEXTOS DEL ORIENTE CRISTIANO

(Colección coeditada por la BAC y la Universidad San Dámaso)

- 3 INÉS GARCÍA DE LA PUENTE (ed.), *Relato de los años pasados* (2019) 296 pp. ISBN: 978-84-220-2072-1 [19,23 €]
- 2 GEORG GRAF, *Historia de la literatura árabe cristiana* (2017) 842 pp. ISBN: 978-84-220-1986-2 [40,38 €]
- 1 PILAR GONZÁLEZ CASADO (ed.), *El diálogo de Abrahán de Tiberíades* (2016) 240 pp. ISBN: 978-84-22018-53-7 [15,87 €]

## TYPOS

- 1 TOMÁS RODRÍGUEZ HEVIA, *Filón de Alejandría. De Ebrietate. El uso de los tópicos filosóficos griegos* (2018) 412 pp. ISBN: 978-84-16639-81-6 [25 €]









