

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

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

Actas de las III y IV Jornadas de Estudio
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»
Instituto de Filología San Justino, Madrid,
14-16 de noviembre de 2005
y 13-15 de noviembre de 2006

Juan José Ayán Calvo
Patricio de Navascués Benlloch
Manuel Aroztegui Esnaola
(editores)

COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS
Serie Religión

© Editorial Trotta, S.A., 2007
Ferraz, 55. 28008 Madrid
Teléfono: 91 543 03 61
Fax: 91 543 14 88
E-mail: editorial@trotta.es
<http://www.trotta.es>

© Juan José Ayán Calvo,
Patricio de Navascués Benlloch,
Manuel Aroztegui Esnaola, 2007

ISBN: 978-84-8164-943-7
Depósito Legal: M-XXX-2007

Impresión
Closas Orcoyen, S.L.

CONTENIDO

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

CULTURA PAGANA

La filiación en la política de sucesión imperial: <i>Hervé Inglebert</i>	17
La hija de la diosa, el hijo del rey y los iniciados en los misterios de Eleusis: <i>Paolo Scarpi</i>	33
Filiación y educación en la <i>paideia</i> griega: <i>Javier Laspalas</i>	47
Filiación y educación en el pensamiento pedagógico romano: <i>Javier Laspalas</i>	65
Generación por voluntad divina en las corrientes filosóficas de época imperial: <i>Francesca Alesse</i>	87

RELIGIÓN DE ISRAEL

El Mesías como Hijo de Dios en la sabiduría y la apocalíptica: <i>Hermann Lichtenberger</i>	105
---	-----

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijos de los hombres» e «Hijos de Dios» en los <i>Testamentos de los Doce Patriarcas</i> : <i>Harm W. Hollander</i>	125
Caín, el hijo del diablo. Investigación en torno a la historia de la tradición de 1 Jn 3, 12: <i>Jan Dochhorn</i>	145
La filiación divina de Jesús en el Evangelio de Marcos: <i>Francisco Pérez Herrero</i>	165

CONTENIDO

La filiación como categoría cristológica y antropológica en el Evangelio de Tomás: <i>Ramón Trevijano Echevarría</i>	183
La filiación de Cristo en el Evangelio de Mateo: <i>Luis Sánchez Navarro</i> ..	205
Filiación en Gálatas. Un estudio sociocientífico y teológico: <i>Philip F. Esler</i>	219
Filiación en el Evangelio de Juan: <i>Domingo Muñoz León</i>	237
Filiación y Espíritu Santo en los padres apostólicos (I): la Comparación quinta de <i>El Pastor</i> de Hermas: <i>Manuel Aroztegui Esnaola</i>	267
La filiación en algunas tradiciones judeocristianas primitivas: <i>F. Stanley Jones</i>	283
La filiación en Marción: algunos testimonios cruciales: <i>Enrico Norelli</i> ..	305
<i>Unigenitus filius factus est</i> . En torno a la cristología de Ptolomeo y Teodoro: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i>	329
<i>Índice bíblico</i>	357
<i>Índice onomástico</i>	363

PRESENTACIÓN

Patricio de Navascués Benlloch

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

He aquí el segundo volumen dedicado a la «filiación en los inicios de la reflexión cristiana». La tarea que comenzamos en 2003 no ha hecho sino continuar. En este libro el lector encontrará, por ello, las Actas de las III y IV Jornadas de Estudio sobre el tema, que el Instituto Diocesano de Filología Clásica y Oriental San Justino organizó en 2005 y 2006 respectivamente.

Hemos dividido la materia —tal como se hizo en el primer volumen¹— en tres apartados, a saber: cultura pagana, religión de Israel y orígenes del cristianismo. Se comprenderá fácilmente que tal división es más teórica que real y, de hecho, este dato es algo que no deja de generar su pequeña polémica en algún caso particular de este segundo volumen.

En el primer apartado, nos hemos acercado a la filiación desde la perspectiva de la historia, en concreto, de la historia de la *política de sucesión* en tiempos del Imperio (Inglebert). El panorama que se ofrece invita a profundizar en la relación entre filiación y poder, filiación y reinado, y se antoja fecunda por sus repercusiones en la cristología así como en la teología de la historia. No menos interés reviste la colaboración sobre las *religiones mistericas* (Scarpi), que descubre cómo lo humano y lo divino se relacionan precisamente a través de distintos módulos familiares o de filiación, que no son totalmente ajenos a algunas de las especulaciones cristianas. Las dos contribuciones consagradas a la *pedagogía* —de ámbito griego y romano— (Laspalas) pusieron de manifiesto sobradamente cómo las áreas de la filiación natural y la filiación positiva estaban interrelacionadas en la atmósfera pagana, sin darse puramente la primera sin la segunda. ¿Bastó alguna vez la filiación natural entre

1. *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), Trotta, Madrid 2005, que cubría las Actas de las I y II Jornadas de Estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana.

hombres? ¿Era habitual que una misma persona se hiciera acreedora, por varios títulos, de varias filiaciones? Por último, la disertación sobre el concepto filosófico de época imperial de *voluntad* (Alesse) y sus implicaciones en la generación (filiación) del cosmos, denuncia semejanzas con postulados cristianos y, simultáneamente, subraya por contraste lo más genuino y específico de la *voluntas* divina, libre y soberana por encima de toda ley natural, pensada por los cristianos.

Por lo que toca a la *religión de Israel*, tras haber explorado en los dos años primeros figuras como la de Filón alejandrino, analizado perspectivas veterotestamentarias o discurrido sobre las corrientes representadas por Qumrán o el rabinismo, restaba sin estudiar las variadas *representaciones mesiánicas* registradas en las distintas corrientes judías (Lichtenberger). Tal trabajo confirma la importancia que tuvo la exégesis de determinados pasos escriturísticos (como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1ss; Dt 33, 8-11; Sal 110...) de cara a comprender el significado cristiano de la «filiación divina» o también de la «filiación davídica» del Mesías esperado por Israel.

Por último, en la sección acerca de los *orígenes del cristianismo*, nos topamos con un documento como los *Testamentos de los Doce Patriarcas* (Hollander) de discutidísimo origen (si judío o cristiano), y cuyo análisis revela una vez más la rica gama de significados que entre judíos y cristianos albergaban expresiones como la de *hijo de Dios, sumo sacerdote*, aplicadas al descendiente de Leví, al descendiente de Judá. Continúa un análisis que rastrea el trasfondo judío que se esconde en 1 Jn 3, 12 acerca de la *filiación diabólica* de Caín (Dochhorn), algo que encontrará un particular impulso más tarde en la tradición johánica cristiana, consolidándose como el prototipo del *hereje*. La primitiva tradición cristiana de *logia* de Jesús cristalizó, gracias a un proceso que no siempre resulta fácil de discernir, en los escritos que conocemos como *evangelios*. Esta vez repasamos lo concerniente a la *filiación* (en general, de Cristo) en: el Evangelio de *Marcos* (Pérez Herrero), donde el título *Hijo de Dios*, exclusivo de Cristo, alcanza su máxima expresión en el acontecimiento de la *muerte* en cruz; el Evangelio de *Tomás* (Trevijano), que muestra singularmente la derivación gnóstica de muchos de los títulos de filiación judíos y «canónicos», así como la preferencia más característica por otros como *Hijo del Viviente* y postula como marco ideal hermenéutico de dicho evangelio un contexto gnóstico, al estilo del de Valentín o las futuras sectas de Bardesanes o Mani, es decir, algo más que un genérico cristianismo protognóstico sapiencial; el Evangelio de *Mateo* (Sánchez Navarro), que subraya el vínculo filial de Cristo con el Antiguo Testamento, Abraham, David y abre a una perspectiva de filiación divina, gracias, entre otras cosas, a una exégesis cristológica de los pasos del *Servo* de Isaías; el Evangelio de *Juan* (Muñoz León), donde la expresión *Hijo de Dios* culmina —en numerosos lugares y también al final del evangelio— una presentación de Jesucristo interesada en la condición divina y

preexistente del Verbo encarnado. La sugerente contribución sobre *Gálatas* (Esler) denuncia toda la audacia de la argumentación paulina, sólo comprensible en el contexto cultural de su tiempo y, en particular, de la comunidad de Galacia, y ofrece la conexión íntima entre los envíos del *Hijo* y del *Espíritu* que afirman la identidad *filial* del bautizado, judío o griego, que clama *¡Abba, Padre!*

Salimos del marco estrictamente neotestamentario con el estudio acerca de la *Comparación V* de Hermas (Aroztegui), que examina y lleva adelante con éxito una vieja intuición del padre Orbe, según la cual los «dos hijos» de la comparación han de entenderse como el *Espíritu Santo* (Cristo, que se encarna) y la *carne* de Jesús (Cristo, que se bautiza), que comienzan a vivir en *comunión* su filiación y ministerio público a partir del Jordán. Como es sabido, el comienzo conoció (¿y cuándo no fue así?) muchos *cristianismos*, no siempre fáciles de describir ni antes ni ahora, en los que las fronteras de ortodoxia y heterodoxia no estuvieron siempre claramente delimitadas. Es el caso de las tradiciones *judeocristianas*. La ponencia dedicada a estas sectas (Jones), en el presente volumen, se centra en los llamados *elchasaitas* (y en su radio de influencia, como los *Viajes de Pedro*, subyacente a las *Homilias Pseudoclementinas*) y se inclina por concluir el uso no específicamente heterodoxo de las distintas tradiciones de filiación en el dominio del Cristo *preexistente*.

A falta de que se den las condiciones para una síntesis postharnaciana de *Marción*, urge continuar, hasta dónde se nos permita, con un minucioso análisis e intento de reconstrucción del sistema marcionita, al que no se le puede hurtar su parte de coherencia. Este principio guía la exposición hecha sobre Marción (Norelli) y su interpretación de varios pasajes cristológicos y antropológicos (Col 1, 15-19; Flp 2, 6-8; Ga 4, 21-26; 1 Co 4, 15; Ga 4, 5b-6) que evidencian la intervención sobre el texto así como la interpretación que el del Ponto hizo, dejando ver la incompatibilidad radical entre las dos esferas (la del Dios bueno y la del Creador), que generan, a su vez, sus respectivas filiaciones (la del Evangelio del Hijo totalmente gratuita predicada por el Apóstol; y la del yugo de la Ley, predicada por la parte católica). Finalmente, se continúa el examen de la doctrina valentiniana de la filiación (iniciada con su capítulo antropológico en el volumen anterior) con un examen de dos pasos cristológicos de Ptolomeo y Teódoto (Navascués), que han de insertarse en la tradición valentiniana de interpretación johánica. Curiosamente, las claves de comprensión de títulos típicamente johánicos —como *Unigénito* (único capaz de comprender por su *inmanencia*) o *Hijo* (único capaz de salvar por su *economía*)— que encontraremos en autores posteriores y tan lejanos de los presupuestos gnósticos —como Hipólito— nos las brindan, cada uno con sus propios perfiles, estos dos maestros, discípulos de Valentín.

En fin, Dios quiera que sigamos avanzando en esta empresa, en la que no habríamos podido dar los primeros pasos y mantenernos en cami-

no sin la ayuda prestada tanto por la Archidiócesis de Madrid como por la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid. Asimismo, es menester agradecer a la Facultad de Teología San Dámaso las facilidades ofrecidas a la hora de realizar las *Jornadas*.

El deseo de ser breve en esta presentación no me impedirá recordar a quienes este libro debe mucho. *Imprimis*, a J. J. Ayán, hasta hace bien poco director del Instituto San Justino y primer promotor de las *Jornadas*, y a M. Aroztegui, amigos y colaboradores; a Marta Soto y Carmen Gutiérrez por su labor inestimable de organización de las *Jornadas* y de preparación del libro llevada discretamente en la secretaría del Instituto; a los profesores del Instituto, Pilar Leganés, Pilar González, Jacinto González, Manuel Crespo, siempre disponibles; a la profesora Irene Szumlakowski, a los doctorandos Jesús M. Santiago y Andrés Sáez y a los alumnos Alfonso Díez, Jesús García de León, Jesús Silva y Pablo Escrivá de Romaní, por su ayuda generosa en la traducción y en los diversos trabajos que implica la celebración de las *Jornadas* y la publicación de las mismas.

De modo particular, aprovechamos la ocasión todos los que pertenecemos al Instituto para rendir con gusto agradecimiento a quien fue nuestro pastor, maestro y amigo: Eugenio Romero Pose (†), obispo auxiliar de Madrid, el cual, desde el comienzo de esta aventura en 2003, permaneció a nuestro lado aconsejando, animando y presidiendo las sucesivas *Jornadas*. Quien vivió con la unción del *hijo*, descansa ahora custodiado en la tierra, entre las manos del Padre.

ABREVIATURAS UTILIZADAS

AGJU	Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Urchristentums
AnBib	Analecta Biblica
AnGr	Analecta Gregoriana
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
ANT	Arbeiten zur neutestamentlichen Textforschung
Aug	Augustinianum
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BBR	Bulletin for Biblical Research
BETL	Bibliotheca Ephemeridum Theologicarum Lovaniensium
Bib	Biblica
BK	Bibel und Kirche
BZNW	Beiheft zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CEFR	Collection de l'École française de Rome
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
DJD	Discoveries in the Judaean Desert
DSD	Dead Sea Discoveries
EE	Estudios Eclesiásticos
EJ	Encyclopaedia Judaica
EstBib	Estudios bíblicos
FuP	Fuentes patristicas
FuP. Est.	Fuentes patristicas. Estudios
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller
Greg	Gregorianum
HNT	Handbuch zum Neuen Testament
HTR	Harvard Theological Review
JAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
JBL	Journal of Biblical Literature
JBTh	Jahrbuch für biblische Theologie
JECS	Journal of Early Christian Studies
JR	Journal of Religion
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSNT	Journal for the Study of the New Testament

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JSNT.S	Journal for the Study of the New Testament. Supplement Series
JTS	Journal of Theological Studies
KEKNT	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
KEKNT.S	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament. Sonderband
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaean Studies
NT.S	Novum Testamentum. Supplementum
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia graeca (Migne)
PL	Patrologia latina (Migne)
PTS	Patristische Texte und Studien
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RB	Revue biblique
RdQ	Revue de Qumrâm
RET	Revista española de teología
RGG	Die Religion in Geschichte und Gegenwart
RivB	Rivista biblica
RSF	Rivista di storia della filosofia
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
Salm	Salmanticensis
SBL.TT	Society of Biblical Literature. Text and Translations
SC	Sources chrétiennes
SPB	Studia Post-Biblica
SSN	Studia Semitica Neerlandica
STAC	Studien und Texte zu Antike und Christentum
SVF	Stoicorum Veterum Fragmenta, ed. I. Von Arnim, 4 vols.
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
TRE	Theologische Realenzyklopädie
TSAJ	Texte und Studien zum antiken Judentum
TU	Texte und Untersuchungen
TWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
VC	Vigiliae Christianae
VC.S	Vigiliae Christianae. Supplementum
VetCh	Vetera Christianorum
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament
ZAW	Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZTK	Zeitschrift für Theologie und Kirche

CULTURA PAGANA

LA FILIACIÓN EN LA POLÍTICA DE SUCESIÓN IMPERIAL

Hervé Inglebert

Université de Paris X, Nanterre (Francia)

El estudio de la filiación en la Antigüedad es necesario no sólo de cara a comprender la génesis de la expresión «Jesucristo, hijo de Dios», sino también para aferrar el significado que pudo tener esta misma fórmula entre los paganos que se hicieron cristianos. El tema de la filiación divina se revela importante para los teólogos o los historiadores del cristianismo, y además para todos aquellos que se dedican al estudio de los fenómenos de la conversión del mundo antiguo. La filiación tenía no sólo diversos significados según los sistemas jurídicos de las diferentes sociedades del imperio romano, sino también según los campos de aplicación, los cuales eran muy diversos en razón de los vínculos con otros aspectos de la vida antigua. La filiación divina no era forzosamente del mismo orden que la sucesión humana; la filiación privada difería *a priori* de la sucesión de poder.

El problema de «La filiación en la política de la sucesión imperial» no se sitúa a primera vista en relación directa con los problemas teológicos, pues es político y no puede ser comprendido más que en relación con el sistema bien particular que nació con Augusto y se perpetuó, sin modificaciones esenciales, hasta el fin del imperio romano en Occidente y, más tarde, en Constantinopla¹. Por lo demás, la cuestión de la filiación en la sucesión imperial no es más que un aspecto de un problema más general, a saber: aquél de la definición, legitimidad y transmisión del poder imperial. Ahora bien, si es cierto que se pueden distinguir en la Antigüedad los dominios político y religioso, no conviene oponerlos, ya que ambos son dimensiones de la vida civil. De este modo, se procederá evocando determinados aspectos religiosos romanos; se recordará, en primer lugar, los límites del principio de filiación en la concepción hereditaria romana; a continuación, se mostrará cómo la filiación era la solución más corriente

1. G. Dagron, *Empereur et prêtre, étude sur le «césaropapisme» byzantin*, Paris 1996.

para la transmisión del poder imperial; y, finalmente, podrá establecerse que esta solución no era siempre suficiente.

Es preciso primeramente recordar algunos principios generales. En derecho romano, la filiación no era una necesidad absoluta para la transmisión de un patrimonio privado, y no podía ser considerada en el marco de un poder público, el cual, por definición, no era una propiedad privada y, por tanto, no podía ser transmitido.

En el marco de las herencias privadas, la filiación no era ni un criterio necesario ni un criterio suficiente. No era suficiente, porque un hombre podía perfectamente no tener la capacidad jurídica para transmitir su patrimonio a sus hijos. Después de la República, los libertos debían dar a su muerte una parte de sus bienes a su patrón; a continuación, bajo el Imperio, los ancianos maestros heredaban bienes de sus libertos latinos junianos, que tenían la *libertas*, pero no la *ciuitas* (y, por consiguiente, no tenían la *patria potestas*). En fin, el derecho de testar fue refutado puntualmente para diversas categorías de población, como, *v.g.*, para los herejes bajo los emperadores cristianos². La filiación, por lo demás, tampoco era criterio suficiente para heredar, porque un testador podía desheredar a sus herederos en beneficio de otros miembros de la familia, o incluso de personas ajenas a la familia. Se explica así que la captación de herencias resultara una práctica social habitual en la aristocracia romana, al final de la República y bajo el Imperio. En cuanto a la adopción de jóvenes hombres adultos, se constata la frecuencia con que tuvo lugar y el objetivo que perseguía de perpetuar el *nomen* y los ritos funerarios ancestrales.

Por lo que respecta al ejercicio del poder público, éste era ejercido, bajo la República, en el marco de magistraturas que, por definición, no pertenecían a nadie. Ciertamente, bajo la República, un pequeño número de familias, las de la *nobilitas*, monopolizaban muy a menudo las magistraturas con *imperium* (la pretura y el consulado) o con *potestas* (el tribunal de la plebe), pero esto no era más que la consecuencia del sistema censitario romano³. El hecho de que las magistraturas fueran delegaciones del poder permanece válido bajo el imperio romano, no solamente para las magistraturas anuales con competencias delimitadas, sino también para los poderes inmensos y vitalicios del *princeps*. En efecto, a pesar de sus poderes excepcionales, el *princeps* no era, en teoría, más que el primero de los ciudadanos y el primero de los senadores, un magistrado extraordinario, y la cuestión de la incidencia de la filiación en la transmisión de sus poderes no tenía por qué ser evocada, en teoría, dado que, en derecho público, el principado era una función delegada y no

2. J. Gaudemet, «Les Romains et les autres», en *Da Roma alla Terza Roma* II, Roma 1984, 7-37.

3. C. Nicolet, *Le métier de citoyen dans la Rome républicaine*, Paris 1976.

una propiedad transmisible. No obstante, el problema de la transmisión del poder se puso a cada emperador, y para comprender por qué y cómo, es menester exponer la naturaleza del principado y sus relaciones con la filiación.

El sistema político puesto en liza por Augusto es difícil de comprender para los modernos, porque se trataba de una monarquía dinástica que rehusaba presentarse como realeza hereditaria. Se trataba, ciertamente, de una monarquía, porque todos los poderes estaban en manos de uno solo⁴; no era una realeza, porque no había un poder imperial, sino una serie de poderes republicanos acumulados en una única persona⁵. Poco importan aquí los detalles de la puesta en ejercicio del sistema, al inicio del reinado de Octavio Augusto, entre 30 y 23 a.C.⁶. El dato esencial consiste en que un emperador haya tenido simultáneamente, de modo vitalicio y con una extensión nueva y universal, la totalidad de los poderes de los ancianos magistrados y promagistrados republicanos (el *imperium* proconsular —que fue reconocido como superior, *maius*, a aquél de los otros magistrados y promagistrados bajo Tiberio—, la *potestas* de los tribunos de la plebe, las funciones del *pontifex maximus*, a veces, el poder censorial), a los cuales se añadieron diversos aspectos en los dominios particulares⁷, así como una *auctoritas* superior, el derecho de juzgar todo proceso, y el derecho de vida y de muerte sobre todo hombre gracias a la ley *de maiestate*. Pero el *princeps* no era, en teoría, más que el primero de los magistrados, y Augusto sostenía haber restaurado tan sólo la República, dado que él había abandonado en 27 a.C. los poderes excepcionales, es decir, no tradicionalmente republicanos, que él mismo había recibido para conducir la guerra contra Marco Antonio y Cleopatra. En realidad, sin embargo, él tenía un poder absoluto, muy superior al de Luis XIV, y, más bien, equivalente al de un emperador de China. Ahora bien, este poder absoluto no podía presentarse como real, de lo contrario, el *princeps*, que dirigía a los ciudadanos libres romanos, habría aparecido como un tirano que oprimía a sus súbditos, y el viejo odio desatado contra los reyes, que había justificado en otro tiempo la fundación de la República, justificaría ahora su asesinato. César, que se había hecho nombrar dictador de por vida, murió por haberlo olvidado, y dígame lo propio después de Calígula, Nerón, Domiciano y Cómodo. En cambio, los «buenos emperadores» de la tradición senatorial supieron representar la comedia de un poder «republicano» conforme a derecho, respetuoso

4. Los helenófonos no se dejaron embaucar con esto, y, a pesar de la tradición senatorial defendida hasta Sidonio Apolinar, su razonamiento fue aceptado al final del Imperio por algunos latinos como, por ejemplo, Orosio, *Historiae adversus Paganos* VI, 20, 2.

5. J. Béranger, *Recherches sur l'aspect idéologique du principat*, Bâle 1953.

6. Véase C. Briand-Ponsart y F. Hurllet, *L'Empire romain d'Auguste à Domitien*, Paris 2001.

7. F. Jacques y J. Scheid, *Rome et l'intégration de l'Empire (44 av. J.-C.-260 ap. J.-C.)*. *Les structures de l'empire romain*, Paris 1990, 35-36.

de los ciudadanos y, sobre todo, de los senadores, y, de hecho, monárquico⁸. El principado puesto en acto en 27 a.C., cuando Octavio se hizo Augusto, resultó, por tanto, un compromiso entre el aspecto político —para evitar las guerras civiles era necesario que el poder fuese monárquico—, y el aspecto institucional —para evitar los complots de los aristócratas era preciso que quien detentara el poder no fuera un rey—. Se entiende bien, entonces, que los poderes imperiales no hayan constituido jamás un poder único de tipo real⁹, aunque ellos fueran transmitidos en bloque a partir de Vespasiano, y que el principado, no siendo una realeza, no pudiera ser hereditario.

De este modo, mientras que, en la Edad Media o bajo el Antiguo Régimen, al morir un rey de Francia se podía decir «el rey ha muerto, viva el rey», esto no era posible en Roma, porque no había rey. El problema que se ponía, por tanto, a todo emperador era: ¿cómo transmitir un poder monárquico absoluto que no era real? Porque cuando el *princeps* moría no había poder supremo vacante en teoría, ya que los poderes le habían sido delegados a título personal. Teóricamente no importa cuál de entre los senadores romanos podía esperar convertirse en el nuevo *princeps*, creando en torno a sí un consenso universal, que justificara *a posteriori* su poder, dado que ningún *princeps* tenía derecho de sucesor. Después del acceso al poder de Calígula, este consenso se manifestaba por la adhesión al nuevo *princeps* del ejército, del Senado y del pueblo de Roma¹⁰, pero enseguida se extendió a las provincias¹¹ por medio de juramentos o gracias a las diversas manifestaciones de lo que hemos denominado culto imperial. Esta abundancia teórica de pretendientes habría podido desembocar en una guerra civil a cada muerte de un emperador. Hace falta comprender por qué, sin embargo, permanecerán después de todo bastante escasas y por qué el príncipe dinástico fue normalmente respetado.

Un *princeps* no tenía sucesor, pero un emperador, en cuanto ciudadano romano, tenía un heredero, el cual heredaba de la primera fortuna del imperio, pero también de toda una red de clientelas, entre las cuales

8. Acerca de la existencia del sentimiento monárquico, cf. P. Veyne, «L'empereur, ses concitoyens et ses sujets», en H. Inglebert (ed.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris 2002, 49-74.

9. Los diversos poderes imperiales fueron recordados hasta el siglo IV. Después de 370, se constata la desaparición de las menciones del poder tribunicio, del proconsulado, del título de Padre de la Patria, de aquél de *pontifex maximus* (este último punto por razones cristianas hacia 382). Subsistirán los títulos de Imperator, de Augustus y las menciones del consulado (hasta su supresión por Justiniano). *Autokrator* no fue reemplazado por *basileus* más que por Heraclio, en 630, después de su victoria frente a los persas.

10. E. Flaig, *Den Kaiser herausfordern. Die Usurpation im römischen Reich*, Frankfurt 1992.

11. F. Hurllet, «Le consensus et la concordia en Occident (I^{er}-III^e siècles apr. J.-C.)». Réflexions sur la diffusion de l'idéologie impériale», en H. Inglebert (ed.), *Idéologies et valeurs civiques dans le monde romain*, Paris 2002, 163-178.

estaba el ejército —que era el ejército del *princeps* y no del Senado—¹². Se comprende que semejante heredero, persona privada, en posición de hegemonía social y política, haya sido generalmente reconocido *a posteriori* como el sucesor del *princeps* difunto por el Senado, por los pretorianos y por el pueblo de Roma, en un consenso que valía para todo el *populus* de ciudadanos romanos. Al heredero se le atribuían entonces los diferentes poderes, a partir de Vespasiano de una sola vez. Esto estaba facilitado si el heredero había sido ya asociado al poder de su predecesor, como fue el caso de Tiberio o de Trajano. Por esto, el principado fue dinástico sin ser hereditario, porque la herencia, que fundaba la dinastía, dependía del derecho privado de la sucesión y no del derecho público de las magistraturas. Esto explica por qué las guerras civiles tuvieron lugar, sobre todo, al final de las dinastías, cuando ya no había heredero privado que pudiera convertirse en el sucesor público. Esto explica, en fin, por qué el heredero, convertido en emperador, podía tener la tentación de deshacerse del resto de herederos, posibles rivales, por medio de una serie de asesinatos familiares, pues no existía el equivalente de un derecho como el de la primogenitura de la Francia medieval o del Antiguo Régimen. De esta manera, la filiación se convirtió, de hecho, en la solución más corriente para transmitir el poder imperial, aunque más por razones de derecho privado que de derecho público, pues no había constitución en la Roma imperial.

Durante los cinco siglos de existencia del régimen imperial en Occidente, se pueden contar siete dinastías: Julio-Claudia (27 a.C.-68 d.C.), Flavia (69-96), Antonina (96-192), Severa (193-235), Constantina (306-363), Valentiniana (364-392), Teodosiana (378-455). Se puede añadir además después de 450/455, transmisiones familiares en Oriente, entre León, León II y Zenón (padre, nieto y yerno del padre y padre del nieto) de 457 a 491, y entre Justino, Justiniano y Justino II (por dos veces, una sucesión tío-sobrino) de 518 a 578. La dinastía parece, por consiguiente, un hecho bien establecido en la historia imperial. Otros elementos vienen a confirmar esta constatación: los Severos se vincularon a los Antoninos de modo póstumo, Teodosio I se unió a Galla, princesa valentiniana, Marciano a Pulqueria, hermana de Teodosio II, en 450, y Anastasio a Ariadna, viuda de Zenón, en 491. No obstante, ha de subrayarse que hubo guerras civiles de sucesión en 68-69, en 193-197; que ninguna dinastía pudo imponerse de 235 a 324 (a pesar de las sucesiones Valeriano/Galiano en 260, y Carus/Carino en 284, con los herederos adultos), ni de 455 a 480 en Occidente; que numerosas usurpaciones, fruto de las guerras civiles, tuvieron lugar entre 350 y 423, de las cuales algunas resultaron exitosas y determinados herederos no llegaron nunca a empe-

12. Filón de Alejandría, *Legatio ad Gaium*, 9-11, relata que se maravillaba ante Calígula, aquel hombre joven que heredaba tanto oro y tantos soldados.

radores (como Procopio, primo de Julián, en 363). Esto significa que el sistema dinástico fue la solución para ciertas épocas, pero no para otras, y que, aunque fuera la solución mayoritaria, nunca fue solución evidente. El principio de filiación no explica, entonces, por sí solo la transmisión del poder imperial, que está igualmente vinculado a la naturaleza de este poder, y a su vínculo con la ideología de la victoria, o sea, con las circunstancias.

Todo el problema de la sucesión imperial se resumía en saber cómo un emperador designaba a un heredero a fin de transmitir los bienes personales que le pertenecían, es decir, su fortuna privada y sus clientelas, y cómo aseguraba la transmisión de poderes que no le pertenecían. La solución fue doble: la filiación y la asociación. La filiación podía ser biológica o adoptiva o mezclar ambos aspectos. La regla normal consistía en que el emperador designaba como sucesor a un hijo o a un miembro masculino cercano del ámbito de su familia, incluso aunque fuera joven o poco capaz. Esto se explica por dos razones. De no preparar la sucesión, en efecto, la probabilidad de guerra civil crecía enormemente, al igual que el riesgo de perecer de los posibles herederos. De no elegir entre sus herederos a su sucesor, este último se veía lógicamente llevado a matar a los herederos, que representaban para él una amenaza. Al contrario, si un emperador elegía a su heredero como sucesor, este último disponía de medios a su alcance para imponerse. Resultaba aún más segura la sucesión si el candidato a sucesor era lo suficientemente adulto como para ser asociado al poder, pues así disponía de la fortuna, de las clientelas y de una parte de los poderes imperiales, siendo capaz de llegar a ser de modo incontestable el nuevo emperador.

Si el emperador no tenía heredero directo, debía proveerse de uno, a fin de ser responsable, previendo su sucesión y evitando la guerra civil. Lo más sencillo era tomar a un hombre de su familia y adoptarlo. Este fue el caso de Octaviano, sobrino nieto de Julio César, quien lo adoptó como hijo y lo hizo su heredero; Cesarión, el hijo de César y Cleopatra, nació fuera del matrimonio romano y no podía heredar legalmente. A continuación, Augusto, que no tenía hijos, hizo de Agripa, su mejor general, su yerno y lo asoció al poder (sistema de «corregencia», que, por medio de la creación de una nueva colegialidad, preparaba la sucesión). Pero él adoptó igualmente a sus nietos Cayo César y Lucio César como hijos, haciéndoles herederos y asociándoles al poder. Después de la muerte de Agripa y de sus nietos, Augusto adoptó a su yerno, Tiberio, como hijo adoptivo, haciéndole heredero y yerno y asociándole al poder, designándolo de este modo como su sucesor. Mas deseoso de preservar el equilibrio entre las *gentes* Julia y Claudia, hizo adoptar también a Germánico por su tío Tiberio, el cual, sin embargo, ya tenía un hijo, Druso II. Germánico, sobrino nieto de Augusto se convirtió así en su nieto adoptivo y en el sucesor designado de Tiberio. Éste permitió a Calígula, descendiente directo de Augusto, llegar a ser más tarde emperador. Se pueden citar

otros casos de adopción, ahora externos a la familia: en 69, Galba adoptó a Pisón, lo cual —según Tácito— creaba un emperador¹³. En 97, Nerva adoptó a Trajano, quien recibió poderes imperiales. La distinción entre la dinastía biológica y la dinastía adoptiva, que caracterizó a los Antoninos, fue, en realidad, secundaria, porque toda la retórica sobre la elección del mejor senador no era más que pura ideología. Así, Adriano pertenecía a la familia de Trajano, y Marco Aurelio, quizás, a la de Adriano. Además, en el momento en el que un emperador antonino tuvo un hijo biológico, este último se convirtió en emperador. Es el caso de Cómodo, joven sin gran experiencia y megalómano, que sucedió a Marco Aurelio, el *princeps* filósofo.

Se ve, entonces, que desde Augusto la dimensión dinástica del poder imperial era evidente¹⁴ y que ésta se apoyaba sobre los recursos del derecho romano privado de la familia, los vínculos de sangre o la adopción. Pero Augusto eligió a Tiberio en detrimento de Agripa Póstumo, su último nieto afectado de un problema mental. El interés del Estado primó en esa ocasión por encima de los lazos familiares. Al poco de ser hecho emperador, Tiberio lógicamente hizo ejecutar a Agripa Póstumo¹⁵. En efecto, la ausencia de una regla de sucesión del poder imperial explica la combinación necesaria de política matrimonial y de asesinato. Calígula hizo matar a su primo, convertido en hijo suyo adoptivo y heredero, Tiberio Gemelo. Británico, hijo biológico de Claudio, fue eliminado por Nerón, yerno de Claudio, pero hecho hijo adoptivo suyo, y tres años mayor que él. En 337, los hijos de Constantino, hicieron masacrar a sus primos. El cristianismo no cambiaría nada de las reglas no escritas de transmisión familiar y sangrienta del poder absoluto.

Se comprende, en consecuencia, en qué sentido se puede hablar de una política de sucesión imperial. El emperador era al mismo tiempo un hombre privado, celoso de los intereses de su familia, y un hombre público, responsable de la *res publica*, a la que él debía evitar la guerra civil, es decir, la mayor desgracia. Para impedir que hubiera varios candidatos a su sucesión, debía elegir uno de entre ellos. Para no poner en peligro a los miembros varones de su familia y a los herederos, si es que tenía, uno de entre ellos había de sucederlo. Y si no los tenía, para no ponerse en peligro, dividiendo un poder absoluto, había de asociar al poder a alguno que, por medio del matrimonio o la adopción, pudiera ser integrado en la *domus* del príncipe, *domus* que, después de Augusto, no se limitó a la sola *gens* del príncipe y fue, además, denominada *domus divina*. Otra manera que tenía el emperador, con el sobrenombre de Augusto, para designar a alguno como sucesor y asociarlo al poder confiándole un rango

13. Tácito, *Historiae* I, 14-16.

14. F. Hurllet, *Les collègues du Prince sous Auguste et Tibère. De la légalité républicaine à la légitimité dynastique*, (CEFR 227), Rome 1997, 415-538.

15. Tácito, *Annales* I, 6.

subordinado, era el de nombrarlo César, como Adriano hizo con Lucio Aelio César. Luego, algunos emperadores nombraron a sus hijos, a veces, muy jóvenes, Césares, afirmando así el principio de una sucesión dinástica. Y aunque el discurso sobre el poder se vuelva más dinástico a partir de Vespasiano, en realidad, permaneció igual que después de Augusto.

Se podría analizar con detalles los árboles genealógicos de todas las dinastías romanas y mostrar cómo entre los Antoninos y los Severos han preparado las sucesiones imperiales las mismas combinaciones de adopción y de asociación al poder que ya había utilizado la dinastía Julio-Claudia¹⁶. Algunos casos son particularmente interesantes. Adriano, sobrino nieto de Trajano y único descendiente varón de su familia no fue adoptado *oficialmente* por él, sino sobre su lecho de muerte, si bien había sido distinguido por él y se había casado con Sabina, la sobrina nieta de Trajano. Él estaba en las mejores condiciones para recibir la sucesión, contando con el apoyo de Plotina, esposa de Trajano. Pero Adriano no era el único acreditado para acceder al poder, de ahí que cuatro consules, demasiado poderosos, fueran ejecutados al comienzo de su gobierno. Adriano, sin descendiente varón oficial, adoptó a un senador y le asoció bajo el nombre de Lucio Aelio César, pero éste murió tempranamente. Entonces, Adriano adoptó a otro senador, Antonino, que no tenía hijos, y le hizo adoptar al joven hijo de Aelio César (el futuro Lucio Vero) y a otro hombre joven, M. Annio Vero (el futuro Marco Aurelio), que él prometió con la hija de Aelio César. Luego Antonio rompió estos esponsales y casó a Marco Aurelio, por lo demás su sobrino por alianza, con su propia hija, Faustina, la cual Adriano había prometido a Lucio Vero.

Otro medio para afirmar o reforzar la legitimidad dinástica era convertirse en hijo de un *divus*, de un hombre divinizado. Ya Octaviano, desde 42 a.C., se hacía llamar *divi filius*. Pero, sobre todo, fue con los Antoninos cuando se desarrolló esta tradición. En efecto, los emperadores del siglo II hicieron divinizar a sus respectivos predecesores y les mencionaron en su titulación, insertándose de este modo en una dinastía de *divi*. El propio emperador no era un dios, pero el culto ofrecido a la parte divina de su alma, su *numen*, auguraba su futura divinización, y convertía en sacrílega toda desobediencia y cualquier sublevación. Sin embargo, el hecho de ser hijo, nieto, último nieto de *divi* no bastó para impedir el asesinato de Cómodo. La práctica continuó con los emperadores cristianos, los cuales, en el siglo IV, continuaron siendo divinizados por el Senado de Roma. Basta hojear el *Codex Teodosiano* para encontrar alusiones de los príncipes cristianos «a las leyes de nuestro divino padre»¹⁷. Pero esta

16. Para el Alto Imperio, los detalles están cómodamente reunidos en J. Le Gall y M. Le Glay, *L'Empire romain. Le Haut Empire de la bataille d'Actium à la mort de Sévère Alexandre (31 av. J.-C.-235 ap. J.-C.)*, Paris 1992.

17. *Codex Theodosianus* XVI, 10, 2; Constancio II y Constante hablando de Constantino: *contra legem divi principis parentis nostri*. C. Th. XVI, 10, 13 de 395; Arcadio y Honorio hablan-

filiación divina *a posteriori*, al ser *post-mortem*, no tenía nada que ver con la filiación divina *a priori* que se podría atribuir en la mitología griega a Hércules, hijo de Zeus, que Alejandro afirmó para sí mismo, o que los cristianos atribuyeron a Jesús, hijo de Dios. En el caso de Hércules, Alejandro o Jesús de Nazaret se supone que una potencia divina intervino para dar origen a un ser humano excepcional, semidió o hijo de Dios. Pero en el caso de la divinización de un emperador precedente, su sucesor, que fue hijo de un ser humano por filiación o adopción, no hacía más que añadir un título divino a su padre, en virtud de un procedimiento que no fue sistemático (pues todos los emperadores no fueron divinizados). No obstante, mientras que el latín distinguía entre *deus* y *divus*, el griego daba los dos con *theos*, y, por consiguiente, un «*divi filius*» se convertía en «*hyios theou*». El modelo de la divinización imperial se acercaba, por tanto, al de la apoteosis de los semidioses.

En conclusión, o se asociaban los descendientes al poder, confiándoles magistraturas y mandos provinciales y militares, que les dotaban enseguida de legitimidad de cara a otros senadores, o bien, en caso de ausencia de un descendiente varón, se incluía en la dinastía imperial, por adopción o por asociación, un senador que había hecho sus pruebas. La elección dinástica o la elección del «mejor», incluso en la dinastía por adopción, eran las dos modalidades de transmisión del poder imperial. En caso de ausencia de descendiente varón, por lo demás, el papel de las mujeres se volvía primordial, gracias a los juegos complicados de poder y alianzas matrimoniales, algo que se verifica, por ejemplo, después de Augusto, con su hija Julia, o aún también, en el siglo v, en Constantinopla, con Pulqueria o Ariadna. El ideal dinástico gozaba del favor de la población y del ejército, pues evitaba las guerras civiles. Era preferible un emperador malvado (Cómodo) o un emperador idiota (es lo que se pensaba de Claudio) o un emperador adolescente (Calígula, Nerón) que una guerra civil. Pero, mientras que en la República imperial no había más que magistraturas (entre las cuales se encontraba la excepcional del *princeps*) que cualquier noble podía esperar asumir un día, y en la Europa medieval, un antirrey no tenía sentido (aunque un antipapa sí, en virtud del principio de elección), en Roma, en cambio, otro emperador era algo siempre posible.

La ausencia de sucesión se daba cuando el emperador era el último de su línea y no había previsto su sucesión por ser demasiado joven. Estos fueron, por ejemplo, los casos de Nerón, muerto con 30 años en 68, Cómodo, con 32 años, en 192, y aún, Valentiniano III, último descendiente de Teodosio I, muerto en 455. Entonces, a pesar de algunos esfuerzos del Senado (en 96 con Nerva, en 275 con Tácito, en 491 y en 518, en Constantinopla, con Anastasio y Justino), el poder había que tomarlo y

do de Teodosio I: *divi genitoris nostri (leges)*. C. Th. XVI, 10, 20 de 415: Honorio y Teodosio hablando de Graciano: *secundum divi Gratiani constituta*.

esto entrañaba generalmente guerras civiles. No obstante, ha de notarse que, después de 268, en caso de poder vacante, el nuevo emperador fue elegido a menudo por el Estado mayor, evitando una guerra civil: esto ocurrió en 268, a la muerte de Galieno, en 363, a la muerte de Julián, y en 364, a la muerte de Joviano.

Para los fundadores de dinastía como Vespasiano, Nerva, Septimio Severo, que no eran hijo, hermano, primo ni yerno de emperadores, la legitimación del poder no era sencilla. En realidad el nuevo emperador fundador de una dinastía era un *imperator*, en el sentido republicano, un general victorioso. Y dado que todo el mundo sabía que la victoria, como el poder, venía de los dioses, era la *providentia deorum* la que justificaba ideológicamente a los fundadores de dinastías¹⁸; aún así, para evitar luego que otros generales se levantaran arguyendo similares razonamientos, se insistía en el punto de la *domus divina*. Para ello, una solución consistía en afirmar que la dinastía precedente no hacía sino continuar, enlazando matrimonialmente con una mujer de tal dinastía, a fin de captar para sí parte del capital de legitimidad dinástica y, sobre todo, para sus herederos: este fue el caso, por ejemplo, de Marciano en 450, casándose con Pulqueria, hermana mayor de Teodosio II, o de Petronio Máximo, en 455, casándose con Eudoxia, viuda de Valentiniano III. Otra solución era insertarse *a posteriori* en la dinastía precedente: Septimio Severo se declaró hijo adoptivo de Marco Aurelio, y, por lo mismo, hermano adoptivo de Cómodo, de donde se explica que el nombre oficial de Caracalla o de Severo Alejandro haya sido Marco Aurelio Antonino. Oficialmente no hay dinastía severa, sino únicamente continuidad de la dinastía antonina. De modo similar, Constantino afirmó descender de Claudio II el Gótico y ser el tercer emperador de su familia, después de Claudio II y Constancio Cloro. Así, la filiación, ya sea biológica o adoptiva, era un argumento evidente en favor de la legitimidad de la transmisión del poder. Los panegiristas insistían en el hecho de que el hijo del emperador era el sucesor ideal para el Estado y que la existencia de tal hijo era un don de los dioses. Eusebio de Cesarea, aun siendo obispo, no tuvo mejores argumentos que los panegiristas paganos a propósito de los hijos de Constantino, cuando en 335 pronunció el discurso en honor de los *tricennalia* del emperador¹⁹. Pero la retórica y la política eran frecuentemente dos realidades diferentes, y la filiación no era, de hecho, ni siempre necesaria, ni nunca suficiente.

Si bien la amenaza de la guerra civil era el mejor argumento para justificar una transmisión dinástica de poder y para hacerla aceptar, esto

18. J.-P. Martin, *Providentia deorum. Recherches sur certains aspects religieux du pouvoir impérial romain*, (CEFR 61), Rome 1982.

19. Eusebio de Cesarea menciona en *De laudibus Constantini* III, 2-4, a los césares de Constantino (sus tres hijos y un sobrino), sin aportar datos nuevos en relación con los rétores paganos. La cita bíblica que él menciona a propósito del poder confiado a los santos no incluye, de suyo, un aspecto dinástico.

no era siempre suficiente, por dos razones. La primera se debía a la naturaleza del poder imperial. Si el emperador no era más que el mandatario de un poder público, esto significaba que otros podían serlo. De ahí el gran número de usurpaciones, de las cuales algunas no tenían apenas opciones para derrotar a los emperadores, cuyo poder estaba sólidamente afirmado, y que no se explican más que en virtud de la creencia de más de un aristócrata romano de tener a los dioses (más adelante, a Dios) con él. La segunda razón radicaba en que, si bien el emperador podía proponer o designar su sucesor, no podía, sin embargo, imponer el consenso sobre tal sucesor. Era el sucesor mismo quien debía ganar su legitimidad, lo cual dependía de su persona y de las circunstancias.

La mejor de las legitimidades se adquiría sobre el campo de batalla, porque la victoria probaba que los dioses (más adelante, Dios) estaban con el emperador. La legitimidad de Octaviano, o de Tiberio, Vespasiano, Tito, Trajano, Septimio Severo y, más tarde, la de Constantino, no era discutible en razón de sus victorias. Un emperador bastante mal visto, como Claudio, a fin de reforzar su legitimidad, fue a conquistar al comienzo de su principado la Gran Bretaña. Por el contrario, un emperador batido en combate perdía su legitimidad y su dinastía no tenía más razón de ser. En 260, la derrota y captura de Valeriano condujeron a una serie de usurpaciones contra su hijo Galieno, el cual era, sin embargo, un general experimentado. Y aunque Galieno lograra conservar el poder, a pesar de la existencia de un emperador rival en Galia, el empeoramiento de la situación militar condujo a su asesinato, a mano de sus oficiales, en 268. La situación era bastante más grave si el sucesor era un niño sin experiencia militar; la muerte del padre entrañaba la del hijo y el principio dinástico no contaba. A la muerte de Decio, batido por los Godos en 251, Treboniano Galo se convirtió en Augusto; él conservó al hijo de Decio, Hostiliano, como César, después le nombró Augusto, pero le eliminó en beneficio de su hijo Volusiano, al cabo de algunos meses.

Cuando el Imperio no era atacado, la victoria se ofrecía menos necesaria, y un emperador joven no constituía siempre un problema. En realidad, el pueblo y el ejército manifestaban un lealismo dinástico por miedo a las guerras civiles. Por ello, se ha podido llegar a aceptar el acceso al poder de un emperador joven y sin experiencia (Calígula, Nerón, Domiciano, Cómodo, Caracalla, Geta, Heliogábalo, Alejandro Severo). Pero un emperador demasiado joven no era aceptado psicológicamente por el Senado, y además él era consciente de esa imposibilidad. Su legitimidad ante los senadores más expertos que él en los dominios políticos, militares y administrativos no podía estar fundada, por consiguiente, más que en seguir el modelo de conducta que se esperaba de él, a saber, el de una estrecha colaboración con el Senado (es el caso del primer Nerón o de Severo Alejandro). Si él deseaba gobernar solo, entonces había de encontrar una legitimidad: la victoria (Caracalla), la divinización de sí mismo en vida (Calígula, Cómodo), el aparato monárquico (Domiciano),

el prestigio de los concursos y de los juegos (Nerón, Cómodo). Pero dado que un hombre no era un dios, querer ser adorado como un dios era considerado como digno de un loco o de un rey, y esto era insoportable para los senadores, de modo que los que escogieron esta vía terminaron asesinados. El prestigio fundado sobre los concursos y los juegos era una confusión entre el *otium* político y el *negotium* lúdico; podía agradar al pueblo, pero no a los senadores, y los que escogieron esta vía terminaron igualmente asesinados. La mejor legitimación seguía siendo aquella de la guerra, y el rechazo del combate contra los germanos condujo a la muerte a Severo Alejandro en 235, ajusticiado por sus soldados. De modo que existían dos límites a la integración de la filiación en la ideología imperial del consenso, pues pertenecer a una dinastía no bastaba para ser o permanecer legítimo. En efecto,

— sólo la victoria probaba que los dioses estaban con el emperador; pero ésta podía no ser perdurable, y algunos generales tendrían entonces su oportunidad;

— la sucesión dinástica no era eficaz más que si el sucesor había hecho sus pruebas.

En cualquier caso, lo que constituía la legitimidad del emperador era el consenso unánime. Cuando este último desaparecía, el emperador ya no era necesariamente legítimo y la filiación ya no jugaba ningún papel.

La caída del principio dinástico entre 235 y 284 condujo a Diocleciano a proponer otro sistema político. Creó otros emperadores, instaurando una diarquía en 285-286, después una tetrarquía en 293, subordinando todas ellas a su autoridad mediante un sistema complejo de adopción, de matrimonio y de ideología religiosa²⁰. Pero este sistema, que retomaba la elección teórica del mejor, proveniente de la época antonina, no le sobrevivió. En efecto, el principio dinástico se encuentra de nuevo reforzado, poco después de su abdicación en 305, a cargo de dos hijos de tetrarcas, Constantino y Majencio, que llegaron al poder en 306 gracias a los soldados de sus padres, hecho que provocó una nueva serie de guerras civiles hasta 313. A continuación, las dinastías constantiniana, valentiniana y teodosiana se mantuvieron en el poder en Occidente hasta 455, con varias combinaciones en las que el principio dinástico tuvo a menudo un papel importante (en 361, el emperador cristiano Constancio II aceptó tomar como sucesor al último miembro de su familia, al pagano Julián, cuyo padre y hermanastro había hecho asesinar), pero no siempre (en la muerte de Julián, en 363, su primo Procopio fue anulado; pero ya antes, después del asesinato de Domiciano, el poder fue remitido a Nerva y no a los sucesores designados por el emperador, o sea, sus primos T. Flavio Domiciano César y T. Flavio Vespasiano César).

20. Aurelio Víctor, *Liber de Caesaribus* 39, hace el paralelo con Augusto, que casó a Julia con Tiberio.

Un caso interesante es el de la dinastía teodosiana. En 395, Teodosio I murió, dejando dos hijos, Arcadio, de 17 años, como emperador de Oriente y Honorio, de 10, como emperador de Occidente. En 408, a la muerte de Arcadio, su hijo Teodosio II le sucedió, con 7 años de edad; en 425, después de la muerte de Honorio (423) y una breve usurpación de Juan en Rávena, su sobrino Valentiniano III le sucedió con 6 años de edad. Ahora bien, todos estos emperadores conservaron el poder, y eso que lo recibieron de niños y nunca combatieron, a diferencia de todos los emperadores después de 325, e incluso, contando con que, bajo su reinado, el imperio romano sufrió, sobre todo, en Occidente, dos derrotas importantes. A pesar de los escritos de algunos autores cristianos del tiempo, como Orosio, que insistían en la piedad de los emperadores ortodoxos y en la voluntad divina que les protegía a su alrededor, el cristianismo tuvo poco que ver con esta estabilidad política y esta aparente nueva legitimidad dinástica. El cristianismo, ciertamente, justificando las invasiones por los pecados de la población, aunque fuese ésta cristiana, quitó de la cabeza del emperador la responsabilidad de la derrota²¹. Por otra parte, el emperador, al haber sido declarado, después de Ambrosio de Milán, como perteneciente a la Iglesia y no por encima de ella, ya no era el principal responsable de las relaciones entre lo humano y lo divino. Ésta era ahora la función de los obispos, de los monjes santos o de los ascetas. En fin, un emperador, aun siendo él pecador, podía ser perdonado por Dios y volver a la legitimidad, como Teodosio I, que se arrepintió después de la masacre de Tesalónica²². Todo esto ha podido limitar los argumentos en favor de una usurpación. Sin embargo, las verdaderas razones de la duración de la dinastía teodosiana son más políticas que religiosas.

Al morir, Teodosio I había confiado el poder a dos personajes. En Occidente, Stilicon era un general de origen vándalo que no podía esperar convertirse en emperador, porque la administración civil que provisionaba al ejército no le habría seguido. De ahí que se convirtiera en un fiel sostenedor de Honorio, hasta su ejecución en 408, esperando, gracias a sus alianzas matrimoniales con la familia imperial, que su hijo o sus nietos pudieran llegar un día a ser emperadores. En Oriente, Rufino dirigió primeramente en 395; era el prefecto del pretorio de Oriente, un funcionario civil, que no podía esperar imponerse al ejército; después fue reemplazado por Eutropio, hasta 399, el cual obtuvo éxitos militares en Oriente contra los Hunos, pero, al ser eunuco, no podía esperar llegar a emperador. Otra de las razones del mantenimiento de la dinastía teodosiana es de índole estratégica. Los lugares de residencia imperial,

21. Salviano de Marsella en su *De gubernatione Dei* se alegraba de este modo de que los bárbaros herejes, pero virtuosos, castigasen a los romanos ortodoxos, pero pecadores; cf. H. Inglebert, *Les Romains chrétiens face à l'histoire de Rome*, Paris 1996, 657-669.

22. H. A. Drake, *Constantine and the Bishops. The Politics of Intolerance*, Baltimore 2000, 441-483.

Constantinopla y Rávena, eran inexpugnables. En caso de revuelta, un emperador podía resistir allí durante largo tiempo, y recibir ayuda por mar proveniente de la otra parte del Imperio. En fin, el predominio de altos funcionarios civiles en Constantinopla, donde la función de generalísimo no existía, y la necesidad para los generalísimos de Occidente en el siglo V, como Aecio, de conservar las buenas relaciones con Constantinopla para luchar contra los bárbaros, permitió a los teodosianos mantenerse, a pesar de las derrotas. A decir verdad, las invasiones de 407 provocaron usurpaciones en Occidente, pero con la ayuda de los godos, los otros pueblos germánicos fueron controlados, y Honorio pudo presentarse tanto como vencedor de los usurpadores como de los bárbaros en 414-415. De ahí procede el optimismo del cristiano Orosio (*Historias contra los paganos*) y del pagano Rutilio Namatianus (*Sobre su retorno*) en 417. Igualmente, Valentiniano III fue impuesto en 425 por Teodosio II, después de una victoria contra Juan, y seguidamente las guerras civiles de sucesión no volvieron a darse hasta después de su muerte, en 455.

En conclusión, se puede decir que la filiación en la sucesión imperial era un elemento importante entre otros más. Cuando no había guerra en la frontera o usurpación y se tenía un sucesor designado, entonces el sistema funcionaba dinásticamente, incluso con herederos jóvenes e inexpertos. La sucesión de Augusto, con Tiberio —bien conocida gracias a Tácito²³—, fue crucial, pues ella mostró cómo convenía obrar para no dar la impresión de una sucesión real ante el Senado, algo que habría multiplicado los complots. Pero el pueblo de Roma y las gentes de las provincias supieron muy rápidamente que la sucesión dinástica evitaba las guerras civiles. Por ello, Claudio, que nunca se había ejercitado en papeles políticos o militares, fue elegido, como último de la familia julio-claudia y, por tanto, garante de la paz civil. En consecuencia, para mayor claridad, el tema de la sucesión imperial debe ser conjugado con otros dos aspectos: la función del emperador como impedimento de las guerras civiles gracias a su poder monárquico y el problema de la legitimidad de un emperador, cuestión que, en último término, debía reposar sobre el apoyo de los dioses, algo que sólo dejaba patente la victoria, que, sin embargo, no era necesaria en tiempos de paz.

El aspecto dinástico que prevaleció en determinadas épocas del imperio romano se explica, por tanto, por el hecho de que la fidelidad a la familia reinante era una prenda de paz civil. Pero este sentimiento dinástico estaba ya presente en la sociedad romana republicana bajo la forma de la *fides*, que unía las familias de los clientes, y, a veces, de las ciudades enteras, a una familia de patrones, de modo hereditario por las dos partes. Ahora, el emperador era también el patrón supremo. Sin embargo, al lado de esta *fides* de origen republicano se puede hablar, a veces, de

23. Tácito, *Annales* I, 11-13.

un sentimiento real dinástico monárquico: este fue el caso de la llegada al poder de Claudio, de Heliogábalo contra Macrino, o de Gordiano III. Este último, aún niño en 238, fue impuesto por el pueblo de Roma como co-emperador a Pupiano y Balbino, y sus partidarios eliminaron rápidamente a los otros dos emperadores —por mucho que fueran adultos y nombrados por el Senado—, en nombre de la dinastía de los Gordianos (su abuelo y su padre) que había permitido, a pesar de su fracaso inicial en la revuelta de África, derrotar a Maximino, el Tracio. También fue este el caso, mucho más tarde, de los emperadores-niños de la dinastía teodosiana. Asimismo, en caso de cambio de dinastía, era peligroso dejar sobrevivir un miembro masculino de la familia precedente (Macrino, convertido en emperador, fue derrocado por Heliogábalo, primo de Caracalla, en 218; Valente debió eliminar a Procopio, primo rebelde de Julián, en 365); por el contrario, era buena política casarse con una descendiente de la dinastía precedente. Pero la filiación no fue jamás un criterio evidente y necesario, y la ausencia de la regla de sucesión del poder en Roma explica por qué la política familiar de los emperadores haya podido ser asesina. En 211, Caracalla hizo asesinar a su hermano Geta, su co-emperador, en los brazos de su madre, porque el poder absoluto no se compartía sin peligro. Y en 340, el cristiano Constante hizo eliminar a su hermano Constantino II para reinar en Occidente.

Siguiendo a Paul Veyne²⁴, hace falta insistir siempre en lo que distinguía al rey del Antiguo Régimen, propietario por herencia familiar de su poder y de su reino, del emperador romano, mandatario de la colectividad y encargado por ella de dirigir la República: «un emperador no sucede a otro, aunque sea a su padre, él le sucede en el cargo». El gran número de emperadores asesinados, el enorme número de intentos de usurpaciones son fenómenos desconocidos en la Francia medieval y en el Antiguo Régimen, donde un rey podía ser un niño, o derrotado en la guerra, o cautivado por el enemigo, o estar loco, y permanecer, en cambio, legítimo. En el imperio romano, el poder era concebido también como de origen divino, siendo la protección de los dioses una evidencia necesaria después de las guerras civiles del fin de la República, y la función imperial fue sacralizada al final del siglo III. Pero a pesar de la existencia de un sentimiento real monárquico, los emperadores nunca fueron reyes, ni tampoco personas sagradas (recuérdese que la cualidad de *sacrosanctus* heredada de los tribunos de la plebe no tenía connotaciones espirituales, sino que era una protección jurídica que justificaba la condena a muerte de los conspiradores). También en Roma, la filiación fue una solución posible para el problema de la sucesión imperial, pero ni necesaria ni suficiente. Si es cierto que la elección dinástica fue el mejor medio político para tratar de evitar las guerras civiles, ésta nunca derivó en una

24. P. Veyne, «Qu'était-ce qu'un empereur romain?», en *L'empire gréco-romain*, Paris 2005, 15-78.

teoría del poder real, en el que la filiación otorgara el derecho de gobernar. Fundamentalmente, el poder imperial es una monarquía electiva, o mejor, una monarquía delegada. Los antiguos tenían conciencia de esta originalidad. Afraates, cristiano persa, escritor de tiempos de Constantino, declaraba que, entre los romanos, no había «rey hijo de rey», y que el Senado escogía a un hombre sabio para gobernar el reino²⁵. Por otro lado, al final del siglo VI, en un imperio ya bizantino, pero que se llamaba siempre romano, Gregorio el Grande, en sus *Homilias sobre el Evangelio*, constataba que los francos y los persas tenían monarquías hereditarias²⁶. Según él, a estos pueblos vecinos y rivales del Imperio, pero bárbaros, se oponía siempre el mundo romano, en el que se supone que el emperador, ya instalado en Constantinopla, gobernaba sobre ciudadanos libres, que no eran ni sus súbditos ni sus esclavos. Era necesario esperar a la victoria de Heraclio sobre los persas y a la recuperación de la Santa Cruz para que un emperador romano helenófono tomara, hacia 630, el título de *basileus*. Pero ni siquiera esto fue suficiente para fundar después en Bizancio el principio de sucesión real, basado en la filiación. Tan presente estaba aún el recuerdo de la tradición romana.

En fin, quedaría por reflexionar acerca de la posible influencia de los modelos imperiales de la transmisión dinástica, de la adopción y de la asociación al poder en algunos cristianos. Estos modelos eran conocidos evidentemente en todo el Imperio. Agripa, colega de Augusto estuvo en Oriente, de 17 a 13 a.C., pasando por la Judea en 15 a.C. Cayo César, nieto de Augusto, hijo adoptivo y corregente, fue al Oriente desde 1 a.C. a 4 d.C. y pasó por la Siria y la Judea en 1 d.C. Germánico, hijo adoptivo de Tiberio, hizo un viaje por Oriente de 17 a 19 d.C., y murió en Antioquía en 19. Las posteriores adopciones de Nerón por Claudio, de Trajano por Nerva, de Antonino por Adriano, otro gran viajero y conocedor del Oriente, eran también de notoriedad pública. Ciertamente es prudente indagar el origen de la noción cristiana de «hijo de Dios» en las tradiciones judías, hebreas, arameas o helenófonas. Pero, no es imposible, por el contrario, que ciertos teólogos cristianos del siglo II hayan podido inspirarse en el modelo de la adopción imperial y de la transmisión del poder supremo, en tiempos de los Antoninos, para desarrollar teologías adopcionistas. Ahí queda como hipótesis de trabajo y para aplicarse, no sobre el origen de la expresión «Jesucristo, hijo de Dios» sino acerca de sus posibles interpretaciones ulteriores. Otros participantes en las «Jornadas de estudio sobre la filiación en los inicios de la reflexión cristiana» abordarán sin duda, algún día, este sujeto.

25. Afraates, *Demonstratio V (Sobre las guerras)* 25.

26. Gregorio Magno, *Hom. in Evangelio* I, 10, 5 (CCL 141, 69). Se trata de una polémica contra la astrología del destino personal. Gregorio quiere mostrar que las leyes falsas del destino no pueden oponerse a las de la naturaleza (no hay pecadores entre los Gétulos, pueblo del África interior) o a las tradiciones de los pueblos: *In Persarum quoque Francorumque terra reges ex genere prodeunt*, y ninguna conjunción de los astros hará de ellos un esclavo o un rey.

LA HIJA DE LA DIOSA, EL HIJO DEL REY
Y LOS INICIADOS EN LOS MISTERIOS DE ELEUSIS

Paolo Scarpi

Facoltà di Lettere e Filosofia, Università di Padova (Italia)

Como culto público de Atenas, a lo largo del cual los ciudadanos renovaban su identidad de miembros de un universo que no distinguía entre lo civil y lo religioso, y actualizaban una igualdad temporal, limitada a la duración de las celebraciones, los misterios de Eleusis, *ta mysteria* —simplemente para los griegos—, estaban fundados en un *mythos*, un relato sacro, que dotaba de sentido al presente. «Relato» constituido por una pluralidad de mitos de fundación¹, puestos por escrito ya en la época arcaica o clásica, que encuentra en el *Himno homérico a Deméter*² su más antigua redacción escrita, aunque la composición de estas narraciones pertenece al ámbito de la tradición oral³, donde cada «versión original» se convierte en inaferrable e inalcanzable. La institución del culto eleusino, por consiguiente, por medio del mito de fundación, quedaba vinculada al período de constitución de la vida civilizada. En la época histórica, entre los siglos V y IV a.C., la introducción del cultivo de cereales y la fundación de los misterios simbolizaban para los griegos el estatuto efectivo de la civilización⁴, a cuya puesta en marcha había contribuido igualmente el instituto del matrimonio. Y el neoplatónico Proclo⁵, bastante más tarde, habría de recordar cómo «las leyes consuetudinarias (*thesmoi*) de los atenienses» prescribían «celebrar las bodas en primer lugar por el cielo y por la tierra» y cómo «durante los ritos de Eleusis» los celebrantes alzaban «la

1. Al respecto, cf. A. Brelich, «Nascita di miti (Due studi mitologici)»: *Religioni e civiltà* 2 (1976) 7-80 (= *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 42 1973-76, N.S., 2, 1976).

2. Véase P. Scarpi, *Le religioni dei misteri I, Eleusi, Dionisismo, Orfismo*, Milano ⁴2004, 442-443. Para la datación, cf. *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. N. J. Richardson, Oxford 1974, 6-11; *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. H. P. Foley, Princeton, N.J. 1994, 29.

3. Cf. *The Homeric Hymn to Demeter*, ed. N. J. Richardson, 46-52.

4. Isócrates 4, 28-29; 4, 31 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11, 441 y 472). Cf. Cicerón, *De legibus* II, 36 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi G 9).

5. En Platón, *Timeo* 40 e (III 176, 26-30; Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 60).

mirada al cielo» y gritaban «“llueve” y, mirando hacia la tierra, “queda grávida”»⁶, asociando de este modo, en el mismo contexto, el rito eleusino a los ritos matrimoniales. En estas prácticas rituales debía ser central, sin duda, para la pareja el auspicio de la fecundidad. Una fecundidad que, quizás, resonaba en las palabras gritadas por el hierofante en la «noche de los misterios» iluminada con las antorchas, cuando anunciaba el fruto de un embarazo: «“La potente señora Brimós engendró al sacro niño Brimós”, es decir, la potente engendró al potente»⁷.

En el universo de imágenes mítico de los griegos la acción de Deméter, la diosa de las cosechas y de la *telete*, de la *myesis* y de los *orgia*⁸, se vinculaba, por lo tanto, con la introducción de la cultura⁹ y, por ello, de la vida asociada. Para asumir esta tarea, la diosa había trabajado junto con las ninfas, *nymphai*, y con las abejas, *melissai*, ninfas y abejas, sujetas a lo largo del tiempo a un continuo desplazamiento semántico entre ambas, hasta el punto de ser frecuentemente confundidas unas con otras¹⁰. Además, si, desde otro punto de vista, las ninfas eran las muchachas preparadas para la boda, pero también las mujeres recién casadas y, al mismo tiempo, evocaban las crisálidas de donde habría salido la mariposa¹¹, las abejas, por su parte, eran igualmente el modelo excelente de la mujer buena¹², que gobierna la casa como la abeja reina el colmenar¹³, eran las sacerdotisas de la misma Deméter o sus iniciadas¹⁴ e identificaban como título a las mujeres que celebraban el culto de la diosa en los *Thesmophoria*¹⁵. Ninfas y abejas habían contribuido, durante el tiempo del mito, a separar al hombre de su estado natural, retirándolo de este modo del canibalismo, y dando pie contemporáneamente al régimen matrimonial. Cuenta, en efecto, un escolio a Píndaro¹⁶ que, según Mnaseas de Patara, activo entre los siglos III y II a.C., «en relación al hecho de que las abejas celebraban los ritos sacros (de Deméter)», fueron precisamente las Ninfas, quienes persuadieron «a los hombres para que no se alimentaran de carne, sino de los frutos de los árboles; [...] una de ellas, Mélissa —es

6. Para esta fórmula véase Hipólito, *Refutatio* V, 7, 34 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: D 59).

7. Hipólito, *Refutatio* V, 8, 40 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 61).

8. Para el problema terminológico, cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XV-XXI.

9. Cf. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

10. L. Bodson, *IEPA ZOLA. Contribution à l'étude de la place de l'animal dans la religion grecque ancienne*, Bruxelles 1978, 33, notas 153 y 154.

11. Cf. Aristóteles, *Historia animalium* 551 a 29-551 b 5.

12. Cf. Semónides, *fr.* 7, 83-93 West.

13. Cf. Jenofonte, *Oeconomicus* VII, 33-34.

14. Cf. Apolodoro de Atenas, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi C 31); Hesiquio de Alejandría, voz *mélistai* (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi C 32).

15. Cf. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

16. Cf. *Scholia* Píndaro, *Pythionikais* 4, 106a = Mnaseas de Patara, *FHG*, III, fr. 5, 150. M. Détiene, *Il Mito: Guida storica e critica*, Roma 1975, 106-107; P. Scarpi, *Il picchio e il codice delle api. Itinerari mitici e orizzonte storico-culturale della famiglia nell'antica Grecia. Tra i misteri di Eleusi e la città di Atene*, Padova 1984, 110-111 y *passim*.

decir, la abeja, sigue diciendo Mnaseas—, fue la primera en encontrar panales de miel y comer de ellos así como la primera en mezclarlos con agua y beber de ellos. Después enseñó también a sus compañeras y después llamó con su propio nombre *abejas* a los insectos [...] Sin las Ninfas, por tanto, no se celebraban los ritos sacros en honor de Deméter, pues fueron ellas las primeras que hicieron conocer el fruto, hicieron cesar el canibalismo y, por pudor, idearon el modo de confeccionar los vestidos con fibras vegetales; sin las Ninfas no se celebran siquiera las bodas; antes bien, las honramos en primer lugar para recordar todo esto, o sea, que son el fundamento de la piedad y de la santidad».

En este panorama mitológico, con este horizonte cultural la acción de Deméter se dirige hacia aquello que, para los propios griegos, constituía el origen de la vida asociada, la familia, para la cual estaban destinadas las bodas. En la visión retrospectiva de una cultura griega que se vuelve constantemente hacia su prólogo mítico, la familia se encuentra en el origen de la *polis*. Para Platón (*Leg.* 721 a) la sociedad conyugal era el principio genético de cada estado, aunque el paso de los pequeños núcleos familiares a la realidad compleja de la *polis* (*ibid.* 680 d-681 a) pueda parecer ante nuestros ojos como una historia improbable, que se resienta de los módulos y de los procedimientos con que vienen conformados los relatos míticos. Sin mitificar, más aún, despojando la historia de cualquier incrustación mítica, Aristóteles (*Pol.* 1252 b 9-18, 27-31), por su parte, había construido un itinerario diacrónico que situaba en el origen la familia, a la cual seguía el pueblo y, a continuación, la *polis*. Ambos, pues, Platón y Aristóteles, convenían a la hora de sostener que la ciudad había nacido para satisfacer un número cada vez más creciente de necesidades, a las cuales aquellas comunidades más reducidas (la familia, el pueblo) no habían sido capaces de responder¹⁷.

Por consiguiente, tanto la óptica mítica como la filosófica situaban la familia en la prehistoria de aquello que, para los griegos, era el corazón de la vida asociada, es decir, de la ciudad, la cual constituía, por decirlo así, la raíz genética. Desde esta perspectiva, la instancia que, casi necesariamente, conducía a los hombres a formar una familia dependía de la necesidad de reproducirse por medio de la generación de los hijos. Según Platón (*Leg.* 721 b-c) el hombre debía casarse con el objetivo de reproducirse, es decir, de formar una familia, pensando que, en cierta medida, participaba de la inmortalidad. Cada matrimonio, además, debía ser contraído por interés de la *polis*, para no provocar desequilibrios en el tejido social (*ibid.* 773 b). El hombre ateniense contraía matrimonio para tener hijos legítimos y encontraba en la mujer una fiel guardiana del hogar doméstico. A continuación, él introducía los hijos varones en la fratría y en el *demos* y daba en matrimonio, en su caso, a las hijas¹⁸, contribu-

17. Platón, *Respublica* 369 b ss; Aristóteles, *Política* 1252 a 1-2, 15-16.

18. Pseudo Demóstenes, *In Neaeram* 122; Menandro, *Perikeiromene* 435-36 = 1113-1114.

yendo al sistema de intercambios sociales, del que dependía la existencia de la ciudad. El fin del matrimonio era, por tanto, la procreación de los hijos¹⁹, procreación que buscaba siempre el interés de la *polis*²⁰, y que había sido querida por los mismos dioses, según Platón (*Leg.* 775 c), Aristóteles (*Oec.* 1343 b 26-27) y Jenofonte (*Oec.* VII 12, 16, 18). La *polis* estaba fundada sobre las familias y de la continuidad de éstas dependía la de la *polis*, no permitiendo la extinción de la misma²¹. La analogía entre la familia y la ciudad se sentía fuertemente: la *polis* multiplicaba lo que cada casa encerraba y reflejaba el universo doméstico, donde la mujer gobernaba como modelo para los tutores de los *nomoi*, por medio de los cuales se orientaba y gobernaba la ciudad²².

Los mitos de fundación del culto eleusino no resultan excéntricos respecto a este horizonte ideológico y a este esquema ideal. A pesar de su doble dominio, representado por la introducción del cultivo de cereales y del culto en honor de las dos diosas, que, en el caso de la Ática, eran los misterios de Eleusis y los *Thesmophoria*, mientras, en otro lugar, podían ser solamente los *Thesmophoria* o genéricamente las *teletai* en honor de Deméter y Core²³, los relatos míticos estaban centrados en el rapto de la hija de la diosa, Core precisamente, por parte de Hades, el señor de los Infiernos, insertándose con todo derecho en el esquema del régimen matrimonial.

El rapto de la doncella tiene lugar en el curso de una *anthologia*, de una recogida de flores (*Himno homérico a Deméter*, 2-11ss) y parece responder a una de las formas de adquisición de la esposa, típicas de las poblaciones indoeuropeas²⁴. Sin duda, también puede ocultar los rasgos de un rito iniciático femenino²⁵, el cual, no obstante, tiene sólo sentido en el caso en que desemboque en el matrimonio, como verdadero y propio *telos*, como fin de las jóvenes griegas y realización de su existencia²⁶. Un *telos* al cual se atiene la misma Deméter en el augurio que ella dirige a las hijas de Céleo, el señor de Eleusis, cuando llega a las casas de éste

19. Platón, *Leges* 838 e; Aristóteles, *Oeconomica* 1343 b 18-29; Jenofonte, *Oeconomicus* VII, 19, 30.

20. Aristóteles, *Política* 1335 b 29-30.

21. Platón, *Leges* 773 e, 923 a-928 d. Y esto explica las intervenciones en favor de los huérfanos para garantizar la continuidad de las familias (Aristóteles, *Athenaion politeia* 56, 7; Pseudo Demóstenes, *Contra Macartatum* 75).

22. Jenofonte, *Oeconomicus* VIII, 22; IX, 14.

23. Véase *Scholia* Luciano, *Dialogi meretricii* 2, 1 (275-276 Rabe = Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 20 y 507-509).

24. Cf. G. Dumézil, *Mariages indo-européens*, Paris 1979 (tr. it. *Matrimoni indoeuropei*, Milano 1984, 39ss; 62, 65, 95ss); véase también Foley, *The Homeric Hymn*, 104-112.

25. Así B. Lincoln, *Emerging from Chrysalis. Studies in Rituals of Women's Initiation*, Harvard 1981 (tr. it. *Diventare dea. I riti di iniziazione femminili*, Milano 1983, 109ss), seguido por Foley, *The Homeric Hymn*, 95-97.

26. Cf. Hesiquio de Alejandría, voz *protéleia*; Pólux III, 38. Véase Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 121ss; P. Brulé, *La fille d'Athènes. La religion des filles à Athènes à l'époque classique. Mythes, cultes et société*, Paris 1987, 317ss y *passim*.

(*Himno homérico a Deméter*, vv. 135-37): «Todos los dioses que habitan las moradas del Olimpo / os concedan legítimos esposos, y tener hijos / como los quieren los padres». Y justamente parecen aludir a este *telos* dos fiestas dedicadas a la hija de Deméter, los *Anthesphoria* en el curso de los cuales se honraba a Core, con ofrenda de flores, como deja entender el término griego (*Anthesphoria*) y los *Theogamia* —otro término transparente—, en cuya celebración, en Sicilia, se recordaban precisamente las «bodas de la diosa», que se trata siempre de Core²⁷.

Como estas fiestas nos llevan respectivamente a los ritos de paso femeninos que concluyen con el matrimonio²⁸, y a la *anthologia*, recogida de flores que resalta el drama mítico, así también el itinerario mítico de Core puede ser interpretado como un rito iniciático que termina en el matrimonio, por mucho que puedan resultar improbables las bodas de Core con el tío paterno Hades²⁹, aunque no son tan improbables en la lógica endogámica olímpica, modelo representativo de la endogamia cultural griega, o bien, si se prefiere, expresión extrema de la cualidad étnica de la religión griega. Además, en el *Himno homérico a Deméter*, Helios, el Sol, en su *consolatio* (vv. 75-87) a la diosa, describe el rapto de Core con los términos de un contrato matrimonial acordado entre el futuro suegro, Zeus, y el futuro yerno, Hades. Zeus aparece como el «dador de mujeres», «el cual da (*edoke*) la hija (Core-Perséfone) a Hades para que sea llamada esposa (*akoitis*) que florece» (vv. 78-9); Hades es propuesto a Deméter como «yerno no indigno» (*aeikes gambros*)³⁰, e inmediatamente después (vv. 85-7), para remarcar el carácter preferencial de este matrimonio, se menciona el grado de *time* obtenido por Hades, cuando repartió el mundo con Zeus y Poseidón, una partición del mundo que la *Iliada* (XV, 189-93) describía así: «El mundo fue dividido en tres partes, [...], yo, Poseidón, obtuve habitar siempre en el blanco mar espumante, Hades tuvo en suerte la sombra y las tinieblas, Zeus el amplio cielo [...] la tierra y el alto Olimpo, en cambio, son comunes a todos los dioses».

No obstante, y, sobre todo, a pesar de que las bodas den lugar a un intercambio entre el Olimpo y los Infiernos, o sea, a una circulación entre «mundos lejanos», la exclusión de Deméter de este contrato matrimonial, coherente con la lógica patriarcal, desencadena una crisis cósmica. La diosa, Deméter, «quasi *Ge meter*» como había escrito Cicerón³¹, o lo que es lo mismo la Tierra Madre, expresión de aquel espacio común compartido por los dioses después de la partición entre Zeus, Poseidón

27. Pólux I, 37. Véase resumidamente M. P. Nilsson, *Griechische Feste von religiöser Bedeutung mit Ausschluss der attischen*, Leipzig 1906, Darmstadt 1957, 355-358.

28. Para este tema remito a Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XXXIV-XXXV, con su correspondiente bibliografía.

29. Lincoln, *Emerging from Chrysalis*, 114.

30. Cf. vv. 363-364, en donde Hades se propone a Core como «esposo no indigno» (*aeikes akoites*).

31. *De natura deorum* II, 67.

y Hades, abandona el Olimpo, otro espacio común, cerrándose a toda comunicación para alcanzar así «las ciudades de los hombres y los feraces campos» y finalmente las casas de Céleo, en Eleusis (*Himno homérico a Deméter*, vv. 91-96), universo que se configura así de modo reflejo y opuesto al divino.

No ha de excluirse que la crisis cósmica desencadenada por Deméter pueda responder, desde la perspectiva trifuncional indoeuropea, reconocible también en Grecia³², al malestar y a la inquietud de la tercera función, transferidos sobre el plano mítico, pero representados en el ámbito real histórico por las revueltas del *demos* de época soloniana, *demos* cada vez más pobre y esclavizado en virtud del endeudamiento. En cualquier caso, esto no modifica la función de estos mitos de fundación, ni tampoco es necesario sospechar que hubo manipulaciones de los relatos referidos a la época arcaica, en los que se sitúan los acontecimientos que provocaron la reforma de Solón³³, el cual, por otro lado, a propósito de los dones de los dioses se expresaba con los mismos términos que el autor del *Himno homérico a Deméter*. En efecto, escribía Solón³⁴: «Es Moira quien concede a los mortales el mal y el bien: los dones de los dioses inmortales no se pueden rechazar». Y a su vez el autor del *Himno a Deméter* (vv. 147-48)³⁵: «[...] si bien a disgusto, ineludiblemente nosotros seres humanos / debemos soportar lo que nos dan los dioses: pues ellos son verdaderamente mucho más fuertes».

Son versos que subrayan la ambigüedad de los dones de los dioses y de la humana limitación que debe contentarse con la lógica de la potencia olímpica³⁶, ambigüedad divina y precariedad humana que serán superadas gracias a la institución de los ritos sacros a cargo de Deméter, es decir, gracias a la mediación de una diosa.

La ruptura de las relaciones entre Deméter y el Olimpo pone en evidencia, en cualquier caso, un desequilibrio interno dentro de la familia olímpica, donde a las disposiciones del padre no sigue una inmediata adecuación del componente femenino representado precisamente por Deméter, la madre, por excelencia, en la lógica politeística griega, madre que no participa de la partición del mundo (véase *supra*). No es improbable que esta rebelión de la diosa con respecto al contrato acordado entre Zeus y Hades haya de conectarse con la exigencia de que le fuera reconocido un cierto número de *timai*, de prerrogativas, dentro de la co-

32. A este respecto, véase P. Lévêque, «Religion et culture», en P. Briant y P. Lévêque (eds.), *Le monde grec aux temps classiques* I, Paris 1995, 353-435; aquí 354-355.

33. El tema lo he discutido en *L'«Hymne à Déméter», Solon, les mystères et la cité* (en prensa). Cf. D. Sabbatucci, «Religione tradizionale ed esigenze soteriche», en R. Bianchi Bandinelli (ed.), *Storia e civiltà dei Greci*, III/6, Milano 1979, 569-617; aquí 597.

34. *Fr.* 13, 63-64 West.

35. Estos versos retornan, casi a modo de fórmula, en vv. 217-218.

36. Cf. U. Bianchi, «Saggezza olimpica e mistica eleusina nell'inno omerico a Demetra»: *Studi e Materiali di Storia delle religioni* 35 (1964) 161-193; aquí 171.

munidad de los dioses olímpicos. Es un reconocimiento que tendrá lugar solamente al final del asunto y en el cual, probablemente, esté también involucrada Core³⁷, conforme a un típico esquema griego, por el cual la *time* de una mujer dependía exclusivamente de la consideración que le concedía el jefe de la familia. Y en calidad de concesión, la *time* no responde a la categoría de don, el cual (don), en cambio, instaura unas relaciones de intercambio y no puede ser revocado una vez otorgado, mientras que la *time* puede ser revocada por parte de la autoridad superior que la concedió.

Como si tratase de contraponerlo al esquema olímpico, casi se puede decir que el relato mítico trazaba el contorno de una familia humana ideal y de una sociedad también humana y no menos ideal. La sociedad es la representada por la ciudad de Eleusis, gobernada por los «reyes de justicia», los *themistopoloí basileis*, de los cuales forma parte Céleo³⁸, y que actúan conforme a las leyes fijadas por los dioses y las hacen respetar, proporcionando sabios consejos al pueblo, siendo responsables en cuanto *themistopoloí basileis* de la regla expresada por *themis*, que gobierna y expresa la estructura de una colectividad y las relaciones entre sus componentes³⁹, *themis* que se convertirá en el signo del orden del universo entero⁴⁰.

La familia es, en cambio, la de Céleo, esposo de Metanira (vv. 160-61), padre de cuatro hijas (vv. 97-110), el cual, en cuanto padre, domina la casa y ordena las disposiciones para la esposa e hijas, pero, sobre todo, padre de un único hijo varón, nacido tarde e inesperadamente⁴¹. Este hijo es el que contribuye a definir el estatuto de la pareja conyugal dentro de un esquema de familia elemental, centrado precisamente en el hijo varón unigénito, *monogenes pais*, que había sido codificado ya por Hesiodo (*Op.*, 376-378)⁴², reafirmado por Platón⁴³ y más tarde aún por Plutarco⁴⁴. La misma Deméter (*Himno homérico a Deméter*, vv. 138-144) parece además consagrar este modelo cuando se dirige a las hijas de Céleo, proponiéndose como sierva y como ama (vv. 141-44):

Teniendo entre los brazos un niño recién nacido
yo podría alimentarlo con cariño, y me cuidaría de la casa,
y prepararía, en la intimidad de las habitaciones bien hechas,
el lecho de los señores, y adiestraría en el trabajo a las mujeres.

37. Cf. *Himno homérico a Deméter* vv. 328, 365-367; 443; 461-462; cf. J. Rudhardt, «A propos de l'hymne homérique à Demeter»: *Museum Helveticum* 35 (1978) 1-17 y Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 459.

38. vv. 96-97, 103, 153-155, 473-477.

39. Cf. H. Vos, *Themis*, Assen 1956, 22-24, 27-28.

40. M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion* I, München ³1967, 171; Scarpi 1984, 142-143.

41. vv. 164-165, 219-220, 233-234.

42. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 36, 50, 140-145; cf. *Himno homérico a Deméter*, vv. 219-220.

43. *Leges* 740 b-d. 923 c-d; cf. Aristóteles, *Ethica Nicomachea* 1162 a 16-19.

44. *Amatorius* 750 C.

Este *Idealtypus*, caracterizado por un «marido legítimo» (v. 13) y por una pareja de esposos (v. 138), está firmemente enraizado dentro de los *domata*, la casa del padre en donde la diosa alimentará a Demofonte⁴⁵. Dentro de este espacio físico las mujeres (tanto la esposa de Céleo como las de los otros señores de Eleusis) desarrollan su actividad ocupándose de sus casas (v. 156). Frente a este ámbito doméstico, y fuera de él, se encuentra, en cambio, el espacio público y político, de competencia del varón, pues sólo para él está consentido, en principio, traspasar los límites de lo doméstico⁴⁶.

La diosa, entonces, abandonando el Olimpo, llega a este universo humano, en donde el rey no es «uno», como Zeus —pero tampoco como en los pueblos orientales, los cuales siendo «regidos por formas de gobierno monárquicas [...] no son dueños de sí mismos ni autónomos...»⁴⁷—, sino, más bien, muchos, cada uno con su característica función específica, deducible del epíteto que le acompaña⁴⁸.

Se trata de un horizonte cultural, según el cual los hombres y los dioses habían obtenido el soplo de una madre común, como había cantado Píndaro (*Nem.* 6, 1-2), pero según el cual también estos mismos hombres y dioses se habían separado, de una vez para siempre, en la época del sacrificio primordial, predispuesto por Prometeo, conforme a cuanto había igualmente cantado Hesíodo, poco tiempo antes (*Theog.* 535-58), ambos *theologoi* porque poetas⁴⁹. Y era también un panorama ideológico que había enaltecido el principio de la autodeterminación y no quería renunciar a él; que había traducido simbólicamente esta elección por medio del rechazo de la inmortalidad cumplido en el mito por Odiseo (*Od.* V 130-40; cf. XXIII 333-337), el héroe que no quiso competir ni con los inmortales ni con «los hombres héroes muertos en el tiempo anterior» (*Od.* VIII 225; XI 629), que había deseado ver el *nostimon emar*, el «día del regreso» para reencontrar a la amada esposa y envejecer con ella (*Od.* V 215-220). Se trataba de un universo en el que el rey, *basileus*, como Odiseo y como todos, o casi todos los héroes⁵⁰, no era un dios ni

45. vv. 160. 184. 235.

46. N. Loraux, *Les enfants d'Athéna*, Paris 1981, 21.

47. Así incluso hasta Hipócrates, *De aere, aquis et locis* 16; para esta oposición al «uno tiránico», cf. P. Scarpi, «L'uomo è [...] Antropogonia e antropologia nella Grecia antica»: *Vita del cosmo vita nel cosmo. La comparsa della vita nell'universo*, a cargo de A. Omizzolo, Padova 2004, 37-51; aquí 44.

48. *Himno a Deméter* vv. 153-155, 474-477: por ejemplo, Céleo es aquel que convoca al pueblo en la asamblea (v. 296), constituye su guía (v. 475) probablemente en sentido militar, Diocles tiene como objeto de sus competencias el control de los caballos (v. 474), de importancia estratégica en una sociedad arcaica, Eumolpo, por su parte, es *amymon* (v. 154), irreprensible tal vez no sólo desde un punto de vista moral, y «fuerte» (v. 475), y, al mismo tiempo, es evocador del *genos* de los Eumólpidas que en Eleusis guiaban las *teletai* (cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri: Eleusi* C 7-8).

49. Cf. Herodoto II, 53, 2; Aristóteles, *Metaphysica* 983 b 27-984 a 2; 1026 a 19; véase también, Platón, *Ion passim* y 530 b-d; *Cratylus* 402 b.

50. Heracles, en efecto, nunca fue rey.

el esposo de una diosa. La realeza, y su violencia, había sido relegada al tiempo y al espacio del mito, desde cuando Crono, hijo de Úrano, había devorado a sus hijos, engendrados por Rea «para que ninguno, entre los espléndidos hijos de Úrano, entre los inmortales, gozase de honores reales»⁵¹. Era una realeza que no descendía de un derecho dinástico y que fue asumida por Zeus, sólo al final de un largo itinerario en el que había tenido que combatir al mando de los dioses, contra los Titanes y, después, solo, contra Tifón, bajo petición explícita de los hermanos⁵², o sea, de sus iguales. Era finalmente una realeza relativa, condicionada por las esferas de competencias de los otros dioses, limitada y confinada al tiempo del mito y al espacio ocupado por los dioses, que no interfería con el mundo de los hombres⁵³.

Acogida en este universo humano y agregada a él, por medio de un cierto rito de entrada (*Himno a Deméter*, vv. 190-230)⁵⁴, que la transforma en nodriza, la diosa trabajaba para hacer inmortal al hijo del rey, que le había sido confiado por Metanira, la madre, tal vez como reconocimiento por la hospitalidad recibida⁵⁵. El episodio, en el que tiene lugar el intento de la diosa, aunque fuese fallido, a fin de hacer inmortal y sin vejez a Demofonte (*Himno a Deméter*, vv. 231-67), representa el vértice, ambiguo según se mire, de la historia contada por el himno. Es una especie de ritual de entrada o de agregación, por medio del cual Demofonte habría tenido que ser «trasladado» del mundo humano al divino, inaccesible para el hombre, llegando a ser de este modo «inmune respecto a la vejez, e inmortal» (v. 242). En la intención de Deméter el «traslado» responde evidentemente a una lógica exquisitamente olímpica, según la cual la inmortalidad es un privilegio concedido por los dioses y no puede ser compartido por los otros hombres⁵⁶, y así habría sido para Demofonte, que habría sido convertido exactamente por Deméter en «inmortal [...] e inmune con respecto a la vejez para siempre», concediéndole además «un privilegio (*time*) imperecedero» (vv. 260-61).

Desde un determinado punto de vista, Demofonte se configura como el «primer iniciado»⁵⁷; desde otro, su fallida inmortalización es mitológi-

51. Hesíodo, *Theogonia* 451-462.

52. Hesíodo, *Theogonia* 881-885.

53. Scarpi, «L'uomo è...», 45ss.

54. Véase Scarpi, *Le religioni dei misteri*, 450-453.

55. De «un sentimiento de benevolencia» por los beneficios recibidos de parte de los antepasados de los atenienses habla Isócrates, *Panegyricus (orat. 4)* 28.

56. La historia de Tántalo es un ejemplo excelente: privilegiado en cuanto que fue admitido a los banquetes de los dioses, cuando roba el néctar y la ambrosía a los dioses, es decir, cuando roba el alimento de la inmortalidad para donarlo a sus compañeros, entre los cuales difunde además los *mysteria* de los dioses, Tántalo intenta procurar la inmortalidad a los hombres, provocando la depreciación de la lógica olímpica del privilegio (Apolodoro, *Epitome* II, 1; Scarpi, *Il picchio e il codice delle api*, 100-102).

57. No hay, sin embargo, elementos para ver en este episodio un *aition* del oscuro ritual del *pais aph'hestias* (el «niño del hogar»: Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi E 10-13); también es difícil captar la posible analogía con el *kouros* generado por la *potnia*, anunciado por el hiero-

camente necesaria para que pueda sólo así ser garantizada la distribución de los dones de la diosa a los hombres, dones que, en el caso del *Himno a Deméter* (vv. 273-74, 473-79) son los ritos sacros con los cuales los hombres aplacarán a la diosa, mientras que, en otras variantes, pueden ser los *mysteria* de Core y la trama tejida⁵⁸, o bien el cultivo de cereales⁵⁹, o bien, según Isócrates⁶⁰, los misterios y los cereales. Su paso por el fuego, a su vez, es un motivo tópico y tópica es igualmente la interrupción de la acción divina⁶¹, que tiene resultados diferentes según las versiones: depuesto a tierra por la diosa en el himno, después de la interrupción de Metanira, y socorrido por las hermanas en la paráfrasis órfica⁶², y en la versión del Pseudo-Apolodoro (I 5, 1[31]) Demofonte muere. Sin embargo, ya muera Demofonte —y «muere» entonces respecto a la condición en que se encontraba antes de su paso por el fuego—, ya no muera, su exposición a las llamas del hogar implica una transformación, una «cocción» que lo modifica como miembro de la cultura humana; al mismo tiempo, la muerte, ineludible, aparece como una elección hecha a cambio de una serie de privilegios, ligados a la práctica ritual y, por eso mismo, sustraída a la naturaleza e insertada en la cultura. También la muerte, de este modo, es domesticada, una muerte de la que, después de todo, es presa Demofonte también en el texto del *Himno a Deméter*, donde la diosa, después de la interrupción de Metanira, afirma que también él «ahora ya no podrá huir de *thanatos* y de las *keres*» (v. 262), o sea, del destino de muerte.

La solución del drama cósmico propuesta por el *Himno a Deméter* prevé la realización de una circulación entre el mundo, el infierno y el Olimpo que pasa a través del reconocimiento y la aceptación, por parte de Deméter, de las bodas de la hija con el señor del Hades, del cual descendiendo un ritmo alterno que establece el ciclo de las estaciones (vv. 445-47, 460-66). El orden cósmico se desposa en este caso con la concesión de las *timai* a las dos diosas (vv. 366, 443-44). A esta respuesta cósmica corresponde, en el plano humano, la pérdida de un privilegio a cambio de la enseñanza, de parte de las diosas, de sus ritos (*orgia*), que garantizan a «todos los hombres que viven sobre la tierra» y que tengan la fortuna de poder asistir a ellos, un destino privilegiado «bajo las oscuras tinieblas», pero, sobre todo, garantiza a Pluto en sus casas, como signo de la bene-

fante «a la luz de muchas llamas» al culmen de los misterios (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi D 61; cf. *supra*).

58. Apolodoro, *FGrHist* 244 F 89 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 10).

59. Apolodoro, *Epitome* I, 5, 2 [32] (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 2).

60. Isócrates, *Panegyricus (orat. 4)* 28 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11).

61. Sin duda, modelado sobre la historia del himno se encuentra el episodio de Isis, que trata de hacer inmortal al hijo del rey de Biblos, según el relato referido por Plutarco, *De Iside et Osiride* 15-16, 357 b-d. Parece también análoga la interrupción del proceso de inmortalización de Aquiles, con la diferencia que ahora es el padre Peleo quien interrumpe el intento de Tetis, (Apolodoro, *Epitome* III, 13, 6 [171]).

62. Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Orfismo A 17, 100-101.

volencia de las dos diosas (vv. 473-89). Pluto, numen que tutela el hogar doméstico (*ephestios*), no presenta en este caso ninguna ambigüedad; se trata, en cuanto que es riqueza que se traduce en lo *aphenos* (abundancia), del producto de la actividad agrícola que toca en suerte como don a quien ha visto los *orgia kala*, los bellos ritos de la diosa, y es objeto de su benevolencia.

El equilibrio, instaurado finalmente en el Olimpo con el regreso de las dos diosas, sancionado por el matrimonio de Core con Hades, lo cual equivale a decir, por una relación de reciprocidad y de intercambio, encuentra una proyección y una correspondencia sobre el plano humano en la circulación de los dones de la diosa. De un modo implícito en el *Himno a Deméter*, donde se deduce de la beatitud reservada a los hombres que han podido asistir a los ritos sacros (v. 480), aunque tal vez en este documento se configuraba casi como un privilegio reservado a los iniciados de la ciudad de Eleusis (y quizás de la Ática)⁶³, esta circulación se hace evidente en algunas variantes más tardías, donde ésta es el fruto de la acción de Triptólemo⁶⁴, uno de los reyes de Eleusis en el himno (vv. 153, 474, 477), el mayor de los hijos de Metanira según Pseudo-Apolodoro (I 5, 2 [32]). Para él, en efecto, Deméter «fabricó un carro arrastrado por serpientes aladas, y le regaló el trigo que él, alzado a lo alto en el cielo, sembró sobre toda la tierra»⁶⁵. A su vez, Atenas sustituirá a Triptólemo y a Eleusis, que había sido el centro de irradiación de los beneficios divinos, y se transformará en héroe cultural, a lo largo de su último intento de reconstruir su potencia, lo cual llegará a realizar en el 378 a.C. con la reconstitución de la flota. La ciudad, que había hospedado a Deméter, Atenas, y ya no Eleusis, y que había recibido de la diosa el don de los cereales y de los misterios, dice Isócrates⁶⁶, «no fue solamente devota de los dioses, sino también amiga de los hombres, dado que, a pesar de estar en posesión de bienes grandes, no rechazó a otros hombres, sino que hizo a todos partícipes de aquello que había recibido. Y cada año», después de que había «enseñado el uso, la producción y la utilidad que provienen de los frutos de la tierra, en su conjunto», ella misma ha continuado «a mostrar los ritos iniciáticos (*teletai*)».

La depreciación de lo histórico provocado por la *telete* realizaba, en el plano ritual y dentro del tiempo circunscrito de la fiesta, una provisoria abolición de las desigualdades y de las contradicciones sociales y sanaba, por un tiempo, las discriminaciones económico-sociales, por las cuales

63. Cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi F 19-20; Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 157; *Scholia in Aristophanis Plutum* 845f.

64. Numerosos vasos áticos reproducen la «misión» de Triptólemo.

65. Triptólemo es simplemente el hijo de Céleo y Neera, según el *Marmor Parium* (FGrHist 239 A 12-13); cf. Pausanias I, 14, 2.

66. Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 28-29 (Scarpi, *Le religioni dei misteri*: Eleusi A 11). Isócrates había compuesto el *Panegyricus* en el 380 a.C., unos pocos años antes de la reconstitución de la Liga naval ática.

la ciudad estaba atormentada⁶⁷. Con esta ilusoria igualdad se erigía una barrera intraspasable con respecto a los no iniciados (*amyetoi, atelestoi*), los cuales, permaneciendo lejos de los misterios, lo estaban asimismo de Atenas, modelo y paradigma para toda Grecia, ciudad «abierta» y sin secretos, en la cual no subsistían discriminaciones en relación con los extranjeros y que había sido dispensadora de beneficios para el resto de los griegos⁶⁸.

Si ésta es la perspectiva que se trasluce en filigrana del epitafio del Pericles de Tucídides, documento que pertenece a una fase particularmente crítica de la historia de Atenas, por aquel tiempo empeñada en la guerra fratricida contra Esparta (431/30 a.C.), esto no impide que el culto eleusino, con sus *teletai*⁶⁹, haya constituido para Eleusis, y también para Atenas, un instrumento para realizar una realidad cultural humana gracias al cultivo de los cereales, don de la Tierra madre *De-meter*. Y Deméter, al mismo tiempo, fue la diosa que había traducido en el ideario griego un modo de ser, el materno, que emergía de la relación con la hija Core, y otro —el de nodriza—, realizado a través del don del cultivo cerealista y de la función de nodriza, justamente, con respecto al hijo del rey de Eleusis⁷⁰. No se trata de una «mística agraria», a modo de forma religiosa pre-griega, sino de una conexión, en sentido funcional, de los misterios con el régimen económico-productivo que caracterizó el desarrollo de la democracia ateniense y el modelo cultural ateniense, sobre todo, después de la «revolución anticlasista además de antigenética» de Pisístrato⁷¹. Con la *demokratia* el poder ya no era personal, como en el *genos*, sino que quedaba en las manos del *demos*. Así, negados los efectos del derecho de nacimiento, a través de la negación del privilegio reservado al hijo del rey (que equivale a negar los privilegios de nacimiento pretendidos por los *gene* gentilicios), el *eschaton* socio-cultural del rito iniciático, por el que estaban caracterizados los propios misterios, se transformó en «un *eschaton* místico⁷² que, según nuestros datos, no se tradujo en una teoría escatológica, en el sentido hodierno del término⁷³, sino en una forma de igualdad, provisoria y efímera, para todos los que participaban en el rito. Lo agrario era solamente la envoltura, o tal vez, el contingente sobre

67. Cf. *Scholia* Arístides, 53, 20, Dindorf = 105, 11, Jebb.

68. Tucídides, II, 37, 1. 39, 1. 40, 4. Véase también el paso que ya hemos citado más de una vez de Isócrates, *Panegyricus* (orat. 4) 28-29.

69. La traducción de *teleté* con iniciación es, en cualquier caso, impropia; cf. Scarpi, *Le religioni dei misteri*, XV-XVII.

70. D. Sabbatucci, *Saggio sul misticismo greco*, Pisa 21991, 161ss y *passim*.

71. Sabbatucci, «Religione tradizionale», 597.

72. Que ha de entenderse en sentido revolucionario y que según la perspectiva de R. Pettazoni, *I Misteri. Saggio di una teoria storico-religiosa*, (Bologna 1924) Cosenza 1997, 198, es también antiestatal; pero, para Sabbatucci, *Saggio*, 51-54 y *passim*, residía en el principio de igualdad realizado después de la revolución de Solón y de Pisístrato (cf. nota precedente). El problema del papel de Deméter en la negación del *genos* ha sido afrontado y resuelto por D. Sabbatucci, *Il mito, il rito e la storia*, Roma 1978.

73. Sabbatucci, *Saggio*, 248ss, 252.

el que se injertaba la revolución mística de los misterios, la cual negaba este mundo para valorar al máximo el «otro mundo, aquel hacia donde van los muertos (semejante al mundo precósmico, aquel del tiempo del *mito*...)»⁷⁴ y donde los iniciados, ya beneficiados y favorecidos por la llegada de Pluto a sus casas, eran gratificados ulteriormente por la previsión de un destino especial en el Más allá, distinto de los no iniciados, según los versos del *Himno a Deméter* (vv. 480-481), y que en las palabras de Isócrates (4, 28) se traducía en las «más dulces esperanzas para el final de la vida y para la entera duración de su existencia»: en cualquier caso un destino igual para todos los iniciados.

74. Sabbatucci, *Saggio*, 170-171.

FILIACIÓN Y EDUCACIÓN EN LA PAIDEIA GRIEGA

Javier Laspalas

Universidad de Navarra (España)

Si lo consideramos con una cierta calma y propiedad, la idea y el concepto de ‘filiación’ son sin duda esenciales para entender la sustancia misma de la educación. Sin embargo, tal realidad no es en absoluto evidente, sino más bien todo lo contrario, en un mundo como el nuestro que, tras un largo proceso de evolución cultural, se halla en cierto modo ‘extrañado’ de la raíz natural de las cosas, y muy en particular de las ‘cosas humanas’, por emplear la célebre expresión aristotélica. No en vano, una de las grandes aspiraciones y una de las actitudes características de la modernidad ha sido precisamente emancipar al hombre y a sus acciones de la tutela de la naturaleza, lo que le ha llevado a concebir la educación más como una creación cultural que como una actividad natural. Claro que, a fuer de sincero, acto seguido debo reconocer que este vínculo entre filiación y educación también había pasado desapercibido para mí hasta que recibí la invitación a participar en estas jornadas de estudio.

De entre las diversas formas de filiación que distingue el profesor Orbe en el artículo¹ que se nos aconsejó tomar como punto de partida para redactar nuestras ponencias, voy a centrarme sobre todo en la ‘op-tativa’ —aquella que se da en virtud de la fe, la obediencia o el seguimiento—, y secundariamente en la ‘generativa’, que vincula en exclusiva a los hijos con los padres. No obstante, me gustaría destacar que tienen una base común, puesto que ambas suponen algún tipo de comunicación, comunicación que, a su vez, constituye el fundamento y la esencia misma de la educación. En efecto, tanto los padres al dar la vida o educar a sus hijos, como el resto de las personas que intervienen en su formación, no buscan sino entablar una relación de comunicación con ellos que les ayude a perfeccionarse. De hecho, la calidad y la profundidad de la filia-

1. A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista?»: Greg 65 (1984) 5-52.

ción y de la educación dependen en realidad de la intensidad y del poder configurador de la relación de comunicación establecida.

Por otra parte, se ha de tener en cuenta que la existencia de una relación de comunicación implica necesariamente la de alguna forma de dependencia. Aun hoy en día, éste es un rasgo muy evidente del concepto de filiación, que sin embargo se suele relegar o rechazar en el caso de la educación. En este sentido, es muy significativo que en las definiciones que los diccionarios dan de la educación no se la asocie en absoluto con la idea de dependencia, lo que sí sucede en el caso de la filiación, que el Diccionario de la Real Academia Española define, en una de sus acepciones, como la «dependencia que tienen algunas personas o cosas respecto de otra u otras principales».

Ciertamente, hay aspectos de la relación paterno-filial, como los cuidados físicos o la tutela legal, a los que resulta imposible renunciar, por las consecuencias prácticas que de ello se derivarían, de ahí que permanezcan en un primer plano incluso en nuestro tiempo. Es en ellos en los que se pone sobre todo de manifiesto esa dependencia. El individualismo moderno aspira, sin embargo, a reducir al mínimo o incluso eliminar de la filiación y la educación cualquier rastro de subordinación, lo que sin duda equivale a empobrecerlas, porque acaban siendo concebidas y planificadas, permítaseme la expresión, como dos técnicas ‘no invasivas’. El buen padre y el buen maestro serían aquellos que no dejan su huella en el alumno y se limitan a suscitar y fortalecer los impulsos espontáneos de éste. El contacto con la cultura antigua resulta en este terreno muy esclarecedor, puesto que los grandes intelectuales griegos y romanos captaron la profunda necesidad que tiene el hombre de ser formado y por eso estimaron que la educación debe dejar en él una impronta indeleble. En este sentido, las restantes formas de educación tenían para ellos mucho de filiación, y con frecuencia las entendían como la prolongación en el orden intelectual y ético de la crianza física y moral que los padres están obligados a dar a sus hijos.

Que la educación se halla estrechamente vinculada con la filiación se pone de manifiesto en la cultura griega en el hecho de que el primer término que se usó para referirse a ella fue *tróphé*, que equivale a nuestra palabra ‘crianza’, ya que deriva del verbo *trépho*, ‘alimentar’. Al igual que en español y en otras lenguas modernas como el francés —*élever*— o el italiano —*allevare*—, se toma la parte por el todo, y se designa al conjunto de cuidados que se dan a los niños con el más evidente de todos, que es la nutrición. Esta sinécdoque implica —y eso es lo que atañe de manera directa a nuestro tema— concebir la educación como una consecuencia y una dimensión de la filiación, puesto que los padres, que son los responsables naturales de criar a sus hijos, se bastan a sí mismos para hacerlo y, salvo en casos excepcionales, no necesitan recurrir a la ayuda externa. Ciertamente, no es ésta una peculiaridad de la civilización griega. Por el

contrario, cabría hablar de una constante cultural, de una identificación que se da en muchas sociedades, porque se fundamenta en un hecho natural difícilmente modificable.

La orientación y los valores de esta forma de educación tan ligada a la filiación se reflejan en algunos pasajes homéricos. En el Canto XXIII de la *Iliada*, es Néstor el que intenta educar a su hijo Antíloco. «Su padre se aproximó —dice el poema— y aconsejaba mirando por su bien a quien de por sí era juicioso»². Su enseñanza posee dos notas características: es impartida con cariño y pretende transmitir a su hijo un saber que le sea útil para orientarse en la vida. En otros pasajes de Homero se narran escenas educativas que no tienen como protagonistas a padres e hijos, pero en lo esencial responden al mismo modelo pedagógico. En la *Odisea* (I, 101ss) acude Atenea por dos veces a educar a Telémaco. En la primera ocasión, metamorfoseada en Mentos, destaca la necesidad que tiene de la ayuda de su padre (I, 253-254), pues se está dejando arrastrar por la molición de los cortesanos. Luego le da el «prudente consejo» (I, 279) de que lo busque, que él agradece así: «Forastero, has hablado en verdad con afecto entrañable, como un padre a su hijo»³. Más adelante (II, 267ss), la diosa toma la identidad de Méntor y se propone guiarlo en su travesía en pos del progenitor. El afán orientador y el afecto, tan ligados a la figura paterna, vuelven a estar en primer plano.

Sin embargo, junto a Quirón, cuya figura y actuación tienen mucho de fantástico, el educador por excelencia en la épica griega y el que sin duda mejor representa los usos pedagógicos vigentes es Fénix. Comisionado por Peleo, el padre de Aquiles, para cuidar de él, lo llama y lo considera «hijo» (*Iliada*, IX, 444 y 495), y llega a afirmar: «Te crié hasta hacerte como eres, [...] amándote de todo corazón» (IX, 485-486). Por otra parte, dice haberle enseñado «a ser decidor de palabras y autor de hazañas» (IX, 443). El educador, que actúa por delegación del progenitor, vuelve a aparecer como una figura paternal y afectuosa, pero su influencia parece ser más profunda y más amplia: da forma a la personalidad del discípulo, tanto en el ámbito moral como en el de la palabra. Este pasaje de la *Iliada* parece reflejar una forma de educación algo más evolucionada, que sin embargo está modelada a partir de la crianza familiar.

Semejante crianza, cuyo perfil es en cierto modo ‘natural’, constituye el punto de partida y la materia sobre la que más tarde opera la ‘cultura’ en su afán por ampliar y reconfigurar la educación. Para que tal proceso se ponga en marcha es necesario que se perciba de algún modo la insuficiencia de la educación familiar, bien con vistas a la formación intelectual de los hijos, bien por relación a la de carácter cívico. Resulta muy difícil determinar cuándo se produjo este tránsito en la civilización griega, pero

2. Homero, *Iliada* XXIII, 304-305, tr. E. Crespo Güemes, Madrid 1996.

3. Homero, *Odisea* II, 306-307, tr. J. M. Pabón, Madrid 1998.

no parece aventurado sostener que las deficiencias de la educación familiar se percibieron mucho antes en el ámbito de la formación política que en los demás. También que la institucionalización de ésta fue muy anterior a la de la formación intelectual y profesional: mucho antes de que hubiera escuelas y maestros, las *póleis* griegas habían ideado mecanismos de integración socio-política dirigidos sobre todo a los adolescentes y los jóvenes. Se trata en todo caso de un paso decisivo e imprescindible para completar y perfeccionar la educación. Por eso, Platón (*Leyes*, 680a) y Aristóteles (*Ética a Nicómaco*, 1180a) comparan a los hombres primitivos, que vivían sin normas comunes, legislando cada uno por su cuenta sobre sus propias mujeres e hijos, con los cíclopes, es decir, con criaturas bárbaras.

No cabe duda de que la introducción de este nuevo elemento en la educación tuvo que afectar a las relaciones de ésta con la filiación. Implica desde luego la ruptura de la identificación entre ambas realidades, puesto que hay un ingrediente de la formación humana que se debe procurar al margen de la familia y de sus métodos formativos. Ahora bien, con la excepción de Esparta, en la que la *pólis* tendía a absorber la educación, no parece probable que tales iniciativas debilitasen el vínculo entre la familia y la formación de los hijos. La disolución del vínculo natural entre filiación y educación es precisamente uno de los rasgos de la *agogé* espartana que destaca Plutarco en su biografía de Licurgo, seguramente porque contrastaba poderosamente con lo habitual en el resto de Grecia. Según dicho autor, «Licurgo no consideraba propiedad de los padres a los niños, sino patrimonio de la ciudad» (15, 16); por eso, no «se permitía a cada cual que criara o educara a su hijo a capricho» (16, 7), sino que «todos eran ayos, padres y superiores de todos». Es más, añade en otro lugar: «La educación duraba aun en la edad adulta, porque a nadie se le dejaba que viviese según su gusto» (24, 1)⁴. Habida cuenta de que Plutarco habla de una realidad más de siete siglos anterior a su tiempo, es posible que haya en sus afirmaciones algo o mucho de exageración, pero de lo que no cabe duda es de que en Esparta la educación, al menos a partir de los siete años, tenía lugar fuera de la familia⁵.

En el resto de las ciudades griegas, el asentamiento de la vida comunitaria más bien dio carta de naturaleza a una nueva dimensión de la formación —de carácter ‘político’— que debía estar en armonía con la tradicional instrucción ‘ética’ recibida de los padres. En efecto, en Atenas se arbitraron múltiples cauces de formación y socialización: grupos corales, círculos de preparación y camaradería militar (*ephebeía*), banquetes y veladas poético-musicales en los que se creaban estrechos lazos sociales (*sympósion*, *hetaireíai*). Tales iniciativas eran con frecuencia selectivas,

4. Plutarco, «Licurgo», en *Vidas Paralelas*, tr. A. Pérez Jiménez, Madrid 1985.

5. Un libro reciente sobre este tema es el de N. M. Kennell, *The gymnasium of virtue: education, culture in Ancient Sparta*, Chapel Hill 1995.

pues corrían por cuenta de las familias más distinguidas, pero otras veces tenían un carácter más abierto y estaban al menos supervisadas por el poder político⁶. A ellas habría que añadir la participación en las asambleas y otros actos de naturaleza política⁷, y también los espectáculos teatrales. Recordemos que Aristófanes (*Ranas*, 1054-1055), incurriendo en un evidente exceso, llega a afirmar que los dramaturgos son los principales responsables de la educación de los adultos.

Este nuevo ‘cosmos’ de la formación política podía colisionar con la tradicional educación familiar de carácter ético, algo que sin duda se pudo en gran medida evitar por espacio de varios siglos. En la Atenas aristocrática —e incluso en la primera fase de su historia democrática— sobrevivió un tipo de sociedad que podríamos calificar de ‘tradicional’, en la que los valores éticos y políticos estaban muy claros y marchaban a la par, entre otras razones porque se suponían fundados en las leyes divinas. Ese es el ideal que, en la tragedia homónima de Sófocles, invoca Antígona en su enfrentamiento con Creonte. Por otra parte, la concepción griega de los *nómoi* —que incluía tanto las leyes escritas como las costumbres— permitía establecer, a través de las segundas, una clara continuidad entre la pedagogía familiar y la política.

En este contexto cobra todo su sentido el sentimiento y la conciencia de filiación respecto de la patria característica de la cultura ateniense. Son numerosos los pasajes literarios en los que se asimila la *pólis* con la figura del padre o la madre (Esquilo, *Siete contra Tebas*, 16; Eurípides, *Heracles*, 826-827; Isócrates, *Arquidamo*, 108; Lisias, XIII, 91; Demóstenes, XVIII, 205; Platón, *Eutifrón* 2c), y tal metáfora es algo más que un artificio retórico o una mera expresión sentimental. A este respecto, es paradigmático un célebre y extenso pasaje del *Critón* (50d ss) en el que las leyes le recuerdan a Sócrates con insistencia que le han dado la vida, lo han criado y lo han educado, y también que durante años aceptó de buen grado seguir tal régimen de vida. Esta doble filiación —‘generativa’ y ‘optativa’— hay que entenderla referida sobre todo a las leyes en tanto que costumbres, las únicas capaces de modelar la personalidad del ciudadano, y en último extremo a los actos de cada uno de los integrantes de la comunidad, que son los que sostienen la vigencia de los usos sociales.

En esta profunda conciencia de dependencia del individuo respecto de la sociedad tiene su raíz una virtud característica de la *pólis* ateniense —la *eusébeia*: ‘veneración’, ‘respeto’, ‘piedad’—, cuyo imperio se extendía por igual al ámbito de la educación familiar y política. Esquilo (*Euménides*, 691-702) pone el ‘respeto’ (*sébas*) y el ‘temor’ (*phóbos*), que

6. Una magnífica y actualizada panorámica sobre este tema es la de Mark Griffith, «Public and private in early greek institutions of education», en Y. L. Too (ed.), *Education in Greek and Roman Antiquity*, Leiden 2001, 23-84.

7. Una contribución reciente al estudio de este tema es la de Y. L. Too, «Legal Instructions in Classical Athens», en *Education in Greek*, 111-132.

tienen como primer objeto a los padres (*Euménides*, 545-550), como uno de los fundamentos del orden político. Haciéndose eco de esta tradición secular, Platón (*Critón*, 51ac; *Carta VII*, 321cd) relaciona también la piedad filial con el respeto hacia la patria.

Por otra parte, la filiación de carácter 'generativo' se hallaba también presente en las convicciones pedagógicas de la aristocracia ateniense, que veía la *paideía* como un asunto vinculado a la estirpe. Estamos ante otra constante histórica, pues las elites sociales de casi todas las sociedades tradicionales son proclives a destacar la influencia del linaje en la formación humana. Ese es el sentir de Píndaro: «Por naturaleza nos viene cuanto es mejor. Pero la mayoría de los hombres con aprendidos recursos se esfuerzan por buscar su gloria» (*Olímpicas*, IX, 100-102). «Sabio es el que conoce las cosas gracias a la naturaleza» (*Olímpicas*, II, 86). Y en otro lugar: «El que sólo posee lo aprendido —hombre oscuro que anhela ora esto, ora aquello— jamás con pie firme bajó a la pelea, y miles de hazañas ensaya con su mente» (*Nemeas*, II, 41-43)⁸.

Sin embargo, es Teognis de Megara quien mejor ejemplifica la supervivencia del modelo educativo preceptorial, con su carácter 'familiar' y esencialmente moral, típico de la nobleza griega. Dicho poeta, que se propone iniciar al joven Cirno en el estilo de vida de los 'buenos', lo fundamenta en la convivencia con las gentes de bien, pero también en las disposiciones naturales. Así, la virtud presupone cualidades naturales que no se pueden enseñar:

Es más fácil engendrar y criar a un hombre que inculcarle un recto juicio; pues nadie hay que haya llegado a discurrir esto: a hacer cuerdo al insensato y bueno al malo. [...] Si el carácter fuera cosa fabricada artificialmente y puesta en nosotros, jamás sería malo el hijo de un hombre bueno, pues obedecería a sus palabras virtuosas; pero, en verdad, es imposible que, aleccionándole, pueda convertir al malo en bueno (*Elegías*, I, 429-431 y 435-437)⁹.

No basta, sin embargo, con poseer talento natural. Hay que añadir a él la educación, que Teognis cifra en el buen ejemplo: «Los malos no han nacido todos del vientre de su madre, sino que haciendo amistad con los malos aprendieron sus acciones viles» (*Elegías*, I, 305-306). Por otra parte, el verdadero aprendizaje tiene muy poco que ver con lo que otros pueden enseñarnos: se basa más bien en la experiencia personal, que sólo los buenos pueden adquirir: «El tener una opinión preconcebida es un gran mal para los hombres y la prueba es lo mejor; muchos, sin haber dado prueba de sí, tienen fama de buenos» (*Elegías*, I, 1104). Tales afirmaciones tienen sin duda connotaciones sociales, pero reflejan

8. Píndaro, *Odas y fragmentos*, tr. A. Ortega, Madrid 1984.

9. *Líricos griegos: elegíacos y yambógrafos arcaicos (siglos VII-V a.C.)*, II, tr. F. Rodríguez Adrados, Madrid 1990.

también la profunda conciencia que los griegos tenían del poder que tiene su modo de ser sobre el hombre en general y sobre cada individuo en particular. En este sentido, la naturaleza engendra la humanidad y su genio particular a cada ser humano, por lo cual todo hombre es en gran medida hijo de ellos.

La revolución cultural que desencadenó la llegada de los sofistas a Atenas puso en cuestión el orden intelectual, moral, político y educativo que acabamos de describir. En efecto, sus doctrinas iban en contra del estilo de vida tradicional, pero al mismo tiempo implicaban fundar el vínculo pedagógico al margen del ámbito familiar y del modelo preceptoral.

Que la enseñanza de los sofistas no tenía una médula ética es algo que subraya Aristófanes en su comedia las *Nubes*. Ese es también un rasgo prominente en la imagen que de ellos nos ha transmitido Platón. Ambos denuncian el efecto disruptivo que tiene la cultura en el seno de una sociedad tradicional, así como su potencial destructivo, sobre todo si es concebida como simple instrucción o adiestramiento técnico. La necesidad de fundamentar la moral, que corre pareja al aumento de la conciencia individual, trastoca la armonía ético-política de la antigua *pólis* y da origen a flagrantes discrepancias entre las palabras y los actos de los ciudadanos.

Sin embargo, lo que en mayor medida atañe a la cuestión que nos ocupa es el desplazamiento de la formación hacia el ámbito de la escuela que se inicia con los sofistas. Éste es un hecho que se subraya con fuerza en el *Protágoras*. Los maestros tradicionales eran técnicos o expertos en una disciplina —la gimnasia, la música, las letras—, por lo que tenían un papel más bien secundario en la formación del niño. Sin embargo, el personaje que da título al diálogo se define repetidamente como un educador, como un maestro de humanidad (317b; 318a y 349a); tal y como comenta Sócrates, enseña «no para hacerte profesional (*epi téchnei*), sino con vistas a la educación (*epi paideíai*), como conviene a un particular y a un hombre libre» (312b)¹⁰. Además, afirma que puede enseñar la virtud (318e-319a), lo que equivale implícitamente a sostener que para alcanzarla es necesaria, entre otras cosas, una preparación intelectual sistemática, que sólo puede adquirirse en la escuela. La educación empieza así a alejarse del claustro materno de la familia, donde había surgido.

Ello repercute en la relación maestro-discípulo, circunstancia que tampoco escapa a la atenta mirada platónica. Junto con la ignorancia y la inmoralidad, uno de los mayores defectos que Sócrates echa en cara a los sofistas es el desapego y el descuido para con sus discípulos. Eso es tanto como considerarlos unos farsantes, pues a pesar de sus proclamas de enseñar la virtud, no se centran en el ‘cuidado del alma’ (*Apología*, 30b; *Laques*, 179ab); es decir, no se preocupan por mejorar a sus alum-

10. Platón, *Diálogos* I, tr. C. García Gual, Madrid 1982.

nos desde el punto de vista moral. Más bien se centran en la preparación técnica y se desentienden del aspecto ético de la educación, que debe ser el principal. En este sentido, puede decirse que, de acuerdo con la imagen que nos transmiten los diálogos platónicos, los sofistas carecen del afecto y el sentido de la responsabilidad que caracteriza a un padre y no son conscientes en absoluto de la profunda influencia que ejercen sobre sus discípulos. El paralelismo que se establece en el *Protágoras* (313d-314b) entre la nutrición física y la espiritual refuerza esta idea de que el maestro tiene un vínculo de crianza y de filiación moral con sus discípulos, y no puede optar por ignorarlo, so pena de actuar como un irresponsable, cuestión que se destaca en el *Laques* (186a-c).

La crítica socrática era tan acertada como difícil de encajar en el sistema escolar convencional, por lo que no debe sorprendernos que Isócrates —el heredero natural de los sofistas— intentase hallar una solución de compromiso. Parte para ello de la tesis tradicional de que la virtud no se puede enseñar, porque presupone el talento (*Contra los sofistas*, 21; *Antídosis*, 274), como sostenían Píndaro y Teognis, pero también porque no es posible hallar una ciencia que conduzca a ella. Solo hay opiniones más o menos aproximadas (*Contra los sofistas*, 2-3; *Antídosis*, 271). Esta mezcla de aristocratismo y escepticismo le lleva a recortar las posibilidades y la ambición de la acción educativa. Privado de la posesión de un saber o una técnica que conduzca a la virtud, el educador no puede aspirar a convertirse en padre espiritual de sus alumnos. Debe contentarse con ser ‘buen maestro’, lo que según Isócrates implica dos cosas: defender ideas nobles y dar buen ejemplo (*Antídosis*, 275-278), pero también desarrollar un método eficaz de enseñanza. Quien enseña, por una parte, debe actuar como un ‘entrenador’ que ejercita a sus alumnos en la disciplina del lenguaje, que es la que forma la inteligencia, del mismo modo que el preparador físico los entrena en la gimnasia (*Antídosis*, 182-186). Por otra, no puede permanecer indiferente ante el cuidado del alma (*Antídosis*, 286; *Contra los sofistas*, 8), pero debe ser muy consciente de que su influencia en el ámbito moral es indirecta y no puede garantizar la excelencia de todos sus discípulos (*Antídosis*, 219-220; 252-253), aunque tenga que hacer todo lo posible por promoverla. Que lo sean o no depende en última instancia de las intenciones que abriguen sus discípulos, sobre las que tiene una influencia relativa (*Antídosis*, 224). No obstante, Isócrates confía en que la buena enseñanza es muy eficaz, puesto que propone que no se le elogie por sus buenos discípulos y se le castigue por los malos (*Antídosis*, 98-100). Se perfila así con absoluta claridad la figura del maestro —del ‘buen maestro’— como un educador cuya identidad, objetivos y procedimientos formativos son muy diferentes de los del ‘padre’. No cabe duda de que la mayoría de los buenos profesores de la Antigüedad caminaron sobre todo por esta senda.

Hemos visto cómo, frente a los sofistas, que renuncian a esta dimensión moral de la formación humana, hasta entonces competencia de la familia o del preceptor, Sócrates exige que el educador la asuma y se convierta en un auténtico padre espiritual; es más, éste ha de tenerse a sí mismo por «un técnico del cuidado del alma» (*Laques*, 187d). Se trata de una propuesta que tendrá amplio eco en la tradición filosófica posterior.

Sin embargo, eso no significa que Sócrates se considere a sí mismo un ‘padre’, ni en el sentido estricto, ni en el figurado de la palabra. No trata a sus discípulos con la autoridad que se le suponía en la época a un progenitor o un maestro. Más bien se relaciona y conversa con ellos de igual a igual, como un amigo. En coherencia con ello, renuncia de manera expresa a la dimensión más evidente de la ‘paternidad’ espiritual —la comunicación de algún tipo de saber— cuando rechaza dedicarse a enseñar y se proclama un educador sin doctrina que transmitir (*Apología*, 33b). Pretende sin duda con ello marcar distancias respecto de los sofistas, que se enorgullecían de comunicar la ciencia a sus discípulos, pero también destacar que la auténtica educación no consiste en infundir la sabiduría en la mente del discípulo, cosa por lo demás imposible (*Banquete*, 175d). Es éste el que la descubre por sí mismo, por lo que no tiene ninguna deuda con el maestro, sea ésta material o cultural.

Hay, sin embargo, tres rasgos de su conducta que lo acercan en buena medida al padre y lo alejan del profesor: siente un profundo afecto por sus discípulos, y fundamenta en él su acción educativa tanto o más que en la mayéutica. Uno de los motivos por los que Sócrates rechaza ser considerado maestro (*Apología*, 33a) puede ser precisamente la frialdad y la distancia que caracterizan a esta figura, por relación a la del padre. Otro aspecto que da a la educación socrática un cierto carácter paternal es que, al igual que sucedía en la *paideía* arcaica, se centra casi en exclusiva en la formación moral (*Laques*, 184b; *Fedro*, 230d; Jenofonte, *Recuerdos de Sócrates*, IV, 5, 12 y IV, 7), lo que es una constante histórica en la familia y en los modelos formativos que en ella se inspiran, como el preceptorado. Finalmente, la importancia que tenía el ejemplo en la educación socrática —aspecto que destaca Jenofonte (*Recuerdos de Sócrates*, I, 2, 3)— la vincula igualmente con la filiación.

La ironía socrática —o platónica— llega, sin embargo, a su punto culminante cuando se reconoce que el educador ejerce una cierta paternidad espiritual de carácter indirecto. Me refiero al conocido pasaje del *Teeteto* (150ce) en el que Sócrates se define a sí mismo como un ‘parteador’ del saber. Tras afirmar su propia incapacidad para descubrir y enseñar la verdad, éste sostiene de nuevo que, si sus discípulos aprenden, es por sus propios méritos. Sin embargo, añade un matiz muy importante: su intervención es decisiva para que tenga lugar el alumbramiento del saber. La prueba es que algunos de sus discípulos, que le abandonaron demasiado pronto, «lo que habían dado a luz, asistidos por mí, lo perdieron» (*Teete-*

to, 150e)¹¹. El maestro, aunque actúe más bien como un orientador o un estimulador, es necesario para que el discípulo se forme, porque sin su ayuda éste no llega a activar sus capacidades personales. En este sentido, se le puede atribuir una paternidad, por así decirlo, de segundo orden: sin duda cada cual es ante todo hijo de su naturaleza y de sus obras, pero también del talento de su maestro.

La versión platónica de la idea socrática que acabamos de comentar se encuentra en un difundido pasaje del *Banquete* (209b-c). En él se sostiene que un auténtico educador se enamora de las almas bellas con las que se tropieza e intenta educarlas por medio de razonamientos. Es entonces cuando el alumno, si ha entrado en contacto con lo bello, da a luz lo que había concebido previamente, y cuando el maestro «en común con el objeto bello ayuda a criar lo engendrado, de suerte que los de tal naturaleza mantienen entre sí una comunidad mucho mayor que la de los hijos y una amistad más sólida, puesto que tienen en común hijos más bellos e inmortales. Y todo el mundo preferiría para sí haber engendrado tales hijos en lugar de los humanos» (209c)¹². Reaparece de nuevo la idea de una paternidad espiritual que podríamos denominar auxiliar, en la medida en que su misión es activar y potenciar la capacidad del discípulo para aprender. Tal vez por eso Platón no ve al maestro como un progenitor, sino como un hermano de cada uno de sus discípulos. Por otra parte, hay que tener en cuenta la función ‘generativa’ que tendrían las ideas, auténticas ‘madres’ de los pensamientos razonables, tesis que aparece con meridiana claridad en el texto que hemos citado. En cualquier caso, en él se destaca también que la auténtica educación filosófica, cuando se produce, genera profundos lazos afectivos entre el maestro y el discípulo, más estrechos que los que unen a los componentes de un matrimonio.

Si es difícil diferenciar qué es socrático y qué es original de su autor en las ideas sobre la relación maestro-discípulo expuestas en los *Diálogos* platónicos, lo es también, en lo que a los padres se refiere, determinar qué concepto de filiación aparece en ellos. En este caso la dificultad proviene de la extensión de dicho *corpus*, de la dispersión de las referencias a tal cuestión y de la existencia de una clara evolución en las ideas de Platón sobre la materia. Por ello, aquí vamos a limitarnos a realizar una aproximación al tema a partir de algunos pasajes que creemos muy significativos.

Son muy conocidas las revolucionarias normas que para regular la vida familiar de los guardianes se dictan en la *República* (457c-461e). Su objeto es establecer una «comunidad de las mujeres con los hombres [...] respecto de la educación de los hijos» (466c)¹³, lo que supone la desa-

11. Platón, *Diálogos* V, tr. A. Vallejo Campos, Madrid 1992.

12. Platón, *Diálogos* III, tr. M. Martínez Hernández, Madrid 1992.

13. Platón, *Diálogos* IV, tr. C. Eggers Lan, Madrid 1992.

parición del vínculo natural de filiación, tal y como Plutarco dice que sucedía en Esparta. El filolaconismo de Platón influyó sin duda en este punto, al igual que cuando afirma que los hijos son «engendrados para el estado» (461a), extremo que también refiere Plutarco en su biografía de Licurgo. En coherencia con lo anterior, se establece además que todos los guardianes se tratarán, en función de su sexo y su edad, bien como hermanos o hermanas, o bien como padres o madres (461cd y 462c).

Habida cuenta de lo anterior, no es extraño que en algunos *Diálogos* platónicos se haga referencia a la filiación respecto de la patria. En el *Menéxeno* (249a) se dice que la comunidad debe encargarse de educar a los huérfanos de guerra, algo habitual en Atenas (Tucídides, II, 46), aunque dado el carácter paródico de esta obra el pasaje plantea problemas. No obstante, en las *Leyes* (926e-928d) se toman medidas para garantizar la buena educación de los niños que no tengan padres, y se afirma además que ello implica un segundo nacimiento. Por otra parte, también en el *Menéxeno*, se presenta a la patria como madre nutricia y educadora de los ciudadanos (237be), motivo por el cual se añade que todos ellos son iguales (238e-239a). Se trata de una afirmación típica de los defensores de la democracia ateniense y de nuevo resulta difícil saber si Platón la asume. Hay que tener en cuenta, sin embargo, que una imagen parecida se emplea en la *República* (470d), y que en otro pasaje de dicha obra sirve de apoyo para la tesis de que todos los guardianes son hermanos (415e). Es también importante la observación, incluida en las *Leyes* (858e-859a), de que el buen legislador se comporta, no como un tirano, sino como los padres sensatos y amorosos, y ayuda a los ciudadanos a cumplir con las leyes, en lugar de limitarse a castigarlos cuando las transgreden.

Platón no reduce, sin embargo, la filiación a su dimensión política. Es bien sabido que en las *Leyes* el planteamiento es diametralmente opuesto al que hemos expuesto y los padres vuelven a encargarse en buena medida de la educación de sus vástagos. Platón llega a afirmar (*Leyes*, 739be y 807bc) que la comunidad de mujeres e hijos es un bello ideal, pero sólo pueden alcanzarlo los dioses o los hijos de los dioses. Por otra parte, la imagen de las relaciones entre padres e hijos que se traza en otros *Diálogos* es bastante tradicional. Incluso en la *República* hay pasajes de este tipo, que cabe pensar se refieren a los artesanos y comerciantes, los cuales no se hallan sometidos a las normas establecidas para los guardianes. Por ejemplo, en el *Lisis* (208b), afirma Sócrates que un padre ha de tener en mayor consideración a un hijo que a un esclavo. En la *República* (387e) se afirma que para un hombre razonable es una prueba terrible verse privado de un hijo, pero sabe superarla con entereza. Poco antes (362d) se ha dicho que es natural que los hermanos se ayuden entre sí. En el *Fedro* (233d) se habla del amor natural que une a los hijos con sus padres y madres. En las *Leyes* (776d) se afirma que los hijos tienen el deber de socorrer a sus padres, y aunque se autoriza a los padres a repudiarlos, se advierte que eso es una gran desgracia (929a). Todos estos pasajes destacan,

pues, que el afecto y el cuidado deben presidir las relaciones familiares. Por eso, en las (*Leyes*, 868c-869e) se establecen severos castigos para los padres y madres que maltraten o maten a sus hijos, para quienes atenten contra sus hermanos y para los hijos que hagan tal cosa con sus padres.

En otros lugares se hace clara referencia a las obligaciones que contraen los padres para con sus hijos y a las que éstos tienen respecto de aquéllos. Así, se dice que el padre tiene el deber de alimentar a sus hijos (*República*, 568d), y también debe velar para que no les suceda nada malo (*Laques*, 187b). Igualmente ha de educarlos y, si no puede hacerlo por sí mismo, buscar una persona capacitada para ello (*Lisis*, 209d-210a) y que sepa ‘cuidar de su alma’ (*Apología*, 20ab; *Laques*, 186a). De ahí que en el *Menón* (93e-94d) se citen varios ejemplos de padres que educaron bien a sus hijos. En particular es responsabilidad del padre la formación moral de sus hijos, a los que debe incitar a ser justos (*República*, 362e), negándoles además las cosas perjudiciales que le pidan, a pesar del afecto que siente hacia ellos (*Leyes*, 687d). Eso es mucho más importante que darles riquezas: «A los niños —se afirma en las *Leyes* (729b)— lo que hay que legarles no es dinero, sino un gran sentido del respeto»¹⁴. Por su parte, los hijos tienen un deber de gratitud hacia sus padres y ancestros (*Leyes*, 717b) y si no los respetan actúan además como impíos (*Leyes*, 930e-932d). Por ese motivo, se establecen severos castigos para quienes les hagan daño o los deshonren con su conducta (*Leyes*, 880e-881e y 919e-920a), así como la intervención de las autoridades para solventar las disputas entre padres e hijos (*Leyes*, 928d-929e).

En conjunto, pues, puede decirse que —con la excepción de determinados pasajes de la *República*— hay bastante continuidad entre las ideas platónicas sobre la filiación y la tradición previa. Así, la figura del padre se asocia estrechamente a la educación de los hijos, en particular a su formación moral. El cariño mutuo y su consecuencia lógica —el cuidado de cada uno de sus integrantes— son notas características de la familia. Por último, hay cierto paralelismo entre la educación en el seno de la familia y la formación en el ámbito de la comunidad política, que de algún modo es también madre de cada uno de los ciudadanos.

Dado el alto aprecio que sentían por Sócrates las tres grandes escuelas de la filosofía antigua —platónicos, académicos y estoicos—, no parece descabellado pensar que su visión de la relación maestro-discípulo como estímulo y orientación moral fue muy tenida en cuenta. No obstante, tanto la institucionalización de la enseñanza y la investigación filosófica, como la constitución de un cuerpo de doctrina propio de cada una de ellas, hicieron sin duda que se fortaleciese la dimensión estrictamente docente de esa relación, que se materializa de manera particular en la doctrina transmitida por el maestro. Ello es muy evidente en Aristóteles, sobre todo en

14. Platón, *Las Leyes*, tr. J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid 1984.

un conocido pasaje de la *Ética a Nicómaco* (1164b 3-6) en el que se sostiene que es imposible corresponder de manera adecuada a quien nos ha transmitido la filosofía, es decir en proporción al bien que nos ha hecho. Se puede relacionar esta tesis con la práctica docente de las 'sectas' filosóficas de la antigüedad: un selecto grupo de discípulos se reúnen en torno a un maestro que es el depositario de una doctrina destinada a iluminar sus mentes y orientar su conducta. De ahí que, como afirma Aristóteles, al maestro se le haya de tributar un honor similar al que se debe a los dioses y a los padres, aunque no idéntico (*Ética a Nicómaco*, 1165a 23-26).

Esta última idea nos pone también sobre la pista de la concepción aristotélica de la paternidad. Si el verdadero maestro tiene cierta afinidad con el padre es porque se halla en una posición de superioridad por relación a los discípulos, similar a la que ocupan los progenitores respecto de sus hijos. A ambos les debemos gratitud en razón de los grandes beneficios que nos han hecho. Ahora bien, ello no excluye ni impide que se dé también un afecto amistoso en tales relaciones. De hecho, Aristóteles afirma reiteradamente que la vinculación paterno-filial es una de las formas de amistad entre desiguales (*Ética a Nicómaco*, 1158b 11-19; *Ética a Eudemo*, 1238b 18-22), y aunque no dice lo mismo de la verdadera relación docente, se la puede considerar así por analogía. Ello implica, no obstante, que entre padre e hijo, también entre maestro y discípulo, no puede darse amistad en sentido pleno, porque la auténtica amistad no sólo se funda en la igualdad (*Ética a Nicómaco*, 1158a 33-1158b 4 y 1158b 32-35), sino que en última instancia es igualdad (*Ética a Nicómaco*, 1157b 35 y 1159b 2-3).

Por otra parte, la amistad entre padres e hijos no es perfecta porque inevitablemente se ve contaminada por la utilidad y el placer, cosa que no sucede cuando hay verdadera amistad entre extraños (*Ética a Nicómaco*, 1162a 7-9). Por tal motivo, es más fácil que los buenos progenitores, que dan sin esperar nada a cambio, alimenten una verdadera amistad hacia sus hijos (*Ética a Nicómaco*, 1159a 27-33). En este sentido, los padres —y muy en particular las madres—, están más cerca de la auténtica amistad (*Ética a Nicómaco*, 1159a 27-34), que «consiste más bien en querer que en ser querido» (*Ética a Nicómaco*, 1159a 26-27)¹⁵. Por eso mismo, hay también un claro desequilibrio en las familias entre lo que cada miembro aporta a los otros, aunque si los padres y los hijos dan lo que deben, su amistad puede ser buena y duradera (*Ética a Nicómaco*, 1158b 20-23). Se debe tener en cuenta además que la amistad perfecta es electiva, mientras que la que la paterno-filial surge de manera natural (*Ética a Nicómaco*, 1155b 16-17), y que el cariño hacia los amigos es superior al honor que se debe a los padres, pues se elige por sí mismo (*Ética a Nicómaco*, 1159a 24-26). Por último, la relación entre padres e hijos debe ser de naturaleza monárquica, nunca tiránica o democrática

15. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, tr. M. Araujo y J. Marías, Madrid 1970.

(*Ética a Nicómaco*, 1160b 21-27 y 1161a 7-9; *Ética a Eudemo*, 1241b 30-33), en razón de la gran desigualdad que hay entre las partes, lo cual implica que en ella está muy presente la autoridad, a diferencia de lo que sucede en la auténtica amistad. Justamente en virtud de su paternidad, es decir, de haberles hecho los mayores beneficios que existen —darles la vida, criarlos y educarlos—, tiene el padre autoridad natural sobre sus hijos (*Ética a Nicómaco*, 1161a 15-19; *Ética a Eudemo*, 1242a 33-35). Tal dependencia se funda en la paternidad ‘generativa’, pero también en la formación recibida (*Ética a Nicómaco*, 1161a 16-17 y 1162a 7), que da lugar más bien a una forma peculiar de filiación ‘optativa’.

A pesar de todo lo dicho, puede y debe haber en el seno de la familia una cierta amistad, pues lo característico de la relación paterno-filial es el afecto que une a ambas partes. El amor filial tiene su origen en la gratitud que se debe sentir hacia los padres, con los que se tiene una deuda que nunca se podrá satisfacer (*Ética a Nicómaco*, 1163b 18-20). Por eso un hijo no puede repudiar a su padre, pues el deudor no puede eximirse de la deuda, pero sí a la inversa, aunque eso es algo antinatural o una triste necesidad cuando un vástago es malo (*Ética a Nicómaco*, 1163b 21-26). El afecto paterno y materno tiene en cambio que ver más bien con la tendencia natural a apreciar y cuidar lo que se ha creado (*Ética a Eudemo*, 1241a 35-1241b 6). De hecho, es el amor el que permite que se instaure una cierta igualdad y pueda surgir la verdadera amistad entre padres e hijos (*Ética a Nicómaco*, 1159b 1-2). En efecto, dice Aristóteles, «en todas las amistades fundadas en la superioridad el afecto debe ser también proporcional, de modo que el que es mejor reciba más afecto que profesa, y lo mismo el más útil, y así cada uno de los demás; porque cuando el afecto es proporcionado al mérito se produce en cierto modo una igualdad, y esto parece ser propio de la amistad» (*Ética a Nicómaco*, 1158 b 23-27). En cambio, «los progenitores aman a sus hijos como algo de ellos mismos, y los hijos a sus progenitores como seres procedentes de ellos. Pero los progenitores conocen a quienes han nacido de ellos mejor que sus criaturas saben que proceden de ellos, y el vínculo entre quien ha dado el ser y su criatura es más estrecho que el que existe entre lo producido y quien lo hizo; porque lo que nace de uno es propiedad de aquél de quien nace» (*Ética a Nicómaco*, 1161b 19-23). Por eso, los padres quieren más a sus hijos que éstos a ellos, y también porque son conscientes mucho antes de la relación que les une. La paternidad ‘generativa’ explica además por qué las madres aman más que los padres a sus vástagos, pues les han dado la vida, los han criado y han sufrido por ellos en mayor medida (*Ética a Nicómaco*, 1161b 26-27 y *Ética a Eudemo*, 1241b 8-9). Aristóteles no llega, sin embargo, a extraer consecuencias pedagógicas de su teoría acerca de la filiación. Se limita a sostener, como ya hemos indicado, que la crianza y la educación son tareas propias de los padres y contribuyen a fortalecer el afecto hacia sus hijos y la amistad que les une con ellos.

En coherencia con lo anterior, el Estagirita rechaza la idea, defendida por Platón en la *República*, de convertir la educación en un asunto exclusivamente comunitario, lo que implica suprimir la filiación familiar y sustituirla por la de carácter político. Por una parte, considera inviable tal proyecto, pues las semejanzas físicas hacen que resulte imposible ocultar a los hijos la identidad de sus padres (*Política*, 1262a 14-21). Por otra parte, considera que ‘socializar’ la educación es muy perjudicial y adopta una postura que hoy denominaríamos ‘liberal’: «Lo que es común a un número mayor de personas es objeto de menos cuidado; todos, en efecto, piensan más que en nada en lo que les es propio, y menos en lo común, o sólo en la medida en que concierne a cada uno; en cuanto a lo demás, más bien se desentienden, en la idea de que otro se ocupará de ello» (*Política*, 1261b 33-36)¹⁶. En consecuencia, lo esperable en un régimen político cuya educación sea únicamente comunitaria es lo siguiente: «Cada ciudadano tendrá mil hijos, y no como si éstos fueran de cada uno, sino que cualquiera será por igual hijo de cualquiera; en consecuencia, todos se desentenderán por igual de él. [...] Es, sin duda, mejor ser primo verdadero que hijo de aquella otra manera» (*Política*, 1261b 37-40 y 1262a 13-14).

No es extraño por ello que, aunque sostenga que la educación es un asunto de interés ‘público’ y tiene una evidente dimensión política, Aristóteles afirme también que no tiene por qué ser ejecutada necesariamente por el Estado. Es muy conocido el pasaje de la *Política* (1337a 21-27) en el que se afirma que la educación debe ser la misma para todos los ciudadanos, porque la ciudad tiene un solo fin, de donde se deduce que el Estado debe ocuparse de ella. El fundamento metafísico de lo anterior es que el todo tiene prioridad sobre la parte, en este caso la sociedad respecto del individuo (*Política*, 1253a 12-29), por lo cual todos los ciudadanos pertenecen de algún modo al Estado y deben orientar sus acciones hacia el bien común (*Política*, 1337a 27-31). Por otro lado, el poder coercitivo y el carácter impersonal de las leyes explican que en ciertos aspectos la educación de naturaleza política sea superior a la privada, que se funda en la autoridad del padre (*Ética a Nicómaco*, 1180a 19-25). Por todo lo dicho, «lo mejor es que la ciudad se ocupe de estas cosas recta y públicamente» (*Ética a Nicómaco*, 1180a 30-31).

En otros pasajes, sin embargo, Aristóteles matiza el alcance del carácter público de la educación. Así, al criticar la comunidad de los guardianes propuesta por Platón, afirma que «la ciudad no es tan unitaria por naturaleza, como algunos dicen», y que «no es mejor buscar para la ciudad la unificación excesiva» (*Política*, 1261b 7 y 10-11), y ello a pesar de que se debe preferir lo más autosuficiente, es decir, la casa al individuo y la ciudad a la casa (*Política*, 1261b 11-15). Además, en otro lugar se advierte «que la casa es anterior y más necesaria que la ciudad» para satisfacer algunas necesidades, como la procreación (*Ética a Nicómaco*,

16. Aristóteles, *Política*, tr. J. Marías y M. Araujo, Madrid 1983.

1162a 18-19). De hecho la familia es una comunidad política anterior al Estado, porque «el hombre no es tan sólo un animal político, sino también familiar, [...] es, propiamente, no un animal solitario, sino comunitario con los que son sus parientes por naturaleza; así pues, habrá una comunidad y alguna forma de justicia aunque no haya *pólis*» (*Ética a Eudemo*, 1242b)¹⁷. Por eso, en un pasaje de la *Política* (1280b 40-41) se afirma que «una ciudad es la comunidad de familias y aldeas para una vida perfecta y autosuficiente». No parece, por tanto, que el Estagirita desee trasvasar por completo al Estado las responsabilidades educativas de los padres. Éstos pueden y deben intervenir en la formación de los hijos, no sólo porque lo particular se atiende con más cuidado que lo público, sino también porque la naturaleza de la misma sociedad lo reclama. Es más, tal y como se afirma en la *Ética a Eudemo* (1242a 1-2), «en la familia se encuentran primero los principios y las fuentes de la amistad, de la constitución política y de lo justo».

A la luz de las ideas que acabamos de exponer se comprende por qué en la *Ética a Nicómaco*, tras haber destacado la necesidad de la educación pública, defiende también Aristóteles el valor de la educación en el seno de la familia. En concreto afirma que «de la misma manera que en las ciudades tienen fuerza las leyes y las costumbres, así la tienen en la casa las palabras y las costumbres del padre, y aun más, a causa del parentesco y de los beneficios, porque los hijos aman a sus padres y les son dóciles por naturaleza» (1180b 3-7). Por otra parte, la educación familiar tiene además la ventaja de que se adapta con más facilidad a las características y las necesidades específicas de cada sujeto (1180b 7-13). De lo anterior podría derivarse una cierta superioridad de la educación doméstica. Sería precisamente en la familia donde de manera más fácil y de un modo más profundo se adquieren los buenos hábitos, que son los que en mayor medida hacen virtuosos a los ciudadanos.

Aún más llamativo es el pasaje donde se sostiene que, aunque la educación se realiza a través de buenas leyes, «que sean escritas o no escritas parece ser indiferente, así como que estén destinadas a educar a una sola persona o a muchas» (1180a 35-1180b 2). ¿Acaso tiene sentido y es posible una educación política que no se canalice a través de leyes y no vaya dirigida a todos por igual? Hoy se tiende a responder que no, por el papel preponderante que tienen en el ámbito de la educación cívica las normas legales y el principio de igualdad ante la ley. Pero en el mundo griego la formación cívica tenía mucho que ver con las costumbres, sin duda compartidas en líneas generales, pero no idénticas para todos los grupos sociales. Además, como ya hemos advertido, si se pone el acento en las costumbres, se facilita notablemente la transición de la educación familiar a la social, y además se percibe en mayor medida la complementariedad de ambas.

17. Aristóteles, *Ética a Eudemo*, tr. C. Megino Rodríguez, Madrid 2002.

Por todo lo dicho, parece razonable pensar que el Estagirita aspira a conciliar las virtualidades formativas de la vida familiar con la necesidad de una formación común. Los padres seguirían encargándose en gran medida de la educación de los hijos, pero bajo la orientación y supervisión del Estado, el cual, en el supuesto de que se olvidasen del bien común o lo relegasen, debería intervenir para corregir tales excesos¹⁸. Semejante alternativa casaría además muy bien con el sistema de educación vigente —que estaba por completo en manos privadas—, cuestión no baladí para un pensador tan realista desde el punto de vista político como Aristóteles.

Concluimos aquí nuestro recorrido a través de la historia de la *paideía* griega. Somos conscientes de la amplitud y de la dificultad del tema tratado, también de que podrían haberse tenido en cuenta otras fuentes y autores, por ejemplo, las obras de Plutarco. A pesar de ello, esperamos haber trazado una correcta panorámica general y suscitado ideas interesantes para el debate. Finalmente, creemos haber mostrado que en la Antigua Grecia la filiación y la educación eran desde los orígenes dos realidades estrechamente vinculadas y que, a pesar de la profunda evolución cultural constatada, nunca dejaron de serlo.

APÉNDICE DE TEXTOS RELACIONADOS CON EL TEMA

«Existe la dificultad de por qué los que hacen un bien aman más a los que lo reciben que sus receptores a los que lo hacen. Parece más bien que lo justo es lo contrario. Alguien podría suponer que sucede esto debido a la utilidad y al provecho propio, pues al benefactor se le adeuda (el bien), y el otro debe devolverlo. Pero no es sólo esto, sino que también es algo natural, pues la actividad es preferible (1241 A), y es la misma razón que la que hay entre la obra y la actividad, siendo el que recibe un bien como una obra del que lo hace. Y es por eso por lo que también entre los animales se da el celo hacia los hijos, el de engendrarlos y el de protegerlos una vez nacidos. Y aman más, por tanto, los padres a los hijos —y las madres más que los padres— de lo que son amados; y ellos, a su vez, [aman] a sus propios [hijos más] que a sus progenitores, por ser la actividad lo mejor. Y las madres más que los padres, porque creen en mayor medida que los hijos son obra suya: pues [los hombres] distinguen la obra por su dificultad, y la madre sufre más en el nacimiento [de los hijos] (1241 B)» (*Ética a Eudemo*).

«Parece ser amigo el que quiere para alguien cosas buenas o que cree buenas, no por causa de sí mismo, sino por motivo del otro; de otro modo, el que quiere el ser [para otro] por causa de éste y no por sí mismo, aunque no reparta cosas buenas, sino sólo el ser, parecerá que ama en sumo grado; y, de otro modo, tam-

18. En esta línea se pronuncia Maurice Defourny, *Aristote. Études sur la Politique*, Paris 1932, aunque tal vez sea excesivo afirmar que, según Aristóteles, «la educación debe ser común aun siendo por completo *privada*, común en cuanto a su fin y a su contenido, privada en cuanto a su ejecución» (35).

bién el que elige convivir [con otro] por su compañía y no por otra cosa, así por ejemplo, los padres [quieren] el ser para los hijos, pero conviven con otros. Todos estos [modos de amar] están, en efecto, en conflicto entre sí. Pues unos no creen ser amados a menos que [se quiera un bien] para ellos mismos; otros, a menos que [se quiera] su existencia; y otros, a menos que [se quiera] convivir con ellos. Asimismo, consideramos amar el compartir sufrimiento con el que sufre, no por alguna otra razón, como los esclavos respecto de sus amos, [que comparten su sufrimiento] porque cuando éstos sufren son duros, sino por razón de ellos mismos, como hacen las madres con sus hijos y las aves que comparten sus dolores. Pues el amigo quiere, ante todo, no sólo padecer dolor junto al amigo, sino también el mismo dolor, por ejemplo, compartir la sed con el sediento, si ello fuera posible, o, si no, el [dolor] más próximo» (1240a).

«Otra [forma de amistad] diferente de ellas es la [amistad] en relación de superioridad, como la de un dios hacia el hombre, pues esta es una forma distinta de amistad, y, en general, la del gobernante y el gobernado, como es distinto también lo justo, pues es igual en proporción, pero no por el número. En esta clase se encuentra la del padre hacia el hijo y la del benefactor hacia el beneficiario. Y entre estas mismas hay distintas [variedades]: la del padre hacia el hijo es otra que la del marido hacia su mujer, siendo ésta como la del gobernante hacia el gobernado y aquella como la del benefactor hacia el beneficiario. En estas [variedades de amistad] el corresponder al amor o no existe o no existe del mismo modo. Pues sería ridículo si alguien reprochara a la divinidad que no corresponde al amor del mismo modo en que es amada, o que el gobernado [reprochara] al gobernante, pues es propio del gobernante ser amado, no amar, o amar de otro modo. También es diferente el placer: no son uno el [placer] del autosuficiente causado por su propiedad o por su hijo y el del necesitado causado por lo que le suceda» (1238b).

«Monárquica es la [constitución] propia del progenitor [en relación con los hijos]; aristocrática, la del hombre y su mujer; y constitución [*politeia*] [Es decir, gobierno con vistas al bien común], la de los hermanos; desviaciones de éstas son la tiranía, la oligarquía y la democracia. Y otras tantas son pues las formas de justicia» (1241b).

Amistad desigual: «Y es así también la amistad entre el padre y el hijo, y lo mismo en las comunidades.

Se denominan amistades la parental, la que hay entre compañeros y la que hay entre comunidades, la llamada amistad política. La parental es tal que tiene muchas formas: una, la que hay entre hermanos, otra, la que se da entre padre e hijo —pues se funda tanto en la [igualdad] de proporción, como por ejemplo la paterna; como en la [igualdad] de número, como la de los hermanos, siendo ésta próxima a la [amistad] entre compañeros, pues aquí también se toman en cuenta los privilegios de la edad—. En cambio, la [amistad] política está constituida ante todo en función de lo útil» (1242a).

La relación «que hay entre padre e hijo es la misma que la del dios respecto al hombre y la del que hace un bien respecto de quien lo recibe, y, en general, la del que manda por naturaleza respecto del que por naturaleza es mandado; la de los hermanos entre sí es, ante todo, de camaradas, basada en una relación de igualdad. [...]

Estas cosas son dichas para los que buscan lo equitativo (1242 A). Por eso, en la familia se encuentran primero los principios y las fuentes de la amistad, de la constitución política y de lo justo» (1242 B) (*Ética a Eudemo*) (Alianza, Madrid 2002).

FILIACIÓN Y EDUCACIÓN EN EL PENSAMIENTO PEDAGÓGICO ROMANO

Javier Lasपालas

Universidad de Navarra (España)

Estudiar la filiación en la civilización romana no es, sin duda, una tarea sencilla, debido a la escasez de fuentes, habitual en casi todos los periodos de la historia antigua, que además reflejan de ordinario la mentalidad y el estilo de vida de las elites sociales, pero también porque en dicha civilización la familia no era sólo un asunto privado, sino también una institución jurídica y política, lo que influía en gran medida en las relaciones entre sus miembros.

Lo anterior condiciona y explica el enfoque y el título de este trabajo, ya que nos ha llevado a adoptar una perspectiva parcial a la hora de abordar el tema tratado. Por una parte, sólo hemos tenido en cuenta de manera indirecta la dimensión jurídica de las relaciones paterno-filiales; por otra, no pretendemos reconstruir cómo eran realmente tales relaciones, que por otra parte variaban seguramente en gran medida en función del grupo social. Por ambas razones, aspiramos únicamente a mostrar cómo aparecen —en gran medida idealizadas— en determinadas fuentes literarias. Lo que vamos a exponer habría pues que considerarlo como el modelo de educación familiar que los miembros de las clases superiores más preocupados por dicha tarea pretendían hacer realidad.

Antes de entrar de lleno en el tema que nos ocupa, voy a permitirme formular una pregunta un tanto provocadora, pero creo que justificada: ¿tenían las elites romanas una idea y una experiencia de la filiación semejante a la nuestra? Planteo semejante cuestión porque en la antigua Roma concurrían una serie de circunstancias que, al menos en principio, permiten dudar de que tal cosa fuese posible.

La primera y fundamental guarda relación con la misma estructura familiar de la época, que se podría decir era punto por punto opuesta a la actual. En efecto, hoy en día se tiende a concebir la familia como el ámbito privilegiado de lo privado, aspecto de su vida que cada ciudada-

no tiene derecho a configurar con entera libertad. A pesar de lo dicho, la influencia del poder político que en ella se da es muy intensa, no sólo porque éste actúa como garante de los derechos que asisten a quienes la integran, sino también porque, a través de las leyes que aprueba, determina rasgos esenciales de la institución familiar.

Como es bien sabido, la situación en Roma era justamente la opuesta: la *familia* no era algo privado, sino que más bien constituía el fundamento de la sociedad política, hasta el punto de que los ciudadanos obtenían tal condición por el hecho de pertenecer a una determinada estirpe. Sin embargo, la intervención del Estado en la vida familiar era mucho menor que en la actualidad, puesto que éste, ni velaba con tanta intensidad como hoy en día por los derechos de sus miembros, ni determinaba lo esencial de su estructura, antes bien se limitaba a reconocer en sus leyes un orden preexistente.

En virtud de ese orden ancestral —fundado en la costumbre y sancionado por las leyes— la *familia* se constituía en una amplia comunidad, integrada no por un padre, una madre y sus hijos e hijas, sino por todos aquéllos que estaban vinculados de algún modo con su cabeza visible: el *paterfamilias*. Este último no era un padre, en el sentido actual de la palabra, sino más bien un patriarca o el jefe de un clan, bajo la autoridad del cual se hallaban sus hijos y los descendientes de éstos, junto con las mujeres de sus hijos, sus hijas solteras, sus esclavos y, en cierto sentido, sus clientes.

Ahora bien, a efectos del tema que aquí tratamos, es de gran importancia destacar que, al menos sobre el papel, el *paterfamilias* tenía un poder que podríamos calificar de absoluto sobre quienes estaban sometidos a su autoridad¹. El célebre jurista Gayo es muy consciente de lo singular de la situación, pues afirma que «apenas hay hombres que tengan una potestad sobre sus hijos como la que nosotros tenemos»². De hecho, tanto las costumbres como las leyes le autorizaban —al menos en los primeros tiempos— a llevar a cabo actos que hoy nos parecen incompatibles con la misma paternidad, aunque por otra parte todo indica que muy pocos cabezas de familia hacían valer tales derechos. Al *paterfamilias* le estaba permitido condenar a muerte a sus hijos y autorizar el aborto, aunque este derecho se fue limitando, hasta quedar reducido a la posibilidad de castigar ciertas faltas. Podía vender a un hijo, del mismo modo que lo hacía con un esclavo, una práctica —denominada *mancipatio*— que poco a poco fue limitada, hasta quedar prohibida. Por último, decidía quién podía integrarse en su *familia*, y de hecho podía negarse a reconocer a cualquiera de sus descendientes, y sin embargo hacerlo con quienes no

1. Sobre este punto, entre otros muchos, pueden verse las obras de J. Guillén, *Urbs Roma. Vida y costumbres de los romanos I: La vida privada*, Salamanca 1988, 111-126, y S. F. Bonner, *La educación en la antigua Roma*, Barcelona 1984, 19-21.

2. Gayo, *Instituciones I*, 55, tr. M. Abellán Velasco, Madrid 1985.

lo eran. Aunque con el tiempo acabó siendo extraordinariamente raro el no reconocer a los hijos habidos de legítimo matrimonio, no era en absoluto excepcional la *expositio* —el abandono de los recién nacidos—, que afectaba particularmente a las niñas y a los niños que nacían con alguna tara física. Aunque también se intentó corregir mediante las leyes esta situación, lo cierto es que perduró en gran medida hasta la época del Bajo Imperio.

La última de las prerrogativas citadas tiene particular importancia para el tema que aquí tratamos, porque pone de manifiesto el singular carácter de la filiación en la alta sociedad romana. Podría decirse incluso que había perdido en buena medida su carácter natural para convertirse en un fenómeno cultural. Si la filiación de tipo natural es una relación que une a un padre con sus hijos, la filiación propia del derecho romano vincula al jefe de una entidad familiar con personas muy diversas, entre las que figuran sus descendientes. Por otra parte, esta filiación de carácter jurídico no es de carácter natural, pues no tiene su origen en los lazos de sangre, sino en la voluntad del *paterfamilias*, que no está condicionada o limitada por aquéllos. En este sentido, puede decirse que la palabra *pater*, a diferencia de otros términos como *parens* o *genitor*, no connota necesariamente en latín la idea de generación, sino más bien las de poder y protección, dos formas de dependencia aplicables y extensibles a cualquier ser humano, no sólo a los hijos³.

Como ya hemos advertido, esta forma tan severa de concebir y ejercer la paternidad fue suavizándose, pero como también vamos a ver dejó sin duda una importante huella en las relaciones familiares. Por otra parte, los romanos, que tuvieron siempre un gran sentido de la tradición, nunca dejaron de venerar y añorar el estricto orden familiar de los antiguos⁴, llegando en ocasiones a justificar acciones de extrema dureza⁵. A este respecto es sumamente llamativo el elogio que, en una época en la que tal severidad había desaparecido casi por completo, realiza Valerio Máximo (V, 8) de varios padres que ejecutaron a sus propios hijos como castigo por su intervención en intrigas políticas. Se debe tener en cuenta, no obstante, que se trata de casos extremos, en los que se ha puesto en peligro la *salus publica* o los hijos han cometido crímenes muy graves.

Poco espacio habría para la paternidad, tal y como hoy la entendemos, en una familia concebida y gobernada de la manera que hemos expuesto. Ahora bien, diversos estudiosos⁶ se han encargado de mostrar, sobre todo en los últimos años, que a padres e hijos les unía también en

3. Cf. Guillén, *Urbs Roma*, 118.

4. Sobre este punto, puede verse S. Dixon, *The Roman Family*, Baltimore 1990, 21-24.

5. Pueden verse, por ejemplo, los casos citados por E. Eyben, «Fathers and Sons», en B. Rawson (ed.), *Marriage, Divorce, and Children in Ancient Rome*, Oxford 1996, 121ss.

6. Véase, por ejemplo, J.-P. Neraudau, *Être enfant à Rome*, Paris 1984 (1996), 335ss; S. Dixon, *The Roman Family*, 98ss; Eyben, «Fathers and Sons», 116ss; o R. Frasca, *Educazione e*

Roma el afecto mutuo. Ese afecto cobra cada vez más importancia a medida que el *paterfamilias* va perdiendo su condición de autoridad política y, en palabras de Jean-Pierre Neraudau, «la *patria potestas* se convierte en solicitud y se consagra fundamentalmente a las tareas educativas, que el padre conserva como un precioso deber heredado de las costumbres ancestrales»⁷. El mismo autor destaca también con razón lo difícil que resultaba hacer compatible la dimensión ‘paternal’ del cabeza de familia con la soberanía política que también le correspondía, lo que era fuente de graves conflictos morales.

De hecho, en pleno siglo II antes de Cristo, era tan evidente que el viejo estilo de paternidad había entrado en crisis, que Terencio⁸ hizo de tal cuestión el núcleo de varias comedias de éxito, censurando en ellas a los padres en exceso severos. Éste es su revolucionario credo pedagógico, tal y como lo expone uno de sus personajes:

Comete un grave error, a mi parecer, quien se imagina que es más firme y duradera la autoridad (*imperium*) fundada en el rigor que la hermanada con el cariño (*amicitia*). He aquí mi método, he aquí mi modo de pensar: quien cumple su deber forzado por castigos, sólo andará con cautela mientras crea que lo van a descubrir; si confía en pasar inadvertido, vuelve otra vez a la suya; el que atraéis por buenos tratos, actúa por convicción, se preocupa de corresponder con la misma moneda y, lo vean o no lo vean, será el mismo. Esto es lo propio de un padre: acostumar a su hijo a portarse con rectitud por convicción propia más que por miedo a los demás; ahí está la diferencia entre un padre y un amo (*dominus*): quien no lo alcance a distinguir, ha de confesar que no sabe gobernar (*imperare*) a los hijos⁹.

Hay en este texto una clara denuncia de la educación tradicional, porque se apoya en la fuerza (*vis*) de las leyes y las costumbres, en los castigos y en el miedo, en lugar de hacerlo en el amor (*amicitia*) que se supone debe existir entre un padre y un hijo. Además, se rechaza de manera explícita que éste pueda tener sobre él una autoridad semejante a la del amo (*dominus*) sobre sus esclavos. Sin embargo, no por ello debe dejar de gobernarlos, pues Terencio usa el verbo *imperare* y el sustantivo *imperium*, que es el tipo de autoridad propio del que manda. Lo que sucede es que ha de recurrir a métodos no tan expeditivos como los arriba citados: «Es mejor, creo, frenar a los hijos por el sentimiento del honor y la nobleza que por el miedo» (*Pudore et liberalitate liberos /*

formazione a Roma. Storia, testi, immagini, Bari 1996, 177ss, que incluye una interesante antología de textos.

7. J.-P. Neraudau, *La jeunesse dans la littérature et les institutions de la Rome républicaine*, Paris 1979, 173 y 171-172.

8. Una excelente exposición de las ideas pedagógicas de este autor es la de L. Perelli, «Il problema pedagogico e il finale degli “Adelphoe”», en Id., *Il teatro rivoluzionario di Terenzio*, Florencia 1973, 61-108.

9. Terencio, *Adelphoe* 65-77, tr. L. Rubio, Madrid 1992.

retinere satius esse credo quam metu) (*Adelphoe* 57-58). Y lo es, porque el fin de la educación familiar no debe ser que el hijo cumpla por miedo al castigo las normas impuestas por el padre y por la sociedad, sino que se acostumbre a obrar bien en plena libertad, dejándose guiar por la voz de su conciencia, cuya principal manifestación es el pudor: el sentido natural de lo que está bien y lo que está mal. Ahora bien, para lograr tal cosa, hay que «hablar con suavidad y obrar con simpatía» (*blande dicere aut benigne facere*) (*Adelphoe* 877), hay que ganarse el afecto de los hijos con un trato amable. De lo contrario éstos no serán sinceros con su padre y no se dejarán conocer, paso previo para que su padre pueda ayudarles cuando lo necesiten (*Heautontimoroumenos* 151-157; *Adelphoe* 49-56). En coherencia con lo dicho, Terencio no duda en atribuir al padre virtudes que muy poco tienen que ver con el severo *paterfamilias* del pasado, como la ‘tolerancia’ (*facilitas*) y la ‘amabilidad’ (*clementia*) (*Adelphoe* 860-861), la ‘delicadeza’ (*humanitas*) (*Heautontimoroumenos*, 99) y la ‘nobleza’ (*liberalitas*) (*Adelphoe* 57).

La revolucionaria concepción expuesta es sin duda el mejor reflejo de la profunda crisis de transformación que sufría la familia romana a finales de la época republicana, pero al mismo tiempo cabe pensar que no permitió responder del todo a las exigencias que tal crisis planteaba.

Si en un principio se juzgó que la evolución de las costumbres demandaba un nuevo modo de ejercer la tutela paterna, a partir de un cierto momento, un significativo grupo de escritores empezó a considerar que el verdadero problema ya no lo constituían los padres harto severos, sino los excesivamente complacientes y despreocupados, y que la solución no estaba en confiarlo todo al cariño, sino en hacerlo compatible con el ejercicio efectivo de la autoridad. Un magnífico ejemplo de esta actitud lo hallamos en la descripción de Apio Claudio que Cicerón traza en el *De senectute*:

Apio, con ser ciego y viejo, gobernaba cuatro hijos robustos y cinco hijas, una casa enorme, muchos clientes; tenía su ánimo tenso como un arco y no sucumbía languideciendo ante la vejez. Tenía no sólo prestigio (*auctoritas*), sino también autoridad (*imperium*) sobre los suyos. Los esclavos le temían, los hijos le respetaban (*verebantur*), todos le querían; en aquella casa reinaba la disciplina y las tradiciones de los antepasados¹⁰.

Hay en el texto que acabamos de citar una singular mixtura de elementos viejos y nuevos. Además de tener muchos hijos y ser de avanzada edad —rasgos típicos del antiguo patriarca rural—, el padre ideal posee la *auctoritas*, es decir, la autoridad que emana de la virtud y la experiencia vital, y ejerce el *imperium*, el poder que se deriva de la *patria*

10. Cicerón, *De senectute* XXXVII, tr. N. Fidalgo Díaz, Madrid 2001.

potestas. De ahí que, en razón de su superioridad personal y política, sus hijos lo traten con reverencia y los esclavos se conduzcan ante él con un respetuoso temor. Ello no les impide, y éste es un elemento que tal vez se subraya en mayor medida que en tiempos precedentes, sentir afecto hacia su *paterfamilias*. Además, en virtud de todo lo dicho, este último se constituye en perfecto garante del orden social y transmisor de las costumbres antiguas. En suma, Cicerón afirma que el cabeza de familia puede y debe hacer compatible el afecto paterno con la potestad reconocida por las leyes, y que sólo así podrá cumplir con la misión educativa que tiene encomendada: transmitir el estilo de vida genuinamente romano.

Escritores latinos posteriores adoptan una postura similar, y se muestran partidarios de conservar lo esencial de la tradición. Horacio se congratula por la situación de unos huérfanos a los «que custodia la estricta vigilancia materna» (*quos dura premit custodia matrum*)¹¹. Juvenal (*Sátiras* XIV, 177-178) destaca la necesidad de promover el respeto a las leyes (*reverentia legum*) y la conveniencia de apoyarse en el miedo y el pudor a la hora de educar. Tácito (*Dialogus de oratoribus* XXVIII) echa de menos la *severitas*, la *verecundia* y la *disciplina* de antaño, que permitiesen conservar las *mores antiquae*. Por su parte, Séneca (*De beneficiis* V, 5, 2) considera que la *gravitas* y la *severitas* son plenamente compatibles con el cariño, y las cita como rasgos distintivos de los buenos padres, que deben ejercer una estricta vigilancia (*custodia*) sobre sus hijos. Y en otro lugar afirma: «Hemos consagrado por la ley la condición de los padres, porque importaba la crianza de los hijos; [...] puesto que conviene a la mocedad ser regida y corregida, le impusimos una especie de magistrados domésticos cuya vigilancia la mantuviera en el límite debido¹²». En la descripción que hace de la conducta de un buen hijo, se aprecia, por otra parte, que aspira también a combinar elementos en apariencia contradictorios: «Con ninguna fuerza de palabras, con ninguna facultad de talento puede expresarse como es debido cuán loable cosa es, cuán no caediza de la memoria de los hombres, poder decir esto: “Obedecí a mis padres; me sometí a su autoridad, ora fuese justa, ora fuese injusta y dura de soportar, me mostré complaciente y sumiso; y sólo en una cosa fui contumaz: en no dejarme vencer en beneficios”» (*De beneficiis* III, 38, 2). El agradecimiento y el afecto filial —la *pietas*— debe ir de la mano del reconocimiento del poder (*imperium*) de los padres, motivo por el cual un buen hijo no sólo les tendrá ‘respeto’ (*venerationem*) (Séneca, *De beneficiis* III, 36, 1), sino que será también *obsequens* y *submissus*.

Se trata además —así era desde antiguo— de una obligación terminante y absoluta, puesto que el padre no tendría por qué corresponder

11. Horacio, *Epístolas* I, 1, 22, tr. H. Silvestre, Madrid 2000.

12. Séneca, *De beneficiis* III, 11, 1 y 3, tr. L. Riber, Madrid 1961.

a ella con el afecto y los cuidados¹³. Por eso, Plinio el Joven¹⁴ elogia así a Gayo Plinio Colono: «¡Con qué amor (*pietate*) vivía con un padre tan diferente de él! ¡Cómo no era obstáculo para él, aunque él era un hijo excelente, mostrarse como un varón excelente!». «Ningún embate de la fortuna, ninguna calamidad —comenta Valerio Máximo (V, 4, 7), haciéndose eco de un bello ideal— consigue mermar la piedad, por el contrario, ésta se hace más firme cuantas más adversidades se experimentan». No obstante, Séneca no puede dejar de reconocer que en los casos extremos tal exigencia no tiene sentido: «¿Y qué? ¿Acaso no existen padres tan duros y tan desalmados a quienes las leyes divinas y las humanas autorizan a renunciar y a abominar de ellos? ¿Por ventura dichos padres no han quitado más de lo que dieron? No, de ninguna manera; sino que su impiedad ulterior redujo a la nada todo el mérito de sus servicios anteriores. No se quita el beneficio, sino el agradecimiento del beneficio, y se consigue con ello no que no tenga el beneficio, sino que no le deba» (*De beneficiis* VI, 4, 2). Dicho de otro modo, la *impietas* de un padre puede anular el bien que haya hecho a sus hijos, lo cual los liberaría de la obligación de mostrar *pietas* filial, en la medida en que ésta, como veremos, se funda no tanto en la *potestas* del cabeza de familia, como en la gratitud por los beneficios de él recibidos.

El texto que acabamos de citar es, por otra parte, una buena muestra de que existe una clara conciencia de la imposibilidad de volver al modelo de paternidad anterior, que Cicerón (*Pro Caelio* 37-42) considera ‘violento y duro’ (*vehementem atque durum*), tan ‘severo’ (*tristis*) y ‘rígido’ (*derectus*), tan lleno de ‘rigor’ (*severitatem*), que está pasado de moda. Valerio Máximo, que escribe casi un siglo después, piensa algo parecido, pues coloca el capítulo que dedica a recordar y elogiar la severidad de ciertos padres entre otros dos que tienden a desmentir su contenido: uno consagrado al amor e indulgencia para con los hijos, y otro a la moderación en el trato con ellos. Pretende con ello «que esta severidad, desbordante y excesiva, se modere con el relato de las costumbres más benévolas de nuestros antepasados, que aportan su porción de clemencia»¹⁵. Lo que no está tan claro es cómo conseguir tal cosa, es decir, qué hacer para ser respetado, venerado y amado al mismo tiempo.

La solución al problema está contenida en el texto que acabamos de citar: basta con hallar el justo equilibrio entre dos elementos en apariencia

13. Para los romanos, la mayor muestra de *pietas* era que un hijo auxiliase a un padre que no le mostraba afecto e incluso lo maltrataba. En este terreno, se hizo muy célebre el *exemplum* de Tito Manlio Torcuato, cuyo proceder elogian Cicerón (*De officiis* III, 112), Tito Livio (VII, 5), Séneca (*De beneficiis* III, 37, 4) y Valerio Máximo (V, 4, 3). Claro está que se trata, sin duda, de un caso extremo y nada frecuente, y justo por eso, porque llama la atención, acaba convirtiéndose en paradigmático.

14. Plinio el Joven, *Cartas* IX, 9, 2, tr. J. González Fernández, Madrid 2005.

15. Valerio Máximo, *Hechos y dichos memorables* V, 8, 9, tr. S. López Moraleta, L. Harto Trujillo y J. Villalba Álvarez, Madrid 2003.

contradictorios, a saber, el dominio natural y legítimo sobre los hijos que debe ostentar el padre —la *patria potestas*— y el afecto también natural que debe profesarles, al cual los romanos denominaban *pietas*. De tal modo, es decir, si se combinan en la justa proporción, se producirá la feliz armonía de contrarios que es imprescindible para poder educar a la perfección. Ese es el tenor de una célebre fórmula muy posterior del jurista Marciano: *Patria potestas in pietate debet, non atrocitate consistere* (*Digesto* XLVIII, 9, 5). El propio Cicerón (*De republica* III, 37) apunta a algo parecido cuando sostiene que un buen padre no gobierna a su hijo por medio de la violencia, como si fuera un esclavo. Todo lo contrario, «con una simple indicación logrará lo que quiera sin ningún esfuerzo, sin fastidio alguno»¹⁶. Séneca sostiene también que la *patria potestas* debe estar «llena de moderación (*temperantissima*) cuando se ocupa de los hijos y dispuesta a colocar lo propio después de lo de ellos»¹⁷. Ha de estar, pues, guiada por la generosidad y el espíritu de servicio, y por lo general hay que mostrar al ejercerla *suavitas* (Valerio Máximo IV, 7, *initium*; Séneca, *De clementia* XIV, 1), *patientia* (Valerio Máximo V, 9, 10; Séneca, *De clementia* XIV, 1) e incluso *verecundia* (Séneca, *De clementia* XVI, 2). Por tal motivo, Valerio Máximo (V, 6, *initium*) equipara la autoridad (*auctoritas*) de un padre con la protección divina, y Séneca (*De clementia* XIV, 1; *De constantia sapientis* XII, 3) sostiene que el objeto de los castigos —tanto divinos como paternos— no es vengar ofensas, sino evitar males mayores.

La *pietas*¹⁸ estaba tan enraizada en la cultura latina como el sentido de la obediencia al poder legítimo —familiar o político—, hasta el punto de que tal obediencia era una de las formas más importantes de manifestar aquélla. Interpretando una vez más el sentir común, Cicerón (*Pro Plancio* 80-81) relaciona la piedad filial, es decir, el respeto, el afecto y el sacrificio por los padres, con el que se profesa por los familiares, por los dioses, por la patria, por los amigos y por los maestros. El motivo es que todos ellos surgen de la respuesta generosa y de reconocimiento ante los beneficios recibidos. Por ello afirma que la *pietas* «es el fundamento de todas las virtudes» (*Pro Plancio* 29), y que la gratitud «no sólo es la principal virtud sino la madre de las restantes virtudes» (*Pro Plancio* 80). Valerio Máximo parece compartir este punto de vista, pues coloca bajo el mismo epígrafe —*De pietate erga parentes et fratres et patriam*— los ejemplos de fidelidad a la familia y al estado. Ahora bien, si en el ámbito político cabe relacionar tal virtud sobre todo con la obediencia y el sacrificio por la patria, en el contexto familiar —advierte Richard P. Saller y

16. Cicerón, *Disputationes Tusculanas* II, 51, tr. J. Aspa Cereza, Madrid 2005.

17. Séneca, *De clementia* XIV, 2, tr. C. Cordoñer, Madrid 1998.

18. Sobre el sentido de este término, véase el interesante y detallado análisis de J. Helle-gouarch, *Le vocabulaire latin des relations et des partis politiques sous la République*, París 1972, 276-279.

lo hemos comprobado más arriba en un texto de Séneca— los romanos la vinculaban «no tanto con la sumisión a la autoridad superior como con el afecto recíproco y las obligaciones compartidas por todos los miembros de la familia». De ese modo, «los hijos se veían involucrados en una red de obligaciones mutuas basada en la *pietas*, de las cuales la sumisión al *paterfamilias* era tan sólo un aspecto»¹⁹.

Ciertamente, podría objetarse que no es nada sencillo determinar si en los primeros tiempos la *pietas* era capaz de atemperar lo suficiente la *potestas* de los padres, pero tampoco sería lógico suponer que un afecto tan natural como el que se experimenta hacia los hijos estuviese ausente. Lo que sí es evidente —y el propio Richard P. Saller²⁰ lo destaca—, es que la *pietas* aparece ya en los primeros testimonios de la literatura latina. Podría también aducirse que dicha virtud la ejercen en exclusiva los hijos respecto de los padres, pero aunque sin duda son más habituales los pasajes en que es así concebida, en otros es considerada un deber de los progenitores. Por ejemplo, en la *Retórica a Herenio*²¹ puede leerse: «El derecho natural es el que se observa en los deberes relativos a los lazos de sangre o de familia (*cognationis aut pietatis*); es el derecho sobre el cual se funda el afecto de los hijos hacia sus padres y de los padres hacia sus hijos». Por su parte, Valerio Máximo (V, 7, *initium*) se refiere al «cariño piadoso y sereno» (*pī et placidi adfectus*) que deben tener los padres a los hijos. Que en la vida cotidiana se esperaba que las relaciones familiares estuviesen presididas por el cariño queda muy claro cuando Quintiliano (IV, 2, 95-96; VII, 4, 28-31; XI, 1, 58-66) advierte que, si llegaba la ocasión de enfrentarse en los tribunales con el padre, la madre, los hijos, la esposa, un pariente, e incluso con un tutor o un liberto, había que mostrar a pesar de todo respeto, amor o afecto, según el caso, y compasión hacia ellos. Por ello, concluye diciendo: «Y para resumir de una vez las muchas posibilidades: jamás será conveniente (*decebit*) litigar así contra tales personas del modo que nosotros habríamos soportado con ánimo impaciente, si otros hombres procediesen en la misma situación contra nosotros»²². El *decorum* vigente reclamaba, por tanto, mostrar *pietas* con todos los integrantes de la familia, y un buen orador no podía hacer otra cosa que ajustarse a él.

Los textos citados desmienten otra posible objeción —que en el ámbito doméstico la *pietas* consistía en exclusiva en cumplir con los deberes hacia los familiares—, aunque ciertamente ese era el sentido originario del término y así se usaba con frecuencia. Por ejemplo, según Cicerón, dicha virtud «nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la

19. R. Saller, «Corporal punishment, Authority, and Obedience in the Roman Household», en *Marriage*, 147 y 151.

20. *Ibid.*, 150.

21. *Retórica a Herenio* II, 19. tr. S. Núñez, Madrid 1997.

22. Quintiliano, *Institutionis Oratoriae* XI, 1, 66, tr. A. Ortega Carmona, Salamanca 1999.

patria, los padres y los parientes de sangre»²³. Sin embargo, también afirma (*De amicitia* XXVII) que el amor (*caritas*) que sienten los padres por los hijos es natural y sólo puede quebrantarlo un crimen horrendo; sostiene que la naturaleza engendra «el amor singular para con los hijos»²⁴; y se pregunta: «¿Nos ha dado la naturaleza a los hombres algo más dulce y más grato que nuestros propios hijos?» (*Post reditum ad Quirites oratio* 2). Séneca afirma: *parentes suos non amare impietas est* (*De beneficiis* III, 1, 5); reconoce (*De beneficiis* IV, 17, 2) que el afecto paterno-filial es natural; comenta que «la adolescencia en los hijos resulta más fecunda, pero la infancia más dulce»²⁵; y llega incluso a sostener que un padre debe amar por igual a sus hijos, sin preferir a los más fuertes ni relegar a los más débiles, e incluso prestando más atención a los segundos, porque excitarán en mayor medida su compasión (*Cartas a Lucilio* 66, 26-27). Valerio Máximo (V, 4, 2) afirma por su parte que «si el resto de las virtudes engendran admiración, la piedad es fuente inagotable de estima (*amoris*)». Por tanto, los tres autores que hemos citado reconocen en ella un fuerte componente afectivo.

Por lo demás, la literatura latina está llena de pasajes en los que es bien patente el desconsuelo de numerosos padres tras perder a sus hijos, o se les invita a superar con entereza tan duro golpe²⁶, cosa natural habida cuenta de las elevadísimas tasas de mortalidad infantil de la época. Es bien conocida la profunda tristeza en la que se vio sumido Cicerón tras la muerte de su hija Tulia, lo que muy bien pudo precipitar el final de su carrera política y de su propia vida. En la *Consolación a Helvia*, que Séneca escribe a una madre que pasa por un trance similar, se citan también numerosos ejemplos de padres que lloran a sus hijos. Especialmente conmovedora es la carta en que Plinio el Joven describe la muerte de Minicia Marcela, una niña de doce años, de cuyo padre dice que «sólo está poseído por el amor a su hija» (*pietatis est totus*) (V, 16, 8). Otro elocuente testimonio de un cálido afecto paterno es el de Quintiliano (VI, Proemio, 6), que llora amargamente la pérdida de sus dos hijos, a los que se refiere como «las dos luces de mi vida».

Ahora bien, además de experimentar el afecto y la dulzura propios de las relaciones en el seno de la familia, y de dejar constancia de ello, los escritores latinos reflexionaron sobre su fundamento. A la hora de racionalizar un sentimiento que formaba también parte de las costumbres antiguas, en cuanto materializadas en la figura del padre ideal, que ya hemos descrito, se apoyaron en gran medida en ideas tomadas de la filosofía estoica, de tan grande y fecunda influencia en el mundo romano.

23. Cicerón, *La invención retórica* II, 66, tr. S. Núñez, Madrid 1997.

24. Cicerón, *De officiis* I, 12, tr. J. Guillén Cabañero, Madrid 1989.

25. Séneca, *Cartas a Lucilio* IX, 7, tr. I. Roca Meliá, Madrid 1986.

26. Por ejemplo, Valerio Máximo dedica un capítulo de su obra (V, 10) a recordar ejemplos de padres que «soportaron con fortaleza la muerte de sus hijos».

En efecto, dicha escuela filosófica afirmaba el carácter natural de la dependencia y el afecto que los hombres tienen hacia sus padres y hacia su patria, lo que cuadraba muy bien con las tradiciones del pueblo romano. La fusión de ambos elementos se aprecia con meridiana claridad en numerosos textos. Es muy conocida la frase de Cicerón según la cual la familia «es el núcleo de la ciudad y el semillero de la república» (*De officiis* I, 54), en el sentido de que en ella se experimenta por primera vez el sentimiento del que brota toda vida social: la unión, la armonía y el afecto que debe reinar entre los conciudadanos e incluso entre todos los seres humanos. «Es la naturaleza —afirma el mismo autor en otro lugar— la que hace que los padres amen a los hijos; y en esta fuente buscamos el origen de la común sociedad del género humano»²⁷. El motivo de ello es que, como se explica más adelante (*De finibus* V, 65), de la *pietas* familiar brotan —expandiéndose y encadenándose— las restantes formas de afecto que vinculan a los hombres entre sí. Por su parte, Valerio Máximo (V, 4, 7) afirma que «la primera ley de la naturaleza es amar a los progenitores», y destaca el enorme poder de tal sentimiento, al comentar que «la naturaleza es la primera y la mejor maestra de piedad, ya que sin necesidad de recomendaciones orales ni escritas, con fuerzas innatas y secretas, colma los pechos de los hijos de amor hacia sus padres» (V, 4, 5).

Supuesta la filiación 'legal', que ordinariamente tenía además un carácter 'natural' —en este sentido ha de interpretarse la alusión de Valerio Máximo (V, 6, *initium*) al enorme vigor de la *pietas* cuando está reforzada «por el vínculo estrecho de la sangre»—, pueden operar los mecanismos que la fortalecen. Al afecto también 'natural' que, como ya hemos visto, sienten los padres por los hijos, se suma entonces el que surge gracias a la convivencia, la cual engendra similitud de costumbres y da a los hombres la oportunidad de servirse mutuamente. Tal es, por ejemplo, la opinión de Cicerón (*De officiis* I, 55-56), quien afirma:

Es una cosa grande tener los mismos recuerdos familiares, participar de los mismos ritos sagrados y tener comunes sepulcros. Pero no hay sociedad más firme y noble que la que constituyen los hombres buenos, semejantes en las costumbres y unidos en amistad íntima. [...] No hay cosa más amable ni que una más fuertemente que la semejanza de costumbres en los hombres de bien, porque cuando hay identidad de inclinaciones la hay también de voluntades, de donde resulta que cada uno de ellos ama al otro como a sí mismo, y sucede lo que Pitágoras exige en la amistad: que de varias almas se forme una sola. Grande es también la unión que resulta del intercambio de favores, que mientras son mutuos y agradables intiman con sólidos vínculos a aquellos entre quienes se dan.

27. Cicerón, *Del supremo bien y del supremo mal* II, 62, tr. V. J. Herrero Lorente, Madrid 1987.

Aunque en este texto se contraponen los lazos de parentesco con la amistad, no parece aventurado aplicarlo también a las relaciones familiares, pues antes se ha dicho que implican la forma más estrecha de *societas* (*De officiis* I, 53). Por su parte, Valerio Máximo (V, 6, *initium*) afirma que «si es lógico que la primera semilla del amor la genere el hecho de haber recibido muchos e importantes favores (*beneficia*), también es cierto que la segunda debe generarla el haber recibido esos favores junto a otra persona, porque en ese caso el recuerdo es más dulce aún». Por eso, el afecto fraterno es tan intenso, y «no puede entregarse a una persona a quien has conocido luego el mismo cariño que has apurado ya antes con un hermano» (V, 6, *initium*).

Por tanto, unas relaciones familiares bien orientadas surgirían del siguiente modo. Hay un impulso natural en virtud del cual los padres tienden a amar a sus hijos, y los miembros de una familia al resto de sus componentes, lo que les lleva a prestarse innumerables e impagables ‘servicios’ (*officia*) o ‘beneficios’. En este sentido cabría hablar de una *pietas* para con los parientes, y también de los padres para con los hijos, aun cuando ese no sea el sentido original del citado término latino. Ello es muy evidente en estas palabras, con las que Plinio el Joven (VII, 19, 10) describe el trato con su madre y su hermana: «He honrado y amado a las dos: no sé a cuál más, y tampoco ellas querían que hiciese tal distinción. Ambas tuvieron mis servicios tanto en la prosperidad como en la adversidad; sin embargo, mis servicios no fueron iguales a sus merecimientos y por ello deseo más ardientemente que ésta se salve, para que me quede el tiempo suficiente para pagar mi deuda».

La lógica y natural respuesta filial ante el amor paterno manifestado con actos debe ser de agradecimiento, algo a lo que por otra parte los hijos están obligados —así lo afirma, por ejemplo, Séneca (*De beneficiis* VI, 23, 5): *Debemus parentibus nostris pietatem*— en razón del gran bien que se les ha hecho. De ahí que, tal y como se sostiene en un texto de Cicerón (*Pro Plancio* 80) que ya hemos citado, la *pietas* de los hijos con los padres no consista tanto en mostrar respeto y subordinación —aunque deban hacerlo— como en manifestarles gratitud e intentar saldar la deuda que con ellos se ha contraído. Por eso, dicho autor (*De inventione* II, 66) distingue con claridad la *pietas*, que «nos exhorta a observar nuestros deberes con respecto a la patria, los padres y los parientes de sangre», de la *observantia* (‘respeto’), que «es el sentimiento con el cual manifestamos nuestra devoción y deferencia ante quienes son superiores en edad, sabiduría, dignidad o posición».

Por último, conviene también destacar que no repugnaba en absoluto a la sensibilidad romana la idea de basar las relaciones paterno-filiales exclusivamente en la tutela legal y los vínculos de afecto y gratitud creados por la convivencia. Por ejemplo, Gayo (I, 97) equipara la situación jurídica de los adoptados con la de los concebidos en el seno de un matrimonio legítimo: «No sólo están bajo nuestra potestad los hijos tenidos

naturalmente, sino también aquéllos que adoptamos». No en vano, la adopción era un acto jurídico plenamente válido y se recurría a ella con mucha frecuencia y total naturalidad, y no sólo por causa del fallecimiento de los progenitores.

Además, contamos con pasajes literarios en los que se observa que podía darse una relación de carácter filial que no tuviera una base natural. Ello es muy evidente en las *Cartas* de Plinio el Joven, un extraordinario testimonio que nos permite acceder de primera mano a la vida familiar de los patricios romanos. Así, el citado autor dice de quien fuera su tutor: «me mostró siempre el cariño de un padre» (II, 1, 8), y refiere que, al proponerle para un cargo, le dijo: «Incluso aunque tuviese un hijo, te encomendaría a ti esta misión» (II, 1, 9). En otra ocasión, hablando de un padrastro, señala que para su hijo adoptivo «es ciertamente un segundo padre (pues su cariño hacia él le hace acreedor de este nombre)» (II, 13, 4). A Calpurnia Hispula, la tía de su tercera mujer, le escribe: «eres modelo de amor familiar (*pietatis exemplum*) y has amado a tu excelente y amantísimo hermano con el mismo cariño que él a ti, y amas a su hija como si ella fuese tuya, y no sólo le ofreces el cariño de una tía, sino incluso ocupas el lugar del padre que ella perdió» (IV, 19, 1). Y en otra misiva le dice: profesas un «afecto hacia la hija de tu hermano, incluso más dulce que el amor de una madre» (VIII, 11, 1). En parecidos términos describe Séneca (*Ad Helviam* II, 4) la relación entre su madre y la madrastra de ésta: «Creciste bajo una madrastra a la que, gracias sin duda a tu obediencia y cariño (*obsequio et pietate*), igual al que puede recibirse de una hija, obligaste a transformarse en madre». El mismo autor habla con cariño de su tía materna, a cuyo afecto, cuidados y desvelos les aplica en dos ocasiones el adjetivo *maternus* (*Ad Helviam* XIX, 1-3). Finalmente, Quintiliano (VI, 2, 14) afirma que un tutor debe sentir por su pupilo lo mismo que un padre por su hijo: un afecto desinteresado (*caritas*). Parece pues evidente que el auténtico amor puede suplir la falta del vínculo de la generación y dar origen a una auténtica relación paterno-filial.

La existencia de un vínculo de filiación —natural, legal o ambas cosas a un tiempo— generaba responsabilidades para las partes implicadas, algunas de las cuales estaban reconocidas por las leyes. Los padres tenían la obligación de alimentar y proteger a sus hijos legítimos, y éstos debían auxiliarlos también en caso de necesidad²⁸, pero la principal consecuencia del reconocimiento de un hijo por un *paterfamilias* era que lo constituía en *sui heres*. Aunque la ley obligaba al padre a legar tan sólo la cuarta parte de sus bienes a los descendientes legítimos, se consideraba un deber vinculado a la *pietas* transmitirles todo el patrimonio familiar,

28. Véase al respecto, R. P. Saller, «Pietas, obligation and authority in the roman family», en P. von Kneissl y V. Losemann (eds), *Alte Geschichte und Wissenschaftsgeschichte: FS Karl Christ zum 65. Geburtstag*, Darmstadt 1988, 400-401.

como se pone de manifiesto en una de las cartas de Plinio el Joven. En ella elogia al por otra parte nada ejemplar Domicio Tulo que, a pesar de haberles perjudicado en vida, hizo testamento en favor de su mujer, su hija adoptiva y sus nietos. «Todas estas mandas —afirma— están llenas de piedad filial» (*omnia pietate plenissima*) (VIII, 18, 2). Y añade luego: «Lo que hace más digno de elogio el testamento es que lo han dictado la piedad, la lealtad y la dignidad (*quod pietas fides pudor scripsit*), y que en él, al fin, se ha tratado a todos los parientes con la gratitud debida, según los méritos de cada cual» (VIII, 18, 7). Valerio Máximo (V, 9, 2) debía de ser de la misma opinión, pues alaba al célebre orador Quinto Hortensio, que no desheredó a su malvado hijo «para no alterar el orden de la naturaleza», con lo que «supo mostrar sus afectos con moderación» y «cumplió así con los deberes propios de la sangre».

Cicerón relaciona esta obligación del padre de testar en favor de sus descendientes legítimos con otra importante responsabilidad, que es la de educarlos. Así, tras sostener como ya hemos señalado que la *pietas* familiar es la fuente y el modelo del resto de las solidaridades humanas, entiende que de tal afecto surgen los testamentos, pero también todos los afanes educativos, porque los hombres «son incitados por la naturaleza a proteger al género humano». En efecto, ésta nos «impulsa a querer ser útiles a cuantos más podamos, sobre todo instruyéndolos y trasmitiéndoles las reglas de la prudencia. Y así no es fácil encontrar un hombre que no transmita a otro lo que él sabe; y es que no sólo somos propensos a aprender, sino también a enseñar» (*De finibus* III, 65-66). Aunque estas palabras tengan un alcance general, dado el contexto en que se insertan, y habida cuenta del estrecho vínculo que debe unir a un padre con un hijo, parece lógico pensar que alcanzan su pleno sentido y su máxima expresión en el ámbito familiar.

Ahora bien, todo parece indicar que de los primeros cuidados —la *educatio* o ‘crianza’— se ocupaban las madres y las nodrizas, y los padres tenían muy poco contacto con sus hijos hasta que éstos cumplían los siete años. Por eso, Séneca (*Cartas a Lucilio* 99, 14) intenta consolar a un amigo con las siguientes palabras: «Sin duda la filosofía te ha prestado un gran servicio si con fortaleza de alma añoras a tu hijo, más conocido de la nodriza que de su padre». No obstante, a partir de dicha edad, se esperaba que los padres se involucrasen con gran intensidad en la educación de sus hijos. De hecho, siempre se consideró lo ideal que se encargasen personalmente de dicha tarea, aun cuando con el tiempo se generalizó la costumbre griega de contratar maestros o recurrir a esclavos cultos en calidad de pedagogos. Así, según la famosa descripción de Catón, al que se veneraba como modelo de ciudadano y padre romano, incluida por Plutarco en sus *Vidas paralelas* («Marco Catón», 20, 3-5), él mismo supervisaba los cuidados que se daban a su hijo, y en cuanto dio muestras de poder razonar se ocupó de su formación, en lugar de dejarla en manos de uno de sus esclavos, que ejercía la enseñanza.

Diversos escritores latinos evocan también con admiración y nostalgia este sistema educativo, porque lo consideran altamente efectivo en el ámbito de la educación moral y de la preparación para la vida real. Véanse, por ejemplo, estas palabras que Cicerón (*De republica* I, 36), con su proverbial ironía a la hora de valorar la cultura griega, pone en boca de Publio Escipión: «Os pido que me escuchéis como a quien no es del todo ignorante de las doctrinas griegas, ni las prefiere, sobre todo en esta materia, a las nuestras, sino como a un ciudadano romano educado con un cierto nivel de cultura gracias a la diligencia de su padre, y movido desde su juventud por el afán de aprender, pero mucho más aleccionado por la práctica y lo aprendido en casa que por los libros». No menos elocuente es la descripción —llena de gratitud— que Horacio²⁹ traza de la educación recibida. «Si (para que nadie me haga la loa) llevo vida pura e inocente —escribe— y mis amigos me aprecian, de esto la causa fue mi padre», que me llevó a Roma para que pudiera recibir la mejor enseñanza. «Mi propio padre, el guardián más intachable, me asistía en mis estudios. En una palabra, preservó mi inocencia —primer título de virtud—» (I, 6, 81-83), sin preocuparse en absoluto de cuál sería la futura profesión o situación social (I, 6, 69-99). Lo que le interesaba era otra cosa muy distinta:

Mi excelente padre me acostumbró a evitar los vicios señalándome los con ejemplos. Un filósofo te dará teorías sobre qué es menester evitar o buscar; a mí me basta con poder guardar el uso legado por los antepasados y velar, mientras necesites guardián, porque tengas incólumes vida y fama. Tan pronto como la edad te endurezca miembros y espíritu, nadarás sin flotador. Así me formaba de niño con palabras, ya me mandara algo —«tienes modelo para hacer esto»—, me señalaba a uno de los jueces elegidos; o me impediera alguna cosa —«¿aún dudas si esto es honroso e inútil de hacer o no, cuando la mala fama consume a éste o a aquél?» (Horacio, *Sátiras* I, 4, 105-125).

En los textos que acabamos de citar quedan muy claros la naturaleza y el alcance de las responsabilidades educativas del padre: éste debe intentar por todos los medios que su hijo sea una persona virtuosa.

Más de un siglo después, Plinio el Joven (VIII, 14, 4-6), que a diferencia de Horacio pertenecía a la aristocracia y no necesitaba en modo alguno enorgullecerse de sus humildes orígenes, destaca otro aspecto de la educación familiar de las elites romanas, también muy vinculado con la tradición y ciertamente complementario del anterior:

Desde tiempo inmemorial estaba establecida la costumbre de que aprendiésemos de nuestros mayores no sólo escuchando, sino también observando experiencias que luego nosotros mismos debíamos practicar y en

29. Horacio, *Sátiras* I, 6, 76-78, tr. H. Silvestre, Madrid 2000.

su momento transmitir a nuestros jóvenes. Por ello, los jovencitos eran al instante instruidos en el servicio militar para acostumbrarse a dar órdenes obedeciendo, y a dirigir a unos mientras seguían a otros; de ahí que los candidatos a cargos públicos permaneciesen de pie delante de las puertas del senado, como espectadores de la asamblea del Estado antes de ser partícipes de ella. Todos tenían a su padre como maestro, y si alguien no tenía padre, algún miembro ilustre de su familia de edad avanzada ejercía el papel de tal. Aprendían por los ejemplos (que es sin duda el método más seguro de aprender).

En este texto se alude al denominado *tirocinium fori* («aprendizaje de la vida pública»), en el que ordinariamente se veían envueltos los vástagos de los patricios romanos en torno a los 17 años. Era muy frecuente que pasasen entonces a estar bajo la tutela de un familiar o una persona de confianza, los cuales ciertamente debían actuar como un padre. Un claro reflejo de ello es que, al escribir a un amigo recomendando a un joven para un cargo político, Plinio el Joven le dice que «se merece, según la costumbre de nuestros mayores, que lo tomes contigo en el lugar de un hijo» (IV, 15, 9). Dicho joven, añade, deberá respetar a su protector en tanto que pretor, y éste mostrarle el afecto que como tal ha de tener para con sus subordinados (IV, 15, 12), un consejo que parece una traslación al orden político de las normas que rigen el universo familiar.

La responsabilidad educativa del padre era esencialmente de naturaleza moral, pues debía preocuparse de que su hijo fuera un *vir bonus*, pero también porque debía entregar a la república un ciudadano digno de ella. Tal es el punto de vista de Juvenal³⁰ que proclama: «Es de agradecer que hayas dado un ciudadano a la patria y al pueblo, si haces que sea idóneo para la patria, útil para el campo, útil también para llevar a cabo hechos de guerra y paz. Porque tendrá suma importancia con qué arte y en qué costumbres lo instruyes a él». Esta clara conciencia de la responsabilidad de ser padre se trasluce en otros textos. «¿Qué asunto puede ser más importante para vosotros que el que estos niños (yo podría llamarlos hijos tuyos, si no los amases ahora incluso más) resulten dignos de aquel padre, del tío que tú eres para ellos?», le comenta Plinio el Joven (II, 18, 4) a un amigo. «Imaginemos —escribe Quintiliano (I, 1, 24)— que se os confía un Alejandro, entregado en vuestros brazos, un niño digno de tan gran cuidado (aunque para cualquier padre es su hijo digno de tal cosa)». De ahí la seriedad y la gravedad con las que Juvenal describe en un célebre poema algo de tanta trascendencia como la labor educativa de los progenitores:

Que nada que sea vergonzoso decir y ver roce este umbral en cuyo interior hay un padre. [...] Al niño se le debe el máximo respeto, si te propones algo vergonzoso; y no vayas a despreciar los años de un niño, antes

30. Juvenal, *Sátiras* XIV, 70-73, tr. B. Segura Ramos, Madrid 1996.

al contrario, tu niño chiquito debe servirte de freno cuando vayas a hacer algo feo. Pues si hiciera algo digno de la cólera del censor, toda vez que él se mostrará parecido a ti no sólo en el cuerpo y en la cara, sino que también es hijo de tu manera de ser y sus fallos todos serán peores por seguir tus huellas, le regañarás naturalmente y lo corregirás con severas palabras, y a continuación te aprestarás a modificar el testamento (Juvenal, *Sátiras* XIV, 44-45 y 47-49).

Además de la existencia de un cierta paternidad ‘moral’ —«es hijo de tu manera de ser» (*morum quoque filius*)—, en el texto que acabamos de citar se pone de manifiesto otra característica distintiva de la educación que daban a sus vástagos los patricios romanos: no tenía un carácter intelectual, ni siquiera de adoctrinamiento, sino que debía basarse ante todo en la imitación por parte de los hijos, tanto de las virtudes encarnadas en su padre, como de las asociadas a una estirpe familiar cuya gloria y honor estaban llamados a perpetuar y engrandecer. Tal educación no debía, pues, llevarse a cabo en el vacío, ni era un asunto entre padre e hijo, sino que se estimaba debía producirse en un determinado ambiente que contribuía decisivamente al éxito de la misma. Por ejemplo, en opinión de Cicerón (*De officiis* I, 121): «La mejor herencia que los padres pueden transmitir a sus hijos es la gloria de la virtud y de sus bien realizadas gestas mucho mejor que cualquier otro patrimonio. Dishonrar esa gloria es una impiedad y muestra un ánimo depravado». Y en otro pasaje (*De finibus* II, 58) elogia a un padre porque «dejó en su hijo, amigo nuestro, la imagen de su bondad y de su honradez». «Deseo ardientemente —escribe, por su parte, Plinio el Joven— que nuestras familias nobles no tengan en sus mansiones ningún ornato excepto las imágenes de sus antepasados, que ahora me parece que, en silencio, felicitan y animan a estos dos jóvenes, y parece que los reconocen como descendientes, lo que constituye una gloria suficiente para ambos» (V, 17, 6). A la tía de su mujer, le comenta: «No tengo la menor duda de que para ti será un motivo de alegría saber que se ha mostrado digna de su padre, digna de ti, digna de su abuelo» (IV, 19, 1). Y a un amigo: «Debo desear y esforzarme dentro de mis posibilidades para que tu hijo sea semejante a su abuelo; y en verdad prefiero al materno, aunque también la fortuna le ha distinguido con un abuelo paterno ilustre y admirado, e incluso su padre y su tío paterno son personas que sobresalen por sus brillantes méritos. Crecerá semejante a todos ellos solamente si ha recibido desde el principio una buena educación, que dependerá en gran medida de quién vaya a ser su maestro» (III, 3, 1). Por eso le recomienda un maestro al que alaba con las siguientes palabras: «No le recordará con menos frecuencia que tú o que yo con qué títulos de nobleza está ennoblecido, qué grandes nombres y cuántos lleva sobre sus espaldas» (III, 3, 6). El honor familiar era por otra parte una preciosa herencia que todo padre debía legar a sus hijos, ya que resultaba decisivo a la hora de introducirse en la política. Por eso, de nuevo Plinio el Joven (VIII, 10, 3) le comenta al abuelo de su mujer,

tras haber perdido esta última un hijo, que va a dejar a sus descendientes, cuando los tenga, «un camino abierto hacia los honores tanto por tu lado como por el mío, un nombre bien conocido y unos antepasados no improvisados».

La adopción de las costumbres griegas y sus múltiples ocupaciones políticas llevaron a la gran mayoría de los patricios romanos a no encargarse personalmente de la formación intelectual de sus hijos, tarea que encomendaban a maestros profesionales o esclavos cultos. Ello no implicaba necesariamente un olvido de sus obligaciones en lo que a la educación de éstos se refiere, pues la elección de maestro se consideraba un asunto delicado que los padres debían cuidar al máximo. Plinio el Joven aborda el tema en una carta dirigida a Corelia Hispula, hija de su amigo Corelio Rufo, en la que le recuerda que la *severitas*, el *pudor* y la *castitas* son las principales virtudes que debe reunir un maestro (III, 3, 3). Por ello, le recomienda para su hijo a un tal Julio Genitor, «hombre de carácter serio y digno (*emendatus et gravis*), tal vez incluso demasiado austero y rígido (*horridior et durior*) para el desenfreno de los tiempos que corren» (III, 3, 5). Y como colofón añade que así el muchacho podrá «aprender, primero la buenas costumbres, luego la elocuencia, que se aprende muy mal sin buenas costumbres» (III, 3, 6). Que Plinio el Joven (IV, 13, 3-11) pensaba además que los padres no debían desentenderse ni siquiera de la formación intelectual de sus hijos, descargando tal responsabilidad en el maestro, se pone de manifiesto en otra de sus cartas. Por ella sabemos que, tras hacer gestiones para fundar una escuela en Túsculo y donar fondos para ello, prefiere que sean los propios padres los que elijan al maestro y lo paguen en parte —en lugar de usar fondos públicos para ello—, porque así estarán más pendientes de la enseñanza que reciban.

Por su parte, Quintiliano (II, 2) consagra a la elección del maestro un expresivo capítulo, en el que vuelve a destacarse la necesidad de valorar por encima de todo las cualidades morales de quienes se dedican a la enseñanza:

Pues casi adultos se hace pasar a los muchachos a manos de estos maestros y entre ellos quedan todavía, ha de aplicarse entonces solicitud creciente, para que la integridad de costumbres del docente preserve de daño los años más sensibles, y la dignidad de su presencia intimide las travesuras a los de carácter más agresivo. Ni en realidad baste con mostrar sumo autodomínio, si con la severidad de la educación (*disciplinae severitate*) no sabe enfrenar también las costumbres de quienes acudan a su enseñanza.

Asuma, pues, respecto de sus alumnos el sentir propio de un padre y valore que releva el lugar de aquellos que le confiaron sus hijos. Ni puede tener él vicios ni tolerarlos. No sea huraña su seriedad (*austeritas*), no carente de formas su afabilidad (*comitas*), para que de la una no nazca odio y de la otra desprecio. Sea muy frecuente su palabra acerca del decoro y del bien; pues cuanto más haya exhortado, tanto menos acudirá al casti-

go; de ningún modo dado a la cólera y, sin embargo, no sea encubridor de lo que será su obligación corregir (II, 2, 3-5).

Este texto es relevante para nuestro tema porque en él se sostiene que el maestro ha de actuar en cierto modo como un ‘padre’, puesto que, mientras el niño está bajo su tutela, ocupa el lugar de sus progenitores y en consecuencia debe velar, no sólo por su formación intelectual, sino también por su educación moral. Por otra parte, la afinidad del buen maestro con el buen padre se pone de manifiesto en el hecho de que ambos deben combinar el rigor con el afecto, y también en las tareas que se les encomiendan: la vigilancia, el mantenimiento de la disciplina y la corrección. En la misma línea se sitúa la advertencia de que un buen maestro debe poner límite al número de sus discípulos, pues de lo contrario descuidará su formación. Es más, añade Quintiliano, «se ha de tener cautela para que este maestro se nos convierta en un amigo de confianza, y que no contemple la enseñanza como servicio (*officium*), sino como signo de afecto. Así no desapareceremos en la turba» (I, 2, 15). Así entendida —como una actividad presidida por el amor y dirigida a personas singulares, por cada una de las cuales hay que velar— la enseñanza se acerca mucho, en lo que al método se refiere, a la educación que se recibe en el seno de la familia.

Aunque este modo de ver las cosas tal vez no fuera muy habitual en la práctica educativa, y ni siquiera es fácil encontrar pasajes parecidos en la literatura latina, Séneca (*Cartas a Lucilio* 75, 3, 2-3) adopta una actitud similar al escribirle a su discípulo predilecto: «Si fuera posible preferiría mostrar mis sentimientos antes que expresarlos. [...] Esto es lo único de lo que quisiera persuadirte enteramente: que siento todo cuanto te digo y que no sólo lo siento sino que lo siento con amor. De un modo besan los hombres a la amante y de otro distinto a los hijos; con todo también en este abrazo tan puro y comedido evidencian suficientemente su cariño». El carácter moral de esta forma de enseñanza —la propia del filósofo por oposición a la del retórico— es en este caso aún más evidente, y se desprecian abiertamente los artificios de la elocuencia, que por lo general constituían lo esencial de la enseñanza en la Antigüedad. Estamos ante una relación educativa en la que debe primar la confianza y la sinceridad, y por eso se parece a la que existe entre un padre y un hijo.

En la cultura romana, la tendencia a asimilar la figura del educador con el ‘padre’ se percibe también en el ámbito de la política. En efecto, como señala Richard P. Saller³¹, a veces se aplicaba al emperador el título de *pater*, con la intención de que la *pietas* asociada a tal figura y los beneficios concedidos en razón de ella, hiciesen más tolerables la *maiestas* y la *potestas* inherentes a su condición de *dominus*. Dos claros ejemplos de esta irrupción de los valores familiares en el ámbito político pueden verse

31. Saller, «Corporal punishment», 165.

en el *Panegírico* que Plinio el Joven redactó en alabanza de Trajano —*non de domino sed de parente loquimur* (II, 3)—, o en el primer discurso sobre la realeza de Dión de Prusa (I, 22-24), pronunciado al parecer ante el mismo emperador. El antecedente inmediato es en este caso el de Séneca, que en su momento había asimilado al *princeps* con el padre, en cuanto éste debe gobernar a sus súbditos con la misma moderación que un cabeza de familia a sus hijos. Así, en una obra como el *De clementia* (XVI, 2), por la que algunos le han acusado de incurrir en una vulgar adulación de Nerón, sostiene: «Apliquemos a los grandes poderes el modelo de los pequeños, no es el único tipo de gobierno: el *princeps* gobierna sobre los ciudadanos, el padre sobre sus hijos, el maestro sobre sus discípulos, el tribuno o el centurión sobre sus soldados. Por eso, el gobernante, antes de reprimir con dureza a los infractores, debe advertirles, primero con suavidad, luego con energía, empleando además si es necesario castigos más leves. Tratará así de devolverlos al buen camino y evitar que cometan crímenes aún mayores, de modo que no se vea obligado a adoptar medidas extremas» (Séneca, *De clementia* XIV, 1).

Para concluir mi exposición, me referiré a dos textos verdaderamente singulares, que, en razón de su contenido, fueron saludados con alborozo por diversos escritores cristianos. Su autor es de nuevo Séneca y en ellos se compara a la divinidad con un ‘padre’, pues lleva a cabo una tarea de educación con el hombre. «El dios —podemos leer en el *De providentia*³²— tiene con los hombres una actitud de padre y los ama virilmente, y dice: “Que se vean acosados por quehaceres, penalidades y perjuicios, para que adquieran la auténtica fortaleza”». Más sorprendente aún es un pasaje previo de la misma obra, en el que se reitera la misma idea, pero vista desde la perspectiva, no del padre —el dios—, sino de los hijos, es decir, la humanidad:

El hombre bueno sólo por su duración es distinto del dios, discípulo como es suyo e imitador y legítima descendencia, a la que aquel progenitor espléndido, recaudador nada blando de virtudes, educa con gran rigor, tal como los padres severos. Así pues, cuando veas que los hombres buenos trabajan, sudan, suben por lugares escarpados, que, en cambio, los malvados se divierten y nadan en placeres, piensa que nosotros disfrutamos con la modestia de los hijos, con la insolencia de los esclavos, que aquéllos se ven reprimidos por una disciplina más severa, que se fomenta la osadía de éstos. Que eso mismo te quede claro con respecto al dios: no tiene al hombre bueno en la molición, lo pone a prueba, lo endurece, lo prepara para sí (Séneca, *De providentia* I, 5-6).

Resulta en extremo llamativa la similitud de estas ideas con la concepción cristiana de la filiación de los hombres respecto de Dios, aunque

32. Séneca, *De providentia* II, 5, tr. J. Mariné Isidro, Madrid 2000.

obviamente los perfiles de esta última sean más nítidos y su contenido mucho más rico. Por otra parte, uno está tentado de pensar que en realidad Séneca emplea en este caso un artificio retórico, más que expresar una auténtica convicción personal o una doctrina filosófica.

Tras el examen de las relaciones entre filiación y educación en el mundo latino que hemos realizado, cabe concluir con algunas reflexiones de carácter general. Lo primero que llama la atención es cómo lo que podríamos denominar familia ‘natural’ —eso que hoy consideramos lo más propio de una familia— acaba por transformar la férrea estructura política que los romanos denominaban también *familia*, cuya cabeza visible era el *paterfamilias*. Debe subrayarse también el extraordinario realismo de los diversos autores a la hora de presentarnos y analizar la relación padres-hijos. A diferencia de lo que sucedía en la cultura griega, no es fácil hallar pasajes en los que se asimile la paternidad y la filiación a otros vínculos que se establecen fuera del ámbito doméstico. Sin duda para los romanos la familia era una institución tan presente en la vida cotidiana, y ser hijo algo tan importante desde el punto de vista de la identidad personal y social, que les resultaba difícil dar un carácter filial, aunque sólo fuese en un sentido metafórico, a las relaciones entre el maestro y el discípulo o la patria y los ciudadanos. En cambio, por causa del extraordinario vigor de los vínculos familiares, sí tendían a interpretar en clave filial la dinámica de otras relaciones humanas, que debía inspirarse en el modelo de la *pietas* que unía a los miembros de una misma stirpe.

GENERACIÓN POR VOLUNTAD DIVINA EN LAS CORRIENTES FILOSÓFICAS DE ÉPOCA IMPERIAL

Francesca Alesse

Consiglio Nazionale delle Ricerche, Roma (Italia)

Es bastante notorio lo mucho que se debatió en la literatura cristiana de los primeros siglos acerca de los significados y de las intrincadas implicaciones de las nociones de βούλησις, θέλησις, θέλημα θεοῦ, *voluntas*, en relación con el acto de la creación del mundo, o con el de la generación del Verbo o del Hijo, así como también en relación con la voluntad del hombre. Para tener una idea de la complejidad de la materia, al menos en lo que concierne al ámbito lingüístico griego, basta consultar el léxico patrístico de Lampe¹, de donde se recaba —y sólo por dar algunos ejemplos— que autores como Justino, Clemente Alejandrino o los Padres Capadocios², utilizan los términos βούλησις y βούλομαι en relación con la potencia, ο δύναμις divina, y con el acto mismo de la creación, πράξις ο δημιουργεῖν (dos instancias en donde ha de subrayarse la identidad con la voluntad divina); otros como Atanasio, Orígenes, Taciano³ emplean el término θέλημα en relación con la generación del Hijo, mientras que el Pseudo Dionisio Areopagita⁴ se sirve de él en referencia a la realidad ideal que existe a guisa de modelo de bondad perfecta, conforme a una concepción que se inspira, en cierta medida, en la doctrina medioplatónica de las ideas como pensamientos de Dios.

A pesar de que se hayan reconocido indudablemente las deudas que vinculan la reflexión patrística con el bagaje conceptual y terminológico de los pensamientos griego y latino precristianos⁵, los intérpretes más re-

1. G. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexikon*, Oxford 1961, aquí 303ss.

2. Entre los pasajes citados por Lampe: Justino, *Quaestiones Christianae ad Graecos* III, 2; Clemente Alejandrino, *Protrepticus* IV, 48, 18; Gregorio Nacianceno, *Oratio* 20, 9; Basilio de Cesarea, *Adversus Eunomium* I, 24.

3. Cf. Atanasio, *Adversus Arianos* III, 62, 66-67; Orígenes, *De principiis* IV, 4, 1; Taciano, *Oratio ad Graecos* V, 5, 21.

4. *De divinis nominibus* 5, 8.

5. Un reciente análisis de la terminología y del desarrollo conceptual vinculados a la noción de *voluntad*, en el cual se encuentran referencias a las contribuciones modernas más recien-

cientes han logrado identificar, sobre todo, los elementos de diversidad. Pierre Hadot, el cual, a la hora de reconstruir el debate cristológico entre arrianos y ortodoxos desarrollado en el curso del siglo IV, había puesto de relieve el papel que jugó la metafísica neoplatónica —en particular, porfiriana— en la constitución de la teología de Mario Victorino⁶, evidenció, no obstante, por parte de este último autor cristiano un uso de las nociones de voluntad, potencia y generación en relación con Dios, que marca una separación de la tradición platónica, que era precisamente el ámbito de donde, en gran parte, procedían⁷. Desde otro punto de vista, Van Winden, en un artículo de 1963, llama la atención sobre un elemento significativo de diferencia entre la tradición judeocristiana y la metafísica griega: en esta última, en efecto, ocupa un puesto central la investigación acerca de una pluralidad de principios o ἀρχαί en la constitución del mundo, conforme a una perspectiva que no encuentra ningún paralelo en la Escritura⁸.

Se debe, sobre todo, a Albrecht Dihle el examen reciente más completo acerca del concepto de voluntad en el mundo antiguo y del diverso modo con que entienden tal concepto el ámbito grecolatino «pagano», por una parte, y el judeocristiano, por otra⁹. De su análisis, se deduce que la idea de voluntad, entendida como un factor o aspecto de la personalidad distinto y autónomo respecto a las demás facultades como el deseo o razón, está completamente ausente en la tradición clásica, mientras que, en cambio, está presente, si bien implícitamente, en la noción bíblica de *obediencia* a las órdenes divinas. La voluntad humana es concebida aquí como la espontánea adhesión al querer divino, por mucho que este sea inescrutable, es decir, inaccesible a la inteligencia del hombre y, por tanto, también divergente con respecto a la idea que el hombre puede tener de su propia felicidad. Por consiguiente, en la perspectiva bíblica y, por tanto, en la tradición judeocristiana la voluntad se presenta o bien como, en cierto sentido, autónoma e independiente de la razón, del conocimiento, así como del deseo, con los cuales puede entrar en conflicto; o bien como algo que debe expresarse sólo en función de la voluntad de Dios. Esta última, a diferencia de la voluntad del hombre, es omnipotente, pero también independiente de una interpretación racional de la naturaleza. Como constatación de esta contraposición entre ambas concepciones, judía y griega, Dihle ofrecía como ejemplo el célebre paso del *De usu partium*¹⁰

tes, es el de R. Sorabji, *Emotion and Peace of Mind. From Stoic Agitation to Christian Temptation*, Oxford 2000, 318-340.

6. Cf. P. Hadot, *Porphyre et Victorinus*, Paris 1968, 45ss, 273-274 y 297ss.

7. P. Hadot, *Marius Victorinus. Recherches sur sa vie et ses oeuvres*, Paris 1971, 263ss.

8. J. M. C. Van Winden, «'In the Beginning'. Some Observations on the Patristic Interpretation of Genesis 1:1»: VC 17 (1963) 105-121.

9. A. Dihle, *The Theory of Will in Classical Antiquity*, Berkeley 1982, aquí 4ss, 68ss.

10. Galeno, *De usu partium* XI, 14, II 158 Helmreich. Dihle aducía también, como ejemplo de la radical diferencia de mentalidad entre las dos culturas, el paso de Séneca, *Epistula* 96, 2: *non pareo deo sed adsentior*.

de Galeno (sobre el cual ya había llamado la atención Richard Walzer)¹¹, en el cual este médico y filósofo del siglo II d.C. de inspiración platónica ilustra con gran claridad la diferencia entre el voluntarismo de la teología mosaica, según la cual «todo es posible para Dios» (πάντα [...] τῷ θεῷ δυνατά), al cual «basta el querer» (ἀρκεῖ τὸ βουληθῆναι), y el intelectualismo griego, según el cual también la acción de Dios está sometida a las leyes racionales de la naturaleza y orientada a «elegir lo mejor entre lo que se pueda generar» (ἐκ τῶν δυνατῶν γενέσθαι τὸ βέλτιστον αἰρεῖσθαι). Antes de Galeno, los intelectuales griegos, que entraron en contacto con la Escritura —como el caso del anónimo escritor del tratado *De sublimitate*¹²—, tendieron, más bien, a poner de relieve su congruencia con la sabiduría griega. Del mismo modo actuaron los intelectuales griegos «helenizados», tales como Filón de Alejandría o Flavio Josefo.

En un ensayo, publicado pocos años después de la obra de Dihle, Charles Kahn¹³ comparte con aquél las líneas generales y concuerda a la hora de sostener que, en el mundo grecorromano no cristiano, no se encuentra un concepto específico y maduro de voluntad, así como tampoco se encuentra —al menos hasta el neoplatonismo— una idea de voluntad divina entendida como la expresión de una actividad de Dios, totalmente inaccesible al hombre. Con todo, a diferencia de Dihle, Kahn describe, en una medida mucho mayor, un proceso evolutivo que arranca desde la teoría aristotélica de voluntad para terminar en la doctrina formulada por Tomás de Aquino. Este desarrollo incluye, entre sus etapas más significativas, la teoría estoica del asentimiento y la doctrina de Epicteto de la προαίρεσις o personalidad moral. Sobre todo, en esta última, Kahn ve el signo de una interiorización de la voluntad humana que comienza a aproximar la perspectiva no cristiana a aquella agustiniana.

Sin embargo, fácilmente se comprenderá que cargar el acento sobre el empleo estoico del asentimiento o de la deliberación equivale a desplazar decididamente la dirección de la investigación hacia la voluntad, como actitud del hombre. Manteniendo firme, en cambio, el objetivo de indagar acerca del uso específico de la noción de voluntad divina en el ámbito de la reflexión no cristiana de los primeros siglos de nuestra era, se intentará, en las páginas que siguen, captar aquellos elementos que se

11. Cf. R. Walzer, *Galen on Jews and Christians*, Oxford 1949, 25; voz «Galenos», en RAC VIII, 780-782; para algunos análisis recientes de este texto de Galeno, cf. F. Calabi, «Galeno e Mosè»: RSF 55 (2000) 535-546, donde indaga sobre las posibles fuentes de donde bebe Galeno para su conocimiento sobre el libro del Génesis, y T. Tieleman, «Galen and Genesis», en G. H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth. Re-interpretations of Genesis I in the Context of Judaism, Ancient Philosophy, Christianity, and Modern Physics*, Leiden 2005, 125-145, el cual indaga sobre el trasfondo de los argumentos 'antimosaicos' de Galeno.

12. Dihle cita 9, 9 donde se comenta Gn 1, 3 (εἶπεν ὁ θεός Γενήθητω φῶς· καὶ ἐγένετο φῶς), como expresión de la δύναμις de Dios y no de su βούλησις.

13. Ch. Kahn, «Discovering the Will. From Aristotle to Augustine», en J. M. Dillon-A. A. Long (eds.), *The Question of «Eclecticism»*. *Studies in Later Greek Philosophy*, Berkeley 1988, 234-259.

han desarrollado fundamentalmente dentro de la tradición platónica de la primera época imperial y que pueden haber orientado el pensamiento de los primeros Padres, o también haber constituido el terreno que preparó las reflexiones que tuvieron lugar en ámbito cristiano. Además, se añadirá una exposición más sintética de la idea estoica de βούλησις φύσεως.

El primer texto, al que es preciso referirse para una breve historia de la concepción del querer divino, es el *Timeo* platónico. Dos son los motivos: en primer lugar, en efecto, el propio Platón, describiendo la acción del Demiurgo, introduce algunos rasgos que acompañan la creación del mundo y que perduran en la cosmología y en la teología de los siglos sucesivos; en segundo lugar, es sabido que la descripción platónica de la constitución del mundo a cargo del Demiurgo fue objeto, a partir de la generación inmediatamente sucesiva de los discípulos de Platón, de interpretaciones no exentas de contraste. Algunos platónicos, a partir de Jenócrates de Calcedonia¹⁴, pensaron que la generación cósmica de la que se habla en el *Timeo* hubiera de entenderse en sentido metafórico y con fines didácticos, dado que el mundo, en realidad, existe desde siempre; otros, en cambio, a partir del mismo Aristóteles¹⁵, tuvieron por imposible que Platón hubiese entendido el cosmos generado y eterno simultáneamente, y favorecieron, de esta suerte, una interpretación literal del *Timeo*, según la cual el mundo existe a partir de una «decisión» de la divinidad. Esta contienda interpretativa tuvo, entre sus consecuencias más importantes, la de perpetuar el interés por esta obra platónica, la cual se convertirá en uno de los textos más estudiados y comentados durante muchos siglos¹⁶, sobre todo, a propósito de la cuestión en torno a la generación del mundo producida por un acto de voluntad divino.

Dos son los textos del *Timeo* a partir de los cuales considero oportuno comenzar. Me refiero a *Tim.* 29 a 6-30 a 6 y 41 a 6- b 5. En ellos

14. Cf. M. Isnardi Parente, *Senocrate. Ermodoro. Frammenti*, ed. tr. y com., Napoli 1982, text. 153-158, en 375-377.

15. Cf. *De coelo*, 279 b 32-280 a 10.

16. Cf., sobre todo, M. Baltes, *Die Weltentstehung des platonischen Timaios nach den antiken Interpreten*, I, Leiden 1976; C. Moreschini, *Apuleio e il platonismo*, Firenze 1978, 148ss; P. L. Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero. La filosofia antica da Antioco a Plotino*, Torino 1982, 109ss; Íd., «Testi e commenti, manuali e insegnamento: la forma sistematica e i metodi della filosofia in età postellenistica», en ANRW 36.7, Berlin 1994, 5061ss; véanse los textos de la tradición exegética del *Timeo* compuestos en edad imperial recogidos en H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 3. *Der Platonismus im 2. und 3. Jahrhundert nach Christus*, Stuttgart 1993, 48-54 y 209-224; y H. Dörrie-M. Baltes, *Der Platonismus in der Antike*, Bd. 5. *Die Philosophische Lehre des Platonismus. Platonische Physik (im antiken Verständnis) II*, Stuttgart 1998, 122-144, 426-465; sobre la exégesis de Filón, cf. D. T. Runia, *Philo of Alexandria and the 'Timaeus' of Plato*, Leiden 1986, 38ss; J. Dillon, «Cosmic Gods and Primordial Chaos in Hellenistic and Roman Philosophy: The Context of Philo's Interpretation of Plato's 'Timaeus' and the Book of Genesis», en *The Creation of Heaven and Earth*, 97-107; sobre la exégesis estoica, cf. G. Reydams-Schils, *Demiurge and Providence. Stoic and Platonist Readings of Plato's 'Timaeus'*, Turnhout 1999; M. Frede, «La théologie stoïcienne», en G. Romeyer Dherbey-J. B. Gourinat (eds.), *Les Stoiciens*, Paris 2005, 213-232; para la exégesis plutarquea, cf. F. Ferrari, *Dio, idee e materia. La struttura del cosmo in Plutarco di Cheronea*, Napoli 1995.

aparece no sólo la noción de la voluntad divina expresada tanto por medio de βούλησις como por el verbo ἐθέλω, sino también dos elementos teóricos con los cuales Platón ilustra lo que podríamos llamar las finalidades divinas del acto creativo. Me gustaría empezar por el pasaje que se nos presenta en el diálogo en segundo lugar, es decir, por *Tim.* 41 a 6-b 5, dado que en él se pone de relieve mejor la idea según la cual el mundo de la naturaleza subsiste y dura en el tiempo sólo mediante un acto de voluntad divina, y es probable que haya sido éste el pasaje que ha ejercido mayor influencia en la tradición creacionística judeocristiana. Platón, efectivamente, imagina que el Demiurgo hable a las divinidades menores que Él mismo ha generado y les explique que nada de lo que ha sido creado puede disolverse si no es por su voluntad, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλτα ἐμοῦ μὴ ἐθέλοντος; pero querer destruir (λύειν ἐθέλειν) lo que ha sido constituido de modo bueno y armónico es algo digno de un ser malvado. De modo que, ateniéndose a la letra del pasaje, el mundo no se disuelve porque sea eterno, ni tampoco porque sea incorruptible, pues Platón confirma que todo cuanto está «atado», o sea, compuesto en el curso de un proceso generativo, es también disoluble: τὸ δεδέν πᾶν λυτόν (41 a 7-b 1); sino que el mundo es indisoluble porque el Demiurgo-padre es quien no quiere que se destruya, así como tampoco quiere la destrucción de los mismos dioses menores, los cuales, habiendo sido engendrados, no son inmortales por propia naturaleza. Platón, en consecuencia, adopta el principio conforme al cual el mundo, en virtud exclusivamente de la voluntad divina, no sólo existe sino seguirá existiendo a lo largo del tiempo.

En *Tim.* 29 d 6-30 a 6, es decir, antes aún de describir la acción creativa del Demiurgo, Platón hace explicar a Timeo por qué motivo el Demiurgo advierte esta voluntad de generar el mundo y según qué modo lo genera. El motivo es la bondad divina; el modo es aquel de la semejanza o proximidad con Dios:

[...] digamos entonces por qué razón el artífice hizo la generación y este universo. Él era bueno (ἀγαθός) y en un bueno jamás nace la envidia por algo. Inmune, por consiguiente, contra ésta, quiso que todas las cosas llegaran a ser semejantes a él en la medida de lo posible (ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ) [...] porque Dios, queriendo que todas las cosas fueran buenas (βουληθεῖς [...] ἀγαθὰ μὲν πάντα), y, en lo posible, ninguna mala, tomó entonces cuanto había [...] que no estaba en reposo, sino que se agitaba irregular y desordenadamente y lo redujo del desorden al orden, juzgando éste (orden) mucho mejor que aquél.

El paso es de gran importancia, porque en él encontramos los siguientes motivos: 1) la βούλησις divina se entiende como el inicio de la generación de todas las cosas; 2) esta voluntad tiene, por decirlo así, una causa o, al menos, una única motivación, a saber, la bondad; 3) por esta misma bondad el Demiurgo no sólo quiere generar, sino generar cosas

que sean semejantes a él (en este punto conviene notar que el primer intento platónico consiste en representar, a través del Demiurgo, la forma inteligible o mundo de las ideas, al cual la propia generación mira para pasar del desorden al orden, precisamente, de la forma); 4) la «criatura», o el inmiscuirse de la forma en una materia originaria caótica, no puede más que llegar a ser «semejante» o «próxima» (*παραπλήσιον*) a Dios, si bien sólo en la medida en que adquiere forma y orden; 5) por último, la preexistencia de una realidad que no tiene forma ni orden, primordial y caótica, una materia precósmica, que por estos rasgos propios negativos no puede depender de la voluntad divina.

Del análisis de estos dos textos, podemos sacar alguna conclusión sumaria en relación con el modo platónico de entender el querer divino. Éste está en el origen de la generación o creación, siempre que se entienda ésta como generación de entes, los cuales, a pesar de haber salido a partir de un sustrato indefinido, asumen una forma inteligible. Por consiguiente, tanto la existencia de seres que tienen una forma como su permanencia, provisoria o durable, están sujetas al querer divino. En cambio, no está sujeto al querer divino el ser de las criaturas en su totalidad, pues éstas poseen una especie de ser residual que deriva de aquella realidad amorfa y preexistente a la generación. Además, es preciso señalar que este paso platónico se puede interpretar como la descripción de una generación en el tiempo y, por ello, podría dar a entender que lo que es generado es posterior al principio generante, no sólo desde un punto de vista ontológico y axiológico, sino también temporal.

Platón recurre al motivo de la βούλησις también en *Leg.* 967 a 4-5, un pasaje que, sin embargo, no reviste —para nuestro problema— la misma importancia del *Timeo*. Aquí se explica que, contrariamente a lo que creían los antiguos, el estudio de la astronomía no mina la fe en los dioses ni conduce al ateísmo, sino, al contrario, permite comprender cómo el movimiento regular de los astros no está sujeto a la necesidad sino que es producto de los «entendimientos de la voluntad» (*διανοίαις βουλῆσεως*), o sea, de la voluntad de los dioses que está orientada hacia el bien. Aquí se entiende que la βούλησις divina es la misma cosa que la ley de la naturaleza, un orden racional accesible al conocimiento humano, por medio del estudio de la astronomía. En este pasaje encontramos una confirmación plena del carácter «intelectualista» que, según los críticos, distingue la concepción griega de voluntad divina; en efecto, no es posible imaginar un orden de los astros distinto del que se conoce mediante la ciencia, ni una mutación en el movimiento del cielo, porque es propiamente la «precisión» (*ἀκρίβεια*), o sea, la regularidad y la constancia de los movimientos astrales, lo que debe inducir a creer en una βούλησις divina, en lugar de una ἀνάγκη.

En la historia del platonismo de los primeros siglos de la época imperial, también debido al hecho de que el *Timeo* fue ampliamente comentado, encontramos varios ejemplos de reflexión sobre el concepto

de voluntad divina¹⁷. Un papel muy importante en el desarrollo de esta noción a partir de la exégesis platónica (por tanto, a partir de los lugares citados del *Timeo*) corre a cargo de Filón de Alejandría. Filón recurre a la noción de voluntad divina en diversos puntos de su obra¹⁸. Baste citar dos de ellos, ambos sacados del tratado *De opificio mundi*, en los cuales la voluntad divina es introducida en relación, ya con la creación del mundo, ya con la del primer hombre¹⁹. En el primer contexto —se trata de *De op.* 15-16—, Filón explica cuál ha sido la creación del «primer día», o lo que es lo mismo, la creación, no del mundo corpóreo, sino del inteligible. Filón, inspirándose en el ζῶον νοητόν platónico, pero introduciendo una expresión nueva, denomina a este mundo inteligible κόσμος νοητός:

Dios [...] sabiendo de antemano (προλαβών) que no se puede generar una copia o imitación bella, separadamente de un modelo bello, y que ninguna de las cosas perceptibles puede estar sin defecto si no es conforme a un arquetipo y a una forma inteligible, y queriendo crear el cosmos visible según tales requisitos (βουλευθεὶς τὸν ὀρατὸν κόσμον τουτοῖν δημιουργῆσαι)²⁰, preformó el cosmos inteligible...

En el segundo contexto, *De op.* 136-138, la noción del querer divino se introduce por parte de Filón en relación con la creación del primer hombre y, más exactamente, con la demostración de que el primer hombre ha sido creado de tal modo que constituye, no sólo la criatura más cercana a la perfección, sino también el mejor «ejemplar» —por decirlo así—, superior a todos los hombres que, después de él, se han originado. La noción de querer divino se expresa una vez con el verbo ἐθέλω (136: ὁ θεὸς [...] πλάττειν ἐθέλησαι), y otra con el verbo βούλομαι (137: [...] βουλόμενος [...] κάλλιστον ὀφθῆναι τὸν πρῶτον ἄνθρωπον).

En el caso de *De op.* 15-16, Filón resuelve el punto problemático constituido por el conflicto entre concepción intelectualística del querer divino, típica de la mentalidad griega, y concepción creacionista y voluntarista, propia de la cultura testamentaria, haciendo del mundo inteligible, que es la dimensión racional de la creación, el primer objeto y logro de la voluntad divina. Se salva, por tanto, la idea de que el mundo de la naturaleza esté constituido sobre la base de un modelo perfectamente racional, pero se añade la concepción de que la racionalidad misma es

17. Cf., por ejemplo, R. E. Witt, *Albinus and the History of Middle Platonism*, Cambridge 1937, reimpr. Amsterdam 1971, aquí 130ss; J. Dillon, *The Middle Platonists. A Study of Platonism 80 B.C. to A.D. 220*, London 1977, ²1996, aquí 284 n. 2; 323ss; 390.

18. Cf., por ejemplo, *Legum Allegoriae* III, 197, 205-206; 210; *Quis heres* 266; *De Abrahamo* 115; *De vita Mosis* I, 202; *Quod Deus sit immutabilis* 75; *De migratione Abrahami* 2.

19. Cf. *Philo of Alexandria. On the creation of the Cosmos according to Moses*, int. tr. com. D. Runia, Leiden 2001.

20. Cf. la traducción de Runia, en *Philo of Alexandria. On the creation*, 50: «[...] when he had decided to construct this visible cosmos...».

«criatura» querida por Dios. En el caso de *De op.* 136-137, se aclara que la perfección del cuerpo humano es también ella misma querida por Dios, quien lo quiere por su bondad. Este acto de bondad se expresa precisamente en querer que también el cuerpo se asemeje, lo más posible, a un modelo racional. Este razonamiento recuerda el motivo platónico, introducido en el *Timeo*, conforme al cual el βούλησθαι y el ἐθέλειν del Demiurgo están motivados por su bondad.

En el manual de filosofía platónica titulado Διδασκαλικός, compuesto por el filósofo Alcinoo, que vivió en el siglo II d.C.²¹, tenemos algunos ejemplos de exégesis de las concepciones del *Timeo*, las cuales dejan entrever una reflexión sobre la noción de voluntad. En 169, 41-43 Hermann = 33 Whittaker, leemos que el mundo es un ser dotado de vida y de inteligencia, porque Dios lo ha querido crear lo más bueno posible: [...] ἄριστον γὰρ αὐτὸν (scil. κόσμον) βουλόμενος ποιῆσαι ὁ θεὸς ἀκολούθως καὶ ἔμψυχον αὐτὸν ἐποίησε καὶ νοερόν. Interpretando la página del *Timeo*, en donde Platón explica que el Demiurgo genera el mundo por su bondad, la cual se manifiesta precisamente en la voluntad de generar entes, lo más semejantes posible al propio Demiurgo (o sea, a la realidad inteligible), y duraderos, aunque no eternos por propia naturaleza, el filósofo medioplatónico atribuye a la bondad del Demiurgo, no sólo la generación del mundo, sino también las características de vida e inteligencia; en 171, 20-23 Hermann = 35 Whittaker, el autor evoca el paso de *Tim.* 41 a-b, y, por consiguiente, el principio de que los seres generados son indisolubles sólo en virtud del querer divino:

Dios es, él mismo, el artífice del universo, y también de los (otros) dioses y demonios, y es debido a su voluntad por lo que el universo no conoce disolución (ὁ μὲν γὰρ θεὸς τοῦ τε παντὸς ὑπάρχει ποιητῆς αὐτὸς καὶ τῶν θεῶν τε καὶ δαιμόνων, ὃ δὴ πᾶν λύσιν οὐκ ἔχει κατὰ τὴν ἐκείνου βούλησιν).

Antes, en 165, 1-3 Hermann = 23 Whittaker, Alcinoo ya había introducido el tema de la voluntad buena de Dios como causa única de la generación, la cual, no obstante, se revela como generación del orden y no del ser en sentido absoluto:

Conforme a la propia voluntad ha llenado de sí todas las cosas, despertando el alma del mundo y dirigiéndola hacia sí mismo, siendo la causa del

21. Cf. Alcinoos, *Enseignement des doctrines de Platon*, int. text. com. J. Whittaker, tr. P. Louis, Paris 1990. Acerca del marco general de esta obra perteneciente al platonismo del siglo II d.C., cf. G. Invernizzi, *Il 'Didaskalikos' di Albino e il medioplatonismo*, Roma 1976. La compleja cuestión historiográfica de la identidad de este filósofo, diferente de su contemporáneo Albino, ha sido reconstruida por J. Whittaker, «Platonic Philosophy in the Early Centuries of the Empire», en ANRW 36.1 Berlin 1987, 83ss; sobre la teología formulada en este tratado y acerca de la concepción de la doble divinidad, cf. P. L. Donini, «La connaissance de Dieu et la hiérarchie divine chez Albinos», en R. Van Den Broek, T. Baarda y J. Mansfeld (eds.), *Knowledge of God in the Graeco-Roman World*, Leiden 1988, 11-31.

intelecto de ella...» (κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ βούλησιν ἐμπέπληκε πάντα ἑαυτοῦ, τὴν ψυχὴν τοῦ κόσμου ἐπεγείρας καὶ εἰς αὐτὸν ἐπιστρέψας, τοῦ νοῦ αὐτῆς αἴτιος ὑπάρχων).

Aquí el autor parece aludir implícitamente a la idea platónica, según la cual los entes son generados lo más «semejantes» o «próximos» posible a Dios mismo. Pero antes de expresar con claridad esta concepción, Alcinoos se sirve, no obstante, de metáforas que delatan desarrollos del pensamiento postplatónico: aquélla por la que la divinidad «llena de sí» todas las cosas, y aquélla otra por la que «despertando» el alma del mundo, Dios logra dirigirla hacia sí mismo. La imagen del «llenado» está presente también en Plutarco, quien la emplea como conclusión del tratado *De procreatione animae in Timaeo* (1030 c) para describir la obra racionalizadora del alma del mundo que, precisamente, «llena» el cielo de «innumerables bienes»²². Con la metáfora del despertar, que vuelve en 169, 38-39 H. = 32, 32-35 W.²³, Alcinoos quiere aclarar que, para Platón, el alma del mundo y el mundo no han sido literalmente creados de la nada, sino más bien enderezados y conformados con arreglo a un plan preexistente racional que coincide con el querer divino. Por tanto, también el mundo corpóreo existe desde siempre, pero no *causa sui*:

Cuando afirma (*scil.* Platón) que el cosmos ha sido generado, no se debe entender que ha habido un tiempo en el que el mundo no existía, sino que él mismo está siempre en devenir, y, por ello, revela una determinada causa 'más originaria' (ἀρχικώτερον τι αἴτιον) de su existencia.

En este pasaje no aparece explícitamente la noción de «voluntad», pero en él Alcinoos explica lo que ha querido decir en otro lugar, aduciendo el motivo del querer divino, a saber, que el mundo no existe a partir de un tiempo dado, sino en virtud de un acto de benevolencia divina. De este modo, este filósofo ha excluido que Platón hubiese avanzado la idea de una creación *ex nihilo*, queriendo más bien sostener una prioridad tanto ontológica como axiológica de Dios respecto del cosmos.

Esta interpretación del modo en que el Demiurgo del *Timeo* ha generado el mundo es análoga a la de otros intérpretes medioplatónicos, como se deduce de la exégesis del filósofo Albino, cuya actividad se sitúa también en el siglo II, y que, en modo similar pero no idéntico a Alcinoos, sostiene que el intento de Platón consistía en decir que el cosmos es ingenerado y generado a un mismo tiempo: ingenerado, porque no ha tenido comienzo en el tiempo, y generado, porque, al ser compuesto,

22. Cf. Plutarco. *La generazione dell'anima nel "Timeo"*, int. text. tr. com. F. Ferrari-L. Baldi, Napoli 2002, 377.

23. Cf. J. Mansfeld, «Three Notes on Albinus», en Íd. (ed.), *Studies in Later Greek Philosophy and Gnosticism*, London 1989, cap. VI, 65.

debe su existencia a una causa «precedente» ([...] εἰς ἄλλην αἰτίαν αὐτοῦ τὴν ὑπόστασιν ἀναπέμπειν πρεσβυτέραν...)²⁴.

En el mismo orden de reflexión, pero con importantes diferencias, se sitúan también los argumentos de otro medioplatónico contemporáneo, a saber, Ático. De él se conserva un fragmento (fr. 4 des Places), de donde resulta que Ático entró en polémica con todo aquél —incluidos los platónicos— que, sufriendo la influencia de Aristóteles, interpretara el *Timeo* en el sentido de un cosmos generado por el Demiurgo y destinado a disolverse por el único motivo de haber tenido un comienzo²⁵. Ático conduce su argumentación en favor de una interpretación literal del *Timeo*, precisamente apoyándose metódicamente en el motivo de la voluntad divina. Él sostiene que, si no se recurre a la doble noción de voluntad y potencia divinas ([...] ἄνευ θεοῦ βουλήσεως καὶ δυνάμεως, fr. 4, 10, cf. 4, 11), no es posible ciertamente concebir aquello que ha nacido como indestructible, ni aquello que no se destruirá como generado. Pero añade (4, 14), evocando implícitamente el paso de *Tim.* 41 b 5-6, que del hecho de que una cosa haya sido generada no se debe concluir que ésta se destruirá, si se admite que sea la voluntad divina quien conserve de modo imperecedero cualquiera de las cosas generadas. En efecto, «para la conservación de las cosas generadas no hay vínculo mejor que la voluntad misma de Dios» (μείζων δ' ἄλλος εἰς σωτηρίαν τῶν γενομένων δεσμός οὐκ ἔστι τῆς τοῦ θεοῦ βουλήσεως); y Dios seguramente quiere conservar aquello que ha generado por el simple hecho de que quiere el bien (4, 13). En este caso, por consiguiente, el intérprete platónico concilia la generación del cosmos en el tiempo con su permanencia e indestructibilidad, atribuyendo ambas a la βούλησις θεοῦ²⁶.

Otro ejemplo de reflexión acerca de la voluntad divina en el ámbito de la historia del platonismo está representado por la denominada teoría de la «triple providencia», que encontramos en el tratado pseudoplutarquero *De fato*. En el capítulo 9, la doctrina de la triple πρόνοια es adoptada como esquema interpretativo de *Tim.* 41 a ss. En efecto, la primera

24. Cf. Proclo, *In Platonis Timaeum* III, 218, 28-219, 13 Diehl = 12 T. Gioè; cf. el comentario de A. Gioè, *Filosofi medioplatonici del II secolo d.C. Testimonianze e frammenti. Gaio, Albino, Lucio, Nicostato, Tauro, Severo, Arpocraxione*, Napoli 2002, 108-113.

25. Cf. Eusebio de Cesarea, *Praeparatio evangelica* XV, 6, 2-4; para la interpretación de este importante texto, cf. E. Des Places, *Atticus. Fragments*, Paris 1972, 7-15; C. Moreschini, «Attico: una figura singolare del medioplatonismo», en ANRW 36.1, Berlin 1987, 485-487; F. Trabattoni, «Il frammento 4 di Attico»: RSF 3 (1987) 421-438; Gioè, *Filosofi medioplatonici*, 361-362.

26. Es probable que esta idea haya que extenderla también a Plutarco, cf. H. Dörrie, «Die Stellung Plutarchs im Platonismus seiner Zeit», en R. Palmer-R. Hamerton Kelly (eds.), *Philomathes: Studies and Essays in Memory of Philip Merlan*, The Hague 1971, 36-56; Íd., «Der Platonismus in der Kultur –und Geistesgeschichte der früheren Kaiserzeit», en Íd., *Platonica Minora*, München 1976, 183ss; véanse también Donini, *Le scuole, l'anima, l'impero*, 109, y Ch. Froidefond, «Plutarque et le platonisme», en ANRW 36.1, Berlin 1987, 193-196. La posición ha sido recientemente corroborada por J. Dillon, «Plutarch and God: Theodicy and Cosmogony in the Thought of Plutarch», en D. Frede-A. Laks (eds.), *Traditions of Theology. Studies in Hellenistic Theology, its Background and Aftermath*, Leiden 2002, 223-237.

providencia es definida (572 f) como «inteligencia y voluntad del ‘primer’ dios (τοῦ πρώτου θεοῦ νόησις εἴτε καὶ βούλησις), bienhechora universal, según la cual todo elemento de la creación divina, desde los orígenes primordiales, ha sido siempre ordenado del modo mejor y más bello»²⁷; un poco más adelante (573 b) el autor aclara que «la providencia suprema es la más antigua entre las cosas existentes (πρεσβύτατον ἀπάντων), salvo aquel ser del cual es su voluntad, su inteligencia o ambas cosas juntas, es decir, del padre y artífice de todas las cosas», con lo que, de este modo, se recuerda también el motivo, presente en otros platónicos contemporáneos, de la «antigüedad» o prioridad del principio generador.

Otros empleos de la noción de voluntad divina de la primera época imperial están atestiguados en la literatura hermética, a saber, en el *Poimandres* o I Tratado del *Corpus Hermeticum*, en el X Tratado del *Corpus Hermeticum*²⁸, en el fr. 8 Nock-Festugière del *Asclepius*²⁹ y en representantes de la Gnosis valentiniana³⁰. En el pasaje de *Poimandres* 8, el discípulo pregunta al maestro de dónde derivan los elementos de la naturaleza, y el maestro responde que han sido generados por la βουλή θεοῦ, la cual, habiendo contemplado, ἰδοῦσα, el «mundo hermoso» (τὸν καλὸν κόσμον), es decir, el cosmos inteligible e ideal, lo imita (ἐμιμήσατο) para generar el mundo físico. En este texto encontramos de nuevo las líneas generales de la exégesis del *Timeo* a partir del *De opificio mundi* de Filón de Alejandría y, en particular, vemos en funcionamiento el motivo de la «imitación» del modelo ideal. En el tratado X del *Corpus Hermeticum* (2, 11-12 Nock-Festugière) se dice que la actividad de Dios es voluntad, y que su misma esencia consiste en «querer todas las cosas» (ἡ γὰρ τοῦτου [scil. θεοῦ] ἐνέργεια ἢ θέλησις ἐστι καὶ ἡ οὐσία αὐτοῦ τὸ θέλειν πάντα εἶναι). En el fr. 8 Nock-Festugière del *Asclepius* se sostiene que el querer divino es *ipso facto* realización del objeto de la voluntad, porque «querer y actuar se cumplen en el mismo instante» ([...] *cum voluisse et perfecisse uno eodemque temporis puncto compleat*). En los *Oráculos Caldeos*, finalmente, (fr. 107, 3-4 des Places), la voluntad divina se adopta como causa del funcionamiento ordenado de la naturaleza, no accesible al conocimiento y a la experiencia del hombre (μηδὲ μέτρει μέτρον ἡελίου κανόνας συναθροίσας· αἰδίω βουλῇ φέρεται πατρός, οὐχ ἔνεκεν σοῦ)³¹. El gnóstico Heracleón, en fin, de escuela valentiniana,

27. Cf. E. Valgiglio, [*Plut.*]. *Il fato*, Napoli 1993, 29ss, la doctrina de la cual permanecen huellas en Apuleyo, *De Platone et eius dogmate* I, 12, podría remontarse a Gayo; cf. Dillon, *The Middle Platonists*, 320-324.

28. Cf. *Corpus Hermeticum* I, traités I-XIII, text. A. D. Nock; tr. A.-J. Festugière, Paris 1946, ³1980.

29. *Asclepius*, text. A. D. Nock; tr. A.-J. Festugière, Paris 1945.

30. Cf. Heracleón *apud* Orígenes, *In Iohannem* XIII, 38; XX, 24.

31. Acerca de esta obra y de la identidad de βουλή y νοῦς, cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, Paris ²1978; E. Des Places, *Oracles Chaldaïques avec un choix de commentaires anciens*, Paris ³1996; sobre este fragmento, cf. 140, nota 3. Acerca de los caracteres generales de la teología expresada en esta colección de oráculos, véase ahora A. Linguisti, «Motivi di teologia

distingue el *θέλημα* divino, del cual el Salvador representa la realización, del deseo o *ἐπιθυμία* diabólica³².

Al lado del filón de la exégesis platónica, se debe, no obstante, considerar también la reflexión de la Estoa, cuya cosmología y teología revelan, por una parte, signos de continuidad e influencia del platonismo, y por otra, han ejercido un influjo apreciable en la especulación de los primeros Padres³³. En primer lugar, se debe aclarar que la noción de voluntad fue adoptada prevalentemente, en la Estoa antigua, en una clave ética y antropológica, y, por consiguiente, con la finalidad de explicar la acción humana. En la compleja terminología estoica, tanto *βούλησις* como *θέλησις* se encuentran catalogadas entre los «impulsos prácticos» (*ὄρμαι πρακτικαί*), lo cual significa que eran consideradas como movimientos del ánimo no irracionales. Más exactamente *βούλησις* se define como un «deseo razonable» (*εὐλογος ὄρεξις*)³⁴, que se opone a la *ἐπιθυμία*, la cual es deseo contrario a la razón, o también, como un género de *εὐπάθεια*³⁵; la *θέλησις* se define como *ἐκούσιος βούλησις*³⁶. Como puede verse, en estos lugares no se advierte nada que afecte a la noción de voluntad divina.

Pero existe también en la literatura estoica una acepción de *βούλησις* que, si bien no está muy difundida entre los testimonios, se adapta mejor a nuestro tema. Me refiero a *βούλησις φύσεως*. Ha sido, sobre todo, gracias a André-Jean Voelke³⁷ como se ha puesto de relieve el papel que ha jugado esta noción dentro de la Estoa, en particular, en época imperial. Sus consideraciones tienen como base pasajes importantes entresacados de Epicteto, Séneca y Marco Aurelio³⁸. Ya la Estoa antigua había formulado, como es sabido, una concepción de «naturaleza universal», concebida como entidad divina, provista de inteligencia. Cicerón, en *De natura deorum* II, 58, transmite este pensamiento de Zenón:

negativa negli «Oracoli caldaici», en F. Calabi (ed.), *Arrhetos Theos. L'ineffabilità del primo principio nel medio platonismo*, Pisa 2002, 103-117.

32. Cf. M. Simonetti, *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Milano 1993, 473, nota 107, según el cual la literatura alejandrina recupera, en estos casos, una distinción precedentemente establecida entre *βούλησις* y *ἐπιθυμία* por parte de la Estoa. Acerca de la noción de *θέλημα θεού* en la gnosis del siglo II, cf. W. A. Löhr, *Basilides und seine Schule. Eine Studie zur Theologie -und Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts*, Tübingen 1996, 149ss.

33. Cf. M. Spanneut, *Le stoïcisme des Pères de l'Église avant 230*, Paris 1956; M. Pohlenz, *La Stoa. Storia di un movimento spirituale* (Göttingen 1959), ed. it. Firenze, 1967, 1978, II 260ss; R. Joly, *Christianisme et philosophie. Études sur Justin et les Apologistes grecs du II siècle*, Bruxelles 1973; véase también Sorabji, *Emotion and Peace of Mind*, 343ss.

34. Cf. Estobeo, *Eclogae* II, 87, 14 Wachsmuth-Hense = SVF III 173; Pseudo Andrónico, *De passionibus* 6, 235 Glibert-Thirry = SVF III 432.

35. Diógenes Laercio VII, 115 = SVF III 431.

36. Estobeo, *Eclogae* II, 87, 14 = SVF III 173. Sobre estas definiciones, véase B. Inwood, *Ethics and Human Action in Early Stoicism*, Oxford 1985, 237-238.

37. *L'idée de volonté dans le Stoïcisme*, Paris 1973, 106-112.

38. Cf., sobre todo, Epicteto I, 17, 14ss y III, 20, 13; Séneca, *Quaestiones Naturales* III, 15, 3; VII, 27, 6; *Epistula* 66, 39; 76, 15; Marco Aurelio IV, 49, 4; VI, 40, 2; VIII, 1, 3; IX, 1, 1; X, 11, 4; XII, 3, 3.

La naturaleza del universo mismo, que incluye en sí todas las naturalezas particulares, es llamada por Zenón no sólo «hecha con arte» (*artificiosa*) sino claramente «artífice» (*artifex*), dado que provee a todo lo que existe de utilidad y beneficio. Y al igual que toda naturaleza particular se genera, crece y se conserva a partir de sus propias semillas (*suís seminibus*), así también la naturaleza del universo posee todos los movimientos, impulsos y apetitos voluntarios (*sic natura mundi omnes motus habet voluntarios conatusque et appetitiones*).

Algunos intérpretes recientes han discutido acerca de la posibilidad de que este texto implique la atribución a la naturaleza, no tanto de la noción de βούλησις, cuanto de aquella de προαίρεσις³⁹. Sin embargo, lo que merece la pena señalar en este contexto es que el adjetivo *artifex*, empleado por Cicerón, traduce τεχνικός, con el que los estoicos cualificaban el «fuego», en su papel de principio creativo, imagen de la divinidad, como atestiguan Galeno y Agustín⁴⁰. La «voluntariedad» reconocida al principio creativo indica, sobre todo, que la naturaleza universal se mueve conforme a un plan providencial concebido por ella misma.

En las *Vidas* de Diógenes Laercio (VII, 88) se reporta de una formulación crisipea del fin moral del hombre en relación con la naturaleza universal que deja entrever, a mi juicio, una noción de voluntad divina:

Vivir conforme a la virtud corresponde al vivir según la experiencia de lo que sucede según la naturaleza, como sostiene Crisipo en el primer libro del tratado «Sobre los fines». Nuestra naturaleza es, en efecto, parte de la naturaleza del universo y, por este motivo, el fin moral (τέλος) consiste en vivir secundando la naturaleza, o sea, tanto según la naturaleza individual como según la universal, absteniéndose de las acciones prohibidas por la ley común, o también, por la recta razón que lo penetra todo, y que es idéntica a Zeus, señor del orden que domina la realidad (καθηγεμόνι [...] τῆς τῶν ὄντων διοικήσεως). En esto consiste entonces la virtud y el buen transcurso de la vida de un hombre feliz, en actuar en armonía con su personal demonio, cumpliendo la voluntad del señor del universo (πρὸς τὴν τοῦ τῶν ὅλων διοικητοῦ βούλησιν).

A pesar de que este segundo texto trate fundamentalmente del acuerdo de la voluntad humana con el designio divino, y de que, en ninguno de los dos testimonios apenas citados se haya expuesto explícitamente una relación entre voluntad divina y generación del cosmos, tal relación se puede, en cierto modo, deducir a partir de la referencia que el pasaje ciceroniano hacía a la teoría estoica de las razones seminales o λόγοι σπερματικοί (*semina*). Las razones seminales constituyen, efectivamente,

39. Cf. M. Graver, «Not even Zeus»: *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 25 (2003) 357-358; J.-B. Gourinat, «La 'prohairesis' chez Epictète: décision, volonté, ou 'personne morale'?»: *Philosophie Antique* 5 (2005) 102ss.

40. Cf. Galeno, *De differentia pulsuum* III 6, 672 Kühn (VIII); Agustín, *De civitate Dei* VIII, 5 = SVF II 424, 423.

para los estoicos, el plan inteligible de la naturaleza que permanece inmutable a lo largo de la sucesión de los períodos cósmicos⁴¹. Y es conforme a estas razones como el mundo se reconstituye, siempre idéntico, después de una conflagración. A la luz de esta concepción, por consiguiente, se puede pensar que también la Estoa antigua haya formulado un concepto de voluntad divina en relación con la generación cósmica, si se tiene en cuenta la correspondencia existente entre naturaleza universal y divinidad.

Por último, es oportuno señalar dos pasos que dan testimonio de una reflexión estoica sobre la noción de voluntad en relación, ya sea con el tema de la generación cósmica, ya con aquel otro, que hemos visto de vez en cuando activo en ámbito platónico, de la «imitación» del inteligible. En un texto de Estobeo⁴², se atribuye a Posidonio no sólo la idea de que Dios carezca, en sí mismo, de una forma propia, sino también aquélla, según la cual Dios sería capaz de asumir la forma que Él quiera: (θεόν) οὐκ ἔχον μὲν μορφήν, μεταβάλλον δὲ εἰς ὃ βούλεται καὶ συνεξομοιούμενον πᾶσιν⁴³. La concepción resuena en el pasaje senecano de *Epist.* 65, 2, donde Séneca propone de nuevo la teoría estoica de los dos principios, Dios artífice y materia, en los siguientes términos:

[...] Dicen que en la naturaleza existen dos cosas, a partir de las cuales se genera todo el resto, la causa y la materia. La materia yace inerte [...] La causa, en cambio, o sea, la razón, forma la materia y la cambia como quiere (*materiam format et quocumque vult versat*)...

Mientras en el pasaje del *De natura deorum* hemos visto la presencia del tema de la voluntad divina en relación con la teoría de las razones seminales, en el pasaje de Estobeo, el tema de la voluntad aparece en relación con la teoría de los dos principios. Creo, no obstante, que el verbo συνεξομοιούμενον haya de interpretarse en el sentido de que Dios, que no tiene ninguna forma particular, asume la forma que «quiere», pero entre

41. Cf. Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos* 35, 1077 b-c; Estobeo, *Eclogae* I, 17, 3, 153 W. = SVF I 497; 171 W. = SVF II 596; Filón, *De aeternitate mundi* 19, 24 = SVF II 618; Sexto Empírico, *Adversus Mathematicos* IX, 101 = SVF I 113; Diógenes Laercio VII, 135-137; Orígenes, *Contra Celsum* IV, 48 = SVF II 1074; Estobeo, *Eclogae* II, 7, 7 d-e, 82 W. = SVF III 141; Pseudo Galeno, *Definitiones medicae* 29, 355 Kühn (XIX) = SVF II 780.

42. Aecio *apud* Estobeo, *Eclogae* I, 34, 26 W. = F 101 Edelstein-Kidd = 349 Theiler.

43. Cf. L. Edelstein, «The Philosophical System of Posidonius»: *American Journal of Philology* 57 (1936) 292; M. Dragona-Monachou, «Posidonius' Hierarchy between God, Fate and Nature»: *Philosophia* 4 (1974) 286ss; I. Kidd, *Posidonius* II. *The Commentary* I, Cambridge 1988, repr. 1999, 410ss. Acerca de la influencia ejercida por este texto posidoniano en la corriente monarquiana que se remonta a Práxeas, cf. A. Orbe, *La teología dei seculi II e III*, II, Casale Monferrato 1995, 8-9, con las referencias bibliográficas. Acerca de la noción de θέλημα divino en relación con el tema de la 'filialidad', véase también A. Orbe, «¿San Ireneo adopcionista? En torno a adv. haer. III, 19, 1»: *Greg* 65 (1984) 11ss. Véase también el texto de Cleante, de sujeto cosmológico, en el que se emplea ἔξομοίωσιν en referencia al sol que, para Cleante, representa el hegemonikon del cosmos: Plutarco, *De communibus notitiis contra Stoicos* 31, 1075 d = SVF I 510.

aquellas que están, por decirlo así, previstas por los λόγοι σπερματικοί. Con otras palabras, la asimilación que Dios hace de sí mismo hacia una forma cualquiera, representa la acción que Dios, principio activo, ejercita generando el cosmos con la base de un modelo inteligible, el cual ya no es el conjunto de las ideas trascendentes sino, precisamente, el conjunto de las razones seminales presentes en la mente divina; o sea, la fórmula συνεξομοιούμενον πᾶσιν puede ser interpretada como una reformulación, en clave inmanentista, de la concepción platónica según la cual el Demiurgo quiere generar seres «próximos», es decir, semejantes a sí.

RELIGIÓN DE ISRAEL

EL MESÍAS COMO HIJO DE DIOS EN LA SABIDURÍA Y LA APOCALÍPTICA

Hermann Lichtenberger

Eberhard-Karls-Universität Tübingen (Alemania)

I. INTRODUCCIÓN

Hoy en día es indiscutido que para la formación de la cristología neotestamentaria las representaciones mesiánicas, tal y como nos salen al encuentro en el judaísmo temprano, son fundamentales. Para títulos cristológicos como «mesías», «Hijo de David», «Hijo del Hombre», este consenso fue fácil de obtener; para «Hijo de Dios», desde el tiempo de la Escuela de la Historia de las Religiones hasta las últimas décadas, la derivación greco-helenística ha sido muy importante. Sin duda eran bien conocidas las expresiones acerca del «Hijo de Dios» en referencia a Israel o al rey del Antiguo Testamento, pero sin embargo la falta de utilización del título «Hijo de Dios» en sentido mesiánico antes del tiempo neotestamentario impedía aceptar también aquí de manera decidida una tradición veterotestamentaria-judía¹.

A causa del descubrimiento de Qumrán ha sobrevenido aquí una situación completamente nueva: el florilegio publicado en 1958² (4Q174) refiere 2 S 7, 14 «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» al «Retoño de David».

Ahora por segunda vez³ han vuelto los textos mesiánicos del descubrimiento de Qumrán al centro de interés, por cuanto que no sólo se han divulgado textos del «mesías», sino también textos del «Hijo de Dios» hasta ahora desconocidos.

1. Ver M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975.

2. J. M. Allegro, «Fragments of a Qumram Scroll of Eschatological Midrashim»: JBL 77 (1958) 350-354.

3. Fundamental para la primera fase A. S. van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrán* (SSN 3), Assen 1957.

1) Ya uno de los primeros textos completamente divulgados, 1QS⁴, habla «del mesías de Aarón y de Israel» (1QS 9, 22) y documenta, de un modo sorprendente y al mismo tiempo sugestivo, una doble expectación mesiánica, una sacerdotal y una real.

2) En el curso de la plena accesibilidad del descubrimiento completo de Qumrán desde 1991 han sido divulgados numerosos textos que hacen aparecer una imagen todavía más llena de color y diversa. A semejanza de los primeros textos en los tempranos años cincuenta, algunos de ellos son fuertemente discutidos, y eso tanto en su interpretación como también en su encasillamiento en la expectativa mesiánica judía y la cristología cristiana primitiva⁵.

Anticipadamente se puede constatar: los descubrimientos de Qumrán representan los casi clásicos tipos básicos del *munus triplex*⁶ (aun cuando algunos textos entre otros, debido a su estado fragmentario, sólo pueden ser clasificados con dificultad): rey, sacerdote, profeta.

Antes de entrar en nuestra presentación del tema, se suscita una cuestión discutida de forma polémica: ¿cuándo podemos hablar de un texto mesiánico, de una figura mesiánica?

Se oponen dos tipos básicos, y para ambos pueden aducirse en cada caso buenos argumentos:

1) Sólo podemos hablar de «mesías» (etc.) cuando aparecen *māšīah* resp. *Meših'a* o traducciones equivalentes (χριστός, unctus)⁷.

2) Frente a ello una definición más general está orientada al carácter escatológico: «Es mejor reservar el término inglés 'messiah' para figuras que desempeñan papeles importantes en la esperanza futura del pueblo»⁸.

4. M. Burrows, *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, II, New Haven 1951.

5. Fundamental ahora J. Zimmermann, *Messianische Texte aus Qumran. Königliche, priesterliche und prophetische Messiasvorstellungen in den Schriften von Qumran*, (WUNT 104), Tübingen 1998; presenta el estado de la investigación J. H. Charlesworth, H. Lichtenberger y G. S. Oegema (eds.), *Qumran-Messianism. Studies on the Messianic Expectations in the Dead Sea Scrolls*, Tübingen 1998; S. Schreiber, *Gesalbter und König. Titel und Konzeptionen der königlichen Gesalbtenenerwartung in frühjüdischen und urchristlichen Schriften* (BZNW 105), Berlin 2000, lo vi después de la terminación del manuscrito.

6. Así también la estructura de Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5).

7. Así la posición de J. A. Fitzmyer; expresado con precisión en su interpretación de 4Q246: «Por tanto sigo cuestionando la importación del mesianismo a la interpretación de este texto [scil. 4Q246], y continúo insistiendo en que hasta ahora no hay nada en el Antiguo Testamento o en la tradición judía palestina precristiana que conocemos para mostrar que 'Hijo de Dios' tenía connotación mesiánica. Consecuentemente, considero que este texto apocalíptico habla con seguridad de un soberano judío venidero, quizá un miembro de la dinastía asmonea, el cual es un sucesor del trono davídico, pero que no es imaginado como un Mesías», J. A. Fitzmyer, «4Q246: "The 'Son of God' Document from Qumran"»: Bib 74 (1993) 153-174, aquí 173ss; ver también J. H. Charlesworth, «Challenging the *Consensus Communis* Regarding Qumran Messianism (1QS, 4QS MSS)», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 120-134, aquí 124 n. 19.

8. Así la posición de J. J. Collins, *The Scepter and the Star. The Messiahs of the Dead Sea Scrolls and Other Ancient Literature*, New York 1995, 12ss; ver además Íd., 'Messianic Expectation', *Apocalypticism in the Dead Sea Scrolls*, London 1997, 71-90; Íd., «'He Shall not Judge by What His Eyes See': Messianic Authority in the Dead Sea Scrolls»: DSD 2 (1995) 145-164; 146:

Se propone una definición más general de esta índole, referida a la escatología, pues *māšiah* también puede ser referido, por ejemplo, a figuras proféticas. Por otra parte, en perspectiva escatológica «mesías» nos sale al encuentro de distinto modo: ya señalamos rey, sacerdote y profeta.

Todavía debería hacerse una observación previa: los textos de Qumrán ciertamente nos ofrecen una mirada insospechada e inesperadamente rica de las expectativas mesiánicas del judaísmo entre el siglo II a.C. y el siglo I d.C., pero no podemos decir con seguridad, cómo de representativa o mejor dicho extendida es la imagen aquí obtenida.

Sin embargo dos perspectivas nos hacen tener mayor seguridad:

1) Los textos genuinamente qumrán-esénicos están relacionados con textos no qumránicos⁹;

2) Una parte de los textos mesiánicos de los descubrimientos de Qumrán son no-esénicos o mejor dicho pre-esénicos¹⁰ (para los textos arameos esto probablemente vale en todos los casos), es decir, la comunidad qumrán-esénica no era la autora, sino la bibliotecaria de estos textos. Hasta qué punto era también lectora, no lo podemos decir con seguridad, ni siquiera allí donde se han conservado varios ejemplares. Eso significa que podemos contar con una difusión de las expectativas mesiánicas más amplia de la que tenía lugar según la antigua hipótesis, ampliamente superada, de que la comunidad qumrán-esénica había sido un grupo cerrado en sí mismo («secta»)¹¹.

El hallazgo de los descubrimientos de Qumrán sale todavía más a la luz si tenemos presente que para el tiempo anterior al 70 d.C. en los apócrifos y pseudoepigráficos sólo pueden ser documentados muy pocos pasajes mesiánicos precisos¹², el más seguro y expresivo en PsSal 17 y 18 acerca de un mesías real o mejor dicho rey mesiánico, acerca de cuyo tiempo se dice: «Dichoso quien viva en aquellos días, para ver las buenas obras del Señor, que él manifestará a la generación venidera» (19, 6). La invocación de las citas de TestLevi y Hen.et 37-71 es problemática, dada su discutida datación; podemos datar con seguridad antes del 70 d.C. el sugestivo texto *De praemiis et poenis* 165s., también singular en Filón,

«Por ‘mesías’ quiero decir un agente de Dios en el final de los tiempos, de quien se dice en algún lugar en la literatura que está ungido, pero que no es necesariamente llamado ‘mesías’ en cada pasaje». Cf. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 17.

9. Ver al respecto en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), las contribuciones de H. Lichtenberger, «Messianic Expectations and Messianic Figures in the Second Temple Period», 9-20, y J. H. Charlesworth, «Messianology in the Biblical Pseudepigrapha», 21-52.

10. Ver la discusión sobre los distintos textos en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), y *passim*; sobre los criterios para textos genuinamente esénicos ver A. Lange, «Qumran. 1. Die Textfunde von Qumran», en A. Lange-H. Lichtenberger, «Qumran», TRE 28 (1997), 45-78, aquí 46.

11. Por eso el engañoso concepto «Escrito sectario» ya no debería emplearse para *Serek hay-yahad*.

12. Al respecto Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 21-52.

donde el título de mesías no es nombrado¹³, pero claramente se traza una figura mesiánica, que trae para Israel el tiempo de la salvación, pero para los enemigos castigo y juicio.

«Cuando ellos hayan obtenido la tan inesperada libertad, los antes dispersados en Hellas y en tierra bárbara, en las islas y en los continentes, se elevarán de golpe y desde todos los lados se apresurarán a un lugar a ellos indicado, conducidos por una aparición divina, sobrehumana, que es para los otros invisible y sólo visible para los que han vuelto a ser salvados»¹⁴.

Sin embargo, debemos incluir en el cuadro de conjunto realizaciones de representaciones mesiánico-proféticas que pertenecen al tiempo de antes y en torno al 70 d.C.¹⁵:

1) Josefo refiere que después de la caída de Jerusalén, muchos de los sicarios han huido a Egipto, donde continúan su resistencia y su lucha contra el dominio romano y los colaboracionistas. En este contexto menciona una figura profética (-mesiánica), Jonatán, un tejedor:

«Entretanto se extendió la locura de los sicarios realmente como una enfermedad por las ciudades de Cirene. Es que había venido allí un cierto Jonatán, un hombre muy malo (πονηρότατος ἄνθρωπος), tejedor de oficio. Indujo a no pocos de entre los pobres (οὐκ ὀλίγους τῶν ἀπόρων) a seguirle. Con la promesa de mostrarles milagros y fenómenos (σημεῖα καὶ φάσματα) los sacó al desierto».

Jonatán parece haberse arrogado el papel de un *Moisés redivivus*: supuestamente un nuevo éxodo por el desierto acompañado de signos y milagros traería la redención (Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VII, 437-442)¹⁶.

Sabemos además de toda una serie de tales figuras profético-mesiánicas que formaron o atrajeron en torno a sí un grupo de gente que habría sido parecido al grupo en torno a Jonatán. Llamemos la atención sobre algunos más:

2) El profeta judío mesiánico Theudas (después del 44 bajo Fadus; cf. Hch 5, 36), condujo un gran número de partidarios hasta el valle del Jordán con la promesa de que las aguas del río se partirían milagrosamente como cuando el paso de Josué (Jos 3; Fl. Josefo, *Antiq.* XX, 97). Supuestamente quería conducir como un *Moisés redivivus* a sus partidarios al desierto de la Transjordania, para introducir con este Éxodo el tiempo mesiánico (cf. Mt 24, 23-26).

3) Otra de estas figuras apocalíptico-escatológicas fue el llamado Egipcio (cf. Hch 21, 38), que llamó a sus partidarios al monte de los Olivos con la promesa de que a su mandato las murallas de Jerusalén se desplomarían —como antaño en Jericó— y podrían instalarse en la ciudad (Fl. Josefo, *Antiq.* XX, 169-172).

13. Por eso y porque no está en los apócrifos y pseudoepigráficos de Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), no mencionado.

14. Traducción al alemán [N. del T.], citada según L. Cohn, *Ueber Belohnungen und Strafen*, en L. Cohn *et alii*, *Philo von Alexandria. Die Werke in deutscher Übersetzung*, II, Berlin ²1962, 379-426.

15. Ver para lo siguiente M. Hengel, «Messianische Hoffnung und politischer 'Radikalismus' in der 'jüdisch-hellenistischen Diaspora'. Zur Frage der Voraussetzungen des jüdischen Aufstandes unter Trajan 115-117 n. Chr.», en D. Hellholm (ed.), *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*, Tübingen ²1989, 655-686; D. R. Schwartz, «Temple and Desert: On Religion and State in Second Temple Period Judaea», en Íd., *Studies in the Jewish Background of Christianity*, (WUNT 60), Tübingen 1992, 29-56.

16. Ver M. Hengel, *Die Zeloten. Untersuchungen zur jüdischen Freiheitsbewegung in der Zeit von Herodes I. bis 70 n. Chr.*, (AGJU 1), Leiden ²1976, 239.

4) En la tradición del profeta como Moisés (Dt 18, 15) se sitúa un samaritano del cual Josefo en *Antiq.* 18, 85, hablando del tiempo de Pilato (ca 36 d.C.), refiere:

«Tampoco el pueblo de los samaritanos quedó libre de motines. Los congregó un hombre a quien las mentiras no le importaban nada y que todo lo urdía astutamente para obtener el favor de las masas; y les mandó que fueran con él al monte Garizim, el cual es para ellos el más santo de (todos) los montes y les aseguró que a los que vinieran con él les mostraría los vasos sagrados allí enterrados después de que Moisés los hubiera llevado allí».

5) Simon bar Giora «se aparece» con una vestidura blanca y con un manto púrpura en el lugar en el que había estado el Templo, iquizá para presentarse como Mesías real! (Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VII, 29).

6) Finalmente, la Primera Guerra Judía parece haber recibido el último impulso a causa de una profecía¹⁷. Tácito y Suetonio confirman a Josefo acerca de que había una antigua profecía en las «escrituras sacerdotales» de que el dominio del mundo se obtendría desde Judea (Tácito, *Historiae* V, 13, 2). Sin embargo, esta profecía debería ser referida, según Tácito, a Vespasiano y Tito. Probablemente se trata de la profecía de Balaam (Nm 24, 17)¹⁸.

Fl. Josefo, *Bel. Jud.* VI, 312ss: «Pero lo que más los aguijoneó para la guerra fue una profecía ambigua, que se encontraba igualmente en las sagradas escrituras, de que en aquel tiempo uno de su tierra dominaría sobre la tierra habitada. Esto lo referían ellos a uno de su pueblo, y muchos sabios se engañaron en su juicio. El oráculo denota mas bien la soberanía de Vespasiano, que fue proclamado emperador en Judea»¹⁹.

De vuelta a los apócrifos y pseudoepigráficos del Antiguo Testamento. Según la presentación de J. H. Charlesworth²⁰, en los 65 escritos de la obra de traducción por él editada, sólo en cinco textos judíos se encuentra el concepto «mesías, el ungido, cristo» u otros (PsSal, syrBar, 4Esdras, Hen.et 37-71, 3Henoc)²¹, de los cuales sólo son seguro de antes del 70 los PsSal. Este descubrimiento es llamativo y necesitaría ex-

17. Hengel, *Zeloten* (ver n. 16), 243-246.

18. No de Dn 7, 13s.; ver Hengel, *Zeloten* (ver n. 16), 243-246.

19. Traducción al alemán [N. del T.]: O. Michel, O. Bauernfeind (eds.), *Flavius Josephus, De bello Iudaico - Der Jüdische Krieg. Griechisch und deutsch*, 3 vols., München 1959-1969; cf. Suetonio, *Vespasianus* IV, 5: «En todo oriente se había extendido la antigua y pertinaz opinión, de que había sido predicho en los oráculos divinos que en este tiempo gente de Judea se apoderaría del dominio. Esto —como posteriormente se aclaró, una profecía acerca del emperador romano—, lo refirieron los judíos a sí mismos y se sublevaron», texto latino en C. *Suetoni Tranquilli opera*, Vol. 1: *De vita Caesarum libri VIII*, ed. M. Ihm, Leipzig 1908, ND Stuttgart / Leipzig 1997.

20. Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 50-52.

21. SyrBar y 4 Esdras hay que situarlos en torno a 100 d.C.; en su datación de las parábolas en el período inicial del dominio de Herodes (37-20 a.C.), Charlesworth, «Messianology» (ver n. 9), 40s., me parece demasiado confiado. La inclusión de 3 Henoc es todavía más problemática: ya la atribución a Rabbi Ismael (muerto el 132 d.C.) debería precavernos para suponer en él tradiciones anteriores al 70, incluso cuando partes aisladas pudieran ser anteriores a Rabbi Ismael. Del hecho de que 3 Henoc ha tomado algún material de Babilí, hay que concluir con P. Alexander, «3 (Hebrew Apocalypse of) Enoch», en J. H. Charlesworth, *The Old Testament Pseudepigrapha* I, Garden City 1983, 223-315, aquí 229: «entonces la redacción final apenas puede ser anterior al siglo v d.C. [...] una datación para su redacción final en el quinto o sexto siglo d.C. no puede estar lejos de la verdad».

plicación; en especial también por qué el título de mesías no aparece en obras como *Vitae Prophetarum* y el *Liber Antiquitatum Biblicarum*. Otros textos como los Jubileos, el Testamento de Moisés, Test XII Patr y las Sibilas judías contienen ciertamente pasajes «mesiánicos», pero no emplean «mesías» (resp. equivalentes lingüísticos). Por otro lado, no debe excluirse —es más bien probable— que también textos posteriores contengan tradiciones del mesías que se retrotraen al tiempo anterior al 70; aquí hay que nombrar en primera línea textos como 4Esdras y syrBar, los cuales se han originado en tiempo relativamente próximo al 70 (ca. 100). También podría aproximarse a un tiempo próximo la oración de las 18 peticiones.

En conjunto queda el sorprendente resultado de que en textos judíos del tiempo helenístico-romano (apócrifos y pseudoepigráficos) antes del 70 d.C. «mesías» o equivalentes lingüísticos son documentados sólo aisladamente. Su contribución a la investigación del surgimiento del título neotestamentario de Cristo fue consecuentemente modesta; más importantes que mesías-christos eran, por ejemplo, el título de Hijo del Hombre (Dan, Hen.et) o la tradición del Hijo de David.

El resultado cambió de golpe con la divulgación de los primeros textos de Qumrán, con los testimonios de 1QS 9, 11 y 1QSa (2, 12.14.20). Se añaden las ocurrencias, desconcertantes y hasta entonces apenas consideradas, en CD (2, 12; 6, 1; 12, 23²²; 14, 29; 19, 10; 20, 1). La concordancia de Kuhn²³ registra además tres (1QM 11, 7; 1Q30 1, 2; 4QPB3) o mejor dicho cuatro (6Q D 3, 4) testimonios del mesías más.

En especial 1QS 9, 11 («hasta que el profeta venga y los mesías de Aarón y de Israel»), juntamente con los ya conocidos pasajes de CD condujeron a la elaboración de una teoría de dos mesías, la cual fue considerada determinante para la comunidad de Qumrán. Es característico, por ejemplo, K. G. Kuhn en RGG³ (1961): «Como figuras de salvación [...] la comunidad esénica espera no sólo al mesías de la tribu de David, como el judaísmo restante, sino tres personajes de salvación: el profeta (cf. Dt 18, 15), el ‘mesías de Aarón’, el sumo sacerdote ungido escatológico y el ‘mesías de Israel’, el rey escatológico de la tribu de Judá, el descendiente de David»²⁴.

Hoy la imagen se puede trazar de forma más diferenciada; el fundamento para ello es, no en último lugar, el aumento del material por la

22. Estado de las publicaciones en 1959/60: K. G. Kuhn en colaboración con A.-M. Denis *et alii*, *Konkordanz zu den Qumrantexten*, Göttingen 1960.

23. Para CD ver el punto de vista tradicional en Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen* (ver n. 3), 78, según el cual en CD 12, 23; 19, 11; 20, 1 «משיח» debe ser entendido como una corrección secundaria de copistas medievales, que ya no han entendido el plural».

24. K. G. Kuhn, «Qumran», RGG³, V, 740-756, aquí 747; ver especialmente Van der Woude, *Die messianischen Vorstellungen* (ver n. 3), 75-89 (1QS 9, 9-11); las referencias historizantes del profeta al maestro de justicia y del Mesías de Aarón a Elías (= Juan el Bautista) no pueden ser mantenidas (op. cit. 86-89).

divulgación (completa) del descubrimiento. Así, ahora sabemos que el fragmento QS 9, 11, importante justo para la doctrina de los dos mesías, no está contenido en todos los manuscritos *Serek hay-yahad*²⁵. J. Zimmerman²⁶ cuenta aproximadamente 29 testimonios de *masiah*; de forma parecida M. G. Abegg/C. A. Evans: «Unos treinta textos hablan de personajes ungidos»²⁷, que a grandes rasgos son entonces clasificados y cuantificados: más o menos la mitad se refieren a un mesías político dentro de la tradición de David; la mayoría de los otros textos aluden a profetas (entre ellos también 4Q521), unos pocos se refieren a sacerdotes, uno a Moisés. Este aumento de la base del hallazgo para «mesías» da lugar a una imagen más diferenciada de las expectativas mesiánicas en el tiempo del segundo templo. Es todavía más variada si incluimos conceptos como «retoño de David», «príncipe de la comunidad», «elegido de Dios», «Hijo (de Dios)» y «mensajero de la alegría»²⁸. De qué manera son mesiánicas estas figuras, incluso cuando no son denominadas «mesías», debe ser determinado en cada caso.

II. FIGURAS APOCALÍPTICAS EN LA EXPECTATIVA DE LA COMUNIDAD DE QUMRÁN

1. *El profeta y los mesías de Aarón e Israel*

Estas tres figuras escatológicas están unidas en las disposiciones para la comunidad de 1QS 9, 10-11: los «hombres de la santidad, que caminan en la perfección», deben ser juzgados según las disposiciones precedentes, por las cuales han sido disciplinados los hombres de la comunidad al principio, «[...] hasta que vengan el profeta y los ungidos de Aarón e Israel»: «עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל». El profeta es ciertamente el «profeta como Moisés» según Dt 18, 15 (cf. 4QTest), los dos mesías de Aarón e Israel derivan de Za 4, 14; los dos «hijos del aceite» (בני היצחור); cf. 4Q254 4, 2.

Las tradiciones y funciones con ellos conectadas surgen de la propia comunidad, sobre todo de la anteposición del mesías sacerdotal (mesías de Aarón) por delante del mesías de Israel, el mesías terrenal resp. laico. A ello le corresponde la anteposición del sumo sacerdote escatológico por delante del mesías de Israel en el banquete escatológico en 1QSa 2, 18ss:

25. Charlesworth, «Challenging» (ver n. 7), 123: «Un fragmento muy importante de la Cueva IV, 4QS MS E, no contiene el célebre *locus classicus* sobre el mesianismo de Qumrán; no contiene la sección en la cual hallamos la cláusula «עד בוא נביא ומשיחי אהרון וישראל». Ver P. Alexander, G. Vermes, *Qumran Cave 4*, XIX, (DJD XXVI), Oxford 1998, 148.

26. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 15.

27. M. G. Abegg, C. A. Evans, «Messianic Passages in the Dead Sea Scrolls», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema, *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 191-203, aquí 191.

28. Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 194-203.

«(el sacerdote, es decir, el mesías sacerdotal) debe extender la mano hacia el pan en primer lugar, y después debe extender su mano hacia el pan el mesías de Israel». Las tres figuras aparecen de nuevo en 4Q175 (Test), un texto en el que son citados textos mesiánicos básicos del Pentateuco juntamente con la expectativa de tres figuras escatológicas, a saber, el profeta como Moisés (Dt 18, 18-19), el mesías de Israel (estrella de Jacob, Nm 24, 15-17) y el sumo sacerdote escatológico, el mesías sacerdotal. Las tres presentan funciones judiciales y muestran así su rol en las expectativas escatológicas de la comunidad.

Los dos mesías de Aarón e Israel aparecen también en el Documento de Damasco (CD 12, 23-13, 1; 14, 10; 19, 10s.: משיח אהרון וישראל; y 20, 1: משיח מאהרון ומישראל), donde משיח puede referirse también a dos figuras; CD 14, 18s.: las disposiciones para la vida en campamentos rigen en este tiempo de sacrilegio (קץ הרשעה) hasta la aparición de los mesías de Aarón e Israel (עד עמוד משיח אהרון וישראל); cf. 14, 18s.; su función judicial es desarrollada en CD 19, 10: «Éstos (a saber, los pobres del rebaño [Za 11, 11]) serán salvados en el tiempo de la tribulación, pero los demás serán entregados a la espada, cuando venga el ungido de Aarón e Israel».

La aparición de los dos mesías de Aarón e Israel se manifiesta como acontecimiento final: «Asimismo todos los hombres que hayan entrado en la nueva alianza en la tierra de Damasco, pero hayan abandonado y se hayan desviado del pozo del agua viva, no serán contados para la reunión del pueblo, y en su registro no serán inscritos desde el día en que fue arrebatado el maestro de la comunidad hasta la aparición del ungido de Aarón e Israel» (19, 33-20, 1).

2. Representaciones reales-señoriales del mesías

a) El «Retoño de David»²⁹

Según 4Q174 (Flor) 1-3, I, 11, 2 S 7, 11-14 habla del «retoño de David»³⁰ (צמח דויד), el cual al final de los días aparecerá en Sión juntamente con el «dispensador de la Torá» (דירש התורה) escatológico. En 4Q252 (PatrBend), Fragma. 1, V, 3-4, se encuentra también una figura acompañante para los «ungidos de la justicia» (משיח הצדק), la cual junto a/con los hombres del Yahad ha custodiado la Torá³¹.

29. Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 197s.: 5 testimonios; se deriva de Jr 23, 5 (cf. 33, 15) en conexión con Za 6, 12; 3, 8; Is 11, 1.

30. Para el «retoño de David» ver la 15.^a Beracha de la 18.^a petición: «Al retoño de David (דויד), tu siervo, hazlo retoñar deprisa, y sea su cuerno elevado por tu obra de liberación. Pues todo el día esperamos en la liberación por medio de ti. Bendito tú, oh Señor, que haces retoñar el cuerno de la liberación».

31. Si 4Q479 (Text Mentioning Descendants of David), (DJD XVII), 297-299, es o no «mesiánico» debe quedar indeciso, dados los pocos restos conservados.

b) El «Ungido de la justicia», el «Retoño de David» 4Q252 (PatrBend), Fragm. 1, V, 3-4³².

c) El «Dispensador de la Torá»

Como ya se sabía por 4Q174 (Flor) 1, 3, I, 11, el «dispensador de la Torá» (דִּירֵשׁ הַתּוֹרָה) es una figura escatológica. Eso queda todavía más claro si en CD 7, 18s. el «dispensador de la Torá», partiendo primero de Am 5, 26 (naturalmente el término no es citado), es interpretado como la «estrella de Jacob» (Nm 24, 17). Este viene, en exégesis de Nm 24, 17 (הַשִּׁבְטָה), con el «príncipe de toda la comunidad» (וְנִשְׂיָא כָּל הָעֵדָה).

d) El «Príncipe de la comunidad»³³

El «príncipe de la comunidad» consumará el juicio (CD 7, 20-8, 3). En las bendiciones escatológicas de 1QSb se transmite un formulario de bendición completo para el «príncipe de la comunidad», el cual tiene todos los rasgos de un mesías davídico real (1QSb 5, 20-29)³⁴. Es de la mayor importancia, pero también sumamente discutido, el texto 4Q285³⁵ (4Q*Serek ham-milhamah*)³⁶. En primer lugar se encuentra en el fragmento 7, l. 1-2 una cita de Is 10, 34-11, 1; l.3 empieza tras una laguna: «el retoño de David (צִמְחַת דָּוִד), y ellos juzgarán sobre [...]»; l.4 dice así [דָּוִד צִמְחַת דָּוִד]: «y se le mata a él, el príncipe de la comunidad, el reto[ño de David...]»³⁷. Que el «príncipe de la comunidad» es el que mata, no el que es matado, se infiere de Is 11, 4 («él mata al sacrílego con el aliento de su boca»), la tradición de la muerte del rebelde enemigo³⁸ y la índole global del texto, que presupone un tiempo de bendición³⁹.

32. Ver *supra*; interpretación de Gn 49, 10 como: «Pues a él y a su descendencia ha sido dada la alianza del reinado de su pueblo por generaciones eternas».

33. Ver testimonios en Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 194-197 (diez «testimonios mesiánicos», además hay otros cuatro).

34. Es cuestionable si en 1QM 5, 1 (וְנִשְׂיָא כָּל הָעֵדָה) y 3, 16 (שֵׁם הַנְּשִׂיָא) se alude a la misma figura escatológica.

35. Edición: P. Alexander, G. Vermes, «4Q285. 4Q*Sefer ha-Milhamah*», en *Qumran Cave 4*, XXVI, (DJD XXXVI), Oxford 2000, 228-246; ver el manuscrito paralelo 11Q14.

36. Ver al respecto Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 86; Alexander, Vermes, «4Q285» (ver n. 35), 240.

37. Para la discusión de la forma gramatical del verbo ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 86; Alexander, Vermes, «4Q285» (ver n. 35), 240.

38. Cf. SyrBar 39f (ver Zimmermann, *Messianische Texte* [ver n. 5], 86).

39. Ver 4Q285, col. I = 11Q14 (Ber).

e) El «Hijo de Dios»⁴⁰

Acerca de las discusiones en torno al texto sumamente controvertido en su interpretación 4Q246⁴¹, sobre si la adecuada es una interpretación mesiánica⁴², no-mesiánica⁴³, angelológica⁴⁴ o colectiva⁴⁵, casi se olvidó que hay un texto del «Hijo de Dios» inequívocamente mesiánico, 4Q174 (Flor) 1-3, I, 11, donde 2 S 7, 14 («Yo seré para él Padre, y él será para mí Hijo») se refiere al «retoño de David» [ver *supra* en a)]⁴⁶.

4Q174 es un testimonio inequívoco de que el título «Hijo de Dios» podía ser entendido mesiánicamente. Esto abre también la mirada hacia una interpretación mesiánica de 4Q246. Ahí no es sin más reconocible si se trata de una pretensión arrogante del anticristo⁴⁷, o si en realidad

40. Testimonios en Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199-201, aquí 200. Para 4Q369 1, II, 6 ver C. A. Evansver, «Are the 'Son' Textes at Qumran 'Messianic'? Reflections on 4Q369 and Related Scrolls», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema (eds.), *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 135-153.

41. Edición E. Puech, «4Q246. 4QApocryphe de Daniel ar», en *Qumran Cave 4*, XVII, (DJD XXII), Oxford 1996, 165-184; ver Íd., «Some Remarks on 4Q246 and 4Q251 and Qumran Messianism», en D. W. Parry, E. Ulrich (eds.), *The Provo International Conference on the Dead Sea Scrolls. Technological Innovation, New Texts, and Reformulated Issues* (StTDJ 30), Leiden 1999, 545-565. Para las distintas interpretaciones ver por último Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 154-164; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 153-158; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199s.

42. La interpretación mesiánica es la predominante, con lo cual aquí hay que distinguir si en el «Hijo de Dios» se contempla una figura de salvación o de calamidad.

43. Según J. A. Fitzmyer el «Hijo de Dios» es ciertamente una figura real de relieve («un soberano judío venidero, quizá un miembro de la dinastía asmonea, el cual es un sucesor del trono davídico»), pero no un Mesías; Fitzmyer, «4Q246» (ver n. 7), 173s.

44. Su principal representante es F. García Martínez, «The Eschatological Figure of 4Q246», en Íd., *Qumran and Apocalyptic. Studies on the Aramaic Texts from Qumran* (StTDJ 9), Leiden 1992, 162-179. Él lo refiere a Melquisedec. Ver también Íd., «Messianische Erwartungen in den Qumranschriften», en W. Breuning (ed.), *Der Messias*, (JBTh 8), Neukirchen-Vluyn 1993, 171-208. Reservado hacia la interpretación angelológica es Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 161-163.

45. Sugerido por M. Hengel ya tempranamente; M. Hengel, *Der Sohn Gottes. Die Entstehung der Christologie und die jüdisch-hellenistische Religionsgeschichte*, Tübingen 1975, 71: «Tampoco la interpretación colectiva referida al pueblo judío, a semejanza del Hijo del Hombre en Dn 7, 13, está del todo excluida». Al respecto Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 161: «En el texto de Qumrán una interpretación colectiva no es imposible, pero sin embargo parece improbable», pues no hay ningún paralelo en el cual el pueblo como colectividad juzga a la tierra y sólo unos pocos en los cuales el pueblo de Israel recibe el tratamiento de «Hijo de Dios».

46. Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 164: «La afirmación [scil. de Fitzmyer] de que 'Hijo de Dios' no tiene significado mesiánico en ningún texto de Qumrán pasa por alto la clara evidencia del Florilegio (4Q174)». *Ibid.*: «Dado que la rama es llamada explícitamente Mesías de Justicia en las Bendiciones Patriarcales [...], seguramente está justificado el hablar de él como de un mesías davídico».

47. Así D. Flusser, «The Hubris of the Antichrist in a Fragment from Qumran»: *Immanuel* 10 (1981) 31-39; E. Cook, «4Q246»: *BBR* 5 (1995), 43-66; ver Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 199.

se trata de una figura histórica concreta⁴⁸ o de un título de grandeza mesiánico⁴⁹.

4Q246 presenta «Hijo de Dios» en tres variantes:

4Q246 1, 9: ברה דאלהא רנבא יתקרא

4Q246 2, 1⁵⁰: ברה די אל יתאמר

4Q246 2, 1: ובר עליון יקרונה

La cuidadosa investigación del texto por parte de J. Zimmermann⁵¹ ha hecho probable que en «Hijo de Dios» haya de verse una figura positiva. En favor de ello hablan las conexiones con Lc 1, 32-35⁵², la estructura⁵³ y la proximidad lingüística⁵⁴ y estructural⁵⁵ con Dn 7. «A todos estos textos, Dn 7, 4Q246 y las interpretaciones tardías de Dn 7, les es común la tradición apocalíptica de la erección del señorío de Dios, en la cual hay una figura en el centro que con acentos en cada caso distintos vence a los enemigos y toma parte en el juicio final»⁵⁶. Es evidente una analogía entre el Hijo del Hombre de Dn 7 y el Hijo de Dios de 4Q246, ciertamente tiene también rasgos representativos⁵⁷. Como ya 4Q174 testimonia, el título «Hijo de Dios» es oriundo de la expectativa de salvación judía escatológica.

48. Alejandro Balas: J. T. Milik, «Les modèles araméens du Livre d'Esther dans la Grotte 4 de Qumrán»: *RdQ* 15 (1991/92), 321-406, aquí 383s.: El título de Hijo de Dios acredita a Alejandro Balas como hijo del (divino) Antíoco IV Epifanes. *Antíoco IV Epifanes*: E. Puech, «Fragment d'une apocalypse en Araméen (4Q246 = pseudo-Dan d) et le 'Royaume de Dieu'»: RB 99 (1992), 98-131; ver *Íd.*, «Notes sur le fragment d'apocalypse 4Q246 - 'le fils de Dieu'»: RB 101 (1994), 533-558; ver también *Íd.*, (DJD XXII) (ver n. 41), 165-184. La dificultad de la interpretación se documenta en la oscilación del editor E. Puech entre una figura negativa, identificable y una positiva; por último se refiere con vehemencia negativamente a Antíoco IV, excluyendo toda interpretación «mesiánica»: «4Q246 no puede ser utilizado para el estudio del mesianismo de Qumrán ni [sic!] del mesianismo judío» (Puech, «Some Remarks» [ver n. 41], 551). H.-J. Fabry, «Neue Texte aus Qumran»: BK 48 (1993), 24-27; K. Beyer, *Die aramäischen Texte vom Toten Meer, Ergänzungsband*, Göttingen 1993, 109-113; H. Stegemann, *Die Essener, Qumran, Johannes der Täufer und Jesus*, Freiburg 1993, 341; A. Steudel, «The Eternal Reign of the People of God - Collective Expectations in Qumran Texts (4Q246 and 1QM)»: *RdQ* 17 (1996), 507-525, aquí 511.

49. J. J. Collins, «The Son of God Text from Qumran», en M. C. de Boor (ed.), *From Jesus to John. Essays on Jesus and New Testament Christology in Honour of Marius de Jonge*, Sheffield 1993, 65-82; *Íd.*, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 154-172; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 128-170.

50. J. Maier, *Die Qumran-Essener. Die Texte vom Toten Meer, Bd. 2: Die Texte aus Höhle 4*, München 1995, 190, refiere «su hijo» gramaticalmente al antecedente, pues el plural que sigue presupone por lo menos dos personas, y sigue traduciendo: «pues él [el Rey] será llamado 'Dios'». También en esta traducción resta el hecho de que una figura humana recibe un predicado divino, y en verdad no hay que registrar un «interés cristológico-mesiánico!» (así Maier para la interpretación tradicional «El será llamado hijo de Dios»).

51. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 128-170; *Íd.*, «Observations on 4Q246 - The 'Son of God'», en Charlesworth, Lichtenberger y Oegema, *Qumran-Messianism* (ver n. 5), 175-190.

52. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 159.

53. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 134-138.162.

54. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 165.

55. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 165ss.

56. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 167.

57. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 166.

f) El «Elegido de Dios» (4Q534)⁵⁸

Frente a la comprensión mesiánica de 4Q534 que parte de J. Starcky⁵⁹ con la expresión *בְּחֵיד אֱלֹהִים הוּא* (3, I, 10), fue propuesta por J. A. Fitzmyer⁶⁰ una referencia al nacimiento de Noé⁶¹. Esta ha hallado buena acogida y renombrados defensores⁶², toda vez que hay puntos de contacto con Hen.et 106 y 1QGenap 2⁶³, aunque también diferencias⁶⁴. J. Zimmermann preferiría volver a una interpretación mesiánica, dado que «elegido de Dios» no está testimoniado para Noé «[...] 4Q534 puede explicarse por lo menos igual de bien como especulación sobre el nacimiento y consagración del Mesías, partiendo de Is 7, 14ss y textos veterotestamentarios similares, que anuncian el nacimiento de un rey de salvación»⁶⁵.

Este texto se sitúa al margen de las representaciones reales-mesiánicas del Mesías, en la medida en que apenas pueden reconocerse tradiciones de David⁶⁶, y en último término la referencia a Noé puede reclamar para sí una mayor plausibilidad.

3. Representaciones sacerdotales del mesías

Nos referimos a lo dicho arriba (II.1) en conexión con la doble expectativa mesiánica, la del mesías de Aarón y el mesías de Israel. A la anteposición del mesías sacerdotal por delante del mesías de Israel le corresponde que ungidos sacerdotales puedan también aparecer solos. En tales casos es apenas perceptible una función «mesiánica» en el sentido de una figura escatológica de salvación. Eso vale en especial para el primero de los textos que hay que nombrar aquí.

58. Sintético L. Stuckenbruck, *The Book of Giants from Qumran*, (TSAJ 63), Tübingen 1997, 214s.; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 202; amplia discusión en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 170-204.

59. J. Starcky, «Les quatre étapes du messianisme à Qumrân»: RB 70 (1969), 481-505, aquí 502-504 (504: «la génération divine du Messie»); primera edición Íd., «Un texte messianique araméen de la grotte 4 de Qumrân», en *École des langues orientales anciennes de l'Institut Catholique de Paris: Memorial du cinquantenaire 1914-1964*, Paris 1964, 51-66.

60. J. A. Fitzmyer, «The Aramaic 'Elect of God' Text from Qumran Cave IV»: CBQ 27 (1965) 348-372 (= Íd., *Essays on the Semitic Background of the New Testament*, London 1971, 127-160).

61. Fitzmyer, «Elect of God' Text» (ver n. 60), 371: «En la literatura intertestamentaria hay cierta fascinación por el nacimiento de Noé». La conexión considerada por Fitzmyer con la tradición de los gigantes la considera Stuckenbruck, *Giants* (ver n. 58), 217, «poco más que una remota posibilidad».

62. Ver las listas en Stuckenbruck, *Giants* (ver n. 58), 214; Abegg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 202; Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 190s.

63. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 194; existe también una especial proximidad con las parábolas del Hen.et.

64. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 194; no existe una conexión de género con los horóscopos (4Q186).

65. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 201s.

66. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 204.

a) 4Q375/376, el así llamado Apócrifo de Moisés⁶⁷

En 4Q375 1, I, 9 dice así: ה[ה] כוהן המשיח אשר יוצק על [ר]ן אשו שמן המשיח. Si una tribu se levantara contra la muerte de un falso profeta, entonces él debe venir a Jerusalén, «(y ciertamente) ante [el] sacerdote ungido, sobre cuya c[a]beza ha sido derramado el óleo de la unción»⁶⁸. «[...] una exégesis más prudente diría simplemente que este texto está dando prescripciones generales para cualquier caso de profecía que vaya a tener lugar. No tiene por qué referirse al surgimiento del profeta escatológico, sea el de la secta de Qumrán, o el esperado en otros lugares en el judaísmo»⁶⁹. Habría que añadir que aquí tampoco se trata de un sumo sacerdote escatológico ungido.

b) 4Q541 (4QAha)⁷⁰

J. Starcky⁷¹ había encontrado en este texto «un mesías sufriente, en la perspectiva abierta por los poemas del Siervo». Realmente la figura sacerdotal muestra rasgos del Siervo sufriente⁷², pero sin embargo, a mi juicio, E. Puech va demasiado lejos en su suposición de que se trata de un «asesinato violento del Sacerdote-Siervo»⁷³. Realmente la figura desempeña funciones sacerdotales (fragmento 9, 2: ויכפר על כול נבי דרה «y él hará expiación por todos los hijos de su generación»)⁷⁴, pero no se dice que

67. Edición provisional J. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha at Qumran: 4Q375, 4Q476, and Similar Works», en L. H. Schiffmann (ed.), *Archaeology and History in the Qumran Scrolls*, Sheffield 1990, 221-256; 233: «En su forma literaria y en su disposición pseudoepigráfica es un apócrifo de Moisés». Ver en contra Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 324: «El texto no contenía apócrifo alguno de Moisés, sino una Torah, aquí entre otros un rito de expiación seguido de un rito de juicio-revelación de la máxima instancia sacerdotal-judicial [...] debido a una controvertida pseudoprofecía». Edición J. Strugnell, «4Q375, 4Q376. Apocryphon of Moses», en *Qumran Cave 4*, XIV, (DJD XIX), Oxford 1995, 111-119 (4Q375) y 121-136 (4Q376); para la relación entre 4Q375, 4Q376, 1Q22 y 1Q29 cf. Strugnell, «4Q375, 4Q376» (ver n. 67), 129-136; para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 233-246.

68. Traducción al alemán [N. del T.], según Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 324; cf. el giro más breve 4Q376 1, I, 1 הכוהן המשיח; de Moisés 4Q377 2, II, 4-5 מושה משיחו (cf. Abegg, Evans, «Messianic Passages» [ver n. 27], 193).

69. Strugnell, «Moses-Pseudepigrapha» (ver n. 67), 234.

70. Referencia a este texto en Starcky, «Les quatre étapes» (ver n. 59), 492; edición provisional E. Puech, «Fragments d'un apocryphe de Lévi et le personnage eschatologique. 4QTestLevi^{c-d} (?) et 4QAJa», en J. Trebelle Barrera, L. Vegas Montaner (eds.), *The Madrid Qumran Congress. Proceedings of the International Congress on the Dead Sea Scrolls Madrid 18-21 March 1991*, Leiden 1992, 449-501. Para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 247-277; traducción y literatura en Maier, *Qumran-Essener* (ver n. 50), II, 712-716.

71. Ver la nota precedente.

72. Detalladamente al respecto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 247-277.

73. Puech, «Fragments» (ver n. 70), 500. Rechazado con razón por Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 126.

74. Texto y traducción al alemán [N. del T.], según Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 255.

esto ocurra mediante la entrega de su vida⁷⁵. Aún cuando el Fragmento 24 habla de una crucifixión⁷⁶, en cualquier caso no es la de una figura mesiánica. Por lo demás el título de Mesías no aparece en ningún caso en este texto. No se puede decir más⁷⁷ que de lo que se trata es «probablemente [...] del sumo sacerdote del final de los tiempos»⁷⁸.

4. Representaciones proféticas del mesías

También aquí podemos presuponer lo que se ha dicho arriba (II.1) en conexión con la doctrina de los dos mesías y la venida del profeta. Así como los dos mesías pueden aparecer solos según el caso, también puede el profeta. Nos limitamos a los textos en los cuales el profeta o una función profética son puestos en conexión con la unción.

a) 4Q270⁷⁹

Entre las faltas que suscitan la ira divina (4Q279 2, II, 13-18) se encuentra (l. 13s.): סרה על משיחי רוח הקדש «habla apostasía contra el ungido con el Espíritu Santo»⁸⁰. La disposición no presupone ninguna situación escatológica, de modo que la expresión puede ser referida a los «maestros inspirados de la comunidad»⁸¹.

b) 4Q521⁸²

En este texto se trata de uno de los fragmentos más citados de los descubrimientos de Qumrán de la última década, pues éste es el primer texto que testimonia de forma indiscutible la esperanza de una resurrección de

75. Collins, *The Scepter and the Star* (ver n. 8), 125: «La figura descrita en 4Q541 se dice que expía por los hijos de esta generación. La consecuencia obvia es que es un sacerdote y que lleva a cabo la expiación por medio del culto sacrificial. No expía mediante su sufrimiento y muerte, como es el caso del siervo de Isaías». «Finalmente la figura en este pasaje padece sufrimiento, pero es una angustia mental causada por mentiras y calumnias, y así es una forma de sufrimiento bastante diferente del descrito en Isaías 53».

76. Vera la discusión en Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 264s.

77. Para 1QSb ver *supra*.

78. Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 276; (cursiva mía).

79. Edición J. M. Baumgarten, «4Q270. 4QDamascus Document», en *Qumran Cave 4*, XIII, (DJD XVIII), Oxford 1996, 137-168.

80. Ver משיחי רוח קדש en CD 2, 12s.

81. Ver Baumgarten, «4Q270» (ver n. 79), 146.

82. Edición E. Puech, «4Q521. 4QApocalypse messianique», en *Qumrân Grotte 4*, XVIII, (DJD XXV), Oxford 1998, 1-38. Para sus anteriores ediciones (parciales) e interpretaciones ver ahí p. 1. Para la interpretación de conjunto ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 343-389. Cf. también especialmente: García Martínez, «Messianische Erwartungen» (ver n. 44), 182-185; J. J. Collins, «The Works of the Messiah»: DSD 1 (1994) 98-112; H. Kvalbein, «Die Wunder der Endzeit. Beobachtungen zu 4Q521 und Matth 11,5p»: ZNW 88 (1997) 111-125; recientemente: Puech, «Some Remarks» (ver n. 41); una panorámica en E. Puech, «Messianic Apocalypse», English Dead Sea Scrolls Edition I, 543s.

los muertos en los descubrimientos de Qumrán⁸³. En este contexto esta cuestión sólo debe ser tocada de pasada, aunque se plantea la pregunta por el sujeto de las acciones del fragmento 2, II, 12: **יפרא חללים ומתים יחיה ענוים יבשר**. Si bien la curación del traspasado conviene tanto a Dios como también a una figura de salvación y el anuncio de la buena nueva más bien a una persona profética, en la tradición previa y contemporánea la resurrección de los muertos es exclusivamente acción de Dios. Dios es también expresamente el sujeto en l. 5-8 y la magnitud de referencia más probable de l. 9. Como mejor se entiende l. 11 es de manera que conduzca a l. 12 con Dios como consumidor de las acciones de salvación.

El pasaje decisivo está en l. 1 en el marco de la primera unidad del texto l. 1-3: **השמים והארץ ישמעו למשיח**, «cielo y tierra escucharán a su ungido»⁸⁴. Dado que el «ungido» —sea cual fuere el modo— tiene que ver con el tiempo de salvación descrito a continuación, lo más probable es que deba ser entendido como figura profética «mesiánica», toda vez que en el texto mismo Is 61, 1s.⁸⁵ desempeña un papel lleno de contenido. Lo todavía no sucedido (l. 11) de las acciones del tiempo de salvación (l. 12) se sitúa claramente en un horizonte escatológico: «Su [scil. de Dios] ungido» es el profeta «mesiánico»⁸⁶ del tiempo de salvación. Un origen supramundano no es sugerido por nada.

c) 11Q13 (Melch)⁸⁷

Este texto describe en columna II, por un lado, a Melquisedec como una figura celestial con funciones sacerdotales y judiciales en relación con acontecimientos escatológicos y, por otro lado, a un ungido del espíritu. Tras la cita de Is 52, 7 en l. 15s, se interpreta por l. 16 a partir de la cita de Is 52, 7: **המבשר הו[א]ה [משיח הר[ו]ח] כאשר אמר דנ[י]אל עלין עד משיח**

83. Detalladamente al respecto ver E. Puech, *La croyance des Esséniens en la vie future: Immortalité, résurrection, vie éternelle? Histoire d'une croyance dans le judaïsme ancien II: Les données qumraniennes et classiques*, Paris 1993, 627-692.

84. Naturalmente hay que conceder que el sufijo puede ser leído también como una forma plural (-aw) (así optó Puech, «Some Remarks» [ver n. 41], 554s.), con grandes repercusiones sobre la interpretación, cf. Puech, «Some Remarks» (ver n. 41), 564: «En resumen, 'sus mesías' de 2 II 1 se interpreta mejor como un plural que abarca al rey y al sacerdote como los intérpretes escatológicos». La grafía del manuscrito no autoriza un juicio seguro sobre la escritura plena o defectiva, pero es llamativo que en la reproducción del Sal 146, 7ss aparece, frente al TM, la escritura plena. La más indicada es una lectura en singular.

85. Ver Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 378.

86. Contra Puech, «4Q521» (ver n. 82), 12 n. 16, e Íd., «Some Remarks» (ver n. 41), 557, no se trata por tanto ni de dos figuras (ver *supra*) ni de una figura sacerdotal. Para probarlo mediante Is 61,1, Puech supone que ahí se trata de un diálogo del Sumo Sacerdote con su co-sacerdote. Aun cuando esto sea correcto, no se podría aplicar sin más a 4Q521. Lc 4, 18-21 testimonia una comprensión profética de Is 61,1s.

87. Edición F. García Martínez, E. J. C. Tigchelaar, A. S. van der Wuode, *Qumran Cave 11, II*, (DJD XXIII), Oxford 1998, 221-241; ahí también las anteriores ediciones e interpretaciones. Detalladamente Zimmermann, *Messianische Texte* (ver n. 5), 389-412; ver también ahora A. Steudel, «Melchizedek», EDSS I, 535-537.

נגיד שבועים שבעה (l. 18). El complemento de la cita de Daniel viene sugerido por el término משיח⁸⁸, por la referencia de מבשר a este ungido del espíritu viene sugerida para 11QMelch la referencia a una figura profética escatológica⁸⁹.

5. Resumen

El poliédrico hallazgo en lo concerniente a las representaciones del Mesías en los textos del Mar Muerto puede hacernos conscientes de que un discurso sobre la representación judía del mesías no se corresponde con la realidad. La diversidad de Qumrán puede, por un lado, estar relacionada con que a la comunidad le corresponde una historia de 200 años largos y con que en ese tiempo naturalmente deben suponerse desarrollos en las representaciones mesiánicas⁹⁰; por otro lado, con que sólo una (pequeña) parte de los textos pueden ser atribuidos a la producción teológica de la comunidad qumrán-esenia, sin que pueda obtenerse en todos los casos una valoración unánime por parte de los investigadores. Para el hallazgo en su globalidad este factor de incertidumbre es de poca importancia, pues —como muestra la bien surtida «biblioteca»— no se debería aislar a los qumrán-esenios de los otros grupos y corrientes del judaísmo de la época.

Aún deben señalarse dos circunstancias:

a) En escritos aislados de los descubrimientos de Qumrán, genuinos qumrán-esenios y pre- o extra-esénicos, la expectativa escatológica puede desarrollarse del todo sin figuras mesiánicas: así en la regla de la guerra según el manuscrito de la cueva 1 (1QM) o en el Rollo del Templo de la cueva 11. El santuario escatológico, que Dios mismo creará para sí, viene sin intervención o aparición de mediador de salvación alguno (11QTS 29).

b) A pesar de la riqueza de figuras escatológicas de salvación en los hallazgos de Qumrán, no fue recogido todo patrimonio de tradición disponible; así falta por ejemplo una representación explícita del Hijo del Hombre, que partiendo desde el libro de Daniel y la tradición de Henoc debería emprender una marcha triunfal en los Evangelios. Esto vale de un modo todavía más notable para el empleo del título de Hijo de Dios, que en el Nuevo Testamento ha llegado a ser el título de grandeza cristológica más importante.

88. Llena estupendamente las lagunas, ver García Martínez *et alii*, *Qumran Cave 11* (ver n. 87), 232.

89. Para el pasaje מבשר en 4Q377 2, II, 11-12 ver Aebeg, Evans, «Messianic Passages» (ver n. 27), 201.

90. Eso confiere legitimidad al intento de Starcky, «Les quatre étapes» (ver n. 59), aun cuando sus resultados han encontrado poca adhesión.

III. CONSIDERACIONES HERMENÉUTICAS

Es evidente que el desarrollo de la mesianología judía se debe a la interpretación de la Escritura. La Escritura proporciona también el material de lenguaje e imágenes con el cual desarrolla el Nuevo Testamento su cristología y soteriología. Los descubrimientos del Mar Muerto son por ello muy importantes para la mesianología, porque ofrecen, para el tiempo anterior al 70 d.C., frente a apócrifos y pseudoepigráficos, una insospechada abundancia de testimonios del Mesías y de figuras «mesiánicas». La multiplicidad de los presupuestos bíblicos conlleva al mismo tiempo una diversidad de la imagen de figuras «mesiánicas». Incluso si de cuando en cuando textos aislados pueden ser situados en un marco histórico, no se ha logrado (todavía) una historia concluyente de la historia del desarrollo de las representaciones del mesías. En los hallazgos de Qumrán la figura escatológica de salvación o del salvador pueden aparecer en distintas imágenes y con distintos nombres, con lo cual en algunas de las tradiciones se cuenta con una pluralidad de figuras escatológicas. Pero precisamente esta pluralidad de figuras se basa en la Escritura.

Igualmente la cristología neotestamentaria sólo puede ser entendida a partir del presupuesto de la Escritura. Esto concierne en primer lugar a la diversidad de imágenes y nombres («títulos») cristológicos, que sin excepción se deben a la tradición veterotestamentaria-judía⁹¹. A diferencia de los descubrimientos de Qumrán, estos son referidos a *una* persona, de modo que una y la misma figura, Jesús, puede conciliar en sí representaciones fuertemente divergentes, pero éstas apenas son percibidas como contradicción⁹².

Es sugestivo que en una serie de escritos del judaísmo temprano y del cristianismo temprano un determinado grupo de textos juega un papel sobresaliente. Estos son en cierto modo los textos mesiánicos clásicos como Nm 24, 17; 2 S 7, 14; Is 11, 1s. Además cada ambiente tiene sus textos «propios», como para Qumrán la tradición del sacerdote de Levi Dt 33, 8-11, para el Nuevo Testamento Sal 110. Entre las referencias a la Escritura recogidas en los descubrimientos de Qumrán y en el Nuevo Testamento, Is 61, 1 ofrece en especial una posibilidad de relacionar una figura de salvación ungida del espíritu con el tiempo de salvación: en los descubrimientos de Qumrán esto sucede en 4Q521 y 11QMelch, en el Nuevo Testamento en la presentación de la autoridad divina de Jesús, por ejemplo en Lc 4, 18-21 y en la así llamada pregunta del bautista en Lc 7, 18-23/Mt 11, 2-15⁹³.

91. Para el controvertido título de Hijo de Dios, ver *supra* II.2.e).

92. Una (remota) analogía con la mayoría de figuras escatológicas testimoniadas en Qumrán se encuentra en la vinculación de Juan el Bautista a Jesús como precursor suyo (ver la tradición de Elías).

93. Ver al respecto H. Lichtenberger, «Die Texte von Qumran und das Urchristentum»: *Judaica* 50 (1994) 68-82, aquí 78-80.

La comunidad qumrán-esénica en sentido estricto, el hallazgo en su conjunto de los textos judíos tempranos en sentido más amplio y el cristianismo primitivo se sitúan en una corriente común de tradición. Este flujo es ciertamente todavía más amplio que lo conservado y representado en Qumrán y fuera de Qumrán. Por eso las tradiciones deben ser ubicadas en su contexto judío global. Las diferenciaciones obtenidas en la investigación del judaísmo temprano y del Nuevo Testamento deben mantenernos lejos de contraponer entre sí judaísmo y cristianismo primitivo como si fueran magnitudes monolíticas. Esto vale también para la Sabiduría y la Apocalíptica, cuyas formas y tradiciones se tocan y entrecruzan de diversas formas. Ambas participan en la formación de la tradición que ha llegado a ser presupuesto y elemento estructural de la cristología neotestamentaria y así no sólo la tradición judía temprana de la Apocalíptica y la Sabiduría puede contribuir a la clarificación de la teología y cristología neotestamentarias, sino que también el Nuevo Testamento puede ayudar a la comprensión del judaísmo temprano en la Sabiduría y la Apocalíptica.

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«HIJOS DE LOS HOMBRES» E «HIJOS DE DIOS»
EN LOS *TESTAMENTOS DE LOS DOCE PATRIARCAS*

Harm W. Hollander

Universiteit Leiden (Holanda)

La obra pseudoepigráfica *Los Testamentos de los Doce Patriarcas* (= *T12P*, de ahora en adelante) se compone de doce partes o «testamentos». Cada testamento contiene las últimas palabras dirigidas por uno de los hijos de Jacob a cada uno de sus hijos (y en algunas ocasiones a sus nietos y otros parientes) al final de su vida.

Todos los testamentos comienzan con un pasaje que proporciona detalles acerca de las circunstancias en las que fue pronunciado el discurso y finalizan con algunas afirmaciones sobre la muerte y entierro del patriarca. Entre ambos extremos, encontramos el «discurso de despedida» propiamente dicho, que constituye el grueso de cada testamento. Sin duda, la unidad estructural del conjunto se ha conseguido a base de ejemplos traídos del Antiguo Testamento, concretamente de Génesis 49 (el discurso de despedida de Jacob a sus hijos).

El discurso de despedida tiene, por regla general, una estructura tripartita. En primer lugar, el patriarca proporciona algunos detalles acerca de su vida pasada y habla a sus descendientes sobre su propia conducta moral (parte biográfica). Esta parte sirve a modo de introducción para la segunda parte, la sección parenética o exhortatoria. El patriarca exhorta a sus hijos a no caer en los pecados que él ha cometido en su vida o, si ha sido un hombre virtuoso, a imitarle. Finalmente, profetiza acerca de lo que le ocurrirá a su posteridad en el futuro y, habitualmente, añade algunas palabras acerca de la futura salvación del pueblo de Israel (y de los gentiles), que será propiciada por Dios al final de los tiempos (parte concerniente al futuro o escatológica). En otras palabras, los patriarcas narran a sus hijos «todo cuanto ellos harán y lo que les sucederá hasta el día del juicio» (Testamento de Leví [= *TestLev*] 1, 1)¹.

1. κατὰ πάντα ἃ ποιήσουσι καὶ ὅσα συναντήσῃ αὐτοῖς ἕως ἡμέρας κρίσεως. Para el texto griego de *T12P*, véase M. de Jonge (ed., en colaboración con H. W. Hollander, H. J. de Jonge

Los ejemplos de discursos de despedida que nos proporcionan los *T12P* no son los únicos de que disponemos. El origen del género se encuentra en el Antiguo Testamento (véase, *v.g.*, Gn 27, 1-40; 48; 49, 1-50, 14; Dt 33; Jos 23; 1 S 12; 1 R 2, 1-10). El discurso de despedida, como género con rasgos característicos propios, se encuentra en muchos escritos cristianos primitivos y judíos (véase, *v.g.*, Tb 4; 14; 1 M 2, 49-70; *Jubileos* 22, 1-23, 8; 36, 1-18; *Antigüedades* 19; 23-24; 33; *Vita Adae* 15-30; Hch 20, 17-38)². El significado que tiene la peculiar colocación de un personaje pronunciando las últimas palabras a sus hijos es, por supuesto, el de añadir importancia al mensaje, e implica, al mismo tiempo, la tradicional familiaridad entre padres e hijos. En el caso de *T12P*, los patriarcas hacen una exhortación final y dramática a sus descendientes, que permanecen en torno al lecho de muerte, a ser obedientes a Dios y a practicar sus mandatos. Sus últimas palabras son una especie de herencia que otorgan a sus hijos «para una posesión perpetua»³. En todos los modelos de discursos de despedida, el énfasis descansa innegablemente en la parénesis. *T12P* no constituyen una excepción a la regla: no ya sólo la estructura, sino también la amplitud de las secciones exhortatorias en *T12P* evidencian que la parénesis es el punto focal⁴.

y Th. Korteweg), *The Testament of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden 1978. Las traducciones están tomadas normalmente de H. W. Hollander-M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Commentary*, Leiden 1985. Para otras traducciones, véase especialmente J. Becker, «Die Testamente der zwölf Patriarchen», en W. G. Kümmel y otros (eds.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit* III.1, Gütersloh 1974; H. C. Kee, «Testaments of the Twelve Patriarchs», en J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha. I. Apocalyptic Literature and Testaments*, London 1983, 775-828. Para algunas breves introducciones a *T12P*, véase también H. W. Hollander, «The Testaments of the Twelve Patriarchs», en M. de Jonge (ed.), *Outside the Old Testament*, Cambridge 1985, 71-91; y especialmente R. A. Kugler, *The Testaments of the Twelve Patriarchs*, Sheffield 2001.

2. Acerca del género de discursos de despedida, véase de modo particular E. Cortès, *Los Discursos de Adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, Barcelona 1976; E. von Nordheim, *Die Lehre der Alten. I. Das Testament als Literaturgattung im Judentum der Hellenistisch-Römischen Zeit*, Leiden 1980; *Id.*, *Die Lehre der Alten. II. Das Testament als Literaturgattung im Alten Testament und im Alten Vorderen Orient*, Leiden 1985; J. J. Collins, «Testaments», en M. E. Stone (ed.), *Jewish Writings of the Second Temple Period: Apocrypha, Pseudepigrapha, Qumran Sectarian Writings, Philo, Josephus*, Assen 1984, 325-355; M. Winter, *Das Vermächtnis Jesu und die Abschiedsworte der Väter. Gattungsgeschichtliche Untersuchung der Vermächtnisrede im Blick auf Joh. 13-17*, Göttingen 1994. Dado que un número considerable de escritos judeohelenísticos y cristianos llevan como título «testamento», pero son enteramente diferentes en forma y contenido, prefiero hablar del género de «discurso de despedida» en lugar de «testamento». Véase también M. de Jonge, «Testamentenliteratur», en *TRE* 33 (2001) 110-113.

3. *TestBenj* 10, 4-5.

4. Ver, sobre todo, H. W. Hollander, *Joseph as an ethical model in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1981, 1-12, 100 n. 18; M. de Jonge, «The Pre-Mosaic Servants of God in the Testaments of the Twelve Patriarchs and in the Writings of Justin and Irenaeus»: *VC* 39 (1985) 157-170 (= M. de Jonge, *Jewish Eschatology, Early Christian Christology and the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Leiden 1991, 263-276); *Id.*, «Die Paränese in den Schriften des Neuen Testaments und in den Testamenten der Zwölf Patriarchen», en H. Merklein (ed.), *Neues Testament und Ethik. FS R. Schnackenburg*, Freiburg 1989, 538-550 (= de Jonge, *Jewish Eschatology*, 277-289).

En los pasajes biográficos y parenéticos el autor de *T12P* muestra su gran dependencia del Antiguo Testamento (de los LXX). La mayoría de los datos biográficos se toman prestados del libro del Génesis y de algunas tradiciones judías posteriores. Por un lado, en el caso de las secciones exhortatorias, el autor ha recibido una honda influencia de los Salmos y de la literatura sapiencial judía. El trasfondo helenístico es evidente, más aún que en los libros sapienciales de los LXX. Sin embargo, eso no significa que el autor de *T12P* se trate de un judío que escribe a un público judío. Los judíos no fueron los únicos que utilizaron el Antiguo Testamento y otras tradiciones judías (orales o escritas); los cristianos hicieron lo mismo. Además, parece imposible considerar la ética de *T12P* como típicamente judía o típicamente cristiana, si tenemos en cuenta que existe una continuidad de considerables proporciones entre la ética helenística, la judeo-helenista y la cristiana primitiva⁵.

Por otro lado, en el caso de las secciones concernientes al futuro, la situación es en cierto modo más complicada. Para empezar, estamos en disposición de distinguir cuatro tipos de pasajes, distribuidos desigualmente en los testamentos individuales y adaptados a los distintos contextos⁶. El tipo más importante es el patrón S(in)-E(xile)-R(eturn)* (= S.E.R., de ahora en adelante): el patriarca alude a pecados futuros de su posteridad y predice el castigo de Dios (exilio y cautividad entre los gentiles); el exilio termina finalmente con su vuelta de la cautividad como resultado de la misericordia de Dios hacia ellos. A continuación, están las denominadas secciones L(evi)-J(udah) (= L.J., de ahora en adelante): aquí, el patriarca exhorta a sus hijos a no rebelarse contra los descendientes de Leví y de Judá, sino más bien a obedecerles o incluso a amarlos, ya sea debido a la especial posición de Leví y de Judá y de sus linajes entre el pueblo de Israel, o bien debido a que se espera que, a la vista de todos, «la salvación del Señor» surja de estas tribus. El tercer tipo de predicciones del futuro se encuentra en secciones en las que el patriarca alude al tiempo que vendrá de la mano de la figura de un salvador ideal. Por último, hay pasajes centrados en una resurrección futura de los patriarcas o en una resurrección general futura de toda la humanidad.

Algunos de estos patrones, en particular el S.E.R. y el L.J., encuentran sus raíces en el Antiguo Testamento y en la tradición judía posterior. Con todo, el significado de estos pasajes, tal como aparecen en los discursos de despedida, es, sin duda alguna, cristiano. Esto salta a la vista por la multitud de elementos obviamente cristianos que pueden apreciarse en

5. Ver M. de Jonge, «The Two Great Commandments in the Testaments of the Twelve Patriarchs»: NT 44 (2002) 371-392 (publicado en una versión más breve en M. de Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament as Part of Christian Literature*, Leiden 2003, 141-159); Íd., «The Testaments of the Twelve Patriarchs and the “Two Ways”», en Ch. Hempel y J. M. Lieu (eds.), *Biblical Traditions in Transmission*. FS M. A. Knibb, Leiden 2006, 179-194, aquí 180.

6. Ver, sobre todo, Hollander-De Jonge, *Commentary*, 39-41, 51-64.

* En español se diría (P)ecado-(E)xilio-(R)etorno. (*N. del T.*)

estos pasajes concretos. Los otros dos patrones, que encontramos en las secciones concernientes al salvador futuro y a la resurrección al final de los tiempos, son, de un modo más obvio aún, cristianos. Aquí, las referencias a Jesucristo, aun cuando no se le menciona por su nombre, son numerosas y acusadas. Además, están en perfecta armonía con diversos aspectos de la cristología del siglo segundo⁷.

En la historia de la investigación acerca de *T12P* se ha intentado muchas veces proponer argumentos a favor de diferentes estadios en la redacción o de interpolaciones tanto judías como cristianas en un documento judío en su origen y escrito en hebreo o arameo⁸. Todas estas tentativas no han pasado de ser muy hipotéticas. En mi opinión, parece más inteligente considerar *T12P* como un producto literario escrito originariamente en griego y como una unidad más o menos coherente. El autor (cristiano) recurrió a toda clase de materiales orales y escritos, pero el texto, tal y como se presenta ante nosotros, tuvo en algún momento un significado tanto para el autor (cristiano) como para su público (cristiano). No fue escrito con la intención de persuadir a los judíos o a cualesquiera otros de fuera de la Iglesia acerca de la verdad cristiana; no es ni polemista, ni apologético, ni misionero⁹. El texto debería ser considerado como un intento de un cristiano del siglo segundo de conversar amistosamente con su público cristiano, mostrarles el camino recto de una vida según la voluntad de Dios, y hacerles creer que los célebres antepasados de Israel habían predicho la venida de Jesucristo y la salvación futura de todos los justos, tanto judíos (israelitas) como gentiles.

En los apartados que siguen investigaré en primer lugar el parentesco entre padres e hijos, *i.e.*, entre los patriarcas y sus descendientes, en los pasajes biográficos y parenéticos en *T12P* (parte I). En estos pasajes, los patriarcas reclaman estricta obediencia e introducen a José como el modelo de «hombre bueno» por excelencia para ser imitado por sus hijos de todos los tiempos. Después, se investigará la rebelión y desobediencia

7. Véase H. W. Hollander, «Israel and God's Eschatological Agent in the Testaments of the Twelve Patriarchs», en P. W. van der Horst (ed.), *Aspects of Religious Contact and Conflict in the Ancient World*, Utrecht 1995, 91-104.

8. Ver, sobre todo, R. H. Charles, *The Testaments of the Twelve Patriarchs, translated from the editor's Greek text and edited, with introduction, notes and indices*, London 1908; J. Becker, *Untersuchungen zur Entstehungsgeschichte der Testamente der Zwölf Patriarchen*, Leiden 1970; J. H. Ulrichsen, *Die Grundschrift der Testamente der Zwölf Patriarchen. Eine Untersuchung zu Umfang, Inhalt und Eigenart der ursprünglichen Schrift*, Uppsala 1991.

9. Cf. M. de Jonge, «The Future of Israel in the Testaments of the Twelve Patriarchs»: JSJ 17 (1986) 196-211, aquí 209-211 (= Íd., *Jewish Eschatology*, 164-179, aquí 177-179); Íd., «The Testaments of the Twelve Patriarchs: Christian and Jewish. A Hundred Years after Friedrich Schnapp»: *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 39 (1985) 265-275, aquí 272 (= Íd., *Jewish Eschatology*, 233-243, aquí 240); Íd., «The Pre-Mosaic Servants of God», aquí 168-169 (= Íd., *Jewish Eschatology*, aquí 274-275); Íd., «The Testaments of the Twelve Patriarchs as a Document Transmitted by Christians», en Íd., *Pseudepigrapha of the Old Testament*, 84-106, aquí 105-106 (volviendo a «The Transmission of the Testaments of the Twelve Patriarchs by Christians»: VC 47 [1993] 1-28); Hollander, «Israel and God's Eschatological Agent», *passim*.

cia de los hijos de los patriarcas tal y como se preanuncia en los pasajes que se centran en el futuro (parte II). Aunque Judá ha sido señalado por Dios para ser rey de Israel y Leví ha sido elegido por Él para ser (sumo) sacerdote, y ha de ser por ello considerado como un «hijo de Dios», sus descendientes marcharán, o más bien se han marchado, extraviados, junto con los hijos de los demás patriarcas.

Finalmente, abordaré algunos pasajes en *T12P* en los que los patriarcas anuncian la venida de alguien que salvará al mundo, tanto a judíos (israelitas) como a gentiles, y que, sin lugar a dudas, ha de ser identificado con Jesucristo (parte III). Este salvador futuro es descrito como un descendiente de Leví y de Judá y como el (único) «hijo de Dios».

I. JOSÉ COMO EL «HOMBRE BUENO» POR EXCELENCIA Y COMO MODELO DE IMITACIÓN PARA LOS HIJOS DE LOS PATRIARCAS

Como dije antes, cada uno de los doce discursos de despedida en *T12P* comienza con un pasaje en el que el agonizante patriarca habla a sus hijos y demás familiares acerca de su vida pasada y les proporciona algunos detalles sobre su propia conducta moral. Esta información sirve a modo de introducción para las partes exhortatorias, en las cuales el patriarca les llama la atención para que se comporten adecuadamente y vivan según los mandamientos de Dios. Cada testamento gira en torno a un tema particular, normalmente una virtud o un vicio que ha jugado su parte en la propia vida del patriarca. José, el hijo preferido de Jacob, es sin duda la representación del ideal de hombre que tiene el autor. Él es el «hombre bueno» por excelencia, el único que ama a Dios y a su prójimo en toda circunstancia. José es mencionado como un ejemplo positivo digno de imitación no sólo en su propio discurso de despedida en Testamento de José (= *TestJos*), sino también en algunos otros testamentos¹⁰. Testamento de Benjamín (= *TestBenj*), el duodécimo y último testamento, contiene una especie de sumario del ideal ético de hombre del autor en un discurso más o menos continuo.

Al tiempo que desarrolla su discurso final, el patriarca reclama a sus hijos estricta obediencia. Por ser «hijos» (υιοί) o «niños» (τέκνα) deberían escuchar a su padre y vivir siguiendo sus instrucciones. Además, deberían transmitir las mismas instrucciones a sus hijos a su debido tiempo¹¹. Por

10. Ver Testamento de Rubén (= *TestRub*) 4, 8-10; Testamento de Simeón (= *TestSim*) 4, 3-7; 5, 1; *TestLev* 13, 9; Testamento de Zabulón (= *TestZab*) 8, 4-5; *TestBenj* 3, 1-6; 5, 5. En *TestBenj* 3, 8, José es introducido como un tipo de Jesucristo («el cordero de Dios»), que «morirá por los impíos [...] para la salvación de los gentiles y de Israel...»; véase, sobre todo, M. de Jonge, «Test. Benjamin 3:8 and the Picture of Joseph as 'a Good and Holy Man'»: en J. W. van Henten (ed.), *Die Entstehung der jüdischen Martyrologie*, Leiden 1989, 204-214 (= *Jewish Eschatology*, 290-300). Sobre la figura de José en *T12P*, véase, especialmente, Hollander, *Joseph as an ethical model*.

11. Ver *TestSim* 7, 3; *TestLev* 4, 5; *TestDan* 6, 9; Testamento de Neftalí (= *TestNeft*) 8, 2; *TestGad* 8, 1; *TestAser* 7, 4; *TestBenj* 10, 4.

tanto, deberían evitar la impureza¹² y no dejarse vencer por pasiones y vicios tales como celos y envidia¹³, ira y mentira¹⁴, u odio y maledicencia¹⁵. En lugar de esto, deberían caminar con «rectitud» o «sencillez de corazón»¹⁶, mostrar piedad hacia sus prójimos¹⁷, ser «sabios en Dios y prudentes»¹⁸, caminar en pos de la verdad «mostrando una única cara»¹⁹, ser pacientes y puros²⁰, y tener una «mente buena y pura»²¹. Se puede encontrar un completo resumen de la ética de *T12P* en *TestBenj* 3-6, donde el patriarca Benjamín describe a sus hijos las características del «hombre bueno». Un hombre tal

[...] muestra piedad hacia todos los hombres, aun cuando sean pecadores; aunque planeen hacerle daño, haciendo el bien él triunfa sobre el mal, porque está protegido por el bien.
 Él, empero, ama al hombre justo como a su propia alma.
 Si alguno es ensalzado, no (le) envidia;
 si alguno es rico, no le tiene celos;
 si alguno es valeroso, lo elogia;
 al hombre virtuoso le da su confianza y lo alaba;
 del hombre que es pobre se compadece;
 hacia el hombre débil siente simpatía;
 hacia Dios entona alabanzas.
 Del mismo modo, a aquel que tiene el temor de Dios, lo protege como con un escudo;
 a aquel que ama a Dios lo socorre;
 a aquel que rechaza al Altísimo lo amonesta y lo convierte;
 y a aquel que tiene la gracia de un espíritu bondadoso lo ama como a su propia alma²².

Los doce hijos de Jacob subrayan una y otra vez que sus exhortaciones están en completa armonía con los «mandamientos del Señor» o la «ley de Dios»²³. Como viven en una época pre-mosaica, los patriarcas no

12. Véase, sobre todo, *TestRub* y *TestJud*.

13. Véase, sobre todo, *TestSim*.

14. Véase, sobre todo, *TestDan*.

15. Véase, sobre todo, *TestGad*.

16. Véase, sobre todo, *TestIsa*.

17. Véase, sobre todo, *TestZab*.

18. Véase, sobre todo, *TestNeft*.

19. Véase, sobre todo, *TestAser*.

20. Véase, sobre todo, *TestJos*.

21. Véase, sobre todo, *TestBenj*.

22. *TestBenj* 4, 2-5.

23. Véase *TestRub* 3, 8, «no comprendiendo la ley de Dios ni obedeciendo a las admoniciones de sus padres»; *TestZab* 10, 2, «como muchos han guardado la ley del Señor y los mandamientos de Zabalón, padre de ellos»; cf. también *TestLev* 13, 1-4; 14, 4.6-7; 19, 1-2; *TestJud* 13, 1.7; 18, 3.6; 23, 5; 26, 1; *TestIsa* 4, 6; 5, 1; 6, 1; *TestZab* 5, 1; *TestDan* 5, 1; 6, 10; 7, 3; *TestNeft* 2, 6; 3, 2; 8, 7.10; *TestGad* 3, 1-2; 4, 2.7; *TestAser* 4, 5; 6, 1.3; 7, 5; *TestJos* 11, 1; 18, 1; 19, 6; *TestBenj* 3, 1; 10, 3.5.

hacen referencia a ninguna ordenanza ritual, cultural o ceremonial²⁴. En *T12P*, se entiende la ley de Dios primariamente como una colección de preceptos éticos. En calidad de descendientes de los célebres patriarcas, sus hijos deberían escuchar a sus padres sin reservas y deberían vivir según sus instrucciones, las cuales a su vez están completamente de acuerdo con la ley eterna, natural, de Dios. Deberían imitar a sus padres en la misma medida en que ellos llevaron una vida que estaba en armonía con los mandamientos morales de Dios. Por otra parte, deberían evitar las faltas de sus padres y tratar de llevar una vida mejor. Para el autor de *T12P*, los contenidos de la ley de Dios pueden resumirse en dos grandes mandatos, el de amar al prójimo y el de amar o temer a Dios. Ambos mandamientos constituyen la base de la parénesis de *T12P*. Así leemos, por ejemplo, en Testamento de Isacar (= *TestIsa*) 5, 1-2, que los hijos de Isacar deberían «observar la ley de Dios», φυλάξατε [...] νόμον θεοῦ, y «amar al Señor y a vuestro prójimo», ἀγαπᾶτε κύριον καὶ τὸν πλησίον, mientras que en Testamento de Dan (= *TestDan*) 5, 3 se exhorta a los hijos de Dan a «amar al Señor en toda vuestra vida y unos a otros con un corazón sincero», ἀγαπᾶτε τὸν κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ²⁵. Teniendo en cuenta que el autor más probable de *T12P* fue un cristiano del siglo segundo (*supra*), estas frases no deberían entenderse como una evidencia de la existencia de un resumen tradicional pre-cristiano, judeohelenista, de la ley de Moisés, sino como una referencia explícita a la

24. Hay algunas referencias a «la ley del sacerdocio» en *TestLev* 9. Están presentadas en el contexto de la enseñanza que Leví está recibiendo de parte de un ángel del Señor, pero no desempeñan ningún papel en las instrucciones dadas por Leví a sus hijos. A tenor de algunos fragmentos de la Genizah de El Cairo, ciertos fragmentos de un documento arameo de Leví encontrado en Qumrán, algunas partes de un texto griego conservado en MS Koutloumous 39 (MS e), y pasajes más o menos paralelos del libro de los *Jubileos*, es evidente que el autor de *T12P* utilizó una *Vorlage* escrita quizás en griego, para *TestLev* 9 y 11-13 (y otras partes de *TestLev*). Una comparación entre *TestLev* y los textos arameos y griegos deja claro que las labores redaccionales del autor de *T12P* fueron un poco drásticas: ha acertado de forma dramática las enseñanzas, abundantes y bastante detalladas, sobre el sacerdocio levítico, lo cual demuestra que las regulaciones culturales carecían de relevancia para él (y para sus lectores). Sobre *TestLev* y los fragmentos del Leví arameo, véase, sobre todo, M. de Jonge, «The Testament of Levi and “Aramaic Levi”»: RdQ 49-52, t. 13 (1988) 367-385 (= *Jewish Eschatology*, 244-262); Íd., «Levi in Aramaic Levi and in the Testament of Levi», en E. G. Chazon y M. Stone (eds., con la colaboración de A. Pinnick), *Pseudepigraphic Perspectives: The Apocrypha and Pseudepigrapha in Light of the Dead Sea Scrolls*, Leiden 1999, 71-89 (en versión actualizada, publicada en De Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament*, 124-140); Íd., «The Testaments of the Twelve Patriarchs and Related Qumran Fragments», en R. A. Argall, B. A. Bow y R. A. Werline (eds.), *For a Later Generation. The Transformation of Tradition in Israel, Early Judaism, and Early Christianity*, Harrisburg, PA 2000, 63-77 (en versión actualizada, publicada en De Jonge, *Pseudepigrapha of the Old Testament*, 107-123); y la bibliografía mencionada en estos artículos. Sobre el texto del *Documento Arameo de Leví* (ALD), véase esp. J. C. Greenfield, M. E. Stone y E. Eshel, *The Aramaic Levi Document. Edition, Translation, Commentary*, Leiden 2004; y H. Drawnel, *An Aramaic Wisdom Text from Qumran. A New Interpretation of the Levi Document*, Leiden 2004.

25. Véase también *TestRub* 6, 9; *TestSim* 4, 7; *TestLev* 13, 1; *TestZab* 8, 5; 10, 5; *TestDan* 6, 1; *TestGad* 3, 2; 4, 2; 5, 4-5; 6, 1.3; 7, 7; *TestJos* 11, 1; 17, 2; *TestBenj* 3, 1; 10, 10. Cf. Hollander, *Joseph*, 7-9; de Jonge, «Parénesis», 538-544 (= 277-283).

enseñanza de Jesús según los escritos del Nuevo Testamento²⁶. El autor de *T12P* quiere que sus lectores se den cuenta de que el mensaje de Jesús sobre el amor a Dios y el amor al prójimo está totalmente de acuerdo con la enseñanza moral de los patriarcas. Tanto Jesús como los célebres doce hijos de Jacob enseñaron los mismos elementos esenciales de la ley universal y eterna de Dios.

Aunque los patriarcas exhortaron dramáticamente a sus hijos a vivir según sus mandamientos y la ley de Dios, se dan perfecta cuenta del hecho de que el hombre es débil y tiende a vulnerar toda clase de principios morales. En este contexto, el autor de *T12P* introduce con cierta frecuencia la expresión tradicional «hijos de los hombres», υἱοὶ (τῶν) ἀνθρώπων, en plural, o «un hijo de hombre», υἱὸς ἀνθρώπου, en singular, la cual, por supuesto, tiene su origen en el Antiguo Testamento o LXX. En el Antiguo Testamento, la expresión «hijos de los hombres» o «un hijo de hombre» tiene bastante a menudo la connotación de un ser puramente humano, ser débil, vulnerable y mortal²⁷. El autor de *T12P* utiliza la expresión de un modo bastante semejante: véase, por ejemplo, *TestLev* 3, 10-4, 1:

Pero los hijos de los hombres (οἱ δὲ υἱοὶ τῶν ἀνθρώπων) [...] pecan y provocan al Altísimo. Sabed ahora, por consiguiente, que el Señor llevará a cabo un juicio sobre los hijos de los hombres (τοὺς υἱοὺς τῶν ἀνθρώπων)...

o *TestJos* 2,5:

porque Dios no se avergüenza como un hombre (ὡς ἄνθρωπος), ni se atemoriza como un hijo de hombre (ὡς υἱὸς ἀνθρώπου), ni es débil o se deja empujar a un lado como un nacido de la tierra (ὡς γηγενής)²⁸.

En sus discursos de despedida, los patriarcas suministran detalladas descripciones acerca de cómo uno debería vivir según la ley del Señor. En este contexto, José es presentado con frecuencia como el «hombre bueno» por excelencia y como un modelo positivo para ser imitado por los hijos de los patriarcas. Con todo, los patriarcas temen que un día sus hijos marchen extraviados. En cuanto seres humanos, tienden a olvidar las palabras de sus padres y a pecar contra Dios.

El propósito del autor de *T12P* era edificar a sus lectores cristianos y exhortarles a llevar una vida de acuerdo con la voluntad de Dios. En la historia de Israel, se constata que (la mayoría de) los hijos de los patriarcas no escucharon a sus padres, sino que les desobedecieron y transgre-

26. Véase Mt 22, 37-39; Mc 12, 30-31; Lc 10, 27, etc. Acerca de esto, cf. Hollander-De Jonge, *Commentary*, 418 (a *TestBenj* 3, 3).

27. Así, en concreto, en los Salmos y la literatura Sapiencial: véase Jb 25, 6; Sal 4, 3; 8, 5; 11(10), 4; 12(11), 2,9; 14(13), 2; Pr 8, 4,31; Qo 3, 10; Sb 9, 6; Si 17, 30, etc. Cf. también Mc 3, 28; Ef 3, 5; 1Clem 61, 2, etcétera.

28. Véase también *TestRub* 4, 7; *TestLev* 2, 4; *TestZab* 9, 7-8; *TestAser* 1, 3; *TestJos* 5, 4.

dieron sus principios morales y, como consecuencia, la ley de Dios. Ellos constituyen un ejemplo de comportamiento moral cuestionable, que no debería ser seguido por los lectores de *T12P*. Los hijos deberían obedecer a sus padres en todo; los lectores de *T12P* son invitados a vivir según las órdenes de los patriarcas, en vista de que los propios hijos de los patriarcas descuidaron sus obligaciones.

II. JUDÁ COMO «REY», LEVÍ COMO «(SUMO) SACERDOTE»
Y COMO «HIJO DE DIOS», Y LA REBELIÓN Y DESOBEDIENCIA
DE LOS HIJOS DE LOS PATRIARCAS

En los denominados pasajes S(in)-E(xile)-R(eturn) (= S.E.R.)²⁹, los patriarcas aluden a los pecados futuros de sus descendientes, al exilio y a su cautividad entre los gentiles como castigo de Dios por sus pecados, y a su retorno a la tierra de sus padres como resultado de la misericordia de Dios. En algunas ocasiones, el patrón S.E.R. se repite con el fin de describir la historia de los descendientes de los patriarcas en el tiempo de la venida de la «salvación» de Dios, τὸ σωτήριον, momento en el que volverán a pecar contra Dios, esta vez matando al salvador del mundo (Jesucristo), y serán de nuevo castigados y en seguida acogidos por Dios con ternura y compasión³⁰. En *T12P* encontramos, a lo largo de toda la obra, predicciones de su futura actitud negativa hacia el Salvador que vendrá. Su comportamiento podrá ser caracterizado como «impiedad», ἀσέβεια, «transgresión», παράβασις, «provocación», παροργίζειν, «ilegalidad», ἀνομία, y «desobediencia», ἀπειθεῖν. Al final «el Señor será ultrajado, reducido a la nada y colgado de un árbol»³¹. Aparentemente, el autor de *T12P* quiere que sus lectores se den cuenta de que los célebres antepasados de los propios israelitas habían predicho la «ignorancia» de Israel y su «falta de fe» en Jesucristo; a pesar de su premura al reclamar la obligación de sus descendientes de ser obedientes a Dios y vivir según sus mandamientos, previeron la desobediencia y falta de fe de Israel.

En este contexto, se representa en concreto a los hijos de Leví como los primeros que serán responsables de la muerte de la figura del futuro salvador. Los descendientes del patriarca Leví

le pondrán las manos encima para librarse de él...
cometerán una transgresión contra el salvador del mundo en la consumación de las edades...

29. Véase *TestLev* 10; 14-15; 16; *TestJud* 18, 1; 23; *TestIsa* 6; *TestZab* 9, 5-7, 9; *TestDan* 5, 4-9; *TestNeft* 4, 1-3, 4-5; *TestGad* 8, 2; *TestAser* 7, 2-3, 5-7; *TestBenj* 9, 1-2. Cf. también *supra*.

30. Ver particularmente los pasajes S.E.R. en *TestLev*, *TestZab* y *TestAser*.

31. Véase *TestLev* 4, 4; 10, 2; 14, 1-4; 16, 3; *TestZab* 9, 9; *TestDan* 6, 6; *TestAser* 7, 5; *TestBenj* 9, 3. Cf. Hollander, «Israel and God's Eschatological Agent», 96-98.

obrarán impiamente contra el Señor, poniendo las manos (sobre él) llenos de maldad...
pondrán sus manos sobre el salvador del mundo... deseando matarlo...
y llamarán embaucador a un hombre que renovará la ley con la fuerza del
Altísimo, y, al final, lo matarán [...] sin saber que sería resucitado...³².

Según el autor de *T12P* y en armonía con la tradición cristiana primitiva, Jesucristo fue asesinado por los descendientes de los patriarcas en general y por los líderes religiosos de los judíos en particular, *i.e.*, por los (sumos) sacerdotes, los «hijos», υἱοί, del primer sumo sacerdote, Leví. Su comportamiento debe ser considerado completamente opuesto al de su célebre antepasado Leví.

En su discurso de despedida en *T12P*, Leví describe con bastante extensión cómo fue elegido para ser (sumo) sacerdote³³. Fue apartado de la iniquidad por Dios con el fin de llegar a ser para él «hijo y siervo y ministro de su presencia, υἰὸν καὶ θεράποντα καὶ λειτουργὸν τοῦ προσώπου αὐτοῦ»³⁴.

En los fragmentos que se nos han conservado de un documento de Leví hallado en Qumrán, a Leví se le llama «siervo», ܘܠܘܘܬܐ³⁵; en las partes más o menos paralelas de un texto griego conservado en MS Koutloumou 39 (MS *e*), el patriarca recibe la denominación de «siervo», παῖς y δοῦλος, y la de alguien que desempeña el servicio religioso de Dios, λειτουργεῖν³⁶. Sorprendentemente, en el texto de *T12P*, Leví no sólo es llamado «siervo», θεράπων, ni «ministro», λειτουργός, términos que con

32. *TestLev* 4, 4; 10, 2; 14, 1-2, 4; 16, 3.

33. Ver particularmente *TestLev* 8.

34. *TestLev* 4, 2; cf. *TestLev* 2, 10, «permanecerás cerca del Señor y serás su ministro», οὐ ἐγγὺς κυρίου στήθη, καὶ λειτουργός αὐτοῦ ἔση.

35. Véase el *Documento Arameo de Leví (ALD)* 3, 16, «[...] la plegaria de tu siervo», ܘܠܘܘܬܐ ܘܠܘܘܬܐ (texto y traducción: Greenfield, Stone and Eshel, *Aramaic Levi Document*, 62-63); cf. también J. T. Milik, «Le Testament de Lévi en Araméen»: RB 62 (1955) 398-406, aquí 400; y J. C. Greenfield y M. E. Stone, «The Aramaic and Greek Fragments of a Levi Document», en Hollander-De Jonge, *Commentary*, 457-469, aquí 460. En el mismo fragmento, también el padre de Leví, Jacob, es llamado un «siervo» de Dios (ܘܠܘܘܬܐ; ver *ALD* 3, 14.18, y cf. Drawnel, *Aramaic Wisdom Text*, 220). Sobre estos fragmentos arameos, cf. *supra*.

36. Véase el griego MS *e* en *TestLev* 2, 3, líneas 11 y 17 (= *ALD* 3, 10.16), «Y ten misericordia de mí y guíame, para ser tu siervo y ejercer bien el ministerio para ti [...] Atiende también a la voz de tu siervo Leví...», καὶ ἐλέησον με καὶ προσάγαγέ με εἶναι σου δοῦλος καὶ λατρεῦσαί σοι καλῶς [...] εἰσακούσον δὲ καὶ τῆς φωνῆς τοῦ παιδός σου Λεβί... (texto: de Jonge [ed.], *Edition*, 25; traducción: J. C. Greenfield y M. E. Stone, «The Aramaic and Greek Fragments», 459-460; cf. también Greenfield, Stone y Eshel, *Aramaic Levi Document*, 62-63; Drawnel, *Aramaic Wisdom Text*, 218, 220-221), y en *TestLev* 5, 2, «se te dará el sacerdocio a ti y a tu linaje, para servir al Altísimo [...] y para hacer un sacrificio de propiciación por los pecados de ignorancia en este mundo...», δοθήσεται ἡ ἱερατεία καὶ τῷ σπέρματι σου τοῦ λειτουργεῖν τῷ ὑψίστῳ [...] καὶ ἐξέλῃσκεσθαί σε ἐπὶ ταῖς ἀγνοίαις τῆς γῆς... (texto: de Jonge [ed.], *Edition*, 30; la traducción es mía). Sobre las adiciones griegas al texto de *T12P* en MS *e*, ver también *supra*. Para el uso de ܘܠܘܘܬܐ en el Antiguo Testamento y παῖς y δοῦλος en los LXX a fin de caracterizar al pueblo que desempeñó un importante y positivo papel en la historia de Israel como «siervos» de Dios, véase particularmente I. Carbajosa, «El término παῖς en los LXX», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación I. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 111-130.

frecuencia son utilizados para describir el servicio cultural de sacerdotes y levitas³⁷, sino también «hijo», υἱός. Según el autor de *T12P*, Leví fue el primer (sumo) sacerdote, alguien a quien Dios había otorgado «las bendiciones del sacerdocio» (*TestLev* 5, 2), y también un «hijo de Dios», *i.e.*, un hombre piadoso, recto y fiel³⁸. Al utilizar el término υἱός con semejante sentido, el autor de *T12P* sigue de nuevo el uso judío y el cristiano primitivo³⁹.

Así como Leví fue elegido por Dios para ser (sumo) sacerdote, su hermano Judá fue señalado para ser rey. O, en palabras del mismo patriarca Judá:

Porque a mí el Señor me concedió la realeza y a él (= Leví) el sacerdocio, y puso la realeza por debajo del sacerdocio, ἐμοὶ γὰρ ἔδωκε κύριος τὴν βασιλείαν κάκεινον τὴν ἱερατείαν. A mí me concedió las cosas que hay sobre la tierra, a él las que hay en los cielos. Como el cielo es más alto que la tierra, así es el sacerdocio de Dios más alto que la realeza sobre la tierra...⁴⁰.

No sólo a partir de los fragmentos arameos y griegos existentes de un documento de Leví⁴¹, sino también a partir de las bendiciones de Leví y de Judá por parte de su abuelo Isaac en el libro de los Jubileos⁴² puede uno llegar a la conclusión de que, al presentar de este modo a Leví y a Judá, el autor de *T12P* incorporó material tradicional judío (y cristiano primitivo). Ya que, tanto en los Jubileos como en *T12P*, el sacerdocio se asocia a Leví y la realeza a Judá, al mismo tiempo que el sacerdocio es presentado como superior a la realeza⁴³. Obviamente, el autor de *T12P*

37. Véase, *v.g.*, Ex 28, 35.43; Nm 8, 22; 16, 9; 18, 6; Dt 10, 8; Is 61, 6; Si 7, 30; Tb 1, 7; Filón, *Quod deterius potiori* 62; *De specialibus legibus* I, 242; *Constitutiones Apostolorum* VIII, 5, 4.

38. Cf. *TestLev* 17, 2, donde del «primero que ha sido ungido para el sacerdocio» se dice que «hablaba con Dios como con un padre»; no está claro a quién se refería en este verso, pero lo más probable es que esté describiendo aquí a Leví. Cf. Hollander-De Jonge, *Commentary*, 175-176 (a *TestLev* 17, 2).

39. Véase, *v.g.*, Sb 2, 18; Si 4, 10; *Salmos de Salomón* 13, 9; *Historia de José y Asenet* 6, 2.6; 13, 10; 21, 3; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* 10; cf. también *TestLev* 18, 8 y *TestJud* 24, 3. En Hb 3, 5-6, nos encontramos más bien con una aguda distinción entre υἱός y θεράπων, pero ahí el autor pretende comparar a Moisés, como un «siervo de Dios» con Jesucristo, el (único) «hijo de Dios».

40. *TestJud* 21, 2-4; véase también *TestJud* 17, 3 y *TestIsa* 5, 7.

41. Cf. *supra*.

42. Véase Jub 31, 13-17 (bendición de Leví) y 31, 18-20 (bendición de Judá).

43. En el caso de *Jubileos*, esto puede deducirse a partir de la secuencia de las bendiciones (primero la de Leví, después la de Judá) y a partir de la frase en que Isaac «tomó a Leví en su mano derecha y a Judá en su izquierda» (Jub 31, 12; traducción: O. S. Wintermute, en J. H. Charlesworth [ed.], *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, London 1985). Acerca de las tradiciones judías sobre Leví como (sumo) sacerdote (y Judá como rey), que hunden, por supuesto, sus raíces en el Antiguo Testamento, véase particularmente M. de Jonge y J. Tromp, «Jacob's Son Levi in the Old Testament Pseudepigrapha and Related Literature», en M. E. Stone y Th. A. Bergren, *Biblical Figures Outside the Bible*, Harrisburg, PA 1998, 203-236.

honra el lugar ocupado por Leví, Judá y el linaje de ambos en la historia de Israel. Como «hijos» (υἱοί) de Leví y de Judá, los (sumos) sacerdotes y los reyes israelitas continúan tras los pasos de sus padres, y deberían ser tratados con respeto por sus conciudadanos, los descendientes de los otros diez patriarcas. En consecuencia, en algunos de los denominados pasajes L(evi)-J(udah)⁴⁴ los patriarcas exhortan a sus hijos explícitamente a no rebelarse contra las tribus de Leví y de Judá, sino más bien a obedecerles e incluso a amarlos. O bien predicen su futura rebelión contra las dos tribus, rebelión que ellos están convencidos de que no ocurrirá. Los siguientes ejemplos pueden ilustrar la actitud que en *T12P* se reclama hacia (las tribus de) Leví y de Judá:

Y Leví y Judá fueron ensalzados entre los hijos de Jacob, porque el Señor (les) reservó una herencia entre ellos, y a uno le dio el sacerdocio y al otro el reino. Por consiguiente, obedecedles, αὐτοῖς οὖν ὑπακούσατε...⁴⁵.

Porque yo sé que en los últimos días os alejaréis del Señor y os irritaréis con Leví y lucharéis contra Judá, προσοχθεῖτε τῷ Λεβὶ, καὶ πρὸς Ἰουδαν ἀντιτάξεσθε, pero no prevaleceréis sobre ellos. Porque un ángel del Señor los guiará a ambos...⁴⁶.

Una razón de peso por la que los hijos de los patriarcas no deberían rebelarse contra los hijos de Leví y de Judá sino obedecerles sin titubeos es el hecho de que Dios ha puesto a las tribus de Leví y de Judá a cargo del sacerdocio y del poder regio. El autor de *T12P* no puede sino profesar el más profundo respeto hacia las decisiones de Dios y presentar a los patriarcas pidiendo a sus hijos que honren a los descendientes de Leví y de Judá como sacerdotes y reyes. Al mismo tiempo, no obstante, recoge a los patriarcas prediciendo los pecados futuros de su prole, incluidos los descendientes de Leví y de Judá. Los hijos de Leví no son responsables únicamente del asesinato del futuro salvador del mundo⁴⁷; también profanarán el sacerdocio en todos sus aspectos:

[...] saquearéis las ofrendas del Señor y robaréis de lo suyo, y antes de sacrificar al Señor tomaréis las cosas escogidas, comiéndoolas desdeñosamente con rameras; vosotros [...] mancillaréis a mujeres casadas, deshonoraréis a vírgenes de Jerusalén, os juntaréis con rameras y adúlteras, tomaréis por esposas a hijas de gentiles [...] os engreiréis a causa del sacerdocio, ensalzándoos a vosotros mismos frente a los hombres; y no sólo eso, sino

44. Véase *TestRub* 6, 5-7.8.10-12; *TestSim* 5, 4-6; 7, 1-2; *TestJud* 21, 1-6; *TestIsa* 5, 7-8; *TestDan* 5, 4(6-7).10; *TestNeft* 8, 2; *TestGad* 8, 1-2; *TestJos* 19, 6. Cf. también las dos visiones en *TestNeft* 5-6, donde la unidad de Leví y Judá merece mucha atención; sobre estas visiones, véase particularmente Th. Korteweg, «The meaning of Naphtali's visions», en M. de Jonge (ed.), *Studies on the Testaments of the Twelve Patriarchs. Text and Interpretation*, Leiden 1975, 261-290. Sobre estos pasajes L. J., véase también *supra*.

45. *TestIsa* 5, 7-8.

46. *TestDan* 5, 4.

47. Véase *supra*.

que además, henchidos de orgullo contra los mandamientos de Dios, os burlaréis de las cosas sagradas, mofándoos con desprecio...⁴⁸.

Pero los descendientes de Judá no son ni un ápice mejores:

Tengo una gran pesadumbre, hijos míos, debido a las obscenidades, hechicerías e idolatrías que practicaréis contra el reino, siguiendo a nigromantes, adivinos y espíritus de la mentira. Convertiréis a vuestras hijas en jóvenes chismosas y en rameras, y os mezclaréis con las abominaciones de los gentiles...⁴⁹.

Aunque la posición de que gozan Leví y Judá y sus tribus en la historia de Israel es honorable, y los descendientes de Leví y de Judá, en calidad de sacerdotes y reyes, han de ser obedecidos por las otras tribus, los patriarcas predicen que todos sus descendientes, incluidos los hijos de Leví y de Judá, apostatarán y transgredirán los mandamientos de Dios. Ellos saben, además, que a causa de esto el sacerdocio de Leví y la realeza de Judá llegarán a su fin. Sus labores sacerdotales y regias terminan con la llegada de la salvación de Dios, *i.e.*, cuando comiencen el sacerdocio y la realeza de Jesucristo⁵⁰.

Debería advertirse que el autor de *T12P* no lleva a cabo ningún intento de eliminar o neutralizar posibles contradicciones entre todas estas afirmaciones concernientes a los hijos de Leví y de Judá, su comportamiento en el futuro, y la actitud de los hijos de los otros diez patriarcas hacia ellos⁵¹. Se limita a yuxtaponer toda clase de afirmaciones, que están, o parecen estar, en conflicto unas con otras. Se podría explicar, en parte, porque utilizó diversos escritos y fuentes orales, y fue más «redactor» que escritor. Junto a esto, se puede uno preguntar, con razón, si el autor de *T12P* buscó coherencia y consistencia; nuestros modernos criterios de consistencia no deberían ser aplicados a un escrito tan complejo como *T12P*.

En todo caso, para el autor de *T12P* los propios patriarcas deberían ser considerados como hombres piadosos y respetables; incluso Judá fue señalado por Dios para ser rey y Leví fue escogido por Él para ser (sumo) sacerdote y fue llamado «hijo de Dios». Sin embargo, sus descendientes,

48. *TestLev* 14, 5-8; cf. también 16, 1-2; *TestDan* 5, 6-7.

49. *TestJud* 23, 1-2; cf. también 17, 2-3; 18, 1; *TestDan* 5, 6-7.

50. Ver *infra* sección III.

51. Un ejemplo más bien extremo se encuentra en *TestDan* 5, 7-8, donde Dan predice que sus hijos obedecerán a la tribu de Leví (y a la de Judá) en toda suerte de impiedades: «Sí, mis hijos se acercan a Leví, ἐγγίζοντές εἰσι τῷ Λεβὶ y pecan con ellos en todo; y los hijos de Judá llenos de codicia saquearán los bienes de otros hombres como si fueran leones. Por eso, vosotros seréis conducidos junto con ellos en cautividad...»; en otros pasajes, se reclama una estricta obediencia de parte de los patriarcas a (los hijos de) Leví y Judá: ver *supra*, y cf. particularmente *TestRub* 6, 10, donde a los hijos de Rubén se les exhorta a «acercarse a Leví» como a un ejemplo de recta conducta: «Y acercaos a Leví, καὶ πρὸς τὸν Λεβὶ ἐγγίσατε, en humildad de corazón, para que podáis recibir una bendición de su boca».

los israelitas, se han extraviado. En apariencia, el autor quiere que sus lectores se den cuenta de que los patriarcas han predicho la falta de fe de Israel en Jesucristo. Su rechazo del salvador del mundo es agudamente criticado, no buscando con ello persuadir a los judíos para que se arrepientan y convencerles acerca de la verdad cristiana, sino ofrecer a los lectores cristianos un ejemplo ilustrativo de la incredulidad y la conducta moral errónea.

III. EL SALVADOR DEL MUNDO, JESUCRISTO, COMO HIJO DE LEVÍ Y DE JUDÁ Y COMO EL ÚNICO «HIJO DE DIOS»

En los denominados pasajes L.J., el autor de *T12P* da dos razones por las que los hijos de los patriarcas no deberían rebelarse contra los descendientes de Leví y de Judá. Junto a la especial posición y función de los hijos de Leví y de Judá como líderes religiosos y políticos de Israel⁵², hay una segunda razón para obedecerles, a saber, el hecho de que la salvación que va a llegar (o la figura del salvador futuro) provendrá de estas tribus⁵³:

Y ahora, hijitos míos, obedeced a Leví, y seréis redimidos por medio de Judá. Y no os engraiáis frente a esas dos tribus, porque la salvación de Dios surgirá para vosotros viniendo de ellas, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν τὸ σωτήριον τοῦ θεοῦ. Pues el Señor suscitará de Leví a un sacerdote y de Judá a un rey, Dios y hombre, ἀναστήσει γὰρ κύριος ἐκ τοῦ Λευὶ ὡς ἀρχιερεῖα καὶ ἐκ τοῦ Ἰουδᾶ ὡς βασιλεῖα, θεὸν καὶ ἄνθρωπον. Éste salvará a todos los gentiles y a la raza de Israel⁵⁴.

Y decid también esto a vuestros hijos, que honren a Judá y a Leví; pues el Señor hará surgir de ellos un salvador para Israel, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ κύριος σωτήρα τῷ Ἰσραήλ⁵⁵.

Por tanto, hijitos míos, observad los mandamientos de Dios y honrad a Judá y a Leví, porque de ellos surgirá para vosotros el cordero de Dios, ὅτι ἐξ αὐτῶν ἀνατελεῖ ὑμῖν ὁ ἄμνος τοῦ θεοῦ, para salvar por gracia a todos los gentiles y a Israel⁵⁶.

A partir de estos pasajes y otros relacionados⁵⁷ queda claro que los patriarcas refieren la venida de la figura del salvador al final de los tiempos. Ellos están convencidos de que un día el sacerdocio de Leví y la rea-

52. Ver sección II *supra*.

53. Acerca de este tema, véase M. de Jonge, «Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs?», en J. W. van Henten, H. J. de Jonge *et alii* (eds.), *Tradition and Re-Interpretation in Jewish and Early Christian Literature*. FS J. C. H. Lebram, Leiden 1986, 150-162 (= de Jonge, *Jewish Eschatology*, 191-203); Íd., «Hippolytus' "Benedictions of Isaac, Jacob and Moses" and the Testaments of the Twelve Patriarchs»: *Bijdragen* 46 (1985) 245-260 (= *Jewish Eschatology*, 204-219).

54. *TestSim* 7, 1-2.

55. *TestGad* 8, 1.

56. *TestJos* 19, 6.

57. Véase también *TestLev* 2, 11; 8, 14; *TestDan* 5, 10.

leza de Judá terminarán⁵⁸ y un descendiente de Leví y de Judá ocupará el puesto preeminente, alguien que será tanto (sumo) sacerdote como rey⁵⁹. Además, su sacerdocio y su realeza serán eternos⁶⁰.

Sin duda alguna, el autor de *T12P* tiene a Jesucristo en mente cuando hace hablar a los patriarcas acerca de la «salvación de Dios» que vendrá. Ya que las palabras elegidas por el autor de *T12P* para caracterizar al salvador futuro, con el fin de sacar a la luz el tema de su origen y describir su papel en la historia de la humanidad, se corresponden completamente con lo que encontramos en la literatura cristiana de los siglos primero, segundo y tercero d.C. a la hora de hablar acerca de Jesucristo. Por poner un ejemplo, expresiones tales como «el cordero de Dios» o «un cordero sin mancha»⁶¹ para referirse a Jesucristo se encuentran en Jn 1, 29.36; 1 P 1, 19; Orígenes, *Commentarium in Matthaeum* 12, 28; *Hom. in Lucam* 13, etcétera⁶². También la expresión «Dios y hombre» para describir a Jesús⁶³ es tradicional en la iglesia cristiana primitiva: véase, por ejemplo, *Constitutiones Apostolorum* VII, 26, 3; *Ad Diognetum* 7, 14; Justino Mártir, *Dialogus* 34, 2; Clemente de Alejandría, *Protrepticus* 1; Orígenes, *Dialogus* 1, 14-15; 2, 11⁶⁴. Por último, el concepto de que Jesucristo sea «(sumo) sacerdote y rey», procediendo a la vez tanto de Judá como de Leví, refleja también la primitiva tradición cristiana. Jesús es llamado con frecuencia (sumo) sacerdote en la neotestamentaria carta a los *Hebreos* y en los escritos de los Padres Apostólicos; en su *Diálogo con Trifón*, Justino Mártir llama a Jesús «sacerdote (eterno) y rey»⁶⁵.

Que Jesús descendía de Judá era algo generalmente conocido en la iglesia cristiana primitiva⁶⁶. Pero tampoco fue del todo desconocida la conexión entre Jesús como (sumo) sacerdote y Leví. En Ireneo, *Fragmento* 17, por ejemplo, leemos que Jesucristo «nació de Leví y de Judá según la carne, como rey y sacerdote», ἐκ δὲ τοῦ Λευὶ καὶ τοῦ Ἰουδα τὸ κατὰ σάρκα, ὡς βασιλεὺς καὶ ἱερεὺς, ἐγεννήθη⁶⁷. Y en Hipólito, *De benedictione*

58. Véase *TestLev* 5, 2, «y él (= el Altísimo) me dijo: Leví, te he dado las bendiciones del sacerdocio, hasta que yo llegue y habite en medio de Israel»; 4, 4; 18, 1; *TestRub* 6, 8; y *TestJud* 22, 2, «y entre hombres de otras naciones mi reino llegará a término, hasta que venga la salvación de Israel».

59. En *TestJud* 24, 1, *TestNeft* 8, 2-3, y *TestJos* 19, 3, se dice que el salvador surgirá de la tribu de Judá; de nuevo, el autor de *T12P* no procura coherencia o consistencia alguna: en algunos lugares señala que el salvador futuro será un descendiente de Judá y de Leví; en otros lugares afirma que la salvación provendrá de la tribu de Judá.

60. Véase *TestLev* 18, 8 y *TestJud* 22, 3.

61. Véase *TestJos* 19, 3.6; *TestBenj* 3, 8.

62. Cf. Hollander-De Jonge, *Commentary* 408 (a *TestJos* 19, 3.6).

63. Véase *TestSim* 7, 2.

64. Cf. Hollander-De Jonge, *Commentary* 126 (a *TestSim* 7, 2).

65. Véase, v.g., 1 Cle Ro 36, 1; 61, 3; 64, 1; Ignacio, *Ad Philadelphios* 9, 1; Justino, *Dialogus* 34, 2; 36, 1; 96, 1. Cf. Hollander-De Jonge, *Commentary* 77.

66. Véase Mt 1, 2-3; Lc 3, 33; Hb 7, 14, etcétera.

67. Ed. W. W. Harvey, *Sancti Irenaei libros quinque adversus Haereses*, editit..., vols. I-II (Cambridge 1857), II, 487. Este texto es idéntico al de Hipólito, *De benedictione Mosis* (ed./trad. M. Brière, L. Mariès, y B.-Ch. Mercier; *Patrologia Orientalis* XXVII 1-2; Paris 1954), 126: «et

Jacobi 12, se cuenta que Jesucristo «de Juda est né», y «(issu) de Lévi, se trouve être Prêtre du Père», τὸν ἐκ τοῦ Ἰουδα γενόμενον [...] τὸν ἐκ τοῦ Λεὺί ἱερέα τοῦ πατρὸς εὐρισκόμενον⁶⁸.

El autor de *T12P* parece familiarizado con estas primitivas tradiciones e ideas cristianas acerca del origen genealógico de Jesús. Por su condición de (sumo) sacerdote y rey, Jesús debió haber sido un descendiente de las tribus tanto de Leví como de Judá⁶⁹.

Para el autor de *T12P*, el rey y sumo sacerdote eterno, Jesucristo, no es sólo un descendiente de Judá y de Leví, sino que además es llamado «el hijo de Dios». Ya que en *TestLev* 4, 4, el patriarca Leví cuenta a sus hijos que

se te dará una bendición (*i.e.* la bendición del sacerdocio) a ti y a todo tu linaje, hasta que el Señor visite a todas las naciones con la entrañable misericordia de su hijo para siempre, ἕως ἐπισκέψηται κύριος πάντα τὰ ἔθνη ἐν σπλάγγνοις υἱοῦ αὐτοῦ ἕως αἰῶνος.

La última frase se refiere, por supuesto, a Jesucristo. Él es «el hijo» que salvará a Israel y a todos los gentiles en piedad y compasión⁷⁰. Unos cuantos versículos antes era a Leví a quien se llamaba, respecto de Dios, «hijo y siervo y ministro de su presencia»⁷¹. La diferencia entre la condición de «hijo de Dios» de Leví y la condición de «hijo de Dios» de Jesucristo está en que el primero es llamado «hijo» a causa del gran celo que tiene por Dios en su función de primer (sumo) sacerdote, mientras que Jesucristo es el único «hijo de Dios», epíteto relacionado con Jesucristo desde los mismísimos comienzos del cristianismo⁷². Él es el último y eterno (sumo) sacerdote y el «profeta unigénito», μονογενῆς προφήτης⁷³,

de Lévi, et, de Juda, en tant que Roi et Prêtre, selon la chair, il est né» (el texto se conserva únicamente en armenio y georgiano).

68. Ed./trad. Brière, Mariès y Mercier (cf. n. 67), 52-53.

69. Véase también el escrito sobre el sacerdocio de Jesucristo publicado por A. Vassiliev en sus *Anecdota Graeco-Byzantina* I, Mosquae 1893, 58-72, donde el autor critica la gente que estima que Jesús era descendiente de Judá, y no de Leví; según este autor, Jesús tuvo ambas procedencias, dado que en los días pasados de la historia de Israel ambas tribus estaban mezcladas una con otra (véase particularmente páginas 58-59 y 66). Cf. también Hipólito, *Commentarium in Daniele* I, 12. Para más detalles, véase Hollander-De Jonge, *Commentary*, 76-79.

70. Cf. también *TestZab* 8, 2, «porque también en los últimos días Dios enviará su compasión, τὸ σπλάγγνον αὐτοῦ, a la tierra...»; *TestNeft* 4, 5, «hasta que la compasión del Señor, τὸ σπλάγγνον κυρίου, venga, un hombre actuando con justicia y compasión para todos los que están lejos y los que están cerca».

71. Véase *TestLev* 4, 2. Sobre este verso, cf. *supra*.

72. Véase Rm 1, 3-4.9; 5, 10; 8, 29.32; 1 Co 1, 9; 2 Co 1, 19, etc. Para Jesús como «hijo de Dios» en Rm 1, 3-4, véase particularmente J. M. Díaz Rodelas, «La filiación divina en la epístola a los Romanos 1, 3-4», en Ayán Calvo-De Navascués Benlloch-Arótztegui Esnaola (eds.), *Filiación* I. *Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, 237-253.

73. Véase *TestBenj* 9, 2, «hasta que el Altísimo envíe su salvación a la vista de todos con la visita de un unigénito profeta»; cf. *TestLev* 8, 15. Para Jesucristo como «profeta», véase también, *v.g.*, Mt 21, 11.46; Lc 7, 16; Jn 4, 19; Pseudo-Clemente, *Homilias* 1, 19; para μονογενῆς como

y la «salvación de Dios», el único que salvará al mundo entero al final del tiempo.

Hay dos pasajes en *T12P* donde el autor ofrece una imagen detallada de la figura del salvador ideal, Jesucristo, a saber, *TestLev* 18 y Testamento de Judá (= *TestJud*) 24⁷⁴. En ambos textos, que están íntimamente relacionados entre sí, el autor pone en boca de los patriarcas un cierto número de alusiones, o incluso citas, de pasajes del Antiguo Testamento que la iglesia cristiana primitiva interpretaba como referencias a Jesucristo. Junto a esto, está claro que se trata de referencias a momentos cruciales de la vida de Jesús y a los efectos teológicos de su venida, lo cual muestra una vez más la familiaridad del autor con la primitiva tradición cristiana. La cita de algunos versículos de *TestLev* 18 puede ofrecer una buena ilustración de las ideas del autor acerca de Jesucristo como el salvador del mundo:

Entonces el Señor suscitará un sacerdote nuevo, ἱερέα καινόν, al cual serán reveladas todas las palabras del Señor; y él llevará a cabo un juicio de la verdad sobre la tierra a lo largo del tiempo. Y su estrella se alzará en el cielo, como un rey, ὡς βασιλεύς, alumbrando la luz del conocimiento como a través del sol del día; será magnificado en el mundo hasta su ascensión, ἕως ἀναλήψεως αὐτοῦ. Brillará como el sol sobre la tierra y destruirá toda oscuridad bajo el cielo, y habrá paz sobre toda la tierra...

Los cielos se abrirán, y sobre él vendrá santidad del templo de la gloria conforme a una voz paterna, μετὰ φωνῆς πατρικῆς [...] Y la gloria del Altísimo se manifestará sobre él, y el espíritu de entendimiento y santificación descansará sobre él con el agua, πνεῦμα συνέσεως καὶ ἀγιασμοῦ καταπαύσει ἐπ' αὐτὸν ἐν τῷ ὕδατι...

Y él abrirá las puertas del paraíso y detendrá la espada que amenaza a Adán. Y dará a comer a los santos del árbol de la vida y el espíritu de santidad descansará sobre él...⁷⁵.

De nuevo, el salvador que vendrá, Jesucristo, es llamado «sacerdote»⁷⁶ y «rey». Su venida tendrá grandes efectos para los creyentes, los

epíteto de Jesucristo, véase también, *v.g.*, Jn 1, 14.18; 3, 16.18; Justino, *Dialogus* 105, 1-2. Cf. también Hollander-De Jonge, *Commentary* 154 (a *TestLev* 8, 15) y 436 (a *TestBenj* 9, 2).

74. Además, encontramos algunas breves afirmaciones sobre el futuro salvador del mundo en *TestZab* 9, 8 y *TestDan* 5, 10-13. En el primer pasaje, es llamado «el Señor mismo», αὐτὸς ὁ κύριος, y «Dios en la forma de un hombre», θεὸν ἐν σχήματι ἀνθρώπου, que «redimirá a los hijos de los hombres de la cautividad de Beliar» y «convertirá todas las naciones a tener celo por él». En el segundo pasaje, se dice que «la salvación del Señor [...] liberará de la cautividad de Beliar las almas de los santos, convertirá al Señor los corazones desobedientes [...] dará paz eterna a aquéllos que le invoquen»; además, como «el Señor», κύριος, y como «el Santo de Israel», ἅγιος Ἰσραήλ, «vivirá junto con los hombres» y «reinará sobre ellos en humildad y pobreza». Todos los epítetos de Jesucristo encontrados en estos pasajes y las actividades y características a él adjudicadas tienen sus paralelos en otros escritos del primer cristianismo; para detalles, cf. Hollander-De Jonge, *Commentary*, 273 y 288-290.

75. *TestLev* 18, 2-4.6-7.10-11.

76. O más bien «sacerdote nuevo». Cf. *TestLev* 8, 14, donde Leví habla acerca de la instauración futura de «un sacerdocio nuevo», ἱερατεῖαν νέαν, un sacerdocio «después del modo

«santos», sus «hijos», o sus «niños»⁷⁷: Él «abrirá las puertas del paraíso», «detendrá la espada que amenaza a Adán», y «dará a comer a los santos del árbol de la vida»⁷⁸. Por último, hay una referencia al bautismo de Jesús en los versículos 6-7⁷⁹, donde la familiaridad única entre Jesús y Dios es expresada con las palabras μετὰ φωνῆς πατρικῆς, que son una clara reminiscencia de la afirmación de Dios «Este es mi Hijo, el Amado», οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, presente en las narraciones del Nuevo Testamento sobre el bautismo de Jesús⁸⁰.

Para el autor cristiano de *T12P*, Jesucristo es el único «hijo de Dios», que ha venido al mundo a salvar a sus «hijos» y que es (sumo) sacerdote y rey para siempre. Está convencido de que un día los creyentes, junto con hombres piadosos como Enoc, Noé, Sem, Abraham, Isaac, Jacob y los doce patriarcas, se levantarán y serán todos reunidos para el Señor⁸¹. Mediante la composición de su libro a partir de las últimas palabras de los doce patriarcas, pretende que sus lectores sepan que los doce hijos de Jacob habían predicho todo esto; algunas de sus predicciones se han hecho realidad, otras aguardan aún a cumplirse algún día en un futuro (cercano).

IV. CONCLUSIÓN

En las secciones biográficas y parenéticas de *T12P* los patriarcas instan a sus hijos (υἱοί, τέκνα) y a otros descendientes y familiares a ser obedientes y hacer cuanto se les ha ordenado. Ellos deberían escuchar sin reservas a sus padres y deberían vivir según sus instrucciones, las cuales están de acuerdo con la ley eterna y natural de Dios. Deberían imitar al patriarca José, el «hombre bueno» por excelencia, amar a sus prójimos, y amar (o temer) al Señor. Sin embargo, los patriarcas se dan perfecta cuenta del hecho de que sus descendientes son «hijos de hombres», υἱοὶ (τῶν) ἀνθρώπων, *i.e.* humanos, débiles y mortales, y prestos a olvidar las palabras de sus padres y a pecar contra Dios. En los pasajes concernientes al tiempo venidero, mencionan los pecados futuros de sus descendientes.

de los gentiles», que indudablemente hace referencia al sacerdocio de Jesucristo «según el rito de Melquisedec» (Hb 5, 6.10; 6, 20; 7, 11.17). Véase Hollander-De Jonge, *Commentary* 154.

77. Véase *TestLev* 18, 8, τοῖς υἱοῖς αὐτοῦ, y *TestLev* 18, 12-13, τοῖς τέκνοις αὐτοῦ.

78. Cf. Atanasio, *Quaestiones ad Antiochum* 137, 9, «que él detendrá la espada que gira y relampaguea contra nosotros y abrirá para nosotros el camino al paraíso», τὴν φλογίνην βρομαίαν τὴν καθ' ἡμῶν στρεφομένην παύσῃ καὶ τὴν ὁδὸν ἡμῖν τοῦ παραδείσου ἀνοίξῃ. Para más detalles, véase Hollander-De Jonge, *Commentary* 181.

79. Cf. *TestJud* 24, 2, «los cielos se le abrirán para derramar la bendición del espíritu del Padre santo».

80. Véase Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 22. Cf. también Orígenes, *Fragmenta in Matt.* 342 (Mt 16, 1), [...] καὶ τοὺς οὐρανοὺς ἀνεφθήμενους καὶ τὴν πατρικὴν φωνὴν λέγουσαν οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου...

81. Véase particularmente *TestJud* 25; *TestZab* 10, 2; *TestBenj* 10, 6-10. A propósito de los denominados pasajes de resurrección, véase Hollander-De Jonge, *Commentary*, 61-63.

En este contexto, encontramos a menudo referencias a su futura actitud negativa hacia el salvador que vendrá, Jesucristo. Los hijos de Leví en concreto son representados como los primeros que cargarán con la responsabilidad de su muerte. Su comportamiento será completamente opuesto al de su antepasado Leví, que fue en una ocasión señalado para ser el primer (sumo) sacerdote. Como tal, llegó a ser para Dios «hijo, vióv, y siervo y ministro de su presencia», *i.e.*, un hombre piadoso, recto y fiel, lleno de celo por servir a Dios en su función de (sumo) sacerdote. Paralelamente, el patriarca Judá fue elegido para ser rey. A pesar de sus futuros pecados, los hijos de Leví y de Judá deberían ser tratados con respeto por sus conciudadanos, los descendientes de los otros diez patriarcas, en razón de que estas dos tribus han sido puestas por Dios a cargo del sacerdocio y del poder regio. Además, la figura del futuro salvador, *i.e.*, Jesucristo, surgirá de estas tribus: «de ellos (= Judá y Leví) suscitará el Señor un salvador para Israel». Será el «cordero de Dios», «Dios y hombre», «(sumo) sacerdote y rey», el «profeta unigénito», y (el único) «hijo, vióς, de Dios», que salvará a Israel y a los gentiles al final del tiempo. Entonces «abrirá las puertas del paraíso» y «dará a comer a los santos (sus «hijos», vióí, o sus «niños», τέκνα) del árbol de la vida».

Al utilizar toda clase de escritos y tradiciones orales judías y cristianas, el autor, cristiano del siglo segundo, de *T12P*, no se preocupa de construir una narración coherente y consistente. En más de una ocasión, yuxtapone frases y afirmaciones que entran, o parecen entrar, en conflicto unas con otras. No obstante, su mensaje es claro: busca conversar amistosamente con su público cristiano, mostrarles el camino recto para vivir y hacer que crean que los doce patriarcas habían predicho la venida de Jesucristo, el único «hijo de Dios», y la salvación futura de todos los justos, tanto judíos (israelitas) como gentiles.

CAÍN, EL HIJO DEL DIABLO. INVESTIGACIÓN EN TORNO A LA HISTORIA DE LA TRADICIÓN DE 1 JN 3, 12

Jan Dochhorn

Proyecto Septuaginta, Friedländer Weg 11, 37085 Göttingen (Alemania)

I. PROPÓSITO

En su artículo fundamental acerca de la filiación diabólica de Caín (en Policarpo 7, 1 y Jn 8, 44), Nils Alstrup Dahl supuso que el recurso a Caín en 1 Jn 3, 12, el cual «procedía del Malo y degolló a su hermano» (ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν καὶ ἔσφαζεν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ), aludía a una tradición contenida —entre otros— en el Targum del Pseudo-Jonatán a Gn 4, 1, según la cual Caín habría sido concebido a raíz de la unión de Eva con Samael, es decir, con el Diablo¹. Tal suposición encontró poco eco en los estudios acerca de la Primera Carta de Juan. De este modo fue completamente ignorada en los comentarios de Bultmann y Strecker, mientras que Vouga acaso menciona el artículo de Dahl, si bien lo considera como una de las muchas referencias al material acerca de la historia de las tradiciones en torno a Caín². En sentido positivo fue recibida por Brown³; y también encontró eco en la investigación targúmica, recientemente en García Martínez⁴.

La presente colaboración trata de demostrar cómo dicha tradición realmente ha de referirse al trasfondo de 1 Jn 3, 12. Para ello, en primer

1. Cf. N. A. Dahl, «Der Erstgeborene Satans und der Vater des Teufels (Polyk. 7,1 und Joh 8,44)», en *Aphophoreta. Festschrift für Ernst Haenchen*, (BZNW 30), Berlin 1964, 70-84, aquí 79-80.

2. Cf. R. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe* (KEKNT 14), Göttingen 1967, 59; G. Strecker, *Die Johannesbriefe* (KEKNT 14), Göttingen 1989, 179-180; F. Vouga, *Die Johannesbriefe*, (HNT 15/3), Tübingen 1990, 55-56.

3. Cf. R. E. Brown, *The Epistles of John*, (Anchorn Bible 30), Garden City 1982, 442-443.

4. Cf. F. García Martínez, «Samma'el in Pseudo-Jonathan and the Origin of Evil»: *Journal of Northwest Semitic Languages* 30 (2004) 19-41, aquí 28 (cf. también bibliografía). Asimismo Íd., «Eve's Children in the Targumim», en G. P. Luttikhuisen (ed.), *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Leiden 2003, 27-45, aquí 27-28.

lugar, han de ser situados tanto el texto como su contexto (II). Después, se presentará el material de la tradición (III), en donde se investigará también acerca de la época y el trasfondo de la tradición (IV). Por último, se declararán las razones, por las cuales se puede establecer una relación entre esta tradición y 1 Jn 3, 12 (V). A modo de complemento se pondrá de relieve el papel que juega la recepción histórica de 1 Jn 3, 12, de donde resulta que en la literatura antigua cristiana (eclesiástica y gnóstica) el discurso sobre la filiación diabólica de Caín se pone a menudo en relación con 1 Jn 3, 12 y, más frecuentemente, con el texto de similar contenido de Jn 8, 44. Esto vale también para Policarpo de Éfeso, el cual utiliza la filiación diabólica de Caín como categoría heresiológica y nos permite reconocer una afinidad especial de ésta con 1 Jn (VI). Movidos por el resultado obtenido en el caso de Policarpo, nos preguntaremos, para concluir, si también el recurso a la filiación diabólica de Caín en 1 Jn 3, 12 implica un momento heresiológico (VII).

Algunos problemas, sobre todo, de significado no podrán ser tratados aquí con atención. Me refiero, por ejemplo, a la discusión de crítica literaria relacionada con 1 Jn (cf. Bultmann, *Die drei Johannesbriefe*, 10-11). Además, conviene dejar constancia de que el marco de esta ponencia no era el más indicado para encontrar disonancias macrocontextuales, que habrían sido producidas a través de distintas y divergentes intenciones de varios autores.

También ha de quedar abierta la cuestión sobre si ha de pensarse literalmente o no la filiación diabólica de Caín en el caso de 1 Jn 3, 12 y de sus paralelos correspondientes. La comprensión real de un «mitologema» no siempre se deja separar con claridad de su comprensión metafórica. Una muestra de ello es, por ejemplo, Pirqê de Rabbi Eliêzer 21, donde, en primer lugar, se presenta con una terminología de claras connotaciones sexuales el hecho de que Eva, a causa de Samael, quedase embarazada de Caín, y, sólo a partir de ahí, se establece el discurso acerca de los impíos considerados como hijos de Caín. En el primer caso ha de entenderse una filiación física; en el segundo —por decirlo con Epifanio (*Panarion* XL, 6, 6), el cual concede importancia a una comprensión figurada de la filiación diabólica en Jn 8, 44— una filiación κατ' ἄξιαν.

II. 1 JN 3, 12 Y SU CONTEXTO

1 Jn 3, 12 se puede descomponer en tres enunciados: 1) Caín procedía del Diablo. 2) Como corresponde a eso, él degolló a su hermano. 3) La causa radicaba en que las obras de Caín eran malas, mientras que las de su hermano justas.

Ad 1) Que ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν efectivamente signifique una procedencia del Diablo, se deduce a raíz del adjetivo calificativo πονηρός, que, en otros lugares de 1 Jn, designa también al Diablo y, en dos pasajes, es

inequívocamente masculino, cf. 1 Jn 2, 13; 5, 18. La interpretación de εἶναι ἐκ en el sentido de una generación se desprende del texto precedente, en el que se comparan los hijos de Dios con los hijos del Diablo y se utilizan como equivalentes los giros ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ (3, 10) y ἐκ τοῦ θεοῦ γεγέννηται (3, 9). En el mismo dominio ha de entenderse la referencia a «semilla de Dios» (σπέρμα θεοῦ), que permanece (μένει 3, 9) en el ser engendrado de Dios, cf. igualmente ἐκ σπέρματος ἀνδρός en Jn 1, 13. Hay, por lo demás, en 1 Jn un εἶναι ἐκ, que no se refiere a una generación (cf. 2, 19; 4, 5); una constatación definitiva en relación con 1 Jn 3, 12 se puede obtener sólo apoyados en el trasfondo de la historia de la tradición (cf. § III. IV).

Ad 2) Lógicamente hay que comprender la degollación del hermano como lo propio del ser de Caín, determinado por la generación proveniente del Diablo. Por supuesto, la relación entre el enunciado 1 y 2, que están unidos por una simple parataxis, queda descrita sólo a través de que un pensamiento se expresa primero y el segundo, después de aquél. Pero se entrevé un vínculo en el sentido de una analogía o, si no, al menos de una derivación del segundo pensamiento con respecto al primero.

Ad 3) Que con χάριτιν τινός queda anunciado el motivo para la muerte, se desprende del contexto siguiente, donde el discurso trata sobre el odio del mundo hacia los destinatarios (de la epístola), odio que será fundamentado a través del ser y comportamiento de los cristianos enfrentados al mundo (3, 13-14). Una conexión entre ambos pensamientos es plausible, si se entiende el enunciado 3 así: que Caín ha matado a Abel en razón de su distinción. La interpretación de Vouga (cf. n. 2), según la cual el enunciado 3 no debería de motivar el hecho de Caín, sino adscribir a Caín en la esfera del Malo es incompatible con la primera. La identificación del trasfondo de la historia de la tradición del enunciado 3 decidirá cuál elegir (cf. § V).

Por lo que toca al anclaje del contexto de 1 Jn 3, 12 hay que retener, sobre todo, que el recurso a Caín funciona como paradigma negativo del amor fraternal exhortado en 3, 10.11 y en 3, 14. Esto quedará señalado, en relación al texto precedente, por medio de la conjunción οὐ καθώς. El nexa sintáctico es, como ya quedó apuntado por De Kruij, algo descuidado⁵. No sin razón se encuentra siempre en las traducciones un pronombre relativo tras el antecedente de Κάιν, que elimina el problema, cf. algunos testigos de la Vulgata, que leen *non sicut Cain qui ex maligno erat*⁶, o la versión bohairica (ΚΑΤΑ ΦΡΗΤΉ ΑΝ ΝΚΑΙΝ ΕΤΕ ΟΥ ΕΒΟΛ ΗΕΝ ΠΙΠΕΤΩΟΥ ΠΕ)⁷; también en las tradiciones etiópica y siríaca se encuentra este fenómeno⁸.

5. Cf. Th. C. de Kruij, «'Nicht wie Kain (der) vom Bösen war...' (1 Joh. 3, 12)»: *Bijdragen* 41 (1980) 47-63, aquí 48-51.

6. Cf. R. Weber et al. (eds.), *Biblia Sacra iuxta Vulgatam Versionem*, Stuttgart³ 1983, 1876.

7. Para la versión bohairica, cf. P. Boetticher (= de Lagarde), *Epistulae Novi Testamenti Coptice*, Osnabrück 1966 (según la edición de 1852), 37.

8. Para 1 Jn (etiópico) 3, 12, cf. J. Hoffmann y S. Uhlig (eds.), *Novum Testamentum*

Asimismo de cara al contexto siguiente funciona 1 Jn 3, 12 como paradigma negativo del amor fraterno; el recurso al odio del mundo contra los cristianos (3, 13-14) es sencillamente una digresión. De un modo especial, prepara 1 Jn 3, 12 la afirmación de que todo aquel que odie a su hermano es un asesino (3, 15: *πᾶς ὁ μισῶν τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ ἀνθρωποκτόνος ἐστίν*); sin el paradigma de Caín resultaría esta afirmación prácticamente incomprensible para el lector.

Una función, dentro de un contexto más amplio, le viene a 1 Jn 3, 12, sobre todo, a través de que apoya decididamente el vínculo del círculo de temas dominantes en 2, 29 - 3, 10 (me refiero a las «obras de la justicia» *versus* «obras del pecado» y «filiación divina» *versus* «filiación diabólica») con el otro círculo de temas del «amor fraterno» (*versus* «odio fraterno»). En efecto, Caín, que no ama a su hermano, tiene «obras injustas» (*ἔργα [...] ἄδικα*), y él «procedía del Diablo» (*ἐκ τοῦ πονηροῦ ἦν*); con estas propiedades evoca el fratricida a los hijos del Diablo (3, 10), acerca de los cuales se dice indirectamente en 3, 9-10 que ellos cometen el pecado.

Para la situación de 1 Jn 3, 12 en relación con 1 Jn en su conjunto es de particular significado el hecho de que nuestro pasaje aparezca asociado, gracias a su conexión con el tema del «amor fraterno», con uno de los leitmotiv centrales de 1 Jn. En este sentido puede ser relevante reparar en que la temática del amor fraterno, en el contexto siguiente, será vinculada cada vez más con el campo de afirmaciones acerca del «reconocimiento de Cristo» *versus* «la negación del carácter mesiánico de Jesús» (2, 22). Véase, por ejemplo, 3, 23: «Y éste es su mandamiento, que nosotros creamos en el nombre de su Hijo Jesucristo y nos amemos mutuamente» y 4, 15.16, donde la permanencia de Dios en un hombre y la permanencia de un hombre en Dios se predicará, en primer lugar, de los que confiesan a Cristo y, después, de los que, como tales, permanecen en el amor.

En 1 Jn, el amor fraterno resulta de interés también tomado en sí mismo, cf., por ejemplo, 3, 17-18, en donde además están implicadas consecuencias materiales. Con todo, desde una perspectiva pragmática se puede constatar bastante bien que se habla del amor fraterno y de otros temas, en virtud de un objetivo realmente heresiológico: la separación frente a una doctrina «anticristiana» (2, 22; 4, 2-3), la cual será sostenida por gente que, al menos, provenía del medio cristiano (2, 19), tiene algo que ver con el deber de los cristianos respecto al amor fraterno.

La labor acerca de la historia de la tradición permite al menos sugerir la pregunta sobre si el paradigma de Caín no haya sido elegido también en relación con este contexto y, con ello, sirvió a la preparación de la asociación, que tiene lugar en el texto siguiente, de los campos temáticos del amor fraterno y de la heresiología (cf. § VII).

Aethiopice: Die katholischen Briefe, (Äthiopistische Forschungen 29), Stuttgart 1993; para la Peschitta, cf. United Bible Society (ed.): כתבא קדישא (Syriac Bible), 1979, כתבא דדייתקא חדתא (New Testament), 319.

III. LA TRADICIÓN DE CAÍN COMO HIJO DEL DIABLO

La concepción de una filiación diabólica de Caín encuentra paralelos en textos judíos, cristianos y gnósticos. Dentro del judaísmo, que es el presumible medio original (cf. § IV), la tradición de la filiación diabólica de Caín está atestiguada en tres fuentes, en donde se denomina como padre de Caín a Samael, el cual desempeña el papel del Diablo en la literatura rabínica⁹. Se trata del Targum del Pseudo Jonatán a Gn 4, 1.2 y Gn 5, 3; Pirqê de Rabbi Eliêzer (PRE) 21 (a Gn 4, 1) y 22 (a Gn 5, 3), y Jalqut Šim'oni 35 (a Gn 4, 1) y 40 (a Gn 5, 3). Una consideración especial merece el Targum del Pseudo Jonatán, en particular su referencia fundamental a Gn 4, 1, en virtud de la ancianidad comprobada más de una vez de muchas de sus tradiciones (cf. *infra* n. 17).

En Targum Ps Jon se ofrece una traducción de Gn 4, 1 así como amplificaciones de carácter interpretativo; la traducción es, a su vez, en algún lugar, francamente interpretativa. En la siguiente presentación, a la que sigue un comentario crítico del texto, está en normal la traducción, en cursiva las interpretaciones añadidas. Las cifras entre paréntesis indican los miembros de la secuencia.

Targ Ps-Jon a Gn 4, 1 (texto)	Targ Ps-Jon a Gn 4, 1 (traducción)
וּאָדָם אִידַע בִּיתָּהּ חוּהָ אִיתִּיהָ (1)	(1) Y Adán reconoció a Eva, su mujer,
דְּהִיא מִתְעַבְרָא מִן סַמְאֵל מְלֹאכָא ^c	<i>que ella había concebido del ángel Samael.</i>
וְיַעֲדִיאַת וְיִלְדַת יִת קִין (2)	(2) Y ella quedó encinta y dio a luz a Caín.
וְהוּהָ דְמִי לְעִילָאִי וְלֹא לְתַתָּאִי (3)	(3) <i>Y él se pareció al superior y no al inferior,</i>
וְאִמְרַת קְנִייתִי גְבֵרָא	y ella dijo: «He adquirido como un hombre
יִת מְלֹאכָא דְהָ	<i>al ángel del Señor».</i>

Una recensión crítica del texto es exigible en este caso, puesto que las ediciones de carácter científico no convencen. Por un lado, está la edición de Ginsburger (1903), la cual no está exenta en general de faltas¹⁰ y no deja reconocer claramente, cuándo él sigue al único testigo manuscrito, a saber, el Ms. de Londres, cuándo corrige conforme a la *editio princeps*, que sirve, a veces, como testigo del

9. Para Samael, cf. G. Scholem, «Samael», en EJ XIV, Jerusalem 1971, 719-722.

10. Recensión crítica a la edición de Ginsburger se encuentra algo en J. R. Díaz, «Palestinian Targum and New Testament»: NT 6 (1963) 75-80, aquí 75 n. 2.

texto o también, conforme a la tradición secundaria, y cuándo incluso conjetura. Por otra parte, está Clarke (1984), el cual reproduce diplomáticamente el manuscrito de Londres, sin notar las variantes. Díez Macho (1989) ofrece igualmente el manuscrito y anota, al menos, la *editio princeps* en aparato, sin ofrecer, por desgracia, la tradición secundaria. Dicha tradición secundaria también es ignorada por F. García Martínez, «Samma'el in Pseudo-Jonathan», 21ss. *Ediciones críticas: Pseudo-Jonathan (Thargum Jonathan ben Usiël zum Pentateuch) nach der Londoner Handschrift (Brit. Mus. add 27031)*, ed. M. Ginsburger, Berlin 1903 (reimpr. Hildesheim 1971), 8; *Targum Pseudo-Jonathan on the Pentateuch. Text and Concordance*, ed. E. G. Clarke, Hoboken 1984, 5; *Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque Hispanica Versio. Liber I: Genesis*, ed. A. Díez Macho, (Biblia Polyglotta Matritensia 4, 1), Madrid 1987, 29. *Testigos del texto*: Ms. Londres, Brit. Mus. add. 27031, siglo XVI (citado según Clarke) = L; *editio princeps*, Venecia 1590/1591 (citado según Díez Macho) = V; Recanati, siglos XIII/XIV = R (propia colación)¹¹. *Variantes*: a L R: ידע (tal vez correcto, cf. Targum Onkelos a Gn 4, 1. Targum Onkelos a menudo concuerda con Targum Ps-Jon)¹²; Ginsburger: חכים (según el Aruch y Levita¹³, que no son fiables aquí; cf. Targum Neophyti (Díez Macho 28): חכם. b L: ית (correcto, cf. secuencias 2 y 3); V R: את. c V: דהווא חמיר למלאכא L R: como texto. d L: *omittit* (sin duda, corrupción del texto, causada por *homoioteleuton*); V: דה' (¡סמאל!) R: como texto, sólo דיי' en lugar de דה'. La lectura de R será apoyada con paralelos de PRE 21 y Jalqut 35.

Gn 4, 1 se descompone en tres secuencias. En una, Adán es el sujeto; en las dos restantes, Eva. La primera y la tercera serán ampliadas por el targumista por medio de ampliaciones. La ampliación de la primera secuencia presupone que el hebreo ידע ha de ser comprendido no en un sentido sexual (*conocer*), sino noético (*reconocer*); esto posibilita la indicación del objeto del reconocimiento, a saber, el hecho de que Eva había concebido del ángel Samael. En la tercera secuencia la ampliación también es la consecuencia de una traducción interpretativa: en el texto hebreo, después de קניתי איש («Yo he adquirido un hombre»), encontramos את-יהוה: por un lado puede significar «Yahvé» (acusativo) como objeto de la adquisición y, por otro lado, «con Yahvé», con el que se indicaría a aquel con el que juntamente Eva «adquiere un hombre»¹⁴. El Targumista

11. Según la edición האמת דרך פירוש צל דרך מרנאני (!) Venecia 1523 (SUB Göttingen 4 RABB 54/15). Para Recanati, cf. E. Gottlieb, «Recanati, Menahem Ben Benjamin», EJ XIII, Jerusalem 1971, 1608.

12. Para el Targum Onkelos, cf. *The Bible in Aramaic Based on Old Manuscripts and Printed Texts I: The Pentateuch according to Targum Onkelos*, ed. A. Sperber, Leiden 21992, 5. Para los paralelos con Onkelos en Targum Ps-Jon, cf. U. Glessmer, *Einleitung in die Targume zum Pentateuch*, (TSAJ 48), Tübingen 1995, 181; 194-195.

13. Para Aruch y Levita como fuentes de la tradición targúmica, cf. Glessmer, *Einleitung*, 197-199.

14. Ambas traducciones testimonia Anastasio Sinaita (PG 89, 1072) para «los de Símmaco» (οἱ περὶ Σύμμαχον), a saber κύριον y σὺν κύριῳ; él las interpreta cristológicamente, cf. F. Field, *Origenis Hexaplorum quae supersunt sive Veterum Interpretum Graecorum in Totum Vetus Testa-*

ha interpretado אַתּ como *Nota accusativi*. Además no ha referido יהוה a Dios mismo, sino a un ángel de Dios, precisamente a Samael, al que había nombrado en la amplificación de la primera secuencia y designado como ángel. Este Samael se encuentra en la literatura rabínica normalmente en lugar del diablo, como en PRE 13, donde Samael, montado sobre una serpiente, seduce a Eva. Pero si Eva ha encontrado una comprobación tal, ha tenido que tener un motivo para ello, y esto es lo que transmite la amplificación: Caín no se pareció a los «inferiores», es decir a los hombres, sino a los «superiores», esto es, a los ángeles. De ahí Eva pudo concluir que el padre debía haber sido un ángel.

La continuación del Targ. Ps-Jon a Gn 4, 1 en el versículo siguiente así como su continuación en Targ. Ps-Jon a Gn 5, 3 (cf. Ginsburger, 10) están en la misma línea: En el Targ. Ps-Jon a Gn 4, 2 se añade que Eva engendró a Caín «de su cónyuge Adán» (בעלה אדם מן) y en el Targ. Ps-Jon a Gn 5, 3 se cuenta sobre Set que a diferencia de Caín se pareció a Adán porque él también de hecho lo tenía como padre (y no a Samael); el bíblico ברמותו כצלמו (a su semejanza [de Adán], como su imagen) se usa de este modo en un sentido exclusivo: Set era semejante a Adán, y otro hijo, Caín, no lo era, porque no lo tenía por padre.

En el Targ. Ps-Jon no se hace mención al momento en que Eva ha concebido a Caín de parte de Samael. Esta información la contienen los paralelos de PRE 21 (a Gn 4, 1) y Jalqut Šim'oni 35¹⁵, los cuales, por lo demás, coinciden casi literalmente con él. En ellos se cuenta que Samael vino a Eva montado sobre una serpiente, y así concibió ésta a Caín, compárese en este punto con la descripción de tentación de Eva por Samael, el jinete de la serpiente, en PRE 13 que claramente no tiene ninguna connotación sexual (Börner-Klein, 132-140, cf. n. 15). El acto de generación tuvo lugar también con la seducción de Eva en el paraíso. En el trasfondo, se encuentra una interpretación de la seducción de Eva en sentido sexual, que también era conocida entre los rabinos; compárese por ejemplo la tradición, que recuerda la doctrina cristiana del pecado original, de la suciedad, con la que la serpiente cubrió a Eva en el acto carnal y que continuó entre los pueblos porque no estuvieron en el monte Sinaí (bJebamoth 103 b // bAboda Zara 22 b // bSchabbat 145 b-156 a); guar-

mentum Fragmenta, I, Oxford 1875 (reimpr. Hildesheim 1967), 17, y *Genesis. Septuaginta*, (Vetus Testamentum Graecum Auctoritate Academiae Scientiarum Gottingensis Editum 1), ed. J. W. Wevers, Göttingen 1974, 95 (los datos del aparato crítico son algo confusos). La comprensión corriente del texto es aquella, según la cual Eva designa a Caín como adquirido a través de Dios o procedente de Dios, cf. los LXX (ἐκτησάμην ἄνθρωπον διὰ τοῦ θεοῦ, según Wevers), la Vulgata (*possedi hominem per Dominum*, según Weber, *Biblia sacra*, 8), el Targum Neophyti (לי יתייב בר מן יי [me ha sido dado un hijo de parte del Señor], según Díez Macho, 28), el Targum Onkelos (יי קדם מן קדם יי [he adquirido un hombre de parte del Señor], según Sperber, 5).

15. Cf. *Pirke de Rabbi Elieser*, ed. D. Börner-Klein, (Studia Judaica 24), Berlin 2004, 222-223; 234-235, y *Jalqut Schim'oni al ha-Tora le Rabbenu Schim'on ha-Darschan I: Sepher Bereschit*, D. Hyman, D. N. Lerrer e I. Shiloni (eds.), Jerusalem 1973, 120.

dan relación también con esta tradición, aquellas otras que muestran un deseo sexual de la serpiente por Eva (cf. BerR 20, 5 // ARN 1, 9)¹⁶.

En favor de una mayor antigüedad de la tradición atestiguada en Targ Ps-Jon y en los PRE de la filiación diabólica (filiación de Samael) contaría tan sólo el dato genérico de que el Targum Pseudo-Jonathan ha conservado también, por lo demás, antiguo material hagádico¹⁷. A pesar de todo vienen en nuestra ayuda las tradiciones cristianas y gnósticas, en las que la filiación diabólica está ampliamente atestiguada.

En primer lugar, conviene aquí poner en evidencia un problema. Dahl (cf. n. 1) había relacionado también Jn 8, 44 con la tradición de la filiación diabólica de Caín. Jn 8, 44 ha sido comprendido algunas veces en este sentido en la literatura antigua cristiana. Cf. *Ev Phil* 42 (NHC II, 61, 5-12, ver *infra*); Tertuliano, *De carne Christi* 17, 5-6 (CCL 2, 905, ver *infra*); Cirilo Alejandrino, *Commentarium in Iohannem* VI (PG 73, 891-902); Ammonio, *Frag. in Iohannem* (PG 85, 1453A); Pseudo Agustín, *Quaestio* 98 (CSEL 50, 187-189), de modo semejante los Arcónticos *apud* Epifanio, *Panarion* XL, 5, 3-5 (Holl II, 85-86), y, en reacción a éstos, Epifanio, *Panarion* XL, 6, 1-8 (Holl II, 86-87). Pero ciertamente la opinión mayoritaria ve en Jn 8, 44 sencillamente al diablo, así cf. Ireneo, *Adversus Haereses* V, 22, 2 (Stieren 778); Orígenes, *Commentarium in Iohannem* XX, 21-29 (Preuschen 353-367); Tertuliano, *De corona* 7, 8 (CCL 2, 1050); Cipriano, *Epistula* 43, 6 (CSEL III/2, 596); Victorino de Petovio, *Commentarium in Apocalypsim* 12, 3 (CSEL 49, 110), y esto tal vez con razón, pues es bastante difícil referir los enunciados en presente de Jn 8, 44 a Caín. Con todo, no podemos olvidar que Jn 8, 44 ha desempeñado no rara vez un papel en la iglesia antigua a la hora de hablar de Caín como hijo del diablo. La causa de esto es particularmente reconocible en el término ἀνθρωποκτόνος, común a Jn 8, 44 (en referencia al diablo —según la opinión mayoritaria—) y 1 Jn 3, 15 (siendo en este último lugar una clara referencia a Caín), cf. *infra Ev Phil* 42 y Tertuliano.

En terreno seguro nos encontramos ya con los otros testimonios de procedencia cristiana (y gnóstica). Ellos proceden, ciertamente, de una época posterior a 1 Jn 3, 12, pero han de ser comprendidos en su mayor parte en la Antigüedad Tardía. Esto vale, en primer lugar, para Policarpo 7, 1, en donde se describe a uno que niega el juicio y la resurrección como «primogénito de Satanás» (πρωτότοκος τοῦ Σατανᾶ). Tanto Dahl

16. Cf. aquí el ilustrador artículo acerca de la filiación diabólica de A. Goldberg, «Kain: Sohn des Menschen oder Sohn der Schlange?», en *Arnold Goldberg: Mystik und Theologie des rabbinischen Judentums. Gesammelte Studien*, M. Schlüter, P. Schäfer (eds.), (TSAJ 61), I, Tübingen 1997, 275-288, especialmente 282-285.

17. Para las viejas tradiciones del Targum Ps-Jon, cf. A. Marmorstein, *Studein zum Pseudo-Jonathan Targum I: Das Targum und die Apokryphe Literatur*, diss., Heilderberg 1905 y Glessmer, *Einleitung*, 189-190. Cf. un siguiente ejemplo procedente del Nuevo Testamento (Rm 16, 20) en J. Doehhorn, «Paulus und die polyglotte Schriftgelehrsamkeit seiner Zeit. Eine Studie zu den exegetischen Hintergründen von Rm 16, 20 a»: *ZNW (en breve)*.

como yo hemos demostrado que en este lugar, además de la filiación diabólica de Caín, se recibe una tradición targúmica sobre Caín en la que éste niega la justicia y el venidero juicio de Dios¹⁸ (cf. §§ V-VII). Esta segunda referencia a la haggada judía de Caín hace parecer a la primera tanto más segura.

Un paralelo de Pol 7, 1 se encuentra en una anécdota que Ireneo cuenta de Policarpo según la cual éste se habría dirigido a Marción como primogénito de Satanás (*Adversus Haereses* III, 4, 3 // Eusebio, *Historia Ecclesiastica* IV, 14, 3-8 // *Epílogo al martirio de Policarpo*, en Codex Mosquensis 159 [s. XIII] § 1-4 [Bihlmeyer 132]); la referencia a Caín se aclara, pues también la teología de Marción aniquila las representaciones aceptadas acerca de la justicia de Dios, en la medida en que, por ejemplo, atribuye al Demiurgo el momento del juicio (cf. Tertuliano, *Adversus Marcionem* I, 6, 1 [CCL II 447])¹⁹.

Una información más precisa acerca de la generación de Caín se encuentra en *Ev Phil* 42 (NHC II, 61, 5-12), que dice así:

ϞΡΟΠ' ΑΤΜΗΝΤΝΟ | 6 ΕΙΚ ϞΨΤΕ ΜΗΝΝΩΣ ΦΩΤΒΕ ΑΥΩ ΑΥ | 7 ΧΠΟΓ' ΕΒΟΛ · ΖΗ ΤΜΗΤΝΟΕΙΚ' ΝΕΠΩΗ | 8 ΡΕ ΓΑΡ' ΜΦΟΓ' ΠΕ ΔΙΑ ΤΟΥΤΟ ΑΦΨΩΠΕ | 9 ΝΖΑΤΒΡΩΜΕ ΝΘΕ ΜΠΕΦΚΕΕΙΩΤ' ΑΥ | 10 Ω ΑΦΜΟΟΥΤ' ΜΠΕΦ'ΣΟΝ²⁰.
[Primero fue el adulterio, luego el asesino, y éste nació del adulterio. Pues era el hijo de la serpiente. Por eso era un asesino, como su padre, y mató a su hermano].

Aquí Caín es hijo de la serpiente. Esto hace suponer que la tentación de Eva por la serpiente supuso también la concepción de Caín. La identificación de la serpiente con el diablo de nuevo asegura una alusión a Jn 8, 44 (ΝΘΕ ΜΠΕΦΚΕΕΙΩΤ // καὶ ὁ πατὴρ αὐτοῦ) que presupone que allí Caín es el padre de los judíos y el diablo es el padre de Caín (cf. *supra* acerca de Jn 8, 44).

Esta relación con Jn 8, 44 la comparte *Ev Phil* 42 con los Arcónticos *apud* Epifanio (*Panarion* XL, 3, 5); éstos refieren en concreto una relación sexual de Eva con el diablo «como el hombre con la mujer» (ὡς ἀνὴρ γυναικί), pero, por lo demás, no sitúan dicha relación explícitamente en

18. Cf. Dahl, «Der Erstgeborene Satans», 70-76, y J. Doehhorn, «Mit Kain kam der Tod in die Welt. Zur Auslegung von Sap Sal 2, 24 in 1. Clem 3, 4; 4, 1-7- mit einem Seitenblick auf Polykarp, Ep Phil 7, 1 und Theophil, Ad Aut II, 29, 3-4»: ZNW 98 (2007) 150-159, especialmente 154-158.

19. A Caín le acompaña Marción también *apud* Prudencio, *Hamartigenia*, Praefatio y 1ss (CSEL 61, 127-129), pero más bien en asociación con Gn 4, 7 en la tradición antigua latina, cf. *Hamartigenia* 2, donde Caín, asociado a Marción, es llamado *divisor blasfeme dei* («divisor blasfemo de Dios»), así como Gn 4, 7 en Jerónimo, *Quaest Hebr in Gen* (PL 34, 9939: *Nonne, si recte offeras, non recte autem divides, peccasti* [«¿Acaso no pecaste al ofrecer rectamente, pero no dividir rectamente?»]).

20. Citado según W. C. Till, *Das Evangelium nach Philippos* (PTS 2), Berlin 1963, 24 (allí NHC 109, 5-10), cf. el facsímil bien legible en *The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices*, S. Farid et alii (eds.), Codex II, Leiden 1974, 73.

la escena del paraíso y además consideran a Abel como descendiente de esta relación (*Panarion* XL, 5, 3). Tales Arcónticos tienen en común con los documentos judíos que hacen explícitamente de Adán —al contrario que de Caín (y, en su caso, también de Abel)— el padre de Set, seguramente con el mismo fundamento (φύσει ἴδιον αὐτοῦ υἱόν, en *Panarion* XL, 7, 1 [Holl 87], con reminiscencias de Gn 5, 3).

Un eco de la tradición en torno a la filiación diabólica en Caín se encuentra también probablemente en Tertuliano, *De carne Christi* 17, 5-6 (CCL II, 905):

5. Crediderat Eua serpenti [...] ‘Sed Eua nihil tunc concepit in utero ex diaboli uerbo’. 6. Immo concepit. Nam exinde ut abiecta pareret et in doloribus pareret, uerbum diaboli semen illi fuit. Enixa est denique diabolium fratricidam. [*Eva creyó a la serpiente [...], ‘pero Eva no había concebido entonces nada en su vientre por la palabra del diablo’*. 6. *Sí había concebido. Pues desde entonces pariría postrada y pariría entre dolores. Por eso fue para ella una semilla la palabra del diablo. Finalmente engendró al diablo fratricida*].

El discurso gira en torno a la concepción de Eva por la *palabra* que tuvo lugar en el paraíso. Concepción que habría de dar a luz a Caín, nombrado aquí como «diablo fratricida». El contexto muestra que la concepción por la palabra de Eva está concebida como analogía a la escena de la anunciación (Lc 1, 26ss). La misma analogía se encuentra en Justino, *Dialogus* 100, 5 (Goodspeed 215). El recurso al nacimiento de Caín es único de Tertuliano, no se encuentra en Justino y puede por ello deberse a la tradición en cuestión. Esto se puede suponer así porque Tertuliano muestra incluso alguna resonancia de tradiciones targúmicas (cf. *Adversus Marcionem* II, 10, 1 [CCL 1, 486] // Targ Ps-Jon a Gn 3, 4: en ambos casos se designa al diablo como *delator*, es decir, como דלטור [calumniador], pues habla en presencia de Eva de la envidia de Dios). Si Caín aquí parece esconderse bajo el predicado de «diablo fratricida», podría deberse a una interpretación de Jn 8, 44, semejante a la que encontramos en Epifanio. Éste, en efecto, parece utilizar la designación —atestiguada en Jn 6, 70— de un hombre, a saber, Judas el traidor, como δῆβολος (*Panarion* XL, 6, 1-8 [Holl 2, 86-87]). Como *Ev Phil* 42, Tertuliano sitúa el acto de generación en la escena de la tentación de Gn 3, 1ss. En ambos casos hay de fondo una interpretación sexual del acontecimiento, conocida no sólo por los judíos, sino también por los cristianos, incluso sin referirse por ello a Caín, cf. *Protoevangelio de Santiago* 13, 1 (Strycker 124); incluso la *Interrogatio Johannis* de los bogomilos conoce una importante variante de esta tradición de interpretación, cf. el texto (transmitido en dos versiones) *apud* Reitzenstein, *Die Vorgeschichte der christlichen Taufe*, Leipzig 1929, 301.

No se deben comentar las demás tradiciones, pues proceden de épocas posteriores o de fuentes inciertas. Con todo, prueban que el tema

poco a poco se iba recluyendo en sectores doctrinalmente marginales: según Filastrio, *Diversarum Hereseon Liber 2* (CSEL 38, 2), una obra no especialmente precisa de la heresiología antigua, los Caiani [cainitas] veían a Caín como hijo del diablo (y a Abel como hijo de una potencia más débil). En el compendio de escritos priscilianistas editado por Schepps (Ms. Würzburg Mp. th. q. 3 [siglos v-vi]), el primer tratado presenta una interpretación de Gn 4, 1, según la cual allí Eva designa al demonio Saclas como cónyuge y Dios (Cod. 21-22 [CSEL 18, 18-19]). La *Palaia Historia Graeca* atribuye a los Φουδαῖται la doctrina de la filiación diabólica de Caín y la considera anatema, cf. *Anecdota Graeco-Byzantina*, Pars Prior, ed. A. Vassiliev, Moscú, 1893, 191. Los ya citados bogomilos dan noticia también de una generación de Caín por medio del diablo y para ello se apoyan claramente en 1 Jn 3, 12, cf. la noticia *apud* Euthymius Zigabenus, *Panoplia Dogmatica* 27, 7, PG 130, 1297CD.

IV. SOBRE LA ANTIGÜEDAD Y EL TRASFONDO DE LA TRADICIÓN ACERCA DE LA FILIACIÓN DIABÓLICA DE CAÍN

Del panorama anterior se puede desprender que la tradición de la filiación diabólica de Caín estaba activa ya, al menos, en tiempo de Policarpo. Es razonable suponer, conforme a la historia de la teología, que esta tradición ya existiera en el siglo I d.C., porque los presupuestos, que pudieron constituirlos, se pueden considerar como dados en este tiempo. Ellos son, en su conjunto, de cuño judío y, por ello, permiten asegurar una procedencia judía en el origen de esta tradición. Esto se puede deducir, dado que tenemos testimonios judíos, y una influencia del cristianismo —de significado sólo marginal en sus orígenes— en la antigua haggada judía es bastante improbable. Los presupuestos de constitución de dicha tradición son los siguientes:

1. Un trasfondo importante de la tradición es el mito de las uniones con los ángeles que, desde el siglo III a.C., o incluso antes, partiendo de Gn 6, 1-4, encontró difusión (cf. *1 Henoc* 6-11; y después *1 Henoc* 12-16; 19, 1-3; 39, 1-2; 54-55; 64; 67-69, en particular 69, 2-14; 86-88; 106, 13-17; *Jubileos* 4, 15.22; 5, 1ss; 7, 21-25; 8, 3; 10, 5; 20, 5; 2 *Baruc* 56, 10-16; *Testamento de Rubén* 5, 6-7; *Judas* 6; 2 P 2, 4). Este mito permitía imaginarse a mujeres embarazadas por obra de ángeles. Se ve patente, sobre todo, en las tradiciones acerca del nacimiento de Noé. Tanto *1 Henoc* 106 como también *1 Q GenAp* col II (= *1 Q 20* col II) son testigos de una narración del recién nacido Noé, cuyo padre Lamec le consideró hijo de un ángel, y no de sí mismo, por su aspecto angelical. Esta narración se asemeja a Targ Ps-Jon a Gn 4, 1, en cuanto que también allí las apariencias del niño dan pie a pensar acerca de su procedencia: Eva ve que Caín era semejante «a los superiores y no a los inferiores», y a partir de ahí se nombra a Samael como padre suyo. De modo completamente

similar se amplificó la tradición acerca del nacimiento de Caín en la *Vita Adae et Evae*, la cual permite ser datada en los comienzos del siglo II d.C. Según *Vita Adae* 21 el recién nacido Caín era «luminoso como las estrellas». Punto de partida para ello es el segundo nombre de Caín, que de διὰ φθόνου se corrompe en διάφωτον, tal como lo atestigua *Apocalipsis de Moisés* 1, 3 (isólo en acusativo!)²¹. Por supuesto, esto es sólo el punto de partida para la recepción de las tradiciones, que, al menos, se asemejan a la registrada en Targ Ps-Jon a Gn 4, 1. Un recurso explícito a la filiación diabólica de Caín, sin embargo, no se encuentra en *Vita Adae* 21.

2. Si las tradiciones acerca de las uniones con los ángeles (y quizás especialmente la del nacimiento de Noé) fueron transferidas al nacimiento de Caín, entonces se postula una transferencia de las historias de Noé y del diluvio hacia las tradiciones de Adán. Este procedimiento no es singular: En el segundo libro de 1 Hen (que probablemente ha de datarse en época posterior a Qumrán), en una lista de ángeles vigilantes apóstatas se nos presenta un ángel, cuyo nombre —desconocido en el resto de la literatura supérstite— es Gader'el. A éste se le adjudica, entre otras cosas, la tentación de Eva (1 Hen 69, 6). Un caso parecido lo aporta ya el libro de los *Jubileos*. En Jub 3, 28-29, en efecto, se trasfieren motivos tomados de la historia de la construcción de la torre a Gn 3, de modo que los animales tenían todos originalmente la misma y única lengua (cf. Gn 11, 1; 3, 1) y después de la salida de Adán fueron expulsados por la superficie entera de la tierra (cf. Gn 11, 8).

3. A los presupuestos de la tradición de la filiación diabólica de Caín pertenece también el creciente interés por la tradición bíblica de Adán, que se observa precisamente a partir del siglo I d.C. En medio cristiano lo atestigua Pablo, *verbi gratia* Rm 5, 12ss; 8, 20 (quizás según Gn 3, 17-19); 1 Co 15, 21-22; 15, 45-49; 2 Co 11, 3; en el primer judaísmo, entre otros, *Sabiduría* 2, 23-25, así como el *Apocalipsis de Moisés* y las *Vitae Adae*, dependientes de éste. También el surgir de la gnosis fuertemente interesada en la interpretación de la historia de los orígenes pertenece a este contexto.

4. Una especial preocupación de introducir en la interpretación de la historia de los orígenes un juicio negativo sobre la sexualidad, puede haber actuado precisamente como motivación para la formación de una tradición al respecto. Esto está atestiguado verdaderamente en las Escrituras que se aproximan, al menos, al siglo I d.C.: véase *Apocalipsis de Moisés* 15, 2-3, cuando Adán y Eva antes de la transgresión del mandamiento observaban los animales, separados uno del otro, Eva las hembras y Adán

21. Para el texto de *Apocalipsis de Moisés* 1, 3, cf. J. Doehhorn, *Die Apokalypse des Mose. Text, Übersetzung, Kommentar*, (TSAJ 106), Tübingen 2005, 194-195; 197-198. La *Vita Adae* derivada del *Apocalipsis de Moisés*, cf. *ibid.*, 7-8; 34-36; 139-145. Información sobre las ediciones de la *Vita Adae* transmitidas, salvo algún fragmento copto, en tres lenguas (armenio, georgiano y latín), se encuentra también *ibid.*, 23.

los machos, o *ibid.* 25, en donde el acto sexual y el nacimiento (conforme a Gn 3, 16) se consideran consecuencia de la maldición, e incluso llega a denominarse el acto conyugal en 25, 3 como «pecado de la carne» (ἀμαρτία τῆς σαρκός); cf. también 2 *Baruc* 56, 6 (la excitación sexual como consecuencia de la transgresión de Adán). La tendencia a entender sexualmente la seducción de Eva a través de la serpiente (b Jebamoth 103b // b Aboda Zara 22b // b Schabbat 145b-146a; *Protoevangelio de Santiago* 13, 1) forma parte de este contexto. Ambas tradiciones pueden sencillamente estar ligadas, pero también sin relación con Gn 3, 1ss puede existir un discurso acerca de la filiación diabólica de Caín (como es el caso del Targ Ps-Jon a Gn 4, 1; otros testimonios en § III). Aun así, no debería suponerse demasiado precipitadamente un momento sexual en las referencias a la tentación de Eva, que se encuentran en los textos neotestamentarios, como hicieron, por ejemplo, Bultmann y Dibelius para 2 Co 11, 3 y 1 Tm 2, 14, respectivamente²².

5. La tradición de la filiación diabólica de Caín corresponde a una tendencia hermenéutica que convertía en satánicas algunas tradiciones bíblicas del comportamiento de Dios, que presentaban dificultades para su comprensión. Un ejemplo de esto nos sale al paso en 1 Cro 21, 1, en donde la iniciativa para el empadronamiento de los pueblos parte de Satán, mientras que en 2 S 24, 1 aún era Dios el causante. Un segundo ejemplo consiste en el ataque a Moisés de Ex 4, 24, donde es Dios quien ataca a Moisés, mientras que en *Jubileos* 48, 2-3 y *Mas Pseudo Jubileos* (Mas 1j)²³ es Mastema. También Orígenes, *De principiis* II, 2, 1 (Koetschau 244) ve al diablo en acción en este lugar. En nuestro caso, el giro אש את־יהוה predispone los problemas. Puede ser comprendido como que Eva ganó a Yahvé como marido, y a través de una relación sexual con Yahvé concibió un niño. El Targum Ps-Jon se aparta de este escándalo, en cuanto que coloca en lugar de Yahvé un ángel de Yahvé, que es Samael. De este modo queda abierto el camino que conduce del significado angelológico al satanológico. Esto concuerda con el hecho de que Ex 4, 24, transformado satanológicamente en *Jubileos* 48, 2-3, es interpretado angelológicamente en el texto de los LXX de Ex 4, 24. Allí es un ángel el que ataca a Moisés en el desierto.

6. Targ Ps-Jon a Gn 4, 1 muestra que la tradición de una filiación diabólica de Caín puede basarse en presupuestos concernientes a las técnicas de traducción. El Targum, en cualquier caso, es impensable sin un conocimiento noético de ידע en Gn 4, 1. Esto está también atestiguado en el *Apocalipsis de Moisés*. Aquí, en 3, 2 —en dependencia con Gn 4, 1,

22. Cf. R. Bultmann, *Der zweite Brief an die Korinther*, (KEKNT.S), Göttingen ²1987, 203 y M. Dibelius, *Die Pastoralbriefe*, 4.^a ed. completada por H. Conzelmann, (HNT 13), Tübingen 1966, 39.

23. Cf. texto e interpretación en E. Eshel, «Mastema's Attempt on Moses' Life in the *Pseudo-Jubilees* Text from Masada»: DSD 10 (2003) 359-364.

o bien, con los pasajes que dependen de aquí de *Jubileos* 4, 7— se habla de un misterio, el cual Adán conoce (τὸ μυστήριον ὃ οἶδας); para los trasfondos exegéticos de *Apocalipsis de Moisés* 3, 2, cf. Dochhorn, *Die Apokalypse*, 215-218, 217.

V. LA TRADICIÓN DE LA FILIACIÓN DIABÓLICA DE CAÍN COMO TRASFONDO PARA 1 JN 3, 12

La transmisión apenas aducida de la filiación diabólica de Caín ha encontrado también su sedimentación en 1 Jn 3, 12. Esto se deduce de la fuerte afinidad de contenido entre 1 Jn 3, 12 y esta tradición. También camina en la misma dirección la utilización mencionada de la referencia a Caín como paradigma negativo del amor fraterno: un paradigma es habitualmente un recurso a lo conocido, o sea, a la tradición. Por ello, resulta poco sugerente, que el autor en 1 Jn 3, 12 haya construido *ad hoc* una filiación diabólica de Caín. Asimismo, resta válida la sintaxis: precisamente, la información de que Caín «procedía del Malo» queda bastante desatendida desde el punto de vista sintáctico (ver § I), lo que invita a pensar que el autor no pretendía introducir aquí un pensamiento, totalmente nuevo y desconocido para el eventual lector.

Acerca del carácter tradicional de la referencia a la filiación diabólica de Caín en 1 Jn 3, 12 aún hay que mencionar otra razón más: Hay indicios para pensar que la motivación para el fratricidio («porque las obras de Caín eran malas, y las de su hermano, en cambio, justas») —que llamábamos en § I *enunciado* 3—, justamente se basa en una tradición targúmica —que ya fue abordada en relación a Policarpo— sobre Caín, la cual nos ha sido transmitida en los targumin palestinos y en el Targum del Pseudo Jonatán²⁴. En ella, por un lado, se reproduce el discurso de Dios a Caín (Gn 4, 7) con una referencia al significado de las obras buenas, y, por otro y en una interpretación a Gn 4, 8, se nos comunica lo que Caín dijo a Abel y lo que éste le respondió, antes de que sucediera el asesinato en el campo²⁵. El contenido de la conversación —se trata de una disputa teológica que fue muy comentada en la interpretación del pasaje acerca de la justicia de Dios²⁶— nos ha llegado en los targumin que, precisamente aquí, se muestran muy ricos, de modo muy diverso. Ahora bien, casi

24. Presupongo, para la argumentación siguiente, la presentación sinóptica de los targumim palestinenses así como del Targum Ps-Jon a Gn 4, 7 y 4, 8 en *Targum Palaestinense in Pentateuchum. Additur Targum Pseudojonatan eiusque Hispanica Versio. Liber 1: Genesis*, ed. A. Díez Macho, (Biblia Polyglotta Matritensia 4, 1), Madrid 1987, 28-31; para las siglas, cf. *Introducción*.

25. Gn 4, 8 (texto masorético) lee aquí sólo וַיֹּאמֶר קַיִן אֶל-הַבֵּל אָחִיו (y *Caín dijo a Abel, su hermano*), y deja una laguna en cuanto al contenido (igualmente Targum Onkelos; los otros Targumin, los LXX, la Peschitta y la Vulgata testimonian como la tradición samaritana נִלְכָּה הַשָּׂדֶה [vayamos al campo]).

26. Cf. J. M. Bassler, «Cain and Abel in the Palestinian Targums. A Brief Note on an Old Controversy»: JSJ 17 (1986) 56-64 (con bibliografía en 58, n. 5).

siempre se fundamenta la preferencia de Dios por el sacrificio de Abel en que las obras de éste eran mejores que las de su hermano (cf. Targum Fragmentario Ms Paris BNF 40 a Gn 4, 8:

איתקבל לא ומינך ברעוא מני קורבני איתקבל דידך מן תקנין עובדיי דהוון על ברעוא [porque mis obras eran más dignas que las tuyas, fue recibida con agrado mi ofrenda, y la tuya no fue recibida con complacencia].

Pero esto cuadra muy bien con el tercer enunciado en 1 Jn 3, 12: También en este lugar se hará una referencia, en el contexto del fratricidio, a la diferencia entre las obras de Caín y las de Abel. Por parte del autor de 1 Jn 3, 12 quedará descrita como motivación (del fratricidio). El hecho de que Abel, inmediatamente antes de que Caín le matara, mencionó precisamente esta diferencia podría ser la causa; en cualquier caso, así se presenta en algunas versiones de esta tradición, que probablemente reflejan en este punto un estadio de la transmisión antiguo (así los Targumin Fragmentarios Ms *Vat hebr.* 440, Ms *Sassoon* 264, Ms *Paris BNF hebr.* 110 y el Geniza-Fragment Ms *St. Petersburg Bibl. Saltykow-Schedrin Colección Antonin Ebr III B*; de otro modo, Targum Ps-Jon y Targum Neofiti). De cualquier modo, no obstante, con cierta seguridad queda mostrado con probabilidad un segundo recurso a la tradición targúmica en 1 Jn 3, 12; y este segundo apoya el primero.

VI. LA HISTORIA DE LA RECEPCIÓN EN POLICARPO Y OTROS REPRESENTANTES DE LA TEOLOGÍA JOHÁNICA

Podemos dar con un último apoyo para la tesis sostenida aquí, gracias a un momento argumentativo, tal vez no muy significativo, pero por ello tanto más interesante: una vista por encima al material de la tradición del § III muestra que una gran parte de las tradiciones llamadas cristianas, especialmente de las primeras, tiene que ver con la teología johánica, en la que hemos de contar por supuesto a 1 Jn 3, 12, o con la recepción de la teología johánica. Esto vale, de modo especial, para la carta de Policarpo. El verso, efectivamente, en el que Policarpo califica a un detractor de la resurrección y del juicio como «primogénito de Satanás» (Pol 7, 1), se basa en gran medida en la primera y segunda epístolas de Juan (1 Jn 4, 2.3; 2 Jn 7; 1 Jn 3, 8.12); la siguiente cita, oportunamente desglosada, aclarará las resonancias literales por medio de la cursiva y de las referencias:

a) Πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι (1 Jn 4, 2; 2 Jn 7), ἀντίχριστός ἐστιν (2 Jn 7)· b) καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῇ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (1 Jn 3, 8): c) καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκός ἐστι τοῦ σατανᾶ (cf. 1 Jn 3, 12). [a] *Todo aquel que, en efecto,*

no confiese que Cristo ha venido en la carne es Anticristo, b) y el que no confiese el testimonio de la cruz, procede del diablo, c) y el que tergiversar los logia del Señor según sus propios deseos y diga «no hay resurrección ni juicio» es el primogénito de Satanás].

Más allá de la afinidad literal, la conexión entre Pol 7, 1 y 1 Jn 3, 12, se hará más intensa aún, pues tanto aquí como allí no se alude sólo a la filiación diabólica de Caín, sino que, como ya se indicó en § III, también se trasluce la segunda tradición targúmica acerca de Caín recibida en 1 Jn 3, 12. No obstante, Policarpo ofrece un momento de tradición que es diverso del aspecto que presenta tal tradición en 1 Jn 3, 12. En efecto, Policarpo ha de relacionarse con la tradición que presenta a Caín, en discusión con Abel, tratando de negar el sistema de retribución de Dios, momento que tal vez haya de entenderse como una referencia polémica al epicureísmo²⁷; valga como ejemplo para este lugar Targum Neofiti a Gn 4, 8, en el que Caín dice:

לית דין ולית עולם חורן לית מתן אגר טב לצדיקיא ולית מתפרעה מן רשיעיא [No hay justicia y no hay juez y no hay ningún otro mundo; no hay ningún don de una buena recompensa para los justos, y no hay reclamación para los malvados].

Ya sólo en el tono de la frase recuerda este pasaje a la expresión tópica de Pol 7, 1: μήτε ἀναστάσις μήτε κρίσις. Parece que Policarpo ha tomado muy en serio a su modelo, 1 Jn, también en relación con las estructuras profundas de 1 Jn. Él ha identificado ambas referencias targúmicas y en el caso de la segunda ha activado un aspecto, que en 1 Jn no puede ser fácilmente reconocido. Cabe pensar, con todo, también que él sabía más que un lector común, pues él formó parte del contexto de la escuela johánica, en la que un recurso a Caín como Hijo del Diablo pertenecía al acervo específico del medio²⁸.

Sea lo que fuere, Ireneo presentará a Policarpo como discípulo de Juan, y, por cierto, —notémoslo— precisamente en referencia a un tema estrechamente vinculado con Pol 7, 1, me refiero al de la lucha contra los herejes. Esto vale para la epístola de Ireneo a Florino (en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* V, 20, 3-8 [Schwartz / Mommsen 332-335]), pero este lugar no es tan interesante para el tema aquí tratado como sí, en cambio, la noticia que nos brinda Ireneo acerca del encuentro entre Policarpo y Marción (Ireneo, *Adversus Haereses* III, 3, 4 [Stieren 433-436 // Eusebio *Historia Ecclesiastica* IV, 14, 3-8 [Schwartz / Mommsen 332-335]) //

27. Cf. H. A. Fischel, *Rabbinic Literature and Greco-Roman Philosophy. A Study of Epicurea and Rhetorica in Early Midrashic Writings*, (SPB 21), Leiden 1973, 35-50; 128-138 (notas).

28. Para la relación de Policarpo con Juan, sin excluir la recepción de otra tradición apostólica, cf. M. Hengel, *Die johanneische Frage. Ein Lösungsversuch*, con una contribución acerca del Apocalipsis de J. Frey, (WUNT 67), Tübingen 1993, 71-73.

Epílogo al martirio de Policarpo, en *Codex Mosquensis* 159 [s. XIII] § 1-4 [Bihlmeyer 132]). Allí, en efecto, aparece de nuevo el apelativo de «primogénito de Satanás», y esta vez es referido a Marción. Pero antes había contado Ireneo cómo Juan, en conformidad con la noticia sobre Policarpo, había abandonado precipitadamente el baño en Éfeso, por haber visto ahí al hereje Cerinto. Ireneo nos da a entender así que el gesto antiherético de Policarpo se enmarca en la tradición johánica. Es un interesante paralelo a Pol 7, 1, que no se debería adscribir demasiado rápido a una exégesis sobre Policarpo de Ireneo, el cual, en el mismo párrafo afirma haber conocido personalmente a Policarpo. Aquí, sobre todo, es importante desde luego, que de nuevo tiene lugar un recurso a Caín, y, ciertamente, en un contexto que, al menos, Ireneo consideraba johánico.

También otros testimonios cristianos recurren, a la hora de la representación de la filiación diabólica de Caín, al escrito johánico, sin querer decir con ello que tengan que estar vinculados con una pertenencia al círculo johánico. Es el caso tal vez de Tertuliano en *De carne Christi* 17, 5-6 (CCL II, 905), cuando él allí a Caín describe como *diabolum fratricidam*. Quizás dependa para ello de una interpretación de Jn 8, 44, que entiende διάβολος como un predicado de Caín (ver § II). Más clara resulta la referencia a Jn 8, 44 como base para la filiación diabólica de Caín en *Ev Phil* 42 y en los *Arcónticos* (ver § III). Los bogomilos, por su parte, atestiguan la misma idea con 1 Jn 3, 12 (cf. *ibid.*).

El resultado obtenido hasta ahora con el estudio de la historia de la recepción no constituye una prueba vinculante, pero está en relación con otros indicios que apuntan en la misma dirección y que invitan a tomárselo, al menos, en serio. Y por supuesto, también puede darse el caso de que los escritores eclesiásticos de la Antigüedad entendieran mejor las claves de lectura de los autores neotestamentarios que los exegetas modernos, puesto que ellos aún conocían las tradiciones aludidas, que nosotros sólo con esfuerzo podemos reconstruir. Y, por descontado, cuando un escritor eclesiástico, y activo como Policarpo, debía disponer de algún conocimiento acerca de la teología johánica, podría dirigirse a algún contacto personal del medio johánico.

VII. VISIÓN GLOBAL: CAÍN, HIJO DEL DIABLO, TIPO DEL HEREJE EN POLICARPO, ¿Y EN 1 JN?

Entre todos los autores antiguos que abordan la filiación diabólica de Caín refiriéndose a los correspondientes textos de johánicos, destaca especialmente Policarpo. La afinidad de Pol 7, 1 con 1 Jn y especialmente con 1 Jn 3, 12 denota al menos una gran familiaridad con el modelo, y quizás un conocimiento de la tradición de la escuela johánica. Es propio de Policarpo mencionar a Caín como «primogénito de Satanás» en una relación heresiológica. En Pol 7, 1 se habla tres veces de «doctrinas

falsas» (7, 2 ψευδοδιδασκαλίαι), dos concernientes a la cristología y la tercera, la negación de la resurrección y del juicio, se asocia a Caín, el «primogénito de Satanás». A primera vista parece que esta asociación de la filiación de Satanás y la negación herética del sistema de retribución de Dios es propio de Policarpo, que tiene el modelo de 1 Jn, sin embargo queda la cuestión de si en virtud de la estrecha relación entre Pol 7, 1 y 1 Jn 3, 12 no resuena también esto en 1 Jn 3, 12 o por lo menos habría suficientes razones para ser identificado.

Por lo menos esto último puede constatarse con cierta seguridad. Como ya hemos establecido, esta tercera unidad de interpretación en 1 Jn 3, 12 contiene una alusión a la misma tradición targúmica de la que Policarpo pudo extraer la típica negación de Caín del sistema de retribución divina (cf. § III. V-VI). Sólo tenía que atender a otro aspecto de esta tradición. Para ello podía servirse de nuevo del conocimiento del contexto posterior de 1 Jn 3, 12 que encierra una estrecha asociación entre el odio de los hermanos y la herejía (cf. § I). A lo sumo, merced a una lectura repetida de la primera carta de Juan —algo seguramente provocado en esta obra de Policarpo, que tan fuerte entrelaza unos pasajes con otros— tuvo él de este modo suficientes motivos como para pensar en el Caín de 1 Jn 3, 12 como un hereje.

Este procedimiento hermenéutico que tiene su resultado en Pol 7, 1 está también relacionado con otro fundamento: En la tradición targúmica a Gn 4, 8 Caín es designado como uno, sobre todo, que niega. Típico de sus opiniones, expresadas frente a su hermano, es la repetición del predicado nominal נ"ל («no hay»), que, como ha demostrado Fischel, *Rabbinic* (ver n. 27), tiene paralelos en la retórica de la filosofía popular de los epicúreos, tanto en sus contrarios como en los más partidarios, cf., por ejemplo, Hipólito, *Refutatio* I, 22, 5 (PTS 25, 85) sobre Epicuro con el μήτε κρίσεις είναι ἐν Ἄιδου μήτε δικαστήρια (Fischel, *Rabbinic*, 43) o la lápida en *Inscriptiones Graecae*, ed. G. Kaibel, Berlin 1890, núm 1746: οὐκ ἔστι ἐν Ἄιδου πλοῖον, οὐ πορθμεὺς Χάρων, οὐκ Αἰακὸς κλειδοῦχος, οὐχὶ Κέρβελος κύων [No hay ningún barco en el Hades, ningún barquero Caronte, ningún portero Ayaco, ni ningún perro Cerbero] (Fischel, *Rabbinic*, 45). También en 1 Jn se designa como negadores a los que enseñan mal la doctrina, cf. los términos principales ἀρνεῖσθαι en 1 Jn 2, 22.23 y μὴ ὁμολογεῖν en 1 Jn 2, 23; 4, 2.3.15, el segundo de los cuales se encuentra también en Policarpo 7, 1 por dos veces. Para Policarpo, efectivamente, teniendo presente 1 Jn 3, 12, era bastante natural pensar en Caín como negador del juicio y la resurrección, considerando el marco heresiológico en el que se está hablando de los negadores. La consecuencia para Policarpo consiste en que las herejías cristológicas y el vulgar epicureísmo de Caín quedan situados uno al lado del otro. Por lo demás, dicho epicureísmo se deja reconocer también en Policarpo, a través de la típica serie anafórica de partículas negativas (μήτε κρίσιν μήτε ἀνάστασιν) descrita por Fischel, *Rabbinic*.

De este modo, aparecen mutuamente entrelazadas en Policarpo la preocupación por una cristología adecuada y la tendencia, ampliamente difundida en la Antigüedad tardía, contra una supuesta filosofía antirreligiosa (el epicureísmo). Para la reconstrucción de las líneas de fuerza de la primera heresiología cristiana esta relación podría ser significativa. Parece como si la falsa cristología hubiese despertado en Policarpo el miedo a propósito de la pervivencia de un concepto religioso del mundo.

Si es que Policarpo —a partir de la primera carta de Juan— describe a Caín no sólo como hijo del Diablo, sino también como hereje, y ambas cosas en dependencia con la tradición targúmica también conocida por 1 Jn, entonces lo hace, como hemos demostrado, en estrecha conexión con su modelo johánico. El vínculo entre el modelo y el recipiente es tan estrecho que de nuevo plantea una cuestión: ¿Ha visto aquí Policarpo algo que el autor ha querido dejarle ver? Es obvio que un lector real se comportará como el autor se lo presente. Por otro lado, nosotros no podemos estar seguros en esta situación.

Pero podemos asegurar bien que la tradición judía de Caín como hijo del Diablo, tanto en la literatura johánica como también en uno de sus más tempranos recipientes, a saber, Policarpo, fue acogida de un modo productivo y que la interpretación heresiológica de esta tradición descansa en presupuestos johánicos. Si Policarpo entonces verdaderamente ha etiquetado a Marción como primogénito de Satanás, como ha sido relatado en la anécdota acerca suyo, entonces se delata en ello como heredero de una teología johánica, que supo de Caín como hijo del Diablo y, quizá también, ya tenía en mente que él, el asesino, era también el escéptico demoleedor de la religión, tal como se podía leer en los Targumin.

LA FILIACIÓN DIVINA DE JESÚS EN EL EVANGELIO DE MARCOS

Francisco Pérez Herrero

Facultad de Teología del Norte de España, Burgos (España)

INTRODUCCIÓN

Me satisface que, en la programación de estas jornadas de estudio sobre el tema de la *filiación* en los inicios de la reflexión cristiana, se haya reservado un espacio al Evangelio de Marcos, que se presenta precisamente como origen y fundamento de la Buena Noticia que la Iglesia proclama sobre Jesús, Mesías, Hijo de Dios (Mc 1, 1). Me invade, sin embargo, una sensación de angustia al tener que ser yo quien deba dar cuenta en escasas páginas de un tema que traspasa todo el Evangelio y que, dada su importancia, año tras año se ve sometido a los más minuciosos análisis, no pocas veces contrastantes¹. Me veré obligado a proceder de manera casi telegráfica, como a veces lo hace el propio evangelista.

La primera parte del título propuesto («La filiación divina de Jesús») me permite prescindir de algunas designaciones de Jesús que entrañan la idea de filiación: Hijo de María (Mc 6, 3), Hijo de David (Mc 10, 47.48; 12, 35.37), Hijo del hombre (Mc 2, 10.28; 8, 31.38; 9, 9.12.31; 10,

1. Merecen ser destacados, por orden cronológico, los estudios de N. Perrin, «The Christology of Mark: A Study in Methodology»: JR 51 (1971) 173-187; K. Stock, «Gesù è il Cristo, il Figlio di Dio, nel vangelo di Marco»: *Rassegna di Teologia* 17 (1976) 242-253; R. C. Tannehill, «The Gospel of Mark as Narrative Christology»: *Semeia* 16 (1979) 57-95; C. R. Kazmierski, *Jesus, the Son of God. A Study of the Markan Tradition and its Redaction by the Evangelist*, Würzburg 1979; H.-J. Steichele, *Der leidende Sohn Gottes. Eine Untersuchung einiger alttestamentlichen Motive in der Christologie des Markusevangeliums*, Regensburg 1980; J. D. Kingsbury, *The Christology of Mark's Gospel*, Philadelphia 1983; S. Kim, *The «Son of Man» as the Son of God*, Tübingen 1983; M. E. Boring, «The Christology of Mark: Hermeneutical Issues for Systematic Theology»: *Semeia* 30 (1985) 125-154; Ph. G. Davis, «Mark's Christological Paradox»: JSNT 35 (1989) 3-18; M. E. Boring, «Markan Christology: God-Language for Jesus?»: NTS 45 (1999) 451-471; E. K. Broadhead, *Naming Jesus. Titular Christology in the Gospel of Mark*, Sheffield 1999; J. C. Naluparayil, *The Identity of Jesus in Mark. An Essay on Narrative Christology*, Jerusalem 2000; M. Trimaillé, *La christologie de saint Marc*, Paris 2001; E. Salvatore, «Il mistero del Messia nel Vangelo di Marco»: *Rassegna di Teologia* 46 (2005) 485-517.

33.45; 13, 26; 14, 21.41.62). La designación que va a centrar mi atención es solamente la de «Hijo de Dios». A veces asume una forma diversa pero equivalente —Hijo, Hijo del Dios Altísimo, Hijo del Bendito— y a veces se presupone en la designación correlativa de Dios como «Padre» de Jesús. No es posible disociar una de otras.

La segunda parte del título («en el Evangelio de Marcos») quiere señalar algo más que los límites del campo que me propongo explorar; indica a la vez la perspectiva que pretendo asumir. En el intento de percibir y desentrañar en la medida de lo posible el alcance que en este Evangelio y para este evangelista tiene la designación de Jesús como Hijo de Dios, me dejaré guiar únicamente por el texto del Evangelio tal como ha llegado a nuestras manos en su configuración definitiva. No contarán en absoluto las abundantes disecciones realizadas en su interior por todos los que han querido deslindar, con más o menos acierto, lo que pertenece a la tradición y lo que se debe a la labor redaccional del autor. Estas disecciones, además de ser siempre hipotéticas, apenas tienen relevancia alguna desde un punto de vista teológico. Tradición y redacción quedan ensambladas por el evangelista en un todo unitario que es una realidad nueva, un nuevo relato, imposible de reducir a la simple suma de sus partes. Como subraya Ludger Schenke, «Marcos ha integrado plenamente la tradición en su escrito, tanto en la expresión lingüística como en el contenido, del mismo modo que se integra la grava en un edificio [...] Donde Marcos hace uso de la tradición, no la utiliza ya como tal —no pretende erigir un museo—, sino que en su mano la tradición pasa a ser expresión propia y personal. No es la tradición la que habla desde Marcos, sino que es él quien se dirige a sus lectores a través de la tradición y con la ayuda de ella»².

Así, pues, tomando el Evangelio como un todo unitario portador de sentido, nos detendremos brevemente en aquellos pasajes en que Jesús aparece calificado, de manera directa o indirecta, como Hijo de Dios. El contexto nos ayudará a precisar el alcance de esta expresión que, tanto en la antigüedad como en el presente, encierra múltiples significados y connotaciones diversas³. La voz del evangelista, que se deja oír con nitidez pero con la máxima sobriedad en la primera frase de su obra, se ve respaldada por otras cuatro voces que hablan al unísono: la de Dios, la de los demonios, la del propio Jesús y la del creyente.

2. L. Schenke, *Das Markusevangelium*, Stuttgart 1988, 53.

3. Sobre el abanico de significados que la expresión tiene en el antiguo Oriente, en el mundo greco-romano y en el judaísmo puede verse la síntesis ofrecida por Broadhead, *Naming Jesus*, 116-119.

I. UNA FILIACIÓN REVELADA POR DIOS

Al presentar a Jesús como Hijo de Dios en su primera afirmación⁴, el evangelista eleva en su propio nombre una pretensión inaudita. Ahora bien, por sorprendente que pueda parecer, la pretensión está plenamente garantizada. Es así como Dios habla de Jesús. Lo hace en dos momentos cruciales de su vida terrena: en el momento del bautismo por parte de Juan en el Jordán (Mc 1, 11) y en el momento de la transfiguración sobre el monte (Mc 9, 7). Esta voz de Dios no es en el relato de Marcos una voz más. Como supremo Señor del universo y de la historia entera (cf. Mc 12, 1-11; 13, 20.32), su palabra tiene autoridad absoluta. Lo que él dice sobre Jesús no es cuestionable. Es una palabra normativa. El lector tendrá en ella un criterio seguro para discernir el valor de otras afirmaciones sobre Jesús. Serán correctas o erróneas, verdaderas o falsas, en la medida en que coincidan o no con la revelación de Dios⁵.

1. «Tú eres mi hijo amado; en ti me he complacido» (Mc 1, 11)

En el centro del prólogo (Mc 1, 1-13), donde el evangelista se interesa por presentar a Jesús en sus relaciones esenciales⁶, resuena con fuerza esta declaración de Dios, dirigida directamente a Jesús en el momento de su bautismo. El evangelista narra el hecho del bautismo con una extraña sobriedad. Tras señalar la aldea de la que Jesús procede (de Nazaret de Galilea), se limita a constatar que «fue bautizado por Juan en el Jordán»⁷. Se entretiene, sin embargo, en describir la teofanía que acompaña a este

4. Es conocida la discusión existente sobre la presencia o ausencia del título «Hijo de Dios» en el texto original de esta primera frase (cf. P. M. Head, «A Text-Critical Study of Mark 1, 1. 'The Beginning of the Gospel of Jesus Christ'»: NTS 37 [1991] 621-629). Podría pensarse en principio que su adición por un copista devoto sería más fácil de explicar que su eliminación intencionada. Pero la variante sin el título es atestiguada únicamente por un escaso número de manuscritos, sobre todo de tipo cesariense, y bien podría deberse a una «omisión accidental» por el uso de abreviaturas para los nombres sagrados (cf. C. Focant, *L' évangile selon Marc*, Paris 2004, 56).

5. Sobre el «punto de vista» de Dios como normativo en el relato de Marcos pueden verse las pertinentes observaciones de Kingsbury, *The Christology*, 47-50.

6. Para la justificación de la extensión y articulación del prólogo remito a Focant, *Marc*, 53-55. La función de este prólogo corresponde a lo que Aristóteles dice del exordio en los poemas épicos: «En los discursos y poemas épicos, el exordio es una muestra del tema. Los oyentes sabrán así de antemano de qué va a tratar el discurso y su espíritu no quedará en suspenso. Lo indeterminado permanece en la vaguedad. Pero cuando a los oyentes se les pone el esbozo, por decirlo de algún modo, sobre la mano, se les da un hilo que les permite seguir el discurso» (*Rhet.* 3, 14, 1415a).

7. El nombre de Nazaret es desconocido en todo el Antiguo Testamento. Tampoco aparece mencionado nunca en los escritos de Flavio Josefo, ni en el Talmud, ni en los Midrashim. Nadie de Nazaret había sido importante en la historia de Israel. Natanael tenía buenas razones para replicar a Felipe: «¿De Nazaret puede salir algo bueno?» (Jn 1, 46). En esta aldea sin renombre, lejana de Jerusalén, es donde Jesús ha crecido en medio de los suyos. Desde esta aldea llega el que Juan acaba de presentar como el que viene detrás de él y que, incomparablemente mayor que él, ha de bautizar no con agua, sino con Espíritu Santo (Mc 1, 7-8).

bautismo, una teofanía en la que hay una manifestación visible y otra manifestación audible. Al salir del agua, Jesús ve que los cielos se abren y que sobre él desciende el Espíritu; oye además que Dios lo proclama su Hijo querido. Cabe pensar de antemano que, si el hecho del bautismo pone de relieve la solidaridad de Jesús con toda la humanidad pecadora⁸, lo que hace patente la teofanía es su singular vinculación a Dios.

Los cielos se abren. En la gran oración de Isaías, el pueblo elegido, después de elevar a Dios el lamento más impresionante de toda la Biblia, le dirige la siguiente súplica: «Hace tiempo que ya no nos gobiernas, y que tu nombre no se invoca sobre nosotros. ¡Ojalá rasgases el cielo y bajases! Los montes se derretirían ante ti» (Is 63, 19). Lo que el pueblo de Israel imploraba desde antiguo llega a ser realidad en el bautismo de Jesús. Los cielos se rasgan a su vista; nada le separa de Dios. Hay comunicación plena entre ambos. Más aún, el Espíritu de Dios, es decir, la vida y el poder mismo de Dios descienden sobre Jesús. Gracias a ese Espíritu podrá emprender su actividad pública en comunión plena y perfecta con Dios⁹. La paloma que lo representa podría aludir al objetivo concreto de esa actividad. Para Noé, la paloma había sido el signo de que, acabado el castigo del diluvio, se reanudaba la paz y la reconciliación con Dios (Gn 8, 8-12). Para todo judío, la paloma era el único volátil que servía como víctima sacrificial (Lv 5, 7; 12, 6; 14, 22; 15, 14) y, consiguientemente, como instrumento de reconciliación con Dios. La misión de Jesús será ante todo misión de reconciliación. Con la fuerza del Espíritu, él llevará al hombre a la plena amistad con Dios¹⁰.

A la manifestación visible sigue la manifestación audible mediante una doble afirmación. La primera es una declaración categórica sobre la identidad de Jesús: «Tú eres mi hijo amado»; la segunda desvela un acto previo de Dios sobre Jesús: «En ti me he complacido».

Si el título «hijo de Dios» conoce una aplicación muy diversificada en la tradición bíblica y judía, designando como tales a cuantos son protegidos y favorecidos por Dios en vistas a una misión determinada (ángeles, jueces, pueblo de Israel, hombre justo, descendiente davídico)¹¹, el adjetivo que aquí lo acompaña le confiere una connotación muy particular. En

8. Es significativo que no vaya acompañado de la habitual confesión de los pecados (cf. Mc 1, 6). Este bautismo no es «para el perdón de los pecados», sino para mostrar la solidaridad con los pecadores (cf. Mc 2, 17).

9. El descenso del Espíritu en el momento del bautismo no significa que Jesús careciera de él hasta entonces. Se ha de ver sobre todo como «investidura mesiánica» en la línea de Is 61, 1: «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido; me ha enviado para dar la buena noticia a los pobres, para curar los corazones desgarrados, y anunciar la liberación a los cautivos, a los prisioneros la libertad».

10. Cf. K. Stock, *Marco. Commento contestuale al secondo Vangelo*, Roma 2003, 25. Muy crítico respecto a esta y otras interpretaciones simbólicas de la paloma se muestra S. Légasse, *L'Évangile de Marc I*, Paris 1997, 88-89.

11. Para una lista precisa de los textos véase Légasse, *L'Évangile de Marc*, 89-90. El autor afirma sin vacilaciones que «en el judaísmo no hay ningún testimonio claro que haría de 'hijo de Dios' un título mesiánico» (90).

el griego profano, ἀγαπητός deriva en no pocas ocasiones hacia la idea de «único», especialmente cuando se habla de filiación¹². En este contexto se convierte prácticamente en sinónimo de μονογενής. Algo similar se observa en el uso que de este adjetivo hace la versión griega de los LXX. De las veintidós veces que en ella aparece, siete expresan la idea de hijo único, traduciendo en seis ocasiones el hebreo *yahíd*¹³. Así, pues, cuando la voz del cielo dice a Jesús: «Tú eres mi hijo amado», esto equivale a decir: «Tú eres mi hijo, y ningún otro; tú eres el único». En ningún otro se puede dar esa relación de padre e hijo, marcada por un amor que es único e irrepetible, un amor que, aunque ahora sea expresamente declarado, ha de hundir sus raíces en la eternidad misma de Dios.

Lo que está en juego en el calificativo de «hijo amado» es ante todo una relación personal, una relación que, hablando de procedencia y origen, aparece marcada por un amor único y estable. Llama la atención, sin embargo, que cuando el adjetivo ἀγαπητός traduce el hebreo *yahíd* en el Antiguo Testamento, ese amor único siempre aparece en un contexto donde la muerte se divisa en el horizonte. El caso de Isaac, el hijo amado de Abrahán, es el primero de la lista (Gn 22, 2.12.16). No es de excluir que la identificación de Jesús como «hijo amado» de Dios en el momento de su bautismo lleve también esa connotación sombría, haciendo ya presagiar su destino de muerte, que es precisamente donde el amor entre el Padre y el Hijo llegará a su máxima expresión. En realidad, la muerte será el otro bautismo por el que Jesús ha de pasar para llevar a cabo su misión (cf. Mc 10, 38-39).

La segunda parte de la declaración divina apunta en la misma dirección. «En ti me he complacido» significa: A ti, y sólo a ti, te he elegido y destinado para la misión decisiva. Las palabras evocan el inicio del primer canto del Siervo de Yahvé: «Éste es mi siervo a quien sostengo, mi elegido en quien me complazco. He puesto sobre él mi espíritu, para que traiga la salvación a las naciones» (Is 42, 1). Pero aquel a quien Dios ha elegido desde siempre para llevar a cabo de manera definitiva su plan de salvación no es ya un siervo, sino su hijo amado, su hijo único¹⁴. Su misión y su destino se sustentan en su condición de hijo y desde ella se explican.

Podemos concluir diciendo que la teofanía que acompaña al bautismo de Jesús en el Jordán esclarece y ofrece el fundamento de cuanto el Bautista ha dicho previamente sobre Jesús: «Detrás de mí viene el que es más fuerte que yo. Yo no soy digno ni de postrarme ante él para desatar la correa de sus sandalias. Yo os bautizo con agua, pero él os bautizará

12. Cf. *Iliada*, 6, 301; *Odisea*, 2, 365; Demóstenes 21, 165; también Aristóteles, *Rhetorica* 1365b; Menandro, 319, 3.

13. Cf. Gn 22, 2.12.16; Am 8, 10; Za 12, 10; Tb 3, 10.

14. Conviene no pasar por alto que el verbo está en aoristo (ἐν σοὶ εὐδόκησα). La complacencia de Dios sobre su hijo es una acción previamente cumplida. No tiene lugar en el momento del bautismo, como tampoco es entonces cuando comienza a ser Hijo de Dios.

con Espíritu Santo» (Mc 1, 7-8). La razón última de esta superioridad de Jesús sobre Juan no es otra que la relación singular de Jesús con Dios, expresada en términos de filiación: No hay barreras entre uno y otro, sino comunión plena y vital. Jesús es el hijo único de Dios, dotado de su propio Espíritu, de su misma vida, para llevar a cabo su plan de salvación entre los hombres.

2. «Éste es mi Hijo amado; escuchadle» (9, 7)

La voz de Dios vuelve a resonar en términos casi idénticos cuando el evangelista cree necesario refrescar la memoria del lector. A mitad del Evangelio, Jesús, en camino ya hacia Jerusalén, se encuentra instruyendo a sus discípulos sobre el destino que le aguarda en la ciudad santa y sobre las exigencias que comporta su seguimiento. Les había hablado con toda claridad de que él, el Hijo del hombre, debía «padecer mucho, ser rechazado por los ancianos, los sumos sacerdotes y los maestros de la Ley, ser ejecutado y, después de tres días, resucitar» (Mc 8, 31). La primera parte de este anuncio no entraña para los discípulos dificultad alguna de comprensión, aunque sí de aceptación. Pedro no dudará en manifestar enérgicamente su repulsa. La segunda parte, que habla de resurrección, escapa a sus posibilidades de comprensión y de ella prescinden por completo. La transfiguración de Jesús sobre el monte pretende confirmar lo que los discípulos corrían el riesgo de olvidar, que sin embargo era indispensable para poder aceptar lo que creían comprender.

La narración, cuidadosamente articulada¹⁵, hace a tres discípulos testigos excepcionales de una doble revelación que tiene lugar en la cima de la montaña, escenario privilegiado de las teofanías divinas. Los discípulos son los tres que encabezan la lista de los Doce (Mc 3, 16-19), los mismos que habían presenciado ya el poder de Jesús cuando había resucitado a la hija de Jairo (Mc 5, 37) y los mismos que presenciarán un día su abatimiento y angustia en Getsemaní (Mc 14, 33). Siendo tres, podrán dar testimonio plenamente válido de lo acontecido (Dt 19, 15; cf. 2 P 1, 16-17). En notorio paralelismo con la escena del bautismo, la primera revelación es también en este caso de carácter visual; en la segunda se recurre una vez más a la palabra.

En la primera revelación, Jesús aparece transfigurado ante los tres discípulos escogidos y en conversación amistosa con Elías y Moisés. El pasivo teológico para expresar su transfiguración («fue transfigurado») habla de una acción de Dios. Dios está detrás de aquella transformación

15. Entre la subida a la montaña (9, 2) y el descenso de la montaña (9, 9), el relato se estructura en torno a dos experiencias comunes a los tres discípulos, entre las cuales se intercala una reacción de incompreensión por parte de Pedro: la transfiguración luminosa y la aparición de Elías con Moisés (vv. 2-4), la reacción de Pedro (vv. 5-6), la nube desde la que resuena la voz de Dios (vv. 7-8). La primera parte queda situada en el registro de lo visual, mientras que la última pone en primer plano la palabra y la escucha.

que se hace manifiesta en el blanco deslumbrador de sus vestidos. En el lenguaje bíblico, las vestiduras blancas son propias de los seres celestiales (Mc 16, 5), de aquellos que pertenecen al mundo divino (Ap 3, 5; 4, 4). Así, pues, por intervención de Dios, Jesús aparece ante sus discípulos con los rasgos propios de un ser celeste, con los rasgos que asumirá en su resurrección de entre los muertos. Seres celestes son también los dos interlocutores de Jesús: Elías y Moisés. Cualquiera que sea la explicación del orden en que los menciona el evangelista¹⁶, los dos resumen toda la historia del pueblo de Israel. El hecho de estar conversando con Jesús demuestra que, aun teniendo muchas cosas en común, no se les puede confundir (cf. Mc 8, 28). Como Elías y Moisés, Jesús pertenece al mundo celeste de Dios y al círculo de los grandes personajes que Dios ha enviado a su pueblo. Pero será necesario que la revelación continúe para determinar el lugar concreto que Jesús ocupa dentro de ese círculo de enviados.

Tras un breve intervalo en el que Pedro hace una propuesta disparatada —construir tres tiendas terrenas para figuras celestiales—, se ofrece la respuesta esperada a través de la voz que resuena desde la nube. En el lenguaje bíblico, especialmente en el libro del Éxodo, la nube esconde la presencia poderosa de Dios (cf. Ex 19, 9.16; 20, 21; 24, 15-18; 34, 5) y es el lugar desde donde Dios se comunica con su pueblo (cf. Ex 24, 16). Aquí se dirige a los discípulos con una declaración y una exhortación. En la declaración les da a conocer la verdadera identidad de Jesús: «Éste es mi hijo amado». En la exhortación les pide que lo escuchen. Dios mismo es quien revela a los discípulos la verdadera identidad de Jesús y el modo adecuado de situarse ante él. Con esta revelación podrán responder ya a la pregunta que ellos mismos se habían formulado a raíz de la tempestad calmada: «¿Quién es éste, que hasta el viento y el mar le obedecen?» (Mc 4, 41). Con esta revelación podrán precisar igualmente la previa confesión de Pedro (Mc 8, 29), correcta pero incompleta y mal entendida: Jesús es el Mesías en cuanto que es el Hijo amado de Dios; lo que él diga ha de ser escuchado, ha de ser aceptado, aunque contradiga el modo humano de pensar.

Para percibir todo el alcance de esta revelación no sólo se han de tener en cuenta los detalles del texto; se ha de prestar atención también a su rico trasfondo veterotestamentario. Después de un coloquio entre personas pertenecientes al ámbito de lo divino, ámbito que inspira en los discípulos temor y desconcierto, resuena la voz de Dios en un escenario que evoca en muchos aspectos los acontecimientos del Sinaí: montaña, nube, voz desde la nube, palabra de Dios, Moisés. En el Sinaí, Dios se reveló a sí mismo como el Dios liberador y dio a conocer su voluntad con los diez mandamientos (Ex 20, 2-17; Dt 5, 6-21). Cuando Dios habla de

16. Cf. J. P. Heil, «A Note on 'Elijah with Moses' in Mark 9, 4»: *Bib* 80 (1999) 115; Id., *The Transfiguration of Jesus: Narrative Meaning and Function of Mark 9:2-8; Matthew 17:1-8 and Luke 9:28-36*, Roma 2000, 156-158.

nuevo en el monte de la transfiguración, en lugar de revelarse a sí mismo, revela a Jesús como su Hijo amado y, en lugar de una serie de preceptos que cumplir, se conforma con pedir una sola cosa: «Escuchadle». Sobre el Sinaí aparece Moisés como destinatario directo de la revelación divina y como transmisor de la misma ante el pueblo, funciones que ahora desempeñan los tres discípulos de Jesús, con la diferencia de que éstos han de guardar silencio por el momento (Mc 9, 9). La función de Jesús en el monte de la transfiguración es radicalmente diversa a la de Moisés en el Sinaí. Jesús no está aquí como el que recibe la revelación, sino como el que es revelado, como aquel de quien se dice que es el Hijo amado de Dios; tampoco está aquí como transmisor o intermediario de revelación, sino como alguien que tiene su propia palabra que decir y al que se ha de escuchar. En cuanto Hijo amado de Dios, representa a Dios, su Padre. Su palabra es la misma palabra de Dios. El Dios que hizo salir a Israel de Egipto está ahora en medio de su pueblo en la persona de su Hijo amado. A través de él es como ahora habla a su pueblo. A él, por tanto, es a quien se ha de escuchar en adelante¹⁷. San Juan de la Cruz lo comprendió a la perfección cuando escribe: «Dios ha quedado como mudo y no tiene más que hablar, porque lo que hablaba antes en partes a los profetas ya lo ha hablado en él todo, dándonos al Todo, que es su Hijo [...] Pon los ojos sólo en él, porque en él te lo tengo todo dicho y revelado, y hallarás en él aún más de lo que pides y deseas»¹⁸.

II. UNA FILIACIÓN RECONOCIDA POR LOS DEMONIOS

Los demonios desfilan con frecuencia en el relato de Marcos formando una especie de batallón a las órdenes de Satanás. Jesús tiene que vérselas una y otra vez con ellos. Buena parte de sus obras prodigiosas son precisamente expulsiones de demonios, a los que se les denomina también «espíritus inmundos» (Mc 1, 23-27.34.39; 3, 11-12; 5, 1-20; 7, 24-30; 9, 14-29). En el lenguaje bíblico, el adjetivo «inmundo» significa profano, separado de Dios, en contraste y oposición a Dios. El sustantivo «espíritu» hace referencia a una fuerza poderosa, activa, difícilmente controlable. Los espíritus impuros aparecen en el Evangelio como poderes sobrehumanos, que reaccionan de manera personal, que disponen de un saber especial y que son a la vez enemigos de Dios y del hombre. Como contrapunto del Espíritu Santo de Dios, subyugan de un modo u otro a los hombres, impidiéndoles ser dueños de sí mismos y actuar con libertad.

Jesús da a sus discípulos poder sobre estos espíritus inmundos (Mc 3, 15), y es porque él dispone de ese poder superior¹⁹. Le basta una palabra

17. Cf. K. Stock, *Marco*, 169-170.

18. San Juan de la Cruz, *Subida al monte Carmelo*, 2, 22, 3-4.

19. Es interesante observar que este poder es expresado con el término ἐξουσία (poder en

para reducirlos al silencio y a la impotencia, permitiendo a los endemoniados recobrar su libertad y el dominio de sí²⁰. Expulsando a los demonios, Jesús hace patente que con él y en él llega el Reino de Dios al mundo de los hombres, es decir, que Dios ha decidido definitivamente hacer valer su señorío sobre todas las fuerzas del mal. Los espíritus inmundos son conscientes de ello. Saben que su reinado está llegando a su fin. Saben quién es Jesús y cuál es su misión. Lo saben y lo manifiestan de forma explícita en tres momentos concretos. En la sinagoga de Cafarnaún, al inicio mismo del ministerio público de Jesús, el endemoniado que allí se encontraba, se pone a gritar: «¿Qué tenemos nosotros que ver contigo, Jesús de Nazaret? ¿Has venido a destruirnos? Sé quién eres: el santo de Dios» (Mc 1, 24). Poco después, cuando Jesús se desplaza hacia el lago de Tiberíades, el evangelista consigna en una especie de sumario la afluencia de la gente para estar junto a Jesús. Como razón de esta afluencia, señala las muchas curaciones realizadas con los enfermos, y añade: «Los espíritus inmundos, cuando le veían, se arrojaban a sus pies y gritaban: Tú eres el hijo de Dios» (Mc 3, 11). Finalmente, de manera similar se expresa el endemoniado de Gerasa, quien, al ver a Jesús desde lejos, corre hasta él, se postra ante él y le grita: «¿Qué tengo yo que ver contigo, Jesús, Hijo del Dios Altísimo? Te conjuro por Dios que no me atormentes» (Mc 5, 7). Baste unas breves observaciones sobre este último grito, que en realidad compendia los dos anteriores.

El grito resuena con fuerza en una de las narraciones más pintorescas de todo el evangelio. Después de una introducción que localiza los hechos (Mc 5, 1), se suceden la presentación del endemoniado (vv. 2-5), la acción del exorcista en diálogo con el endemoniado (vv. 6-13) y las reacciones que esa acción va desencadenando (vv. 14-20). La introducción nos hace saber que, acompañado de sus discípulos, Jesús se adentra en territorio pagano, donde va actuar como previamente lo había hecho en la sinagoga de Cafarnaún. La situación del endemoniado que allí se encuentra no puede ser más dramática. Desde todos los puntos de vista —físico, espiritual y social— es un desecho humano, una piltrafa. Con razón se le ha calificado como «un muerto viviente» (D. O. Via) o como «un monstruo en una película de terror» (J. Marcus). No tiene posibilidad alguna de llevar una vida humanamente digna. La muerte es su sello y su destino. En él se hace patente el poder caótico y destructor de las fuerzas del mal (y del paganismo).

el sentido de autoridad, derecho, libertad), no con el término κράτος (poder en sentido de fuerza) ni con el término δύναις (poder en el sentido de aptitud). Cf. J.-M. Babut, *Pour lire Marc. Mots et thèmes*, Paris 2004, 80.

20. La expulsión de demonios está con frecuencia estrechamente unida a la curación de enfermos (cf. Mc 1, 32-33; 3, 10-11; 6, 13). Este dato invita a pensar que los dos males son aspectos de un mismo y único desorden: se hablará de posesión cuando son las funciones nerviosas o psíquicas las afectadas (1, 26; 5, 3-5; 9, 18.20.26).

Permitiendo la intervención del exorcista, el endemoniado corre hacia Jesús en cuanto lo ve (v. 6). Parece como si en su interior se hubiera despertado una especie de atracción fatal. Esa atracción le lleva incluso a postrarse ante Jesús. Actúa como más tarde actuarán en son de burla a los soldados romanos, una vez que Pilato ha emitido su sentencia de muerte (15, 19). En ambos casos —que son los únicos en los que se utiliza el verbo προσκυνέω en el Evangelio de Marcos— se deja entrever una sutil ironía. Sin pretenderlo, están reconociendo la majestad divina de Jesús. Los soldados lo saludan con el título de «Rey de los judíos». El endemoniado se dirige a él con el título de «Hijo del Dios Altísimo», pero en forma de grito y entre fórmulas de conjuro. El grito es el último recurso del débil para pedir ayuda²¹. La debilidad del endemoniado se hace patente en las fórmulas de conjuro. La primera («qué hay de común entre nosotros y tú») pretende delimitar los ámbitos de competencia, de derecho o de poder para evitar intrusiones. «No te metas en mis asuntos; ocúpate de lo tuyo», se podría traducir en lenguaje vulgar²². La segunda fórmula («Te conjuro por Dios que no me atormentes») es una fórmula corriente, atestiguada desde tiempos muy remotos, que, aunque extraña en este contexto²³, revela con toda nitidez la superioridad del adversario. Éste es mencionado en el centro con su propio nombre —Jesús— y con el título más insigne: Hijo del Dios Altísimo. En las fórmulas de conjuro no podían faltar los nombres y títulos personales. Era el modo de arrebatarse, casi como por encantamiento, la fuerza y hostilidad del enemigo. El título Hijo del Dios Altísimo se ha de considerar como la versión pagana del título Hijo de Dios. En el Nuevo Testamento sólo aparece aquí y en el texto paralelo de Lucas (Lc 8, 28). Pero el Antiguo Testamento conoce ampliamente la designación de Dios como «el Dios Altísimo». Es significativo, sin embargo, que, en la versión de los LXX, sólo se encuentre esta designación en boca de paganos²⁴. El título, pues, se acomoda al contexto. El endemoniado de Gerasa es un pagano que conoce al Dios Altísimo y reconoce a Jesús como el Hijo del Dios Altísimo.

No pocos autores se niegan a ver en este título algo más que un simple título honorífico, quizá con cierto sabor adulatorio. Se resisten con razón a introducir a los demonios en el elenco de santos confesores y mártires. Pero, si se tiene en cuenta que para el evangelista gozan de un saber sobrehumano y si se presta suficiente atención a la estrategia del conjuro

21. Se utiliza aquí el verbo κρίζω, estrechamente emparentado con otros dos verbos: καλέω y βοάω. Con todos se exterioriza algo, pero cada uno tiene su peculiaridad específica: mientras que el primero remite a los instintos, los otros dos remiten, respectivamente, a la inteligencia y a los sentimientos.

22. Cf. Jc 11, 12; 2 S 16, 10; 19, 23; 1 R 17, 18; 2 R 3, 13; 2 Cro 35, 21.

23. Una frase así se esperaría en el exorcista, más que en el endemoniado. Por otra parte, no tiene mucho sentido recurrir a Dios pidiendo su ayuda en contra del que es calificado «Hijo del Dios Altísimo».

24. Cf. Gn 14, 18-20; Ex 15, 1; 2 S 22, 14; Nm 24, 16; Is 14, 14.

y a la ironía que respiran las fórmulas utilizadas, no parece aventurado afirmar que estamos ante una reverberación de lo que el mismo Dios ha revelado sobre Jesús. Hacia ello apunta la habitual orden de silencio que acompaña a estas manifestaciones demoníacas (Mc 1, 25; 3, 12). Jesús les manda callar no porque sea falso lo que dicen, sino porque, siendo cierto, no quiere que éste sea el medio de llegar a conocer su identidad. Como subraya K. Stock, «a él se le puede conocer no a través de conceptos, por muy exactos que sean, sino sólo recorriendo con él todo su camino»²⁵.

III. UNA FILIACIÓN CONFIRMADA POR EL PROPIO JESÚS

Además de ser el protagonista constante de todo el Evangelio, Jesús es para san Marcos el que, de manera insuperable, «piensa según Dios»²⁶. Todo lo ve como lo ve Dios: lo bueno y lo malo, lo acertado y lo equivocado, lo verdadero y lo falso. Es de esperar que así sea también cuando se trata de su identidad. Efectivamente, a la revelación de Dios sobre Jesús como su Hijo amado corresponde el modo en que Jesús habla de Dios como «su Padre» y el modo en que habla de sí mismo como Hijo de Dios.

1. *Jesús habla de Dios como «su» Padre*

En dos contextos diversos habla Jesús de Dios como Padre suyo, suyo de modo particular: en el contexto de la venida del Hijo del hombre, instruyendo a sus discípulos después del primer anuncio de su destino (Mc 8, 38; cf. 13, 32), y en el contexto de la oración en Getsemaní (Mc 14, 36).

A raíz de la confesión de Pedro en Cesarea de Filipo, Jesús había anunciado a sus discípulos el camino que, según el plan establecido por Dios, él debía recorrer (8, 31). Ante la resistencia de Pedro, Jesús no se limita a reprenderlo con duras palabras (8, 32-33); después de ponerlo en el sitio que compete al discípulo («¡Ponte detrás de mí!»), desvela a todos y con toda claridad el camino que han de recorrer los que quieran ser discípulos suyos: es un camino de renuncia a toda clase de egolatría y un camino de lealtad sin condiciones; pero es a la vez el único camino que lleva a la verdadera vida (Mc 8, 34-37). La instrucción queda ratificada con una afirmación tajante: «Y si uno se avergüenza de mí y de mis palabras ante esta generación infiel y pecadora, también el Hijo del hombre se avergonzará de él cuando venga en la gloria de *su Padre* con los santos ángeles» (Mc 8, 38).

Al anunciar su destino, Jesús había hecho saber ya que el Hijo del hombre rechazado, humillado y llevado a la muerte por los hombres, vencería la muerte resucitando al tercer día. Ahora dice que este Hijo

25. Stock, *Marco*, 67.

26. J. D. Kingsbury, *Conflicto en Marcos. Jesús, autoridades, discípulos*, Córdoba 1991, 20.

del hombre (= él mismo) vendrá de nuevo en la gloria de su Padre; de nuevo se acercará a los hombres, pero revestido de poder y de gloria. Es la primera vez que en el Evangelio de Marcos habla Jesús de esa segunda venida (cf. Mc 13, 26; 14, 62) y es también la primera vez que habla de Dios como «su» Padre. La relación Padre-Hijo es de tal profundidad, es tan íntima y singular, que desde ella se esclarece todo: es la que explica que él resucitará y vendrá de nuevo; es también la que explica su poder para conducir más allá de la vida terrena, dando la plenitud de la vida a cuantos le sigan fielmente en su camino.

De esta intimidad singular habla todavía con más fuerza el modo en que Jesús se dirige a Dios en la oración de Getsemaní (Mc 14, 36). No es la primera vez que el evangelista presenta a Jesús en oración (cf. Mc 1, 35; 6, 46; cf. 6, 41; 8, 6.7), pero sí es la primera vez que nos revela el contenido de la misma²⁷. También es la primera vez que nos lo presenta profundamente abatido ante la muerte que le espera. La serenidad con la que hasta ahora había hablado de ella a sus discípulos ha dado paso a la más profunda turbación. Jesús no disimula su estado de ánimo. Lo da a conocer expresamente a los tres que toma consigo, destinándoles a ser testigos privilegiados de lo que va a suceder. El hecho de que los elegidos sean los mismos que presenciaron el poder y la gloria de Jesús a la hora de resucitar a la hija de Jairo (Mc 5, 37) o en su transfiguración sobre el monte (Mc 9, 2) está indicando que aquellas revelaciones no eran todavía suficientes para llegar a un conocimiento pleno de su persona; han de contemplarlo también en el momento de su mayor conmoción y abatimiento. Lo primero que los discípulos contemplan y constatan es que Jesús, lejos de abandonarse a sus propios sentimientos, se dirige a Dios en oración, invocándole como *Abbà, Padre*. Reconociéndole como el Dios omnipotente, le confía abiertamente sus deseos humanos y le expresa su disponibilidad plena a cumplir fielmente su voluntad, por encima de sus propios deseos²⁸.

Marcos es el único evangelista que pone en labios de Jesús la invocación aramea *Abbà* (acompañada en el texto de su equivalente griego —ó πατήρ—, igual que en Rm 8, 11 y Ga 4, 6). Estamos con toda probabilidad ante un diminutivo afectuoso, utilizado sobre todo por los niños para dirigirse a sus padres de manera familiar y cariñosa²⁹. El hecho de que Jesús lo emplee para dirigirse a Dios, sin sentir necesidad de intro-

27. Procederá de la misma manera al consignar la última oración de Jesús, la oración desde la cruz (15, 34), resonando aquí las primeras palabras del Salmo 22. Toda la pasión queda así enmarcada entre dos oraciones explícitas de Jesús.

28. Para una explicación detallada de estas cuatro partes de la oración de Jesús (invocación, reconocimiento, petición y sumisión) véase F. Pérez Herrero, *Pasión y Pascua de Jesús según san Marcos. Del texto a la vida*, Burgos 2001, 142-146.

29. Sobre otras interpretaciones posibles (como forma enfática de *Ab*: el Padre; como equivalente al vocativo *Abí*: Padre mío) véase J. Schlosser, *Le Dieu de Jésus. Étude exégétique*, Paris 1987, 179-209.

ducir precisiones o matices para salvaguardar la trascendencia divina, no deja de ser elocuente. Refleja su conciencia de estar en una proximidad única respecto a Dios en el plano existencial, proximidad que es amor y confianza filial, a la vez que respeto y prontitud a la obediencia. Está seguro del amor y la bondad de su Padre. Confía en él y a él se abandona sin reservas. Sabe que, suceda lo que suceda, está en manos seguras. Su comunión con él no fallará. La invocación *Abbà* hace que el poder de Dios se convierta en amor, posibilitando la petición más atrevida, pero también la sumisión más firme y leal.

2. *Jesús habla de sí mismo como Hijo de Dios*

Consciente de que su misión era proclamar el evangelio de Dios (Mc 1, 14), Jesús adopta siempre una actitud reservada en lo que atañe a su identidad personal. Habla de Dios, pero no le gusta demasiado hablar de sí mismo. Quiere que se le llegue a conocer por lo que él dice de Dios, por lo que él hace con el poder de Dios, por su forma de vivir y de morir en unión íntima con Dios. No confía en declaraciones fulgurantes, susceptibles siempre de ser incomprendidas o tergiversadas. A pesar de todo, según el texto evangélico, hay tres ocasiones al final de su vida en que él deja entrever el misterio de su ser personal presentándose como Hijo de Dios. Enseñando en la explanada del templo, Jesús recurre al lenguaje parábólico para hablar de su misión y su destino bajo la figura del único hijo que tiene el dueño de una viña en manos de arrendatarios malvados (Mc 12, 6). Desde el monte de los Olivos, enfrente del templo, pronuncia su discurso escatológico y afirma sin ambages que sobre el día y la hora del final de esta historia nadie sabe nada: ni los ángeles del cielo, ni el Hijo, sino sólo el Padre (Mc 13, 32). Frente al sanedrín, callado ante los muchos cargos que le imputaban falsos testigos, no duda en asentir a la pregunta del sumo sacerdote sobre su condición de Mesías, Hijo del Bendito (Mc 14, 61-62).

La declaración del *discurso escatológico* marca una neta distinción entre el Padre y el Hijo, como también entre el Hijo y los ángeles³⁰. Superior a los ángeles, el Hijo no lo conoce todo, y esto lo dice quien acaba de afirmar que sus palabras no pasarán, es decir, quien acaba de hablar como sólo Dios lo hace cuando pone por encima del cielo y la tierra su salvación, su justicia y su gracia (cf. Is 51, 6; 54, 10). La condición de Hijo no le exime a Jesús de todas las limitaciones humanas. Además de sentir miedo y pavor ante la muerte, desconoce el día y la hora de su venida en gloria. Esto es algo reservado al Padre. Más elocuentes son todavía los otros dos textos, estrechamente relacionados, en que Jesús se presenta como hijo.

30. Cf. S. Villota Herrero, *Palabras sin caso. Función interpretativa de Mc 13, 28-37 en el discurso escatológico de Marcos*, Estella 2006, 88-89.

Con la *parábola sobre la misión del hijo* (Mc 12, 1-12), Jesús quiere responder a la pregunta que le han hecho las autoridades judías a raíz de la purificación del templo: «¿Con qué autoridad haces estas cosas? ¿Quién te ha dado esa autoridad para actuar así?» (Mc 11, 28). En lenguaje parabólico y evocando el célebre canto a la viña en el profeta Isaías (Is 5, 1-7), Jesús presenta toda la historia de Israel: historia de un amor indefectible por parte de Dios e historia también de constantes infidelidades por parte del pueblo. Bajo la imagen de los siervos enviados se esconde una referencia inequívoca a los profetas (cf. Jr 25, 4; 2 Cro 36, 15-16). En estrecha conexión y continuidad con el envío de los siervos, los profetas, aparece el envío del hijo: «Todavía le quedaba uno: su hijo querido» (Mc 12, 6). Es una clara referencia a sí mismo (cf. Mc 1, 11; 9, 7), que comparte con los profetas el mismo mandatario, la misma misión y el mismo destino. Totalmente diversa es, sin embargo, la relación personal con el mandatario, es decir, con Dios: los otros son siervos, sólo él es su hijo querido. Después de los muchos, él es el único y el último, como lo subraya el inicio de la carta a los Hebreos (Hb 1, 1-2). De aquí que el mandatario y dueño de la viña espere una acogida distinta para él: «Respetarán a mi hijo» (Mc 12, 6). De aquí también que sólo de él digan los renteros: «Éste es el heredero» (Mc 12, 7). La esperanza del dueño de la viña se ve defraudada, pero entonces entra en acción, y ésta origina una última diferencia: el destino del hijo no acabará en la muerte, sino en la resurrección y exaltación: «La piedra que desecharon los constructores se ha convertido en piedra angular» (Mc 12, 10; cf. Sal 118, 22-23; 1 P 2, 4-5; Ef 2, 20-22). Los interlocutores de Jesús entienden perfectamente la respuesta. Jesús reivindica la autoridad no de un profeta, sino la autoridad del mismo hijo de Dios. Más aún, desvela sus intenciones asesinas y les advierte que nada conseguirán con eliminarlo. El poder de Dios vence la muerte, y él es quien tiene la última palabra.

Una vez arrestado, Jesús es conducido a la *casa del sumo sacerdote* y tendrá que vérselas de nuevo con los mismos interlocutores. La primera parte del interrogatorio no conduce a ningún resultado. Los testimonios contra él no concuerdan y él guarda silencio. Romperá su silencio sólo cuando el sumo sacerdote le pregunte directamente por su identidad: «¿Eres tú el Mesías, el Hijo del Bendito?» (Mc 14, 61). Resuena en esta pregunta lo que Jesús ha reivindicado con su modo de entrar en la ciudad y en el templo (Mc 11, 1-11), con su modo de actuar después en el templo (Mc 11, 15-19), con su modo de hablar sobre la filiación del Mesías (Mc 12, 35-37), pero resuena sobre todo lo que Jesús ha reivindicado con la parábola de la misión del hijo (Mc 12, 1-12). A esta pregunta Jesús no duda en responder. Lo hace con un solemne «Yo soy», explicitado y confirmado de inmediato con una predicción que sus mismos jueces podrán constatar.

Los dos títulos que aparecen en la pregunta no son extraños para el lector del Evangelio, aunque —salvo en la primera frase— siempre los ha

encontrado disociados³¹. La sucesión de los mismos, sin ninguna conjunción copulativa entre ambos, obliga a no separarlos para dar origen a dos preguntas diversas. Pero el uso diferenciado de estos títulos a lo largo de todo el Evangelio impide verlos como sinónimos, reduciendo el segundo a una simple reformulación del primero³². Todo invita a ver el segundo título como «aposición» del primero y, más concretamente, como «aposición restrictiva»: lo cualifica, ofreciendo a la vez una información esencial para su correcta comprensión. La frase «el Mesías, el Hijo del Bendito» distingue este Mesías de cualquier otro Mesías en que puedan estar pensando los personajes del relato de Marcos o sus lectores. El segundo título, «el Hijo del Bendito», lejos de ser un sinónimo de «Mesías», indica qué clase de expectación mesiánica se tiene en perspectiva: no el Mesías-Hijo de David, no el Mesías en cuanto hijo de cualquier otro ser humano, sino el Mesías-Hijo de Dios³³. El acento recae sobre este segundo título, que —como se pondrá de manifiesto en la reacción del sumo sacerdote y de todo el sanedrín— expresa su relación específica con Dios: no una relación de predilección y protección singular, sino una relación que afecta a su origen y que, consiguientemente, explica su identidad en el nivel más profundo de su ser.

Con su «Yo soy», Jesús se reafirma en sus reivindicaciones precedentes. Pero no se conforma. Ofrece una ratificación de su condición de Mesías-Hijo de Dios aludiendo a un futuro del que serán testigos sus propios jueces. Procede de modo similar a como lo había hecho con la parábola de la misión del hijo. Les ofrece así lo que han de tener en cuenta para un conocimiento completo de su persona: su participación plena en el señorío de Dios y su función de juez universal (cf. Mc 8, 38; 13, 26-27). El que ahora se encuentra bajo su poder, gozará del poder mismo de Dios; el que ahora es juzgado por ellos, será un día su propio juez³⁴.

31. Sobre la equivalencia de «Hijo del Bendito» e «Hijo de Dios» véase R. E. Brown, *The Death of Messiah: From Gethsemane to the Grave. A Commentary on the Passion Narrative in the four Gospels*, I, New York 1994, 470. Aunque no hay en el judaísmo testimonio alguno de que a Dios se le designara como «el Bendito» (adjetivo sustantivado), aquí refleja sin duda la costumbre judía de usar perífrasis para evitar la pronunciación del nombre divino. La pregunta del sumo sacerdote adquiere así un tono de realismo y de plausibilidad lingüística.

32. Es la interpretación más frecuente, queriendo ver una confirmación de la misma en el modo en que 4QFlorilegio 1, 10-11 explicita el texto de 2 S 7, 14 hablando del Mesías: «Yo seré su padre y él será mi hijo». Conviene observar, sin embargo, que en 4QFlor no aparece explícitamente el título «Hijo de Dios» como sinónimo de Mesías.

33. Cf. J. Marcus, «Mark 14, 61: Are You the Messiah-Son-of-God?»: NT 31 (1989) 125-141; aquí 130. Como confirmación de esta propuesta se puede aducir el texto de Mc 12, 35-37 (¿de quién es hijo el Mesías?).

34. Sobre el modo y el momento en que tendrá lugar la «visión» anunciada véase Pérez Herrero, *Pasión*, 196-199.

IV. UNA FILIACIÓN CONFESADA POR EL CREYENTE

La revelación de Dios sobre Jesús como su Hijo amado, el reconocimiento de Jesús como Hijo de Dios por parte de los demonios y la confirmación del propio Jesús sobre su condición de Hijo de Dios no caen en el vacío. En estrecha conexión con su muerte sobre la cruz, cuando no hay ya riesgo alguno de mitificación, un ser humano, un pagano, el centurión romano, lo reconoce y confiesa como Hijo de Dios: «Verdaderamente, este hombre era Hijo de Dios» (Mc 15, 39).

Las palabras del centurión no son para el evangelista el simple comentario de un testigo imparcial. Él es el representante de todos aquellos que, sin determinar previamente lo que quieren ver (cf. Mc 15, 32), reciben el don de ver y de creer. Sus palabras reflejan la fe de una comunidad —probablemente la comunidad de Roma, donde se escribe el Evangelio— cuyos miembros procedían en su gran mayoría del paganismo. Estamos, pues, ante una verdadera confesión de fe, en perfecta consonancia con lo que Dios ha revelado de Jesús y con el modo en que el mismo Jesús se ha revelado. En ella ofrece el evangelista la respuesta completa al interrogante fundamental que ha intentado suscitar a lo largo de toda su obra: ¿Quién es éste que así habla, así actúa, así vive y así muere? Ha esperado intencionadamente hasta este momento de la muerte, porque sólo en la muerte se desvela en plenitud el misterio de la persona de Jesús. Como acto supremo de entrega y de amor a Dios y al hombre, ella es la que ofrece todo lo que puede conducir a una verdadera comprensión de su identidad. Las numerosas epifanías secretas a lo largo del Evangelio encuentran aquí su gran eclosión: «Verdaderamente, este hombre Hijo de Dios era». Así suena en una traducción literal que mantiene el orden del original griego.

Presentándose como resultado conclusivo de una experiencia previa, la confesión del centurión comienza por asentar la verdadera humanidad de Jesús: *Este hombre*. La expresión sirve para calificar directamente al Crucificado, en quien se siguen divisando los rasgos netamente humanos que han caracterizado su existencia. Son rasgos por los que el evangelista ha manifestado siempre un profundo aprecio, hasta el punto de presentar a Jesús de manera menos reverente que los otros evangelistas.

De «este hombre» se afirma que era *Hijo de Dios*. Se hace relegando el verbo para el final, dejando al predicado sin artículo determinado y hablando en pasado. Son peculiaridades gramaticales y estilísticas que tienen su importancia. La posposición del verbo copulativo posibilita unir de manera inmediata dos términos aparentemente irreconciliables, subrayando con la mayor energía posible lo paradójico de la afirmación. Esta construcción estilística permite dejar al predicado en forma indeterminada aun cuando se piense en algo determinado, es decir, no en «un» hijo de Dios, sino en «el» Hijo de Dios. Como han señalado una y otra vez los especialistas en la sintaxis del griego neotestamentario, cuando

los sustantivos determinados que funcionan como predicados preceden al verbo, no requieren el artículo para ser considerados como determinados³⁵. La ausencia del artículo podría responder además al deseo de subrayar el aspecto cualitativo del título: Hijo de Dios, aplicado así a Jesús, no sería un simple título que hiciera referencia a una función determinada; diría relación a la condición más íntima del ser personal de Jesús³⁶. Finalmente, la formulación del verbo en pasado («era») viene exigida por la situación en que se encuentra el centurión dentro del relato: está ante uno que acaba de expirar y sus palabras reflejan una apreciación sobre el pasado; unidas a la muerte, iluminan y juzgan el pasado. Esto no significa que no valgan también para el presente. Pero al evangelista le interesa subrayar que todo lo dicho precedentemente sobre Jesús respondía a su condición de Hijo de Dios. Su vida terrena era la vida del Hijo de Dios³⁷. La muerte lo ha puesto de manifiesto, porque es en ella donde Jesús alcanza, en el amor de Hijo, a su Padre, que es amor. En palabras de F. X. Durwell: «Durante su vida, (Jesús) no pudo poner jamás el acto de caridad suprema. Solamente muriendo por el otro es como uno se entrega por entero [...] Al consentir en la muerte, acepta no existir ya para sí mismo, a fin de vivir solamente del Padre en cuyas manos se abandona [...] En la muerte, por fin, Jesús es plenamente filial»³⁸.

V. CONCLUSIÓN

Sería interesante proseguir el análisis del título Hijo de Dios en el Evangelio de Marcos intentando percibir la relación que mantiene con los demás títulos y designaciones de Jesús, especialmente con aquellos que entrañan también la idea de filiación. Pero nuestro recorrido ha sido ya suficientemente largo. De los datos que han ido apareciendo podríamos extraer algunas conclusiones:

1. El Evangelio de Marcos, sin asemejarse en nada a los tratados cristológicos que manejan en nuestros días los estudiantes de teología, es un escrito centrado todo él en la figura de Jesucristo e interesado muy particularmente en la cuestión concreta de su identidad personal. ¿Quién es éste que así actúa, así vive y así muere? El evangelista sabe que, para

35. Cf. E. C. Colwell, «The definite Rule for the Use of the Article in the Greek New Testament»: JBL 52 (1933) 12-21.

36. Cf. M. Zerwick, *Graecitas Biblica Novi Testamenti exemplis illustratur*, Roma 1966, 176.

37. Se podría discutir si en ese «era», igual que en los textos donde se habla del envío del Hijo, se ha de ver también la idea de preexistencia (cf. L. Schenke, «Gibt es im Markusevangelium eine Präexistenzchristologie?»: ZNW 91 [2000] 45-71).

38. F. X. Durwell, *Nuestro Padre. Dios en su misterio*, Salamanca 1990, 63. Sobre la fuerza reveladora de la cruz, tanto en lo que atañe a la filiación divina de Jesús como en lo que atañe a la paternidad de Dios, véase F. Pérez Herrero, «Luz desde la cruz (Mc 15, 33-39). La muerte de Jesús según san Marcos»: *Staurós* 44/45 (2005-2006) 5-23.

el creyente, éste es el punto crucial y decisivo. De él depende todo lo demás. El que quiera seguir a Cristo en su camino debe conocer antes, de manera correcta y adecuada, su verdadera identidad.

2. Esta identidad escapa a todo intento de encerrarla y expresarla en conceptos humanos. Tampoco los títulos son capaces de agotar el misterio que entraña. Pero entre los posibles títulos que nos permiten acercarnos de algún modo a la identidad misteriosa de Jesús, uno sobresale claramente sobre los demás. Es el título de «Hijo de Dios». Sólo Jesús recibe este título a lo largo de todo el Evangelio de Marcos y sólo con este título es presentado Jesús por el mismo Dios.

3. No es un título intercambiable con otros. No es equivalente a ningún otro. Tampoco se puede decir que tenga siempre un mismo y único sentido. Empleado en contextos muy diversos, adquiere también connotaciones diversas. Sin embargo, en esa diversidad subyace un denominador común: no es un título exclusivamente funcional; apunta siempre a una relación personal de Jesús con Dios, relación que es única y singular, marcada por una entrega sin reservas, por una confianza absoluta, por una obediencia incondicional, por un amor sin límites.

4. El evangelista no se ha visto en la necesidad de acuñar este título. Lo ha heredado de una tradición eclesial que comienza a utilizarlo con asombrosa rapidez y frecuencia, como ha demostrado Martin Hengel con su habitual meticulosidad³⁹. El contenido que desde el principio recibió es condensado por el autor mencionado en esta breve frase: «El Hijo de Dios expresaba tanto el origen de Jesús dentro de la naturaleza divina —es decir, su amor hacia todas las criaturas—, su vinculación sin igual con Dios, como también su verdadera humanidad»⁴⁰.

5. El evangelista asume este contenido del título y subraya con fuerza que ni la condición divina compromete la verdadera humanidad de Jesús, ni ésta compromete su verdadera divinidad. Podría decirse que su condición divina es la profundidad última de su condición humana, perteneciendo una y otra al único y mismo ser personal de Jesús. Desde aquí se puede entender lo que constituye probablemente la mayor novedad en el pensamiento cristológico de san Marcos: la conexión indisoluble entre muerte de Jesús y filiación divina de Jesús. Mostrando hasta dónde llega su amor por el Padre y por los hombres es como Jesús revela su filiación divina y lleva a cabo la salvación.

6. Avalado por el peso de una vida marcada por un amor sin límites ni condiciones, es imposible que el título Hijo de Dios abra en algún momento las puertas a la mitologización. En cada época de la historia será, por el contrario, el antídoto más eficaz para ese peligro siempre amenazante.

39. Cf. M. Hengel, *El Hijo de Dios. El origen de la cristología y la historia de la religión judeo-helenística*, Salamanca 1978.

40. Hengel, *El Hijo de Dios*, 126.

LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA CRISTOLÓGICA Y ANTROPOLÓGICA EN EL EVANGELIO DE TOMÁS

Ramón Trevijano Echevarría

Universidad Pontificia de Salamanca (España)

Nuestro documento puede usar el término «hijo» en corriente en las relaciones humanas, como cuando se mencionan los enfrentamientos entre padres e hijos (log. 16) o en la parábola del que, al morir, dejó el campo a su hijo (log. 109). Como semitismo tradicional se usa «hijos de los hombres» por «hombres» en el log. 28. Si bien la referencia al «Hijo del hombre» en el log. 86, con paralelo en la doble tradición (Mt 8, 20 / Lc 9, 58), remite claramente al Jesús terreno. Encontramos también dos usos cristológicos coincidentes con la tradición canónica. El primero es la sentencia sobre la blasfemia contra el Hijo (log. 44). El segundo es el caso del envío del Hijo en la parábola de los viñadores (log. 65). Hay una tercera ocasión, probable eco de una antigua referencia apologética (cf. Jn 8, 19), que pone en boca de Jesús la queja: «Al que conozca al Padre y a la Madre, le llamarán hijo de prostituta» (log. 105).

Pasamos del lenguaje neotestamentario al gnóstico cuando Jesús se presenta a sí mismo como el Hijo del Viviente (log. 37). Son reelaboraciones gnósticas las referencias directas a los gnósticos como hijos del Viviente (log. 3), hijos de la Luz y elegidos del Padre Viviente (log. 50). El semitismo «hijos de los hombres» (log. 28) y la variante «hijos del hombre» (log. 106) se emplean también en contextos de antropología gnóstica.

PRESUPUESTOS HERMENÉUTICOS

En los años inmediatos a la publicación del Evangelio de Tomás (= *EvTom*, de ahora en adelante) era corriente entenderlo como una combinación de dichos con paralelos en la tradición sinóptica, otros desconocidos del mismo tipo, y otros que parecían ser acuñaciones gnósticas para dar la clave de interpretación del conjunto. Desde el presupuesto, todavía muy

difundido por entonces, del carácter secundario de los escritos apócrifos respecto a los canónicos, se podía considerar que derivaba directamente de la tradición canónica (Lc parecía ser una de sus fuentes) o, a lo más, de la misma fuente «Q» de la que procedía la doble tradición (Mt/Lc).

Este consenso comenzó a quebrarse por un doble impacto. La tesis de W. Bauer, sobre ortodoxia y herejía en el cristianismo más antiguo, sosteniendo el pluralismo radical del cristianismo primitivo y que una de esas múltiples interpretaciones de lo referente a Jesús fue la que acabaría imponiéndose como «ortodoxia», a partir del siglo II, por una serie de factores políticos y sociales. La obra de Bauer había pasado casi desapercibida cuando se publicó en 1954; pero la segunda edición diez años después cayó en terreno abonado por la reciente publicación y la multiplicación de estudios sobre los documentos de Nag Hammadi, enlazados ahora con otros apócrifos conocidos ya desde el siglo XIX o antes. En línea con los planteamientos de la escuela histórica religiosa, que había sostenido desde comienzos del siglo XX que el gnosticismo había sido un movimiento religioso sincretista del que el cristianismo podía entenderse como una manifestación periférica, los nuevos documentos sirvieron para alegar que, por lo menos, el gnosticismo había influido al cristianismo desde sus mismos orígenes, y que el cristianismo primitivo había sido marcadamente pluralista. Esto se lograba con una cuidadosa anticipación de la fecha de esos documentos hasta el siglo I y aun antes del comienzo de la tradición canónica. H. Koester ha sido el principal propugnador de la nueva cronología de antigüedad y sucesión de fuentes, colocando en primera línea al «Documento Q» y al *EvTom*.

Se ha explicado la presunta falta de dichos apocalípticos en un primer estrato de Q apoyándose en una distinción entre la doctrina del Reino (como *proprium* del mensaje de Jesús) y la profetización de la repentina venida del Hijo del Hombre (Vielhauer). También en la tesis de Kloppenborg de que tradiciones sapienciales configuraban el escrito de base de Q (que sólo más tarde en una reelaboración habrían recibido un material ulterior de dichos con amenazas contra «esta generación»). Aunque ambos argumentaron sin incluir al *EvTom*, Zöckler ve corroborada su impresión de que el material de proverbios sapienciales, que Q y «Tomás» habrían utilizado en amplia medida, tenía una posición dominante al comienzo de la tradición. Según él esto apoya la propuesta de Koester de que el *EvTom* puede dar el testimonio más claro de este estadio temprano al no mostrar huellas de apocalíptica¹. El interés por la pasión y

1. Cf. Th. Zöckler, *Jesu Lehren im Thomasevangelium*, (NHMS 47), Leiden 1999, 96-98, quien presenta un subrayado exclusivo de una «escatología realizada». Sostenemos que el *EvTom* polemiza contra la escatología apocalíptica de culminación en un futuro aún por descubrir, pero tiene una clara escatología de retorno a los orígenes. Cf. R. Trevijano, «La escatología del Evangelio de Tomás (logion 3)»: Salm 28 (1981) 414-441; «La reconversión de la escatología en protología (*EvTom* log. 18, 19, 24, 49 y 50)»: Salm 40 (1993) 133-163; reeditados en Id., *Estudios sobre el Evangelio de Tomás*, (FuP. Est. 2), Madrid 1997, 351-382 y 383-416.

muerte de Jesús y la cosmovisión apocalíptica son los dos aspectos distintivos de la tradición de dichos sinópticos en contraste con los de 'Tomás', que ha desempeñado así un importante papel en el cuestionamiento de la historicidad del Jesús sinóptico².

Tal ha sido el contexto hermenéutico en que han proliferado estudios, particularmente los difundidos por la que alguno de sus integrantes denominó «escuela exegética americana» (Koester, Robinson, Hedrick, Crossan, etc). Desde estos presupuestos se han divulgado reconstrucciones un tanto peregrinas de los orígenes del cristianismo³, que ponen en cuestión el vínculo indisoluble entre Jesús, sus discípulos, la predicación primitiva y la tradición canónica. Creemos que esta vinculación entra en los datos de fe sobre realidades en el acontecer histórico que acaso no puedan demostrarse siempre desde la evidencia histórica; pero estamos seguros de que las explicaciones antagónicas son igualmente indemostrables científicamente, dado el carácter de nuestras fuentes y los muchos problemas cronológicos, literarios e históricos prácticamente insolubles⁴.

En lo que atañe a «Q» lo único cierto es que se trata de una denominación convencional para el material que tienen en común Mt y Lc y no se encuentra en Mc. El descubrimiento del *EvTom* como colección de «logia» mostró la posibilidad de que el material de «dichos» Q hubiese existido también como un documento unitario. Del *EvTom* ya se conocían fragmentos de una recensión griega gracias a los papiros de Oxyrhyncus; pero nada semejante ha permitido comprobar la presunta existencia del documento «Q». Los mismos *logia* de tipo sinóptico antes desconocidos que se encuentran en el *EvTom* apuntan a un «Q» bastante más amplio que el reconstruido desde Mt y Lc. Pese a los numerosos estudios —marcadamente especulativos— sobre los estratos de «Q», su redacción, teología y comunidad que lo produjo, puede mantenerse la hi-

2. Cf. St. J. Patterson, «Understanding the Gospel of Thomas Today», en St. J. Patterson, J. M. Robinson y H.-G. Bethge (eds.), *The Fifth Gospel. The Gospel of Thomas Comes of Age*, Harrisburg 1998, 33-75, aquí 71-75.

3. F. García Bazán, «Rastros primitivos de filosofía cristiana: el Evangelio de Tomás y su estrato gnóstico de comprensión», en V. M. Fernández y C. M. Galli (eds.), *Dios es Espíritu, Luz y Amor. Homenaje a Ricardo Ferrara*, Buenos Aires 2005, 732-760, en 758, explica que «en su totalidad estas diversas manifestaciones de las creencias cristianas de los orígenes reconocen un mismo principio: la tradición oral que tiene por fuente última la palabra y los modelos de conducta —rituales o ritualizados— de Jesús de Nazaret conjuntamente con las diversas corrientes de interpretación que cristalizan en textos con sus comunidades de base: palabras conservadas por predicadores itinerantes, escritos apócrifos afines a los grupos ínfimos de parientes y discípulos inmediatos de Jesús, protocatólicos concordistas —que muy pronto llegará a ser la inmensa mayoría— y gnósticos dualistas».

4. Se suceden las hipótesis. A. D. De Conick, «The Original Gospel of Thomas»: VC 56 (2002) 167-199, ha explicado (*ibid.*, 198-199) el *EvTom* como un corpus en rodaje. Su núcleo sería uno de nuestros testigos más antiguos de la tradición de Jesús (sin relación literaria con Q). Ambos estaban familiarizados con dichos ampliamente apocalípticos que cada texto desarrolló a su manera. Q intensificando las expectativas apocalípticas y *EvTom* desintensificándolas con la adición de estratos posteriores. Añade que es muy posible que dichos que se encuentran en los estratos posteriores reflejen conocimiento de uno o más de los Sinópticos.

pótesis de que desconocemos la amplitud y variedad del material que Mt y Lc usaron además de Mc. La apoya el «muchos» de Lc 1, 1; demasiado hiperbólico para sólo un par de documentos.

El compilador del *EvTom* remite de entrada (log. 1) a una clave de interpretación que desborda el contenido de los textos que presenta. Los gnósticos que alegaban que sus doctrinas esotéricas se remontaban a las enseñanzas secretas de Jesús a discípulos privilegiados, disponían de un sumario de los principios fundamentales de doctrina y, por lo tanto, de interpretación, vigentes en el grupo que leía el documento. En el caso del *EvTom* apenas si tenemos otra documentación sobre el grupo en que fraguó y la enseñanza que transmitían que la misma colección de logia⁵. La clave queda, pues, en la misma compilación, particularmente en los dichos antes desconocidos. Son precisamente aquellos en los que se encuentran más ecos de doctrinas gnósticas y los que debieron servir de pauta de interpretación de los otros materiales casi coincidentes con la tradición eclesiástica.

El trasfondo gnóstico del documento había sido reconocido tras su descubrimiento casi por consenso de la primera generación de intérpretes. Pese a muchos intentos recientes por descartarlo (explicándolo por su orientación ascética⁶ o su contenido encratita⁷ o viéndolo como exponente de un cristianismo primitivo sapiencial⁸ y protognóstico⁹ o de una corriente mística visionaria¹⁰), creemos que un sistema próximo al

5. Cf. R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomas, logion 1)»: Salm 26 (1979) 51-74. Recopilado en Id., *Estudios*, 151-178.

6. Según R. Valantasis, «Is the Gospel of Thomas Ascetical? Revisiting an Old Problem with a New Theory»: J ECS 7 (1999) 55-81, tal orientación busca una remodelación del propio yo (junto con nuevas relaciones sociales y nueva visión del mundo) mediante actuaciones específicas y sólo el dinamismo ascético permite dar coherencia a los 114 logia. Para las colecciones de dichos de Mt y Lc el relato de acontecimientos de la vida de Jesús provee un contexto interpretativo. En cambio en el caso del *EvTom* es el lector que busca quien debe descubrir y crear las estructuras de significado, activando así la agenda ascética del texto.

7. En la línea abierta por los estudios de G. Quispel, particularmente: «The 'Gospel of Thomas' and the 'Gospel of the Hebrews'»: NTS 12 (1965-66) 371-382, que atribuye la composición a una antología, hecha por un encratita, del *EvHeb*, tradición de la que habían sido portadores cristianos palestinos, y del *EvEg*, llevado posteriormente a Siria Oriental por encratitas que veneraban a Judas Tomás; y «The Syrian Thomas and the Syrian Macarius»: VC 18 (1964) 226-235, que explica así su popularidad en el sector del cristianismo siríaco que reclamaba un encratismo profundo y chocante.

8. Cf. J. M. Robinson, «ΛΟΓΟΙ ΣΟΦΩΝ. Zur Gattung der Spruchquelle Q», en *Zeit und Geschichte. Dankesgabe an R. Bultmann*, Tübingen 1964, 77-96; «The Study of the Historical Jesus after Nag Hammadi», en C. W. Hedrick (ed.), *The Historical Jesus and the Rejected Gospels*, (Semeia 44), Atlanta, GA. 1988, 45-55.

9. Cf. H. Koester, «ΓΝΩΜΑΙ ΔΙΑΦΟΡΟΙ. The Origin and Nature of Diversification in the History of Early Christianity»: HTR 58 (1965) 279-318; «Gnostic Writings as Witnesses for the Development of the Sayings Tradition», en B. Layton (ed.), *The Rediscovery of Gnosticism. Proceedings of the International Conference on Gnosticism at Yale, New Haven. Connecticut, March 28-31, 1978. I. The School of Valentinus*, Leiden 1980, 238-256; *Ancient Christian Gospels. Their History and Development*, London 1990, 84 y 244-250.

10. A. D. De Conick, *Seek to see Him. Ascent and Vision Mysticism in the Gospel of Thomas*, (VC.S 33), Leiden 1996, 43-172. Posteriormente en *Voices of the Mystics. Early Christian Dis-*

gnosticismo valentiniano, siempre a partir de los mismos dichos, puede proporcionarnos la hermenéutica más apropiada¹¹ y que aquí queda la clave a la que remite el compilador del *EvTom* en el log. 1¹².

I. LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA CRISTOLÓGICA

1. *El Hijo del hombre no tiene donde reclinar su cabeza* (Log. 86)

(86) Jesús dijo: Las zorras / 48 1 tienen sus madrigueras y los pájaros poseen / sus nidos; pero el Hijo del hombre / no tiene donde reclinar su cabeza y / ponerse a descansar.

Tras un logion cristológico, sobre la imagen de la luz del Padre (log. 83) y dos antropológicos: el primero sobre las imágenes que llegaron a ser con el comienzo de los hombres (log. 84) y el segundo sobre el llegar a ser de Adán (log. 85) de elaboración gnóstica, el 86 vuelve a tener un paralelo en la tradición evangélica común, en este caso la doble tradición (Mt 8, 20 / Lc 9, 58), con una estructura antitética y un contenido que remite al Jesús terreno. En comparación con el texto «Q»¹³, tiene la adición «y descansar». Podría haber un contraste intencionado en la colocación de este logion tras el log. 85. En este último, Adán, que debe su existencia a un gran poder y una gran riqueza (probable alusión al Demiurgo)¹⁴, es prototipo de los meramente carnales, que buscan su realización en el

course in the Gospels of John and Thomas and Other Ancient Christian Literature, (JSNT.S 157), Sheffield 2001, 86-108 sostiene que el autor de Jn, al dar una apreciación negativa de Tomás, polemiza contra la soteriología propia del *EvTom*, construida sobre las premisas de un misticismo visionario. Sostiene que según este texto los creyentes han de mantener un estilo de vida encrinita, un estado de continua purificación y de prontitud para el arriesgado ascenso a Dios.

11. Cf. R. Trevijano, «El Evangelio de Tomás. Introducción», en Íd., *Estudios*, 77-120.

12. Cf. R. Trevijano, «Gnosticismo y hermenéutica (Evangelio de Tomás, logion 1)»: *Salm* 26 (1979) 51-74. Recogido en Íd., *Estudios*, 151-178.

13. Recordamos que por «Q» entendemos el material común a Mt y Lc que no se encuentra en Mc; tomado de escritos menores múltiples, pero no de una compilación tan claramente delimitada como el propio *EvTom*. Hemos adelantado la hipótesis de que «Tomás» es una recopilación desde dos materiales básicos. Uno, tipo Q, muy judeocristiano, cuyos transmisores pudieron ser los «cristianos de Santiago». Otro, también tipo Q, pero muy reelaborado o también inventado, por un sector gnóstico de «cristianos de Tomás». Cf. R. Trevijano, «Santiago el Justo y Tomás el Mellizo (Evangelio de Tomás, Log. 12 y 13)»: *Salm* 39 (1992) 193-215. Recogido en Íd., *Estudios*, 285-320.

14. R. Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium. Einleitung – Zur Frage des historischen Jesus – Kommentierung aller 114 Logien*, Neukirchen-Vluyn 2004, 302-311, quiere interpretarlo desde la tradición judía sobre Adán antes de la caída y las consecuencias de esta (Gn 3, 16-24); pero nuestro documento no remite al pecado de Gn 3, 1-13, sino a la caída mitológica (cf. log. 29). Estimamos que los indicios de alusiones a un mito gnóstico como el valentiniano tienen un valor acumulativo. Aunque no haya alusiones explícitas a la figura del Demiurgo, sí hay una clara descalificación del testimonio profético del Antiguo Testamento (log. 52). Por ello disentimos de R. Uro, *Thomas. Seeking the Historical Context of the Gospel of Thomas*, London 2003, 52, quien reconoce que 'Tomás' tiene en común algunos rasgos esenciales con la ideología gnóstica clásica, pero no ha dado el paso decisivo de distanciar radicalmente el Dios trascendente del

poder y la riqueza. En cambio el gnóstico puede sufrir persecuciones y pasar hambre (log. 68 y 69). En tanto que el Adán terreno debe su origen al Demiurgo, el gnóstico pertenece al Padre. Por eso se le puede presentar como prototipo el Jesús que afirmaba no tener ni donde reclinar su cabeza. La añadidura «ni ponerse a descansar», puede aludir, como en otros documentos gnósticos, a ese reposo escatológico que queda fuera de este mundo material. Como en la tradición canónica, Hijo del hombre remite a Jesús. El compilador mantiene el título por fidelidad a su tradición; pero, como vemos por el log. 106 (hacer de dos uno es llegar a ser hijo del hombre), no encuentra dificultad en darle un contenido gnóstico¹⁵. Jesús se desentiende y se muestra desprendido de los afanes (log. 36, 72), comodidades (log. 78, 86), riquezas (log. 54, 64) y relaciones familiares (log. 16, 25, 99, 101). Esta desvinculación del mundo, sublimada por una comprensión mítica de la propia existencia, es la comprensión gnóstica de «cargar la cruz» (log. 55). Se precisa haber sufrido para encontrar la vida (log. 58). Aun sin el kerigma del Cristo crucificado, la valoración de las situaciones de sufrimiento, rupturas y marginación, podía servir a los sectarios para atraer a fieles de la Gran Iglesia.

2. *El Hijo en la parábola de los viñadores homicidas* (Log. 65)

(65) 45 1 Él dijo: Un hombre honrado tenía / un viñedo. Lo arrendó a unos campesinos / para que lo trabajaran y recibir su fruto / de ellos. Envió a su siervo para / 5 que los campesinos le diesen el fruto / del viñedo. Ellos echaron mano del siervo / y le golpearon. Poco más y lo matan. / El siervo fue y lo dijo a su señor. / Su señor dijo: acaso no le conocieron. / 10 Envió a otro siervo. Lo campesinos golpearon / al otro. Entonces el señor envió a / su hijo. Él dijo: Acaso respetarán / a mi hijo. Aquellos campesinos, / en cuanto conocieron que era el heredero / 15 del viñedo, lo cogieron y le dieron muerte. / El que tenga oídos, que oiga.

La parábola de los viñadores, transmitida por la triple tradición sinóptica (Mc 12, 1-9/Mt 21, 33-41/Lc 20, 9-16) es recogida también por el *EvTom*. La narración es aquí más simple y esquemática que las de los sinópticos y queda más cerca de Lc que de los otros dos. Omite significativamente la alusión a Is 5, 1-2. Ignora la aplicación cristológica de la cita del Sal 118, 22(-23) en Mc 12, 10/Mt 21, 42/Lc 20, 17. La tradición gnóstica o su compilador son acaso los responsables de que la cita del salmo haya quedado despojada de toda referencia explícita a la Escritura. Falta así mismo la referencia controversial a la reacción de los príncipes de los sacerdotes, escribas y fariseos (Mt 21, 45-46/Lc 20, 19)¹⁶. Todo

creador y del mundo creado. Por eso prefiere el término «gnostizante», aunque ve la trayectoria del *EvTom* en línea hacia la interpretación más radical del Génesis.

15. Cf. R. Trevijano, «La cristología del Evangelio de Tomás», en Íd., *Estudios*, 207-270, aquí 248-49.

16. El redactor gnóstico ha podido prescindir de esta conclusión porque no le interesa en

esto corresponde al encuadre de la parábola en los sinópticos, donde la versión de Mc es la forma presumiblemente más antigua. En contraposición a la expansión, relativamente frecuente, de rasgos alegóricos (destacada por Jülicher, Bultmann y Jeremias en sus estudios sobre las parábolas), en el log. 65 encontramos una reducción desalegorizante. Puede sospecharse que reducción y ampliación se dieron de modo análogo en el proceso de transmisión. A la reducción en Lc y el *EvTom* (o sus fuentes) puede haber correspondido la expansión en la transmisión premarcana. Mt muestra la tendencia a una mayor alegorización. La parábola de los renteros homicidas en su versión más corta del log. 65 presenta precisamente la forma que estudiosos anteriores a su descubrimiento (como C. H. Dodd) postularon como trasfondo de la tradición sinóptica.

El *EvTom* conoce la muerte de Jesús, pero no la siente. Está al tanto del uso primitivo cristiano de calificar como cruz todo sufrimiento (log. 55), pero, como otros sucesos de la vida de Jesús, su muerte carece de importancia para Tomás. No se entra en su vida, pasión y muerte. Lo esencial es ofrecer un dicho de Jesús. Son sus palabras las que proporcionan servicios decisivos al que es capaz de redención. Muy propio del gnosticismo que centra la salvación en un conocimiento antroposófico. Nada prueba que la primera producción literaria del cristianismo hayan sido documentos como el presunto Documento «Q» y el *EvTom*. Un cristianismo incipiente limitado a una colección de dichos es tan inverosímil como que los primeros cristianos se hayan convertido a un libro de proverbios y no a una persona como Jesús¹⁷. La desviación del kerigma pascual hacia intereses «sapienciales» gnósticos es más bien un fenómeno secundario. El alejamiento gradual del centro cristiano (el Dios crucificado y resucitado) acabará por llevar a últimas consecuencias enteramente paganas.

El redactor quiere que la parábola sirva de incentivo a una comprensión gnóstica. Por eso vuelve a recoger la exhortación a escuchar que ha utilizado ya en log. 24, 63 y luego en el 96 (y con formulación más amplia en log. 8 y 21). En este contexto interpretativo cabe que los campesinos que no dan el fruto (cf. log. 45) sean los hombres incapaces de darlo por ser gnósticamente muertos: desde una perspectiva valentiniana, las criaturas puramente carnales del Demiurgo. Los mismos que maltrataron a reveladores celestes del pasado. El Señor es el Padre que tiene en cuenta que la humanidad no ha despertado todavía a la gnosis y, para darse a conocer a los suyos, envía como revelador perfecto a su Hijo; pero, precisamente por reconocerle como heredero, los campesinos le dan

absoluto el tema histórico salvífico del traslado de la elección de Israel al nuevo pueblo de los cristianos. No hay alusión ni a la caída de Jerusalén, ni al rechazo de Israel, ni a la vocación de los gentiles. Ello hace pensar que deriva de una fuente judeocristiana; pero aún en esta versión Jesús se designa como Hijo y anuncia su muerte.

17. Cf. R. Trevijano, «El Jesús de la historia y el Jesús terreno de los evangelios», en A. Cordovilla, J. M. Sánchez Caro y S. del Cura (eds.), *Dios y el hombre en Cristo. Homenaje a Olegario González de Cardedal*, Salamanca 2006, 319-346, aquí 323.

muerte. Acaso la parábola pretende advertir al gnóstico de que su condición divina no le garantiza en absoluto la seguridad en esta vida terrena. Al cristiano corriente atraído a la secta, la alusión al Cristo crucificado le puede tranquilizar frente al posible temor a un cambio de religión.

3. *La blasfemia contra el Padre, el Hijo y el Espíritu* (Log. 44)

(44) Jesús dijo: Al que blasfeme / contra el Padre, le será perdonado y / al que blasfeme contra el Hijo, le será perdonado; / pero al que blasfeme contra el Espíritu Santo / 30 no le será perdonado ni en la tierra / ni en el cielo.

El logion corresponde también a la triple tradición (Mc 3, 28-29 / Mt 12, 31-32 / Lc 12, 10). Sólo que el Espíritu Santo de la tradición canónica ha de ser entendido aquí como la verdadera Madre dadora de la vida del log. 101¹⁸: una creación gnóstica¹⁹ que contrapone la madre que le engendró (filiación carnal) y madre verdadera que le dio la vida (filiación divina). Queda claro el contraste entre la madre terrena y la Madre divina. Tanto desde el contexto de la documentación gnóstica como teniendo en cuenta la tradición siríaca²⁰ se entiende que el Padre y la Madre, que Jesús considera como sus padres verdaderos, sean Dios Padre y el Espíritu Santo²¹.

La teología siríaca anterior a la influencia de Nicea mantiene la representación del Espíritu Santo bajo forma maternal (*ruha* es femenino). Los *HechTom*, Bardesanes (citado por Efrén) y Afraates (comentando Gn 2, 24) coinciden en este punto.

En documentos gnósticos se encuentra con frecuencia la mitologización de una tríada primordial. Según los Ofitas de Ireneo²², la integran

18. El log. 44 tiene en cuenta la Trinidad de Padre, Hijo y Espíritu Santo, pero en el log. 101 es discernible otro esquema trinitario, reconstruible, en cuanto al sentido, por Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto* 67, 4 y 80, 1-2 (el Padre, la Madre de arriba, Cristo Salvador).

19. Como de costumbre en su hermenéutica, Nordsieck, *Das Thomas-Evangelium*, 351-354, descarta la interpretación gnóstica del logion, que quiere entender a la luz del contraste del log. 55 y textos como Lc 14, 26 y Mt 10, 37 con la familia terrena, es decir, la precedencia de los valores espirituales sobre los terrenos.

20. Si bien se acepta comúnmente que el *EvTom* fue compuesto primero en griego, siguen ofreciéndose datos a favor de un origen siríaco. Cf. N. Perrin, *Thomas and Tatian: The Relationship between the Gospel of Thomas and the Diatessaron*, Atlanta, GA. 2002, 29-170; «NHC II,2 and the Oxyrhynchus Fragments (P. Oxy 1, 654, 655): overlooked Evidence for a Syriac Gospel of Thomas»: VC 58 (2004) 138-151. Concluye que el supuesto *EvTom* siríaco no permitiría datar el documento antes de mediados del siglo II y que, dada la fecha tardía, es de esperar que el *EvTom* nos diga más sobre la primitiva cristiandad siríaca que sobre tradiciones orales transmitidas desde Jesús. Por su parte J. H. Wood, «The New Testament Gospels and the Gospel of Thomas: A New Direction»: NTS 51 (2005) 579-595, arguye que el *EvTom*, como otra literatura cristiana del siglo II, parece tomar de los cuatro canónicos y puede no ser un testigo del Jesús histórico sino uno de los testigos más tempranos de la colección de los cuatro evangelios.

21. Cf. Trevijano, «La cristología», 237-238.

22. Cf. Ireneo, *AHI*, 30, 1-2, (SC 264), 364, 1-366, 26.

el Padre del universo, llamado Primer Hombre, el Hijo del Hombre (el Segundo Hombre) y el Espíritu Santo (denominado Primera Hembra). El Primer Hombre, juntamente con su Hijo, lleno de gozo por la belleza del Espíritu, la Hembra, la ilumina y engendra de ella una luz incorruptible, el tercer varón, Cristo, que resulta así Hijo del Primer y del Segundo Hombre y del Espíritu Santo, la Primera Hembra, llamada también Madre de los Vivientes.

En la Barbelo-gnosis, según Ireneo²³, el Espíritu Santo queda a un nivel más bajo pues queda identificado con Sophía, el eón que cae de la esfera divina, pero que llega a ser la Madre de los espirituales. También entre los Valentinianos de Ireneo, Sophía es llamada Espíritu Santo²⁴. Sophía es la Madre cuya caída ha desequilibrado el Pléroma. Cristo y el Espíritu Santo son la nueva pareja de eones emitida por el Unigénito para consolidar el Pléroma, restableciendo el orden entre los eones²⁵. En otra reseña sobre los Valentinianos de Hipólito²⁶, Jesús, el hombre nuevo, ha nacido del Espíritu Santo y del Altísimo, es decir, de Sophía y del Demiurgo. Éste creó el cuerpo y el Espíritu Santo proporcionó la substancia espiritual. En los pasajes citados, el Espíritu juega un papel subordinado²⁷.

En cambio hay documentos en que el descrito como Espíritu Santo es el ser primordial, del que los eones mismos proceden, o una de sus primeras emanaciones. En el *Evangelio de los Egipcios* (= *EvEg*, de ahora en adelante) se habla del Espíritu, grande, invisible, eterno y de su Hijo Unigénito²⁸. El mismo *EvEg* ha mencionado antes tres poderes que procedieron del silencio vivo del Padre incorruptible, desconocido, que son el Padre, la Madre y el Hijo²⁹. En el *Evangelio de la Verdad* (= *EvVer*), el Padre revela su seno, que es el Espíritu Santo, y lo escondido de él, que es el Hijo³⁰. Entre las variaciones de la *Trimorphica Protennoia* (= *TriProt*), nos encontramos con que la Voz, que se origina del Pensamiento, existe como tres permanencias: el Padre, la Madre, el Hijo³¹. En *Sophia Jesu Christi* (= *SophiaJC*), el Primer Hombre, Generador, Mente, con su consorte Sophía, revela a su Primogénito andrógino, cuyo nombre masculino es Primer Generador, Hijo de Dios; y su nombre femenino es Primera

23. Cf. Ireneo, *AH I*, 29, 4, (SC 264), 362, 52-66.

24. Cf. Ireneo, *AH I*, 5, 3, (SC 264), 82, 54-56.

25. Cf. Ireneo, *AH I*, 2, 5, (SC 264), 44, 71-76. Hipólito (*Ref VI*, 31, 2-4) recoge también esta descripción.

26. *Ref VI*, 35, 3-7, *Los gnósticos*, tr. J. Montserrat Torrents, II, Madrid 1983, 155-156.

27. Cf. R. Trevijano, «La Madre de Jesús en el Evangelio de Tomás (Logg. 55, 99. 101 y 105)», en J. Rius-Camps, J. Sánchez Bosch y S. Pié i Ninot (eds.), *In Medio Ecclesiae. Miscel·lània en homenatge a I. Gomà i Civit*, Barcelona 1989, 257-266 (= *Revista Catalana de Teologia* 14 [1989]). También en Trevijano, *Estudios*, 271-284, aquí 278-279.

28. *EvEg*, NHC III, 2, 64, 24-26.

29. NHC III, 2, 41, 7-12.

30. NHC I, 3, 24, 9-14.

31. *TriProt*, NHC XIII, 1, 37, 20-22.

engendradora, Sophía, Madre del universo. El Primogénito es llamado Cristo³². Para nuestra comprensión de *EvTom* log. 101, nos interesa notar que el *Evangelio de Felipe* (= *EvPhil*) insiste en que los espirituales son realmente engendrados por el Espíritu Santo³³. El Espíritu dado a Adán es su Madre³⁴. Adán llegó a ser de dos vírgenes: del Espíritu y de la tierra virgen³⁵.

El carácter de virgen andrógina de la componente femenina de Dios puede retrotraerse a representaciones matriarcales de las religiones naturistas del Próximo Oriente antiguo. Es una representación que ha pasado del pensamiento pagano al gnosticismo. Ese aspecto femenino de Dios es también uno de los fundamentos del sistema de *Hipóstasis de los Arcontes* (= *HipArc*). El Espíritu Santo es el aspecto de Dios que actúa en el mundo³⁶. El Espíritu es la Madre de Adán; pero es también la «Madre de los vivientes»³⁷. Adquirir gnosis es apartarse del Dios del Génesis hacia Dios, la Madre. Queda en pie la clara contraposición entre la generación carnal, que trasmite esta vida terrena y la verdadera vida espiritual³⁸.

4. *El Hijo al que llamarán hijo de prostituta* (Log. 105)

(105) Jesús dijo: Al / que conozca al padre y a la madre lo llamarán / hijo de prostituta.

En el log. 105 encontramos una trasposición gnóstica de un ataque judío o pagano contra Jesús. Jn 7, 41 puede ser ya una respuesta a esta calumnia, que se insinúa tardíamente en fuentes judías. La tergiversación del misterio del nacimiento de Jesús podría quedar también en el trasfondo del relato de Mt 1, 18-25, en la medida en que la intención del evangelista fuera apologetica; pero opinamos que es, más que otra cosa, una predicación directa de la filiación divina. Sin embargo esa tergiversación que denunciaba en Jesús un hijo adulterino fue por mucho tiempo un tema polémico de actualidad. El *Discurso Verdadero* de Celso, hacia el año 170, conservado fragmentariamente en su refutación por Orígenes, recoge la leyenda de que Jesús era hijo adulterino de una campesina y de un soldado llamado Pantera³⁹. Es verosímil que este nombre derive de una reacción polémica a la proclamación cristiana del nacimiento de Jesús de una Virgen (en griego *parthénos*)⁴⁰. Es probable que surgiese en

32. *Sophia*JC, NHC III 4, 104, 5-21.

33. *EvPhil*, NHC II, 3, 69, 4-6.

34. *EvPhil*, NHC II, 3, 70, 24-25.

35. *EvPhil*, NHC II, 3, 71, 16-18.

36. *HipArc*, II, 4, 89, 31-90, 1; 90, 10-13.

37. *HipArc*, II, 4, 89, 11-15.

38. Cf. Trevijano, «La cristología», 239-240.

39. Orígenes, *Contra Celsum* I, 28 (SC 132), 150, 6-152, 18; I, 32 (SC 132), 162, 1-8.

40. Lo considera probable R. E. Van Voorst, *Jesus Outside the New Testament. An Introduction to Ancient Evidence*, Grand Rapids, Michigan 2000, 117.

el ámbito del judaísmo de lengua griega. La literatura rabínica de lengua hebrea no vincula a Jesús con Ben Pandera antes de fines del siglo IV o más bien después: cuando la política religiosa bizantina represora del judaísmo de los siglos V al VII llevó a ver no ya al politeísmo pagano sino al cristianismo como la bestia apocalíptica del cuarto reino universal de Dn 7, 23.

La toma de posición del log. 105 contrasta la acusación de ignorancia del propio padre con el hecho de que Jesús es el que conoce al Padre. Puede que el redactor gnóstico haya modificado doblemente un «agraphon» original. Primero, al añadir la mención de la Madre divina, citada ya en el log. 101, conforme al papel que atribuye al Espíritu Santo. El Padre y la Madre verdaderos de Jesús, los únicos dignos de amor, no son José y María, sino el Padre celeste y el Espíritu Santo: concebido como Madre celeste o «según el pneuma» de Jesús (log. 101). En segundo lugar, al redactar el dicho en futuro, Jesús se queja del rechazo afrentoso que sufrirá el gnóstico. Así convierte la situación de Jesús en prototipo de la de todos los gnósticos. El log. 105 ha reformulado el tema gnósticamente y parece aplicarlo a todo gnóstico que reconozca su origen divino. A su reclamo de conocer al Padre y a la Madre (el Padre y el Espíritu/Sofía) se le responde con el insulto de hijo de prostituta⁴¹. La función de los discípulos en el *EvTom* es la de ser un paradigma del proceso de asimilación de la gnosis⁴².

5. *El Hijo del Viviente* (Log. 37)

(37) 39 27 Sus discípulos dijeron: ¿Qué / día te revelarás a nosotros y qué / día te veremos? Jesús dijo: Cuando / 30 os desnudéis y no / os avergoncéis y toméis vuestros vestidos / y los pongáis bajo vuestros pies / como los niños pequeños y / los pisoteéis, entonces veréis / 40 1 al Hijo del Viviente y no / temeréis.

La cristología se integra con la soteriología cuando, en el log. 37, los discípulos le dicen a Jesús: ¿Qué día nos aparecerás y qué día te veremos? Les responde que cuando pierdan el pudor, se desvistan y pisoteen sus vestidos como niños pequeños; pues entonces verán al Hijo del Viviente y no tendrán temor. El «vestido» es una metáfora del cuerpo físico dado a Adán tras la caída, que en el esquema soteriológico, ha de ser renunciado y apartado al hacerse asexual y volverse como Adán cuando era niño inocente. El «desnudarse» es, en última instancia, la muerte, que libera a los discípulos del campo del mundo material. En el log. 37, queda como futura la mudanza del cuerpo en la muerte y el ascenso del alma a la es-

41. Cf. Trevijano, «La Madre de Jesús», 281-282.

42. Cf. R. Trevijano, «La incompreensión de los discípulos en el Evangelio de Tomás», en E. A. Livingstone (ed.), *Studia Patristica XVIII/1*, Oxford 1982, 243-250. También en *Íd.*, *Estudios*, 195-206.

fera celeste. Es una reiteración del tema del despojo del mundo y del retorno a la unidad originaria, que se encuentran ya en los log. 22 y 27. El objetivo de la existencia cristiana según el *EvTom* es el retorno al origen pretemporal del propio ser: volver al Reino del que procedemos⁴³.

El Viviente es en primer lugar el Padre, el Padre de Jesús que a su vez es el Hijo del Viviente por antonomasia. Jesús mismo es llamado el Viviente en la introducción de la colección de dichos y se presenta como tal a sus discípulos, en contraste con los profetas muertos (log. 52) y cuando reclama que le contemplen (log. 59). El Padre lo es también de todos los gnósticos, que cuando lleguen a conocerse y ser conocidos, sabrán que son los hijos del Padre Viviente (log. 3). Los que en el log. 50 confiesan ser los hijos de la Luz y los elegidos del Padre Viviente. Así el que vive como salido del Viviente no verá ni muerte ni temor (log. 111). Los vivientes no morirán porque, pese a la muerte física aparente, son imperecederos y se reintegrarán en la unidad divina⁴⁴.

El adelanto en el camino gnóstico se trasluce en un creciente reconocimiento de quién es Jesús (log. 61) y de la identificación del gnóstico con él (log. 24)⁴⁵, así como en una reconversión de la escatología en protología (log. 22, 27, 37 y 50). El rechazo de la escatología apocalíptica (log. 3, 37, 51 y 113) lleva a poner el acento en mitos de los orígenes (log. 18 y 105)⁴⁶. Pero, por mucho que quiera insistirse en un retorno a los orígenes, este dar la vuelta de lo andado, implica un fin. Por eso, de un modo incoherente con su rechazo primario de la escatología futurista, el gnóstico ha de imaginar un mito escatológico en paralelismo al de los orígenes (log. 49)⁴⁷.

II. LA FILIACIÓN COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA

1. *Los que llegan a saberse los hijos del Padre viviente* (Log. 3)

(3) 32 19 Jesús dijo: Si / 20 os dicen vuestros guías: / Mirad, el Reino está en el cielo, / entonces los pájaros del cielo os precederán. / Si os dicen:

43. Cf. E. Rau, «Jenseit von Raum, Zeit und Gemeinschaft. 'Christ-Sein' nach dem Thomas-Evangelium»: NT 45 (2003) 138-159, aquí 156.

44. Cf. Trevijano, «La cristología», 215-217.

45. Contra la interpretación de Th. Zöckler, «Light within the Human Person: A Comparison of Matthew 6:22-23 and Gospel of Thomas 24»: JBL 120 (2001) 487-499, quien sostiene que el trasfondo del log. 24 no es ni judío ni gnóstico sino que tiene su paralelo más próximo en Q (Mt 6, 22-23/Lc 11, 34-36), que recuerda a los humanos la singular capacidad que queda en ellos mismos. Que si uno constata la capacidad de luz que tiene en sí mismo y la tarea por realizar no hay necesidad de buscar a Jesús en su lugar celeste. Es decir, entendemos, un simple humanismo puro y duro.

46. Cf. R. Trevijano, «Las cuestiones fundamentales gnósticas», en E. Romero Pose (ed.), *Pléroma. Salus carnis. Homenaje a A. Orbe, S.J.*, Santiago de Compostela 1990, 243-256. Recopilado en Íd., *Estudios*, 133-150, aquí 144.

47. Cf. Trevijano, «La escatología», 381.

Está en el mar, / entonces los peces os precederán. / 25 Pero el Reino está dentro de vosotros y / está fuera de vosotros. Cuando lleguéis / a conocer entonces seréis conocidos / y sabréis que vosotros sois / 33 1 los hijos del Padre Viviente. Pero si / vosotros no os conocéis, entonces vosotros / estáis en pobreza y vosotros / 5 sois la pobreza.

El log. 3 es un dicho apocalíptico que polemiza contra la escatología de futuro sostenida por los eclesiásticos. Tras el rechazo, viene una proclamación que puede haberse inspirado en Lc 17, 20-21; ya que la creación de este logion puede ser posterior a la difusión de los Sinópticos. El subrayado de la immanencia de lo divino en nuestro mundo («el Reino está dentro de vosotros») no va reñido con el remitir a una transcendencia. Los gnósticos del presente («vosotros») saben que ha habido quienes les han precedido y un ámbito de reencuentro exterior a nuestro mundo.

La aseveración central del log. 3 sobre el Reino, que está dentro y fuera de los interpelados, queda condicionada a la captación gnóstica. Como dice el log. 113 el Reino del Padre está difundido en la tierra y los hombres no lo ven. El conocimiento es un reclamo insistente en todo el documento (log. 3, 5, 18, 46, 69). El logion 3 tiene por objeto el conocimiento de sí mismo⁴⁸. Se trata de un conocimiento de lo divino, que lleva a saberse hijo del Padre viviente; el log. 3 caracteriza el conocimiento gnóstico por ser un conocimiento mutuo de los hijos con el Padre que vive⁴⁹. Afirma que su carencia es una prueba de que no sólo se está en la pobreza, sino que se es en sí mismo pobreza. El que no se conoce como gnóstico, no es espiritual, celeste, divino, sino sólo material, terreno, carnal⁵⁰.

Es un conocimiento que conlleva identificación personal. No es una ideología o una ciencia teórica. Hay quienes pueden estar al tanto de elementos básicos de una mitología gnóstica (el Pléroma de los valentinianos, el Todo del *EvTom*) y ser ajenos a esa identidad divina. Por eso el que cree conocer al Todo, si está privado del conocimiento de sí mismo, está privado del Todo (log. 67). El Todo es la esfera de lo divino, a la que pertenece el verdadero gnóstico (log. 2). La formulación del log. 67 es paradójica. Si alguien conoce lo divino, ha de ser por estar integrado en

48. Como lo declaran otros documentos con diferente grado de impronta gnóstica. Así, según *Tratado Tripartito* (= *TraTri*), NHC I, 5, 123, 3-11, cuando la redención fue proclamada, el hombre perfecto recibió conocimiento hasta el punto de volver a su estado unitario, al lugar de donde vino. Cada uno, por su obra y su conocimiento, revelará su naturaleza (*Sobre el origen del mundo*, NHC II, 5, 127, 14-17). El gemelo del Salvador no debe permanecer ignorante de sí mismo (*Libro de Tomás, el Atleta*, NHC II, 7, 138, 7-13). Será llamado: «El que se conoce a sí mismo» (138, 14-18). Cuando el hombre se conozca a sí mismo y a Dios será salvo (*Testimonio de la Verdad*, NHC IX, 3, 44, 30-45, 6). Inicio de la perfección es el conocimiento del hombre; perfección completa, el conocimiento de Dios (Hipólito, *Ref V*, 8, 38, en *Los gnósticos*, 54).

49. Uno que tiene conocimiento es uno cuyo nombre ha pronunciado el Padre; pues aquél cuyo nombre no ha sido pronunciado es ignorante (*EvVer*, NHC I, 3, 21, 25-37).

50. Cf. Trevijano, «La escatología», *Estudios*, 374.

ello. En principio, no se puede conocer gnóticamente al Todo sin conocerse a sí mismo como parte de él. La paradoja se explica si se contraponen un conocimiento teórico, distanciado, a uno práctico, asimilante. Es probable que la frase vaya dirigida contra los heresiólogos, enterados de las mitologías gnósticas tanto o más que muchos sectarios; pero no por ello participantes de la gnosis.

La gnosis nos llega mediante el conocimiento de Jesús, quien ejerce de Salvador aunque no reciba este título, que se ha situado ante nosotros (log. 91)⁵¹. Aquí la respuesta de Jesús contraponen el simple conocimiento cosmológico a la cristología gnóstica. Lo mismo que en el log. 5, se trata del conocimiento de Jesús, imagen, revelador e idéntico al Padre. Conocimiento que, según el log. 5, trae consigo el de los misterios ocultos. Pero los que interrogan en el log. 91 (el gnóstico puede estar pensando en los eclesiásticos) no han sabido apreciar el tiempo de revelación⁵². Conociendo, pues, la realidad suprema que tenemos delante, todo lo escondido será desvelado. El log. 5 desarrolla y precisa el log. 3. El primer grado de conocimiento es el conocimiento de sí⁵³. Segundo grado del conocimiento, lo que está escondido (los misterios). Para eso se precisa la revelación que otorga Jesús a quienes llegan a conocerle. El conocimiento de sí mismo, como procedente del origen divino, el conocimiento del Salvador, como aquel que da a conocer la identidad con lo divino, implica o acarrea el conocimiento de otras realidades, que vienen a ser sinónimas: la Verdad (log. 78), el Reino (log. 46), el Padre (log. 69) o el Padre y la Madre (log. 105). Este último implica el de toda una mitología que explica por qué los hijos del Padre, partículas de lo divino, han llegado a parar a la alienación de la existencia intramundana. En consecuencia, también el conocimiento de la realidad negativa del mundo (log. 56 y 80). Según el log. 56 conocer el mundo en perspectiva gnóstica es captar su carácter material, carnal, corrupto y percedero. Verlo como un cadáver. Este mundo no es digno del que lo ha reconocido como alienación, pobreza o vacío. El logion es uno de los que mejor describen la actitud gnóstica frente al mundo. Es un tema tan capital que no es extraño que encontremos una reduplicación de este dicho en el log. 80. La única

51. La tercera parte del *TraTri* (NHC I, 5, 113, 2-138, 25) describe cómo el Salvador vino al mundo para librar a la humanidad de la muerte y «restaurar todas las cosas» al Padre. El *Segundo Tratado del Gran Set* (NHC VII, 2, 49, 10-70, 12) presenta la historia de la comisión del Salvador por la asamblea celeste, su descenso a la tierra, el encuentro con los poderes mundanos y su retorno al Pléroma.

52. Hay una gran diferencia entre la revelación al que ha llegado a ser y al que era defectuoso. A los que están fuera, el Salvador se reveló rápidamente y de modo chocante. Se retiró más allá de ellos sin dejar que lo vieran (*TraTri*, NHC I, 5, 90, 1-13). La humanidad vino a ser en tres tipos esenciales: el espiritual, el psíquico y el material. Cada uno de los tres tipos es conocido por su fruto. No eran conocidos de entrada, sino sólo a la venida del Salvador: que brilló sobre los santos y reveló lo que cada uno era (118, 14-28).

53. La sección principal del *Apócrifo de Santiago* (NHC I, 2, 2, 17-15, 6) refiere un diálogo entre Santiago, Pedro y el Cristo resucitado. El Salvador dice a los apóstoles que quiere que se conozcan a sí mismos y vivan como hijos de Dios, llenos del Reino.

variante es que donde aquél dice cadáver, éste dice cuerpo. Está clara la identificación de lo corpóreo, corrupto y perecedero con un cadáver.

Frente a toda imagería apocalíptica, el gnóstico se aferra a la idea de que lo divino está ya anclado en el hombre (log. 3 y 113). Pero por mucho que insista en la captación actual de esa realidad oculta en el hombre y en el mundo, en esa gnosis que da seguridad y libera de la ignorancia, el temor y la angustia, el gnóstico no puede perder de vista la necesidad de una separación final entre su yo profundo y todo lo que le resulta alienante (log. 57). Conoce el fin quien ha descubierto cuál fue su comienzo (log. 18). Una «escatología realizada» exclusivamente en el aquí y ahora es incompatible con los datos del *EvTom*⁵⁴.

El final del log. 3 contiene todo un manifiesto gnóstico. Se identifica la salvación con el conocimiento de la realidad divina, que se reconoce como propia. Alcanzar ese conocimiento, es reconocerse espiritual, hijo, pues, del Padre: el dios supremo, trascendente, desconocido. Conocimiento y realidad divina guardan una mutua relación necesaria. El que no llega a reconocerse, en la perspectiva gnóstica, carece de esa realidad, de esa riqueza. No sólo está inmerso en la pobreza de la materialidad, sino que forma parte de ella. El log. 29 aclara este concepto de pobreza al plantear desde un dualismo radical la alternativa entre carne/cuerpo⁵⁵ y espíritu. Sería sorprendente, viene a decir, que lo carnal existiese por razón de lo espiritual; pero más sorprendente todavía sería a la inversa. El gnóstico opta por la primera solución, al explicar mitológicamente que una caída en el orden espiritual dio origen a todo lo material⁵⁶. Sólo el mito puede explicar lo actualmente constatable: que la gran riqueza de lo espiritual se encuentre ahora alienada en la pobreza de lo material⁵⁷.

54. Zöckler, *Jesu Lehren*, 211, afirma, a partir de una escueta negación del carácter gnóstico del log. 18, que no hay un viaje tras la muerte, ni un hogar en el más allá, ni memorización de frases liberadoras para facilitar el ascenso; el sentido del fin se aclara de lleno aquí y ahora. Sostiene así que no se halla nada de una culminación y redención última que haya que esperar tras esta existencia.

55. El *EvPhil* (NHC II, 3, 56, 26-30) polemiza contra los que temen resucitar desnudos (sin carne) y no saben que quienes están desnudos son los que llevan la carne. En el *Diálogo del Salvador* (NHC III, 5, 143, 15-23) a la pregunta de Mateo: de qué seremos revestidos cuando salgamos de la corrupción de la carne, responde que los hijos de la verdad serán benditos cuando queden desnudos. La *Doctrina de Silvano* (NHC VII, 4, 93, 34-94, 4) pide al hombre que se vuelva, más bien, hacia su lado humano (mente-alma) que hacia su lado animal (lo carnal). Según el *Apócrifo de Santiago* (NHC I, 2, 11, 38-12, 9) es el espíritu el que repara al alma, pero el cuerpo el que la mata. Para la *Enseñanza Autorizada* (= *DoctAut*) (NHC VI, 3, 23, 12-22) cuando el alma espiritual fue arrojada al cuerpo, llegó a hermanarse con la lujuria, odio y envidia; pues el cuerpo vino de la lujuria y ésta de la sustancia material.

56. Como muestras de mitos gnósticos de la creación, puede verse el de los basilidianos (Hipólito, *Ref VII*, 21, 4-5), los carpocratianos (Ireneo, *AHI*, 25, 1-4), el *Libro de Baruc* del gnóstico Justino (Hipólito, *Ref VI*, 34, 8). En los textos de Nag Hammadi, *EvVer* (NHC I, 3, 17, 10-21; 24, 28-25, 3), *TraTri* (NHC I, 5, 76, 2-113, 1).

57. La *DoctAut* (NHC VI, 3, 27, 25-32) dice que nuestra alma está enferma porque habita una casa de pobreza, mientras que la materia golpea a sus ojos queriendo volverla ciega. Por esta razón ella busca la palabra y la aplica a sus ojos como medicina.

La pobreza queda contrastada a la riqueza del espíritu. Se refiere a la carne y a lo corporal tanto en el log. 29 como en el log. 3. Los otros usos del término «rico» en el *EvTom* (log. 63, 81 y 110) no parecen tener este sentido metafórico equivalente a espiritual: como tampoco la alusión al gran poder y riqueza del demiurgo en log. 85. «Pobre» mantiene, pues, un sentido ambiguo; pues el log. 54 declara felices a los pobres porque de ellos es el Reino de los cielos. La ideología encratita podía ser tanto lujo de intelectuales como consuelo de marginados sociales⁵⁸.

2. *Los que se confiesan hijos y elegidos del Padre viviente* (Log. 50)

Jesús dijo: Si os preguntan: ¿de dónde venís?, decidles: Hemos salido de la Luz, de donde la Luz ha procedido de sí misma, se ha mantenido y se ha revelado en sus imágenes. Si os preguntan: ¿quiénes sois?, decid: Somos sus hijos y somos los elegidos del Padre viviente. Si os preguntan: ¿cuál es el signo de vuestro Padre en vosotros?, decidles: Es un movimiento y un reposo (NHC II, 2, 41, 30-42, 7).

Lo característico del log. 50 es que las preguntas formuladas y respondidas corresponden a las cuestiones fundamentales gnósticas. En el paso del bautismo eclesiástico a la gnosis, el gnóstico Teodoto está convencido de que la plena liberación supone conocer la respuesta adecuada a esas cuestiones sobre nuestro verdadero origen y destino⁵⁹. Cuestiones como las que, en *Sophia de Jesucristo*, los discípulos plantean al Salvador sobre el origen del universo y el secreto de su santo plan⁶⁰ y que atañen a los discípulos como vínculo de un proceso que va de un pasado a un futuro metahistórico y abarca el presente⁶¹. Lo que en *Libro de Tomás, el Atleta* se plantea a un perfecto para que, redescubriéndose a sí mismo, pueda identificarse con Dios⁶². Dado que el grupo gnóstico era más una escuela que una iglesia, hay textos, como en *El Concepto de nuestro Gran Poder*, que invitan a pensar en un maestro que interpela a los alumnos⁶³. Otras veces, como en la *Carta de Pedro a Felipe*, el cuestionario podría haber sido planteado para una homilía en la comunidad⁶⁴. Ahora bien el planteamiento de las cuestiones fundamentales no puede circunscribirse al ámbito gnóstico. Éste se refleja en las respuestas.

En el log. 50 el cuestionario y sus respuestas expresan la autocomprensión del gnóstico. Si se supone que los que preguntan son otros no

58. Cf. Trevijano, «La escatología», 378-379.

59. Cf. *Excerpta ex Theodoto* 78, 2, (SC 23), 202.

60. *SophiaJc*, NHC III, 4, 91, 1-9.

61. *SophiaJc*, NHC III, 4, 117, 8-12.

62. *Libro de Tomás, el Atleta*, NHC II, 7, 138, 1-19.

63. *ConcGrPod*, NHC VI, 4, 36, 27-37, 5. Este apocalipsis cristiano gnóstico da su respuesta a las cuestiones fundamentales dividiendo la historia de salvación en varios períodos principales.

64. *CartPeFel*, NHC VIII, 2, 134, 18-135, 2. Son cuestiones sobre la plenitud y degradación en la esfera divina, el porqué de la situación en este mundo, la perspectiva escatológica y su fundamento ético.

gnósticos, textos como este han podido cumplir la función de profesión de fe gnóstica, tanto en el seno de la comunidad como en contraste con los de fuera. Puede entenderse también como un catecismo básico. Es muy significativo que el retorno de los gnósticos al lugar de origen no depende de la propia venida y regreso de Jesús o del revelador; sino que son ellos los que han llegado a conocer lo que son y por eso tienen la capacidad de volver a su origen. Si se cuenta con que los que interrogan son las potestades celestes que los discípulos habrán de afrontar una vez liberados de sus cuerpos, el texto está remitiendo al mito de la ascensión celeste del alma, en el que la literatura gnóstica ha seguido una ruta abierta por la apocalíptica judía⁶⁵. Nos parece un tanto forzado sostener que ese interrogatorio corresponde a un ascenso místico⁶⁶.

El log. 50 puede entenderse como una muestra del diálogo entre los Arcontes y los elegidos, como el que se da en el *Apocalipsis copto de Pablo*, donde el Anciano del séptimo cielo (el Dios del Antiguo Testamento) intenta retener a Pablo y ponerle a su servicio. El Anciano plantea cuestiones cuya respuesta no acaba de entender; pero el Apóstol, instruido por el Espíritu, le da la señal misteriosa que le franquea el ascenso, en tanto que el Anciano vuelve su rostro hacia abajo como ensimismándose en su propia creación⁶⁷. No queda claro en qué consiste la señal; pero lo más probable es que nos remita a un sacramentalismo gnóstico como el expuesto en el *Evangelio de Felipe*. El Apóstol pasa de la Hebdomada a la Ogdóada y sigue subiendo por el noveno hasta el décimo cielo, que debe ser el equivalente al Pléroma valentiniano⁶⁸.

Ahora bien, en el *Apocalipsis Copto de Pablo* no se trata de la consumación final, puesto que Pablo ha de cumplir todavía su función apostólica sobre la tierra (23, 13-17) y en ésta prosigue el ciclo de reencarnaciones (21, 19-21). Pablo es aquí el prototipo del gnóstico que aspira a regresar a su patria celeste⁶⁹. Está claro que el documento es una cons-

65. La *DoctAut*, NHC VI, 3, 22, 1-35, 24 enseña también cómo el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste. *Zostrianos* (NHC VIII, 1, 1, 1-132, 9) sigue un esquema de revelación que parece inspirado en los escritos apocalípticos judíos que describen la «ascensio ad coelum» de los patriarcas. Por su identificación con las «glorias» al comienzo de su viaje celeste, *Zostriano* puede sobrepujar la oposición de los arcontes. La idea estaba ya anunciada en el *II Henoc*, en la hostilidad de los ángeles de Dios a la vista del ascenso privilegiado de un hombre.

66. De Conick, *Seek to see Him*, 62-63 y *Voices of the Mystics*, 93-95 reitera que tal interrogatorio tras la muerte es característico de algunas tradiciones egipcias, órficas y gnósticas; pero, puesto que el log. 50 no nos indica que el contexto sea la muerte, supone un contexto *pre mortem* basado en su interpretación del log. 59 como un reclamo del ascenso místico antes de la muerte y del log. 84 como referido a la experiencia mística transformante, para la cual encuentra paralelos en la literatura mística del judaísmo. La cuestión queda en la distinción entre construcción de un relato de visión apocalíptica y reseña de una experiencia mística.

67. *ApocPabl*, NHC V, 2, 23, 1-24, 1.

68. Cf. R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (NHC V, 2, 17, 19-24, 9). Traducción y comentario», en *Quaere Paulum. Miscelánea homenaje a L. Turrado*, Salamanca 1981, 217-236. Recopilado en *Íd.*, *Estudios Paulinos*, (Plenitudo Temporis 8), Salamanca 2002, 451-473.

69. Cf. R. Trevijano, «El Apocalipsis de Pablo (2 Cor 12, 1-4) y sus primeras interpretaciones», en *Estudios Paulinos*, 475-506, aquí 486.

trucción apocalíptica tardía y no la reseña de una experiencia visionaria mística. El *Evangelio de María*⁷⁰ describe una revelación sobre el ascenso del alma, interrogada por las potestades. También *Enseñanza Autorizada*⁷¹, expresión de un gnosticismo ya muy descristianizado, enseña cómo el alma debe liberarse de los arcontes para remontar a su morada celeste. Las preguntas y respuestas son sólo el encuadre de las explicaciones provistas por un conocimiento gnóstico⁷².

La mitología de los orígenes, propia de la secta en que fraguó nuestra recopilación, queda expresada, aunque con un lenguaje puramente alusivo, en el log. 50. Aparece clara la equivalencia entre el Reino (cf. log. 3), citado en el logion 49, donde se dice que los solitarios y elegidos encontrarán el Reino porque han salido de él y de nuevo irán allí, y la Luz, que dentro de un hombre de luz ilumina al mundo entero (log. 24). La Luz no es sólo el Reino sino también el Revelador, que se describe aquí como autoengendrado. La Luz que ha procedido de sí misma⁷³ y se ha situado establemente para revelarse (como Jesús para mostrarse en medio del mundo según el log. 28). Pero aquí la revelación no es la que compete al Revelador por antonomasia, sino a los calificados como sus imágenes. Las imágenes (log. 84) se refieren a esa luz que es la semejanza del Padre escondida en los espirituales. Como en otros documentos gnósticos queda en el fondo una especulación que remite los dos conceptos de Gn 1, 26 (imagen y semejanza) al hombre interior, en contraposición al hombre exterior de Gn 2, 7 que no merece interés⁷⁴. Los dos conceptos no designan dos lados fuertemente dualísticos; sino lo aparente y lo oculto de una fuerza divina, en cuanto que lo escondido se realiza en una manifestación que le hace llegar a ser imagen.

El que se ve realizado como imagen es el gnóstico que entra en el Reino (log. 22). Estas imágenes son las que constituyen el medio de revelación para los demás hombres, por la luz en ellas escondida, aunque la revelación primera se dé por el que es primordialmente imagen de la luz del Padre. Hasta tal punto que su manifestación acaba por esconder lo que tiene de imagen (log. 53).

70. *EvMar, Papyrus Berolinensis* 8502, 1, 15, 1 - 17, 7.

71. *DoctAut*, NHC VI, 3, 22, 1-35, 24.

72. Cf. Trevijano, «Las cuestiones», 133-150.

73. De Conick, *Seek to see Him*, 95-96, entiende las respuestas provistas en el log. 50 como una mezcla de tradiciones herméticas y judías. Señala que Judaísmo y Hermetismo conocían una antropogonía en que el origen del hombre era la Luz y que su destino era el retorno a esa Luz. Por nuestra parte entendemos el hermetismo como una corriente gnóstica pagana descristianizada.

74. E. H. Pagels, «Exegesis of Genesis 1 in the Gospel of Thomas and John»: *JBL* 118 (1999) 477-496; *ibid.*, 479-480, sostiene que el modelo básico de la exégesis de Gn de 'Tomás' era muy conocido y participado por diferentes grupos de lectores del Gn, sin que por ello la teología de 'Tomás' sea característicamente gnóstica. Admite sin embargo que esta exégesis va más lejos de lo común en los círculos judeohelenista, rabínicos y herméticos, pues se retrotrae al tiempo antes de la creación cósmica, como en diversos tratados de Nag Hammadi y los ophitas y sethianos de Ireneo.

Por ser imágenes, los gnósticos pueden reconocerse como hijos y elegidos del Padre viviente. En el log. 50 elección y preexistencia están estrechamente vinculados. Si el log. 49 vinculaba solitarios y elegidos, por el log. 50 queda claro que uno no es elegido porque se haga solitario. La elección no es consecuencia de una opción ética, sino a la inversa: porque uno es ya hijo, se reconoce como elegido y se sitúa en la vida como solitario. La insistencia del log. 50 recae también sobre la filiación divina del gnóstico. La naturaleza del hombre de luz consiste en ser la manifestación acabada, la copia perfecta del macrocosmos pleromático. Los discípulos, como hombres de luz, provienen del mismo lugar en que la Luz se ha manifestado por primera vez. Los pneumáticos, como elegidos, son preexistentes en los pensamientos del Padre. En la *Carta a Rheginos* o *Tratado sobre la Resurrección*⁷⁵ el Todo es la suma de los pneumáticos. Estaban incluidos en el Pléroma antes de la creación del mundo. Su salvación está prefijada.

La paradoja de que el signo del Padre sea un movimiento y un reposo, se explica si tenemos en cuenta que el reposo (como muestran los log. 51, 60 y 90) es uno de los conceptos claves de la «escatología» del *EvTom*, como lo es en general de la doctrina valentiniana. Corresponde al carácter de los logia del *EvTom* que no desarrollen esta especulación, sino sólo la aludan. Que el descanso es el objetivo último del gnóstico, la redención, queda claro en el dicho atribuido por Clemente Alejandrino al *Evangelio de los Hebreos*⁷⁶ y que es una variante de *EvTom* (log. 2). Aunque es raro encontrar tal descripción de etapas. Los textos gnósticos ponen más énfasis en destacar el carácter trascendente del reposo, que se expresa sobre todo mediante su localización en la esfera divina⁷⁷.

La concepción del descanso encuentra diferente expresión, según la concepción de conjunto de cada escrito. No hay una concepción gnóstica unitaria sobre la Ἀνάπαυσις, aunque sea un concepto específicamente gnóstico.

Sólo los verdaderos hijos de Dios pueden ganar la eternidad de ese modo. En la *Oración del Apóstol Pablo* (NHC I, 1) queda clara la estrecha vinculación entre reposo y pléroma. En el *TraTri* (NHC I, 5) el proceso al conocimiento y al descanso y contemplación queda descrito claramente en la figura de Sophía (prototipo del pneumático). El *EvPhil* (NHC II, 3) habla del descanso de los pneumáticos tras su muerte, el descanso escatológico. La concepción valentiniana de la cámara nupcial, que obra la unidad pleromática y asegura el ascenso al pléroma, presta importantes connotaciones a la representación del descanso. Si bien en el *EvVer* (NHC I, 3), como corresponde a su «escatología realizada», el

75. *Resurr*, NHC I, 4, 46, 35-47, 1; 47, 26-28.

76. *Stromateus* II, 9, 45, 5 (GCS II, 137, 4-6), con atribución explícita al *EvHeb*, y V, 14, 96, 3.

77. Cf. Trevijano, «La reconversión», 410-412.

concepto de descanso se refiere a la existencia (terrena) del pneumático y a la existencia trascendente del Padre.

El movimiento (KIM) resulta más aventurado de explicar porque el término no se repite en nuestro documento⁷⁸. Es probable que el concepto englobe todos los procesos que tienen su origen en el Padre (según diversas mitologías gnósticas y claramente en la valentiniana) y garantizan el retorno a la unidad original con él. Así, en el peculiar valentinianismo del *TraTri*, el Logos es movimiento y el movimiento del Logos es la causa de un sistema destinado a salir afuera⁷⁹. El Logos, que hace aquí el papel de Sophía, usa al Arconte para embellecer y trabajar las cosas de abajo y como una boca para decir lo que ha de ser profetizado. El Arconte se complace con su creación, hermosa, buena y admirable, como si fuera su propia idea, sin caer en la cuenta de que es movido desde dentro por el Espíritu de un modo determinado para lo que éste quiere⁸⁰. El movimiento, por lo tanto, es también el de la creación⁸¹. El Logos a su vez vuelve a sí mismo tras su movimiento⁸². En *Trimórfica Protennoia*, Barbelo, el Primer Pensamiento del Padre, es el redentor celeste. Se presenta como el pensamiento que habita en la luz, el movimiento que habita en el Todo⁸³. Se mueve en cada creatura, siendo el intangible que habita en el intangible⁸⁴. Es la vida de su Epinoia que habita dentro de cada poder y cada movimiento eterno: en las luces invisibles y en los arcontes y ángeles así como en cada alma⁸⁵. En *DoctAut* es la imagen del Dios invisible la que es movida⁸⁶.

El devenir del gnóstico ha sido un movimiento desde su origen divino hasta su reintegración en el reposo divino. La soteriología gnóstica lejos de ser una línea progresiva en el plan creador y salvador de Dios, como en san Ireneo, es una exigencia de restauración de la misma naturaleza divina.

III. SUMARIO

Hay en el *EvTom* referencias a Jesús como «Hijo del hombre» (log. 86) o simplemente como «el Hijo» (log. 44 y log. 65), que tienen paralelos en la tradición canónica. Sólo en este ámbito podemos descubrir su contexto original, aunque se plantea la cuestión del significado que pudieron tener para el compilador de la obra. Otros usos doctrinales del término hijo se

78. Salvo la referencia a los árboles del paraíso «que no se mueven» en el log. 19.

79. NHC I, 5, 77, 6-11.

80. *TraTri*, I, 5, 100, 31-101, 5.

81. *TraTri*, I, 5, 109, 9-10.

82. *TraTri*, I, 5, 115, 25-29.

83. *TriProt*, NHC XIII 1, 35, 1-3.

84. *TriProt*, NHC XIII, 1, 35, 10-12.

85. *TriProt*, NHC XIII, 1, 35, 12-18.

86. NHC VI, 6, 56, 10-13.

encuentran en los dichos antes desconocidos. Cuando Jesús se presenta a sí mismo como Hijo del Viviente (log. 37) o son sus discípulos los que pueden reconocerse como hijos del Padre Viviente (log. 3) o hijos de la Luz y elegidos del Padre viviente (log. 50), es preciso buscar otro contexto interpretativo. No creemos que baste el encratismo, ni el ascetismo, ni un misticismo visionario, ni un primitivo cristianismo puramente sapiencial y protognóstico para una explicación coherente del conjunto, sino que hay que buscar por el lado de un gnosticismo emparentado con el de Valentín o el de las corrientes siríacas que desembocan en Bardesanes y Mani. Jesús es el revelador y el modelo supremo de la identificación del yo profundo con el Padre celeste de quien sabe apropiarse su mensaje. La filiación de los que se reconocen hijos no es gracia de adopción sino propia de su origen divino y garantía de su retorno al mismo.

LA FILIACIÓN DE CRISTO EN EL EVANGELIO DE MATEO

Luis Sánchez Navarro

Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

Desde su comienzo el primer Evangelio aborda la filiación de Jesús: «Libro de la generación de Jesús Cristo, hijo de David, hijo de Abraham» (1, 1). Mateo abre su relato con una genealogía, el *séper tôledôt* de Jesús¹; con ello aborda una cuestión fundamental: ¿de quién es hijo Jesús Mesías? Esta pregunta, pese a recibir respuesta ya en los primeros capítulos, va a recorrer toda la narración evangélica, que culminará en la solemne formulación trinitaria de 28, 19.

Para nuestra exposición, tras presentar la doble filiación de Jesús, recorreremos el relato evangélico para percibir su relevancia narrativa; luego intentaremos comprender cómo presenta esta filiación el Evangelio de Mateo.

I. UNA DOBLE FILIACIÓN

«[...] Y Jacob engendró a José el esposo de María, de la que fue engendrado Jesús, el llamado Cristo» (1, 16). Este versículo conclusivo de la genealogía condensa el misterio de Jesús, su doble filiación². El hombre Jesús ha sido engendrado *de* María *por* Dios, tal como manifiesta el pasivo divino³; los versículos 18 y 20 de este primer capítulo confirman ambos extremos. El origen de su humanidad es doble.

1. La expresión βίβλος γενέσεως (ספר תולדות) procede de Gn 5, 1; cf. también Gn 2, 4.

2. Cf. É. Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine: Jésus Fils dans l'Évangile de Matthieu»: *Revue d'éthique et de théologie morale* 225 (2003) 69-86. Se ha indicado que en el Medio Oriente antiguo la doble paternidad (humana y divina), según la cual un rey o un héroe heredaba del padre humano la dignidad social mientras se afirmaba su filiación divina, no era un hecho desconocido: C. H. Gordon, «Paternity at Two Levels»: *JBL* 96 (1977) 101.

3. W. D. Davies-D. C. Allison, *The Gospel according to Saint Matthew*, I, Edinburgh 1988, 184-185. Sobre el pasivo divino, ver J. Jeremias, *Teología del Nuevo Testamento I: La predicación de Jesús*, Salamanca 72001, 21-27.

Como hemos indicado, Mt comienza afirmando que Jesucristo es «hijo de David, hijo de Abraham». Su filiación humana se remonta al patriarca Abraham; los quince versículos siguientes nos informan sobre la sucesión de antepasados que define el origen terreno de Jesús⁴. La importancia de este origen para la identidad de Jesús se manifiesta, precisamente, en esta larga genealogía⁵; la autodenominación de Jesús como «Hijo del Hombre» tiene en ella su fundamento innegable. Por lo demás, si bien la expresión «hijo de Abraham» referida a Jesús es exclusiva de este versículo⁶, en el evangelio se le llama repetidas veces «hijo de David»⁷; su filiación humana es clara para Mateo. Nos quedamos con este dato fundamental: Jesús Mesías tiene una filiación humana que configura su identidad⁸.

Pero inmediatamente hemos de completar esta afirmación con dos observaciones. En primer lugar: esta filiación no es una filiación vulgar, sino que hace especial relación a la promesa divina hecha a Abraham (Gn 22, 17) y a David (2 S 7, 12-16). La selección en Mt 1, 1 de estas dos figuras entre todos los antepasados de Jesús refleja la intención de presentar a Jesús como «hijo de la promesa»: aquel ser humano que tiene su origen en una promesa singular de Dios a Israel, promesa que se concentra en dos momentos principales (Abraham y David)⁹. Además: esta larga genealogía presenta en su último eslabón (v. 16) una irregularidad cuya explicación viene dada por la narración subsiguiente; el paso de José a Jesús no se produce mediante la generación humana. Jesús de Nazaret (cf. 21, 11) debe el origen de su humanidad a una intervención directa de Dios¹⁰; de modo que su filiación humana es absolutamente única. De esta manera, la genealogía de Jesús representa la puerta de acceso a otra filiación, de orden trascendente: Jesús es Hijo de Dios.

La apertura de la filiación humana de Jesús a su filiación divina se desprende también del título «Hijo del Hombre». Como tal hace referen-

4. En Lucas la genealogía de Jesús se remonta hasta Adán (Lc 3, 23-38).

5. Se la ha descrito como una «genealogía anotada»: J. Nolland, «Genealogical Annotation in Genesis as Background for the Matthean Genealogy of Jesus»: *Tyndale Bulletin* 47 (1996) 115-122.

6. En Mt y en todo el Nuevo Testamento. En la carta a los Gálatas (Ga 3, 16.29) Pablo muestra las implicaciones teológicas de la filiación abrahámica de Jesús.

7. 9, 27; 12, 23; 15, 22; 20, 30-31; 21, 9.15. Normalmente quienes se dirigen así a Jesús son personas de humilde condición: unos ciegos, la mujer cananea, unos niños; por el contrario los jefes del pueblo no reconocen su dignidad mesiánica: F. J. Matera, *New Testament Christology*, Louisville, KY 1999, 40-41. En 1, 20 el ángel del Señor se dirige a José con esta misma expresión.

8. Notemos que la filiación davídica es legal y no natural. Jesús es hijo de David porque es hijo de la esposa de «José, hijo de David». «Matthew has in mind legal, not necessarily physical, descent, that is, the transmission of legal heirship»: Davies-Allison, *Matthew* I, 185. Acerca de la adopción en la Biblia, ver Gn 48, 4-20; Rut 4, 16-17.

9. Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine», 73, muestra el significado teológico de esta genealogía: en Jesucristo Israel ha de reconocer a su Mesías, ya que en él la historia del pueblo elegido ha alcanzado su meta.

10. Tal es el significado de la concepción virginal de Jesús. Ver Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine», 76-77.

cia a su condición humana; así es empleada de forma característica en el libro de Ezequiel¹¹. Pero considerado a la luz de su principal trasfondo veterotestamentario (Dn 7, 13)¹² es un título que denota un *origen trascendente*. En Mateo el «hijo del hombre» en el sentido con que aparece en Ezequiel (= ser humano) es a la vez un ser celeste que viene entre las nubes del cielo (Dn 7).

La última controversia de Jesús con los fariseos en Jerusalén, acerca de la descendencia davídica del Mesías (22, 41-46), pone en evidencia la verdad y al mismo tiempo la insuficiencia de su filiación humana. Jesús pregunta a los fariseos (22, 42): «¿Qué os parece del Mesías? ¿De quién es hijo?». Le responden: «De David». Jesús sin embargo aduce el Sal 110, 1 («Dijo el Señor a mi Señor...»: 22, 44) y prosigue: «Si pues David lo llama “Señor”, ¿cómo es que es hijo suyo?» (22, 45). Jesús es el Hijo de David; pero esta relación no agota su identidad¹³ sino que representa, por así decirlo, la puerta de acceso a ella, que es determinada por su filiación divina. Notemos que no hay discontinuidad entre filiación davídica y filiación divina. En efecto, Dios ha prometido a David respecto de su descendiente: «Yo seré para él padre, y él será para mí hijo» (2 S 7, 14). La filiación trascendente de Jesús representa el cumplimiento de esta promesa de Dios atestiguada por la Escritura. Jesús, Hijo de David, es Hijo de Dios¹⁴.

Esta nueva filiación, insinuada en la concepción de Jesús por el Espíritu Santo (1, 18.20)¹⁵, se explicita en la segunda «cita de cumplimiento»¹⁶. Allí, por boca de Oseas Dios llama a Jesús «mi Hijo» (2, 15; cf. Os 11, 1)¹⁷ —por vez primera en el Evangelio¹⁸. Este testimonio de la Escritura quedará confirmado por el Padre en el bautismo de Jesús (3, 17).

11. Aparece con este sentido 94 veces; también una vez en Daniel (8, 17).

12. Ver Mt 19, 28 y sobre todo 26, 64. «In Matthew ‘the Son of man’ is a title whose first function is to tell the reader that Jesus is the figure seen in the vision of Dan 7»: Davies-Allison, *Matthew II*, 52.

13. «The ‘Son of David’ —neither the title nor its content is rejected or denigrated— is therefore not an earthly king or David’s simple successor but a descendant of the former king whose destiny surpasses his forebear. Beyond this, Jesus is already, before Easter, God’s Son, in which capacity he is even now greater than David or any son of David»: Davies-Allison, *Matthew III*, 254-255.

14. En el Sal 89, 27 dice Dios acerca de David: «El me invocará: ¡Tú, mi Padre, mi Dios y roca de mi salvación!». Ver R. Di Paolo, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni. Analisi retorica di Matteo 11-12*, Roma 2005, 236.

15. De hecho el Evangelio de Lucas hace depender la denominación de Jesús como Hijo de Dios de su concepción por obra del Espíritu (1, 35). En sentido contrario se pronuncia J. Nolland, «No Son-of-God Christology in Matthew 1.18-25»: *JSTNT* 62 (1996) 3-12.

16. Son bien conocidas las diez «citas de cumplimiento» que caracterizan el primer Evangelio; ver F. Belli, I. Carbajosa, C. Jódar Estrella y L. Sánchez Navarro, *Vetus in Novo. El recurso a la Escritura en el Nuevo Testamento*, Madrid 2006, 185-186.

17. Mateo sigue el TM (לְבִנִי) y no los LXX (τὰ τέκνα αὐτοῦ [Ἰσραηλ]). «On pourrait rattacher cette exégèse de celle de Paul dans la lettre aux Galates dans laquelle la promesse d’une descendance (singulier) faite à Abraham est interprétée comme désignant le Christ (Gal 3, 15-16)»: J. Miler, *Les citations d’accomplissement dans l’Évangile de Matthieu. Quand Dieu se rend présent en toute humanité*, (AnBib 140), Roma 1999, 51 n. 66.

18. «Su mención ejerce [...] una función compositiva en el evangelio: remite de antemano a

Notemos que pese a la temprana presentación de Jesús como Hijo de Dios en el «evangelio de la infancia», su doble filiación recorre todo el Evangelio. La revelación de su filiación divina se realiza de forma progresiva: primero para el círculo de sus discípulos, después para todo el pueblo. Sus paisanos de Nazaret consideran a Jesús «el hijo del carpintero» (13, 55); para la gente, Jesús es Juan el Bautista, Elías, Jeremías o uno de los profetas (16, 14), y será aclamado a su entrada en Jerusalén como «el profeta Jesús, el de Nazaret de Galilea» (21, 11). Por el contrario, ya durante el ministerio galileo de Jesús sus discípulos lo confiesan como Hijo de Dios (14, 33; 16, 16). Es necesario tener en cuenta el doble nivel en el que se desarrolla la narración (discípulos-multitudes); ambos planos confluirán en la pasión, cuando Jesús manifieste abiertamente su condición ante el sumo sacerdote (26, 63-64).

II. LA FILIACIÓN DIVINA DE JESÚS EN LA NARRACIÓN DE MATEO

El relato manifiesta la relevancia de la filiación divina de Jesús; no pocos rasgos diferenciales del primer Evangelio están en relación con ella. A continuación presentamos algunos momentos significativos.

Ya hemos mencionado la larga genealogía inicial, prólogo a la narración del nacimiento de Jesús (1, 18-25). Pues bien, en esta narración hallamos la primera cita de cumplimiento: «Todo esto sucedió para que se cumpliera lo dicho por el Señor mediante el profeta, que dice: *He ahí que la virgen llevará en su seno y dará a luz un hijo, y le pondrán por nombre Emmanuel*, que traducido significa *Dios con nosotros*» (1, 22-23). La concepción virginal de Jesús por obra del Espíritu Santo da cumplimiento a la profecía de Is 7, 14. Es generalmente admitida la relación literaria entre esta afirmación del evangelista y las palabras conclusivas del Evangelio: «Y he ahí que *yo estoy con vosotros* todos los días hasta la consumación del tiempo» (28, 20)¹⁹. Jesús resucitado es para siempre el Emmanuel, Dios con nosotros; la gran inclusión con 1, 23 abarca todo el evangelio y manifiesta su sentido último. Pero cabe preguntarse: ¿cómo es posible que el hombre Jesús sea «Dios con nosotros»? La respuesta es: porque es el Hijo de Dios. Su filiación divina está en la base de este cumplimiento de la Escritura que enmarca el Evangelio de Mateo. De hecho, inmediatamente antes de la declaración final se refiere a sí mismo como «el Hijo» (28, 19); toda la narración evangélica ha ido preparando el terreno para esta declaración.

la importante sección 3, 13-4, 11, donde se desarrolla el sentido mateano de la filiación divina. El peso de este preanuncio se refuerza al ser viós el único título cristológico de todo el capítulo 2»: U. Luz, *El evangelio según San Mateo*, I, Salamanca 1993, 178.

19. I. Gomá Civit, *El evangelio según San Mateo*, II, Madrid 1976, 721; Luz, *El evangelio*, 146; R. E. Brown, *Introducción al Nuevo Testamento* I, Madrid 2002, 286.

El Bautismo de Jesús marca el comienzo de su actividad pública; más adelante volveremos sobre este episodio. Notemos ahora solamente la solemne afirmación proveniente de los cielos con que concluye: «Éste es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido» (3, 17). La revelación de la filiación divina de Jesús es presentada así como la base de su ministerio.

La Enseñanza de la Montaña, el primer gran discurso de Jesús (5-7), está estructurada en torno a la figura del Padre celestial²⁰. Jesús habla de él a sus discípulos como «vuestro Padre», excepto en 7, 21, donde por vez primera en el Evangelio se refiere a él como «mi Padre»: «No todo el que me diga: ‘Señor, Señor’, entrará en el Reino de los Cielos, sino el que haga la voluntad de mi Padre celestial». Esta voluntad del Padre se revela en las palabras de Jesús (cf. 7, 24)²¹; la autoridad que las caracteriza (cf. 7, 29) deriva de su propia condición. Jesús es el Maestro autorizado porque es el Hijo de Dios²².

En el discurso misional hallamos también algunas afirmaciones de Jesús que apuntan a su relación filial con Dios. «Al que me confiese ante los hombres, lo confesaré también yo ante mi Padre de los cielos; y al que me niegue ante los hombres, también yo lo negaré ante mi Padre de los cielos» (10, 32-33); Jesús aparece como mediador exclusivo ante Dios, que es «su Padre». Más adelante leemos: «el que os acoge, a mí me acoge; y el que me acoge a mí, acoge al que me envió», es decir, de nuevo al Padre (10, 40). Estas instrucciones misionales revelan una relación entre Jesús y el Padre de la que no disfruta ningún otro ser humano²³. El que envía es el Hijo de Dios, capaz por ello de prometer la salvación al que confiese su nombre (cf. 10, 22).

Durante la actividad galilea de Jesús hay un pasaje de máxima relevancia teológica: la solemne declaración que hallamos al final del capítulo 11. Allí Jesús dirige al Padre su solemne acción de gracias (Mt 11, 25-26; Lc 10, 21-22). Después declara: «Todo me fue entregado por mi Padre, y nadie conoce al Hijo sino el Padre, ni al Padre lo conoce nadie sino el Hijo y aquel a quien quiera el Hijo revelarlo» (11, 27). Hablando de sí mismo en tercera persona —como, por lo demás, es también característico de Jesús cuando se presenta como «Hijo del Hombre»— se denomina «el Hijo». La relación de Jesús con Dios es la de un hijo con su padre. Por una parte, idéntica naturaleza y dignidad (que se manifiestan en un mutuo «conocimiento» total y único)²⁴; por otra, plena conciencia

20. Literariamente el pasaje central es el Padre Nuestro: L. Sánchez Navarro, *La Enseñanza de la Montaña. Comentario contextual a Mateo 5-7*, Estella 2005, 113-114.

21. Sánchez Navarro, *La Enseñanza de la Montaña*, 168-169.

22. «He does not proclaim the sermon as a great prophet, or even as a new Moses, but as the messianic Son of God who enjoys an intimate knowledge of God's will (see 11:25-27) [...] The one who proclaims the sermon knows the fullest meaning of God's will, for he is God's messianic Son»: Matera, *New Testament Theology*, 32-33.

23. Matera, *New Testament Theology*, 35.

24. Esta idéntica dignidad entre padre e hijo está en la base de las palabras del dueño de la viña en la parábola de los viñadores homicidas: aunque estos han despreciado a los siervos

de haberlo recibido todo de él²⁵. La íntima comunión filial es a la vez relación de dependencia; el respetuoso reconocimiento de la complacencia de su Padre en 11, 26 confirma esta realidad²⁶. Filiación y sumisión van íntimamente unidas²⁷. Notemos que este pasaje es estructuralmente importante, pues está en conexión literaria con 16, 17 y con 28, 18, dos pasajes estratégicos en la narración.

Más tarde, tras la primera multiplicación de los panes, Jesús sale al encuentro de sus discípulos caminando sobre el lago y salva de hundirse en él al dubitativo Pedro; entonces los discípulos exclaman asombrados: «Verdaderamente eres Hijo de Dios» (14, 33). Es la primera vez que confiesan la filiación divina de Jesús; sin paralelo en los otros sinópticos²⁸, esta declaración manifiesta cómo se va abriendo paso en su mente la peculiar condición de Jesús²⁹.

Esto se hace evidente en Cesarea de Filipo. Jesús pregunta a sus discípulos: «Y vosotros, ¿quién decís que soy yo?» (16, 15); Pedro le responde: «Tú eres el Cristo, el Hijo del Dios vivo» (16, 16). A diferencia del episodio en el lago, ahora no precede un signo prodigioso, por lo que la confesión de Pedro aparece como el fruto de una convicción interior y no de una impresión pasajera³⁰. La comparación sinóptica pone de relieve, una vez más, la particularidad de Mateo: tanto en Mc 8, 29 («tú eres el Cristo») como en Lc 9, 20 («el Cristo de Dios») se afirma sólo el mesianismo de Jesús, difiriendo la confesión de su filiación divina para otros momentos de la narración³¹. Mateo, sin embargo, la transmite en

enviados con anterioridad, está seguro de que «respetarán a mi hijo» (21, 37). Despreciar al hijo equivale a despreciarlo a él.

25. «Dios Padre ha transmitido al Hijo todo lo que es suyo. Y el Hijo ha recibido del Padre todo lo que le es propio y constituye su existencia como Hijo. [...] El Padre ha transmitido todo al Hijo, y no viceversa. Por eso el Hijo depende del Padre, no viceversa. En su dicho Jesús expresa la perfecta conciencia de su completa dependencia del Padre en todo. Así de modo eminente él se manifiesta como 'pobre de espíritu'. Cuanto mayor es el don, tanto mayor es la dependencia y la correspondiente pobreza de espíritu»: K. Stock, *Las bienaventuranzas de Mateo 5, 3-10 a la luz del comportamiento de Jesús*, Madrid 2004, 11.

26. L. Sánchez Navarro, «La complacencia del Padre (Mt 11,26)»: *EstBib* 59 (2001) 7-27.

27. Así entendidas, las palabras de 11, 27 no se contradicen con la declaración de Jesús acerca de su ignorancia sobre el día y la hora de su parusía (24, 36). Jesús, como Hijo, se somete a la voluntad del Padre en todo lo concerniente a su glorificación final. Ese sometimiento, traducido en «ignorancia reverencial», revela su filiación.

28. Marcos se limita a consignar el asombro e incompreensión de los discípulos (6, 51-52); Lucas no recoge este episodio.

29. «Thus the unfolding of the gospel has witnessed a growth in their knowledge, a growth which will reach its pre-Easter maturity in 16.16. In short, the disciples are beginning to catch up with the readers of the gospel»: Davies-Allison, *Matthew* II, 510.

30. W. D. Davies y D. C. Allison sugieren que el hecho de que en Mt haya dos confesiones de Jesús como Hijo de Dios (la segunda de la cual es presentada como si se tratara de una nueva comprensión) podría deberse a una imperfecta asimilación de sus fuentes: Davies-Allison, *Matthew* II, 621. Creemos no obstante que la narración evangélica ofrece elementos que manifiestan una progresión entre ellas.

31. En el Evangelio de Marcos ese momento llegará en la confesión del centurión (15, 39). Lucas reserva este título para el interrogatorio ante el Sanedrín (22, 70). Es de notar con todo

esta escena, final de la segunda parte de este Evangelio³²; y lo hace empleando una formulación única en el Nuevo Testamento: «Hijo del Dios vivo»³³. En Mt 16, 16, por tanto, el mesianismo de Jesús queda unido a su filiación divina, recibiendo así una interpretación trascendente. No es la única peculiaridad del episodio tal como lo testimonia el primer Evangelio, ya que sólo en él hallamos la «confesión de Jesús» en respuesta a las palabras de Pedro (16, 18-19). Previamente Jesús le dirige una bienaventuranza en la que manifiesta el origen divino de la confesión petrina (16, 17): el Padre, el único que conoce al Hijo y de quien procede toda revelación acerca de él (cf. 11, 27), ha manifestado a Pedro la verdadera identidad de Jesús.

Poco más adelante las palabras del Padre sobre Jesús transfigurado en la montaña manifiestan de nuevo su condición: «éste es mi Hijo, el amado, en el que me he complacido: escuchadlo» (17, 5). En el siguiente apartado indicaremos la relación de este versículo con el Bautismo de Jesús; señalemos ahora sólo la invitación apremiante del Padre: «Escuchadlo». Esta exhortación, no carente de un cierto dramatismo que preludia la pasión cada vez más cercana, manifiesta la causa por la que los discípulos han de escuchar a Jesús, es decir, han de obedecerle y dejarse instruir por él: porque es el Hijo de Dios. Lo que descubríamos en la Enseñanza de la Montaña se confirma ahora: su condición de Hijo fundamenta la enseñanza de Jesús, en la que el Padre se complace³⁴.

No menos importante es la filiación divina de Jesús en los capítulos finales del Evangelio. La pregunta del sumo sacerdote a Jesús durante el interrogatorio ante el Sanedrín tiene una decisiva importancia narrativa, ya que su respuesta desencadena la pasión. En este episodio queda patente el motivo por el que se condena a muerte a Jesús: ha blasfemado al afirmar que es Hijo de Dios de forma trascendente y única (26, 63-65). La pasión de Jesús es por tanto la pasión del Hijo. Frente al rechazo por parte del pueblo judío, Jesús será reconocido póstumamente como Hijo de Dios por el centurión y los soldados —paganos—, testigos de los prodigios que acompañan su muerte (27, 54). El resucitado, finalmente,

que algunos pasajes lucanos manifiestan una cierta identidad entre el Mesías y el Hijo de Dios (4, 41; 22, 67-70); el Códice de Beza y algunas versiones antiguas leen en Lc 9, 20 «el Cristo Hijo de Dios».

32. Según el modelo «marquiano»; cf. J. D. Kingsbury, *Matthew: Structure, Christology, Kingdom*, Philadelphia, PA 1975, 7-25; B. Bauer, *The Structure of Matthew's Gospel*, (JSNT.S 31), Sheffield 1988, 40-45.

33. Ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος. «El Dios vivo» sólo vuelve a aparecer en 26, 63; en 22, 32 par. Jesús se refiere a Dios como un Dios «de vivos». M. J. Goodwin ha mostrado cómo «el Hijo del Dios vivo» en 16, 16 alude a Os 2, 1 LXX (υἱὸι θεοῦ ζῶντος), presentando así a Jesús como la encarnación del futuro Israel prometido en Oseas: M. J. Goodwin, «Hosea and 'the Son of the Living God' in Matthew 16:16b»: CBQ 67 (2005) 265-283. Cf. Os 11,1, en Mt 2, 15. Os 2, 1 es aludido también en Mt 5, 9 («serán llamados hijos de Dios»); ver Sánchez Navarro, *La Enseñanza de la Montaña*, 46.

34. L. Sánchez Navarro, «Complacencia y deseo del Padre»: EstBib 60 (2002) 31-50, aquí 39-42.

es el Hijo que revestido de toda autoridad envía a sus discípulos a hacer discípulos a todas las gentes «bautizándolos en el nombre del Padre y *del Hijo* y del Espíritu Santo» y garantiza su comunión perenne con ellos (28, 19-20).

Sirva este breve recorrido por el relato para mostrar la función que en él desempeña la filiación divina de Jesús. Podemos sintetizar diciendo que esta filiación, presente en momentos estratégicos (3, 17; 11, 27; 16, 16; 17, 5; 26, 63; 28, 19), está de tal manera entrelazada con la narración evangélica que representa su fundamento. El actuar de Jesús es comprensible, y su enseñanza tiene autoridad, porque es el Hijo de Dios. Sin este dato fundamental el Evangelio de Mateo carecería de coherencia y de sentido.

III. ¿CÓMO ES HIJO JESÚS? OBEDIENCIA Y FILIACIÓN

Una vez esbozada su función en el primer Evangelio, cabe ahora preguntarse: ¿cómo se interpreta la filiación divina de Jesús? Para responder acudimos a dos textos clave y relacionados entre sí: el Bautismo de Jesús (3, 17) y la séptima cita de cumplimiento (12, 17-21).

Tras el diálogo de Jesús con Juan el Bautista se oye una voz desde el cielo: «Éste es mi Hijo, el amado, en quien me he complacido» (3, 17). Estas palabras, de singular trascendencia pues en ellas Dios mismo confiesa la filiación divina de Jesús, evocan tres conocidos pasajes del Antiguo Testamento (Sal 2, 7; Is 42, 1; Gn 22, 2)³⁵, y se repiten literalmente en la Transfiguración (17, 5); tienen por todo ello singular importancia para nuestra cuestión. Su trasfondo veterotestamentario nos da la clave para comprender la filiación divina: el Mesías (Sal 2, 2) e Hijo de Dios (Sal 2, 7), Hijo único destinado al sacrificio (Gn 22, 2), es el Siervo de Yahvé (Is 42, 1); el evangelista refiere a Jesús el primer canto del Siervo y lo interpreta en clave de filiación. La filiación divina de Jesús Mesías adquiere en su humanidad, tal como denotan las palabras del Padre en 3, 17 y 17, 5, la forma de la obediencia y la humillación, la forma del siervo.

Ya en el capítulo 12 el segundo texto, claramente relacionado con las palabras del Bautismo y de la Transfiguración, confirma esta impresión. Se trata de la séptima cita de cumplimiento —la más extensa—, y reproduce el comienzo del primer canto del Siervo del libro de Isaías (Is 42, 1-4): «He ahí mi siervo, al que he elegido; mi amado, en el que se ha complacido mi alma. Pondré mi Espíritu sobre él, y anunciará el juicio a las naciones. No disputará, ni gritará, ni oírán nadie su voz en las plazas; la caña cascada no la quebrará, el pábilo vacilante no lo apagará, hasta que haga triunfar la justicia» (Mt 12, 17-21). Quien poco antes se ha descrito

35. Ver B. T. Viviano, «Matthew», en R. E. Brown, J. A. Fitzmyer y R. E. Murphy, *New Jerome Biblical Commentary*, Upper Saddle River, NJ 1990, 630-674, aquí 638.

como «manso y humilde de corazón» (11, 29) es ahora presentado como ese Siervo que «no disputará ni gritará, ni oírán su voz en las plazas» (12, 18)³⁶. Mateo, siguiendo en este punto a los LXX, no emplea la palabra *viós* (hijo) sino *παῖς*, que en la Biblia griega ocasionalmente se predica de un «hijo» (ver Pr 20, 7) pero que significa generalmente «siervo» (como el original hebreo עֶבֶד *'ēbed*)³⁷. En Mateo *παῖς* significa siempre «niño, muchacho» (2, 16; 17, 18; 21, 15) o «siervo» (8, 6.8.13; 14, 2), y no «hijo»; también en 12, 18. Pero aquí este «siervo» está interpretado en sentido filial mediante el adjetivo ἀγαπητός «amado», que apunta a la filiación única³⁸. De manera que el Siervo de quien estaba profetizado que recibiría el Espíritu es el Hijo único de Dios³⁹.

El Hijo de Dios es el Siervo de Yahvé; la conjunción de ambos conceptos manifiesta la comprensión de la filiación divina de Jesús en el Evangelio de Mateo⁴⁰. Filiación y servicio se iluminan mutuamente, como se aprecia en el discurrir de la narración. Igual que la condición de Jesús como Hijo de Dios da consistencia al Evangelio, el espíritu de servicio con que esta condición se manifiesta caracteriza su entera misión; las primeras palabras de Jesús en este Evangelio (3, 15) lo confirman⁴¹. También lo apreciamos en aquellos pasajes en los que parece cuestionarse esa misión.

1. *El Hijo de Dios tentado por Satanás* (4, 1-11)

Inmediatamente después de escuchar la voz del Padre (3, 17) Jesús es llevado al desierto por el Espíritu para ser tentado por el diablo (4, 1). Satanás pone a prueba su filiación, desafiándolo por dos veces: «Si eres Hijo de Dios...» (vv. 3 y 6). En las dos primeras tentaciones se empieza a manifestar cómo es la filiación divina de Jesús. No es un ser sobrehumano que se vale de poderes extraordinarios o de su singular condición para su be-

36. L. Sánchez Navarro, «*Venid a mí*» (Mt 11,28-30). *El discipulado, fundamento de la ética en Mateo*, Madrid 2004, 109-110.

37. Cf. Sánchez Navarro, «Complacencia y deseo del Padre», 36-37.

38. Cf. Gn 22, 2.12.16; Am 8, 10; Za 12, 10; Jr 6, 26; 31, 30. «Ayant déjà l'idée du choix, Mt. met ἀγαπητός —qui signifie presque fils unique, et qui équivaut à donner à παῖς le sens de fils— au lieu de ἐκλεκτός qui est bien le sens de l'hébreu, «mon élu»: M.-J. Lagrange, *Évangile selon Saint Matthieu*, Paris 1927³, 238-239.

39. Es de notar que, dentro del libro de Isaías, el oráculo de 61,1-9 está en relación de dependencia con 42, 1: J. M. Ábrego de Lacy, «La esperanza mesiánica en los libros proféticos: evolución y desarrollo»: *EstBib* 62 (2004) 411-433, aquí 429-430. El Ungido (= Mesías: Is 61, 1) es el Siervo que ha recibido el Espíritu (Is 42, 1).

40. «Jesus the Son of God is the chosen servant who proclaims justice to the nations»: Matterna, *New Testament Theology*, 36.

41. Mt 3, 15: «[...] Pero Jesús le respondió [a Juan]: «Permíteme por ahora; que así es conveniente que cumplamos toda justicia». Entonces se lo permite»; cf. L. Sánchez Navarro, «Jesús y las Escrituras: el testimonio de los Sinópticos», en *Vetus in Novo*, 71-101, aquí 73-76. «El Hijo de Dios es para Mateo [...] sobre todo el obediente y sumiso a la voluntad de Dios. Esta idea es tan importante para él que Mateo la reitera en la sección siguiente sobre las tentaciones como idea capital»: Luz, *El evangelio* I, 219.

neficio material (4, 3-4) ni para lograr una glorificación fácil ante los ojos de los hombres (4, 6-7). Al contrario: Jesús manifiesta su filiación divina sometándose a la voluntad del Padre tal como lo testimonia el libro del Deuteronomio⁴². En Mt 4, 4, a la luz de Dt 8, 3 («no sólo de pan vive el hombre, sino de toda palabra que sale de la boca de Dios»), Jesús aparece como el pobre de espíritu hambriento y sediento de justicia (cf. Mt 5, 6). En 4, 7 Jesús cita Dt 6, 16 («no tentarás al Señor tu Dios»), y así evoca el episodio de Masá y Meribá, donde la desconfianza de los israelitas puso a prueba a Yahvé (Ex 17, 1-7); con ello manifiesta su confianza humilde en la providencia del Padre, totalmente opuesta a la espectacular temeridad a la que pretende inducirlo Satanás. Finalmente, a la tercera tentación —ya descarada— Jesús responde tajante (Mt 4, 10) citando Dt 6, 13 («al Señor tu Dios adorarás, y sólo a él darás culto»), nueva formulación de los primeros mandamientos del Decálogo (Dt 5, 7-11)⁴³.

El Hijo de Dios no se presenta por tanto como quien viene a dominar o a imponer su voluntad, sino al contrario: como siervo que realiza su misión en cordial obediencia al designio del Padre. El recurso a la Escritura (γράφεται, «está escrito») manifiesta de forma significativa el deseo de someterse a este designio.

2. *El primer anuncio de la pasión* (16, 21-23)

Tras la confesión en Cesarea Jesús comienza a anunciar a los discípulos su ya cercana pasión, muerte y resurrección. Quien acaba de ser reconocido como «el Hijo del Dios vivo» (16, 16) manifiesta ahora su destino, un destino que no le ahorra el dolor y la muerte violenta e ignominiosa (16, 21). Ante estas palabras Pedro reacciona reprendiéndolo para que renuncie a esta suerte (16, 22). Y Jesús le dirige unas palabras semejantes a las que en el desierto dirigiera al diablo (4, 10), aplicando a Pedro su mismo nombre: «¡Vete en pos de mí, Satanás! Eres motivo de escándalo para mí, porque no piensas las cosas de Dios sino las de los hombres» (16, 23). A continuación pronuncia una enseñanza fundamental sobre el seguimiento (16, 24-28). Se trata, no de hacer la propia voluntad, sino de negarse a sí mismo; no de salvar la propia vida, sino de perderla. El camino del discípulo ha de conformarse al de su Maestro (cf. 10, 24-25). Notemos que en este anuncio de la pasión, como en los dos siguientes (17, 22-23; 20, 17-19), la suerte final que Jesús predice para sí coincide en sus líneas

42. «In each instance, Jesus shows that he is God's Son by his obedience to God's word»: Matera, *New Testament Theology*, 31.

43. La formulación de esta cita bíblica en Mt alude a Dt 5, 9. Dt 6,13 dice: «A Yahvé tu Dios temerás [φοβέομαι] y a él solo darás culto [λατρεύω]»; mientras que en Mt 4, 10 leemos: «Al Señor tu Dios adorarás [προσκυνέω] y a él solo darás culto [λατρεύω]». El verbo «adorar», ausente en Dt 6, 13, aparece en Dt 5, 9: «No las adorarás [las imágenes: προσκυνέω] ni les darás culto [λατρεύω]», así como en otros versículos de este libro que evocan el segundo mandamiento del Decálogo (Dt 8, 19; 11, 16; 17, 3; 29, 25; 30, 17).

generales con la del Siervo de Yahvé tal como se describe en el 4.º canto: pasión, muerte ignominiosa y resurrección (Is 52, 13-53, 12)⁴⁴.

3. *La misión del Hijo del Hombre* (20, 28)

Tras el tercer anuncio de la pasión, la audaz pretensión de los hijos de Zebedeo suscita entre los discípulos una acalorada discusión (20, 20-24). Jesús interviene para subrayar la diversa naturaleza de la autoridad en los reinos humanos y el Reino de los cielos: «El que quiera entre vosotros llegar a ser grande, que sea vuestro servidor (διάκονος); y el que quiera entre vosotros ser primero, que sea vuestro esclavo (δοῦλος)» (20, 26-27). Los discípulos han de seguir en ello el ejemplo de su Maestro: «Igual que el Hijo del Hombre no ha venido a ser servido sino a servir (διακονεῶ) y dar su vida en rescate por muchos» (20, 28). Es la única vez en que Jesús describe tan radicalmente su misión en términos de servicio. Estas palabras se pueden considerar una formulación condensada de su entera misión redentora (λύτρον «rescate»)⁴⁵, lo cual no hace sino confirmar la concepción que este Evangelio presenta de la filiación divina de Jesús⁴⁶. El Hijo de Dios es el Siervo. Pero este pasaje revela además en qué consiste el fundamental servicio realizado por el Hijo de Dios: «Dar su vida en rescate por muchos». Servir es entregar la vida; esta es la misión propia del Hijo de Dios. Lo comprobaremos en la pasión.

4. *La oración en Getsemaní* (26, 39-42)

En un momento decisivo de la narración evangélica —cuando Jesús acepta definitivamente el «cáliz» de la pasión al que ya se refirió en 20, 22— Jesús ora al Padre; es la segunda vez que el Evangelio nos transmite la oración de Jesús⁴⁷. Este diálogo de íntima familiaridad (el vocativo πάτερ μου «Padre mío» se repite dos veces) manifiesta la profunda sumisión de Jesús a la voluntad del Padre del cielo. El solemne deseo de 26, 42, «hágase tu voluntad», reproducción exacta de la tercera petición del Padre Nuestro (6, 9), no hace sino subrayar su condición de Siervo, identificado ahora con el Siervo sufriente de Is 50 y 53. En la decisión con que Jesús asume la voluntad de su Padre descubrimos por tanto la más alta manifestación de su conciencia filial.

44. Cf. Gomá Civit, *El evangelio* II, 131.

45. En efecto, estas palabras evocan el significado del nombre de Jesús («porque él salvará a su pueblo de sus pecados»: 1, 21) y la institución de la Eucaristía («[...] mi sangre de la Alianza derramada por muchos para el perdón de los pecados»: 26, 28). Ambos pasajes sintetizan la misión de Jesús.

46. «Because he is the Son of God, Jesus can say that the Son of Man came to give his life as a ransom for many (20:28), thereby recalling the purpose of his mission: to save his people from their sins (1:21)»: Matera, *New Testament Theology*, 40.

47. Cf. P. Marecek, *La preghiera di Gesù nel Vangelo di Matteo*, Roma 2000, 59-109.

5. *El prendimiento* (26, 47-56)

Poco después Jesús volverá a manifestar su peculiar forma de ser Hijo de Dios, que se traduce en obediencia y no en dominio, cuando le dice al discípulo que pretende salvarlo del prendimiento por la espada: «¿Es que crees que no puedo pedirlo a mi Padre, y al punto pondrá a mi disposición más de doce legiones de ángeles?» (26, 53). En estas palabras, que en cierto modo evocan la segunda tentación del desierto (4, 6), queda patente el deseo de Jesús de aceptar coherentemente la forma de siervo hasta el final⁴⁸. No solicita un prodigio al Padre que lo libere de la amenaza que se cierne sobre él: acepta su propio destino tal como lo describen las Escrituras (26, 54.56)⁴⁹; es decir, como Mesías sufriente (cf. Lc 24, 26).

6. *La crucifixión* (27, 38-44)

Mientras Jesús pende de la cruz, los viandantes —evocando una vez más las tentaciones iniciales de Satanás (4, 3.6)— lo provocarán cuestionando el aspecto central de la revelación de Jesús (cf. 26, 63-64), es decir, su filiación divina: «Tú que destruyes el templo y lo reconstruyes en tres días, sálvate a ti mismo, si eres Hijo de Dios, y baja de la cruz» (27, 40). Es difícil imaginar una negación tan flagrante del resto del Evangelio; su muerte ignominiosa parece desmentir la complacencia que el Padre tiene en su Hijo, tal como indican los sumos sacerdotes, escribas y ancianos con su burlona referencia al salmo 22, 9: «*Ha confiado en Dios: ¡que lo salve ahora, si es que lo quiere!*» Pues él dijo: «soy Hijo de Dios» (27, 43)⁵⁰. Pero Jesús manifiesta su condición de Hijo, precisamente, en su obediencia al Padre, que lo lleva a un aparente fracaso⁵¹; lo que queda oculto a los dirigentes del pueblo se manifiesta a los gentiles, como revela el centurión al exclamar: «verdaderamente este era Hijo de Dios» (27, 54). Por eso, al tercer día, el Padre lo resucitará (cf. Is 53, 10-12)⁵².

48. «Jésus résiste à la dernière tentation identique à la première: devenir un dieu à contre-image de l'homme, un «fils de Dieu» à la manière des Empereurs romains»: Cuvillier, «Filiation humaine et filiation divine», 83.

49. Cf. Sánchez Navarro, «Jesús y las Escrituras», 77-78.

50. Cf. Sánchez Navarro, «Complacencia y deseo del Padre», 46-47.

51. «But just as Jesus, the new Israel, refused to trust in his own power while in the wilderness, so the obedient Son of God refuses to save himself by descending from the cross»: Matera, *New Testament Theology*, 43.

52. Di Paolo, *Il Servo di Dio porta il diritto alle nazioni*, 237 muestra la relación entre Mt 12, 17-21 e Is 53, 11-12.

IV. CONCLUSIÓN: JESUCRISTO, HIJO DE DIOS Y SIERVO DE YAHVÉ

En el recorrido precedente, tras distinguir la doble filiación de Jesús, hemos comprobado que su identidad profunda le viene dada por su condición de Hijo de Dios, a la que apunta su misma filiación humana. Esto se traduce en la importancia narrativa que tiene la presentación de Jesús como Hijo de Dios, y que se manifiesta en los momentos clave; de manera que si prescindiéramos de este dato el relato evangélico resultaría incoherente y por tanto ininteligible. Una consideración de los principales textos en que Jesús aparece como Hijo manifiesta que esta condición se manifiesta en el servicio, sobre el trasfondo de los cantos sobre el Siervo de Yahvé del libro de Isaías. Para Jesús, según testimonia el Evangelio de Mateo, ser Hijo único de Dios significa ser siervo, asumir con obediencia y de todo corazón la voluntad del Padre para realizar su plan de salvación; esto conlleva el servicio supremo: la entrega de su vida. Así Jesús traduce en su humanidad su condición trascendente de Hijo de Dios, que todo lo ha recibido de su Padre (11, 27). De manera que podemos afirmar que en el primer Evangelio Jesucristo, el Hijo de Dios, es el Siervo de Yahvé, el Mesías sufriente que da su vida en rescate por muchos.

FILIACIÓN EN GÁLATAS.
UN ESTUDIO SOCIOCIENTÍFICO Y TEOLÓGICO

Philip F. Esler

The Arts and Humanities Research Council, Bristol
University of St. Andrews (Reino Unido)

Al elegir cómo responder al tema aquí propuesto, de gran importancia, con una conferencia dedicada a la filiación en *Gálatas*, mi intención se centra en mostrar cómo este tema es capital en una epístola que debió de ser transmitida a sus destinatarios originales en Galacia, en la mitad del siglo I d.C. y, al mismo tiempo, en reflejar hasta qué punto un mensaje semejante pueda hoy resonar en los corazones y en las mentes de los cristianos. El primer objetivo es decididamente histórico; el segundo, teológico. Antes de afrontar la exégesis del texto de Pablo —que considero fundamental para ambos propósitos—, explicaré mi aproximación general al sujeto, de modo particular, a la estrecha relación que advierto entre las dimensiones histórica y teológica.

I. COMUNICACIÓN INTERCULTURAL:
DIMENSIONES HISTÓRICA Y TEOLÓGICA

La epístola de Pablo a los *Gálatas* es un resto precioso de otro tiempo y otro lugar. Su significado nos llega enmarcado en un contexto social muy diferente del occidental individualista en el que yo he sido socializado, primero en Sydney (Australia) y, más tarde, en el Reino Unido. Para comprender un texto, como es el caso de *Gálatas*, que deriva de un mundo centralizado en torno al grupo, donde el honor, si bien diversificado de modo diferente en distintos ámbitos, era el valor principal y en el que la relación de parentesco era la institución dominante, he de dejar a un lado la comprensión de mi propia cultura —el sentido de lo que me resulta habitual en términos de instituciones sociales, papeles desempeñados y valores— y buscar adentrarme en el medio bastante diferente del Mediterráneo occidental del siglo I d.C. Sólo así, habré de llegar a alguna comprensión realista de lo que verdaderamente significa un lenguaje ge-

nerado en semejante contexto. Adoptando este método, me sitúo en la línea del acercamiento propuesto por Bruce Malina en su obra *The New Testament World*, publicada por primera vez en 1981, en la que emplea la investigación reciente antropológica a propósito de la región mediterránea para perfilar los rasgos distintivos de dicha región en el siglo I d.C.¹ Aunque, a lo largo de mi carrera, he empleado otros alcances de las ciencias sociológicas a modo de ayuda en mis investigaciones exegéticas (de modo especial, en los años recientes, las teorías que se refieren a la identidad social y a la etnicidad a las que más adelante volveré), la visión promulgada por Malina continúa ejerciendo una profunda influencia en mi pensamiento. Todo esfuerzo realizado por nosotros para descubrir qué significa un texto del Nuevo Testamento en su contexto original es inevitablemente un intento de comprensión intercultural.

Con todo, no deberíamos ser demasiado pesimistas con respecto a las posibilidades de éxito en esta labor. Cada día, por todo el mundo, la gente se prepara para funcionar y comunicarse con eficacia en otra cultura, me refiero a gente como los médicos, trabajadores, diplomáticos, profesores, mientras que hay otros viviendo en culturas que no son las suyas propias, algo para lo que ya se han capacitado. No trato de sugerir que ellos puedan comprender o ser comprendidos perfectamente en la nueva cultura, pero sí lo suficiente, desde un punto de vista pragmático, a la hora de transmitir algún contenido superando la diversidad cultural y logrando de esta manera que se dé la comunicación. Si nosotros pudiéramos comprender el significado histórico de los textos del Nuevo Testamento de un modo semejante, nos podríamos dar por contentos.

Y, ¿qué decir, por otro lado, acerca de la dimensión teológica de tal empresa? Llegados a este punto, he de resumir mi posición general al respecto, publicada en un reciente volumen (2005)². Aunque los textos del Nuevo Testamento empleen determinadas técnicas literarias, no son ellos textos literarios. Más bien se trata de textos programáticos dirigidos a los lectores a fin de modificar sus creencias y comportamientos en orden a entablar unas nuevas relaciones con Dios, entre sí y con el cosmos. Éste es el caso, con claridad, de las epístolas, pero también se puede aplicar a los evangelios. Tenemos el testimonio explícito de una intención semejante en el cuarto evangelio:

Jesús realizó en presencia de los discípulos muchas otras señales que no están escritas en este libro. Éstas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre (Jn 20, 30-31).

1. B. J. Malina, *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*, Louisville 1981, ³2001 (edición revisada y ampliada).

2. Ph. Esler, *New Testament Theology: Communion and Communication*, Minneapolis 2005.

Si nosotros encontráramos un mensaje de este estilo en una novela, creo que la tiraríamos del disgusto. Pero incluso en los demás evangelios, en los que no tenemos una afirmación explícita al respecto (si bien, cf. Lc 1, 1-4), una intención semejante ha de suponerse implícitamente. Otras hipótesis, que se oyen a menudo y que tratan de establecer una diferencia entre las epístolas y los evangelios acerca de este punto, a mi juicio, no son en nada convincentes.

Estrechamente relacionado con el reconocimiento de que no son textos literarios se encuentra el hecho de que estamos ante textos, en los que la intención del autor adquiere una gran importancia. Son comunicaciones formuladas por determinadas personas y dirigidas a otras, donde, en algunos casos, se nombran los destinatarios (como en las epístolas), mientras que en otros están implícitos (como en los evangelios), siendo la intención de los autores llegar a afectar las creencias, visiones y comportamientos de sus auditorios. Cuando aparecieron por primera vez los escritos del Nuevo Testamento, parte de ellos o, incluso, todos, pudieron ocupar el lugar de la comunicación oral entre los escritores y sus auditorios. Tal es, sin duda, el caso de las epístolas paulinas, incluida *Gálatas*. En la mayoría de ellas, salvo en *Romanos*, Pablo estaba escribiendo a grupos de discípulos de Cristo, a los cuales él ya había conocido y con los cuales ya estaba en relación. Los textos del Nuevo Testamento existían originalmente en un contexto vibrante de comunicación y comunión interpersonal, un contexto en el que la explicación de Martin Buber de la relación Yo-Tú puede ayudar mucho a nuestra comprensión. Es esencial darse cuenta de que una comunicación de este tipo no excluye de antemano el desacuerdo, un fenómeno acertadamente expuesto en la afirmación de Ef 4, 15: «Siendo veraces en el amor» (ἀληθεύοντες δὲ ἐν ἀγάπῃ).

Según mi parecer, cuando nosotros leemos, en un contexto cristiano de hoy, los escritos del Nuevo Testamento en busca de su significado original, nosotros estamos emprendiendo una labor que se parece mucho a la comunicación intercultural, tal como la acabo de exponer. Escuchamos a personas concretas, los autores, que además fueron nuestros predecesores en la fe y que, por diversas vías, se nos hacen presentes. En un determinado nivel ellos están vivos como personas reales en nuestra memoria. Muchos de nosotros tendremos cartas de parientes o de amigos difuntos, y sabemos cómo el hecho de leerlas de nuevo nos devuelve otra vez a estas personas. No es un salto grande tratar los autores del Nuevo Testamento, Pablo incluido, del mismo modo.

Pero la eclesiología cristiana nos ofrece una forma de presencia más potente que ésta. Los autores de estas obras, aunque estén muertos, están vivos en Cristo. En la teología de la comunión de los santos, somos capaces de escucharles y hasta de dirigirnos a ellos, en la certeza de que, por la infinita misericordia de Dios y gracias a la acción redentora de su Hijo, nuestras palabras llegarán a tan alto destino. La naturaleza de este proce-

so quedó bien descrita por Karl Rahner³. Esto no significa que echemos por la borda nuestras facultades críticas a la hora de leer estos escritos o que no haya momentos en los que podamos estar en desacuerdo con los autores sacros, pues sus caminos no serán siempre nuestros caminos (como, por ejemplo, la aceptación de la esclavitud). Con todo, tales desacuerdos darán sencillamente cuerpo a la expresión «siendo veraces en el amor» (Ef 4, 15).

Por tanto, dentro de este marco de comunicación y comunión intercultural, conformado por ideas y perspectivas sociocientíficas y teológicas, trataré ahora de proceder a una investigación de la filiación en *Gálatas*⁴. Las dos secciones más relevantes con respecto al tema son Ga 1, 1-5 y Ga 3, 1-4, 7. Las abordaré una por una.

II. GA 1, 1-5 EN SU CONTEXTO SOCIAL

Aunque no se encuentren a menudo aisladas como tales en las discusiones de la epístola, las nociones de filiación juegan un papel preponderante en *Gálatas*. Sin embargo, como ‘hijo’ es un término relacional, ubicado en el lenguaje de las relaciones familiares, tendremos que considerar también otros términos procedentes de este campo, que aparecen en la epístola, tales como ‘padre’, ‘hermano’ y ‘adopción’. No es probablemente una casualidad que dicho lenguaje comience desde el mismo encabezamiento de la epístola, Ga 1, 1-5, y desde ahí comenzaremos nuestra investigación.

Desde el principio, Pablo se dirige apasionadamente a los *Gálatas* con una afirmación acerca de que él es un apóstol no a partir o por medio de seres humanos, sino «por medio de Jesucristo y de Dios *Padre* que le resucitó de entre los muertos» (Ga 1, 1). Él escribe a las comunidades de Galacia junto a todos los *hermanos* que están con él (1, 2). Después invoca la gracia y la paz sobre ellos procedente de «Dios nuestro *Padre* y del Señor Jesucristo⁵», antes de afirmar que Cristo se entregó por nuestros pecados, «conforme a la voluntad de nuestro Dios y *Padre*». En unas pocas líneas, por tanto, tenemos tres referencias al Padre, lo cual es bastante notable. A modo de contraste, en los encabezamientos de *Romanos*, *1 Corintios*, *2 Corintios*, *Filipenses*, *1 Tesalonicenses* y *Filemón*, el Padre es mencionado sólo una vez.

Aunque la palabra ‘hijo’ no aparece en estos versículos, el hecho de que Pablo se refiera por dos veces a ‘nuestro Padre’ fuerza, de algún modo,

3. K. Rahner, «Why and How Can We Venerate the Saints?», en Íd., *Theological Investigations: Volume VIII. Further Theology of the Spiritual Life* 2, tr. D. Bourke, London 1971, 3-23.

4. Recientemente he investigado con un procedimiento semejante a propósito de Jn 11 y 12 en una monografía realizada en colaboración con mi colega en St Andrews, el profesor Ron Piper, cf. Ph. Esler-R. A. Piper, *Lazarus, Mary and Martha: A Social-Scientific and Theological Reading of John*, London 2006.

5. Otras variantes del texto vinculan «nuestro» al Señor.

a los destinatarios a relacionarse con Él como hijos, a pesar de que esto no lo descubramos en la epístola hasta más adelante. Esta dimensión de una filiación compartida está reforzada por la palabra «hermanos» aplicada en *Gálatas* 1, 2 a aquellos miembros del movimiento que están con Pablo. Algunos comentaristas modernos, por ejemplo, J. Louis Martyn⁶, se inclinan, movidos por la visión evidente de Ga 3, 28 y otros lugares, a traducir ἀδελφοί en 1, 2 y otros pasos de la epístola por «hermanos y hermanas». Si bien éste es un modo de acercamiento muy recomendable, en razón de una mayor sencillez, traducirε vίός como ‘hijo’ y ἀδελφός como ‘hermano’ en este ensayo. Mientras Jesús aquí no viene descrito como un hijo —pues dicho término aparece explícitamente referido a él por primera vez en la epístola en 1, 16—, la referencia en Ga 1, 1 a «Dios Padre» que le resucitó de la muerte parece conllevar dicha implicación.

Esta concentración del lenguaje en torno al parentesco en el comienzo de la epístola se encontrará de nuevo en la epístola, más adelante, con un mayor énfasis sobre la cuestión. Por el momento, sin embargo, hemos de notar que las relaciones familiares están estrechamente unidas con las nociones de identidad, con expresiones acerca de ‘de quién procedemos’, ‘de dónde venimos’. Las relaciones de parentesco se refieren a grupos que tienen una interconexión particularmente estrecha, dado que están en última instancia basadas en una descendencia física compartida. Digo ‘en última instancia’, porque a veces nos las tenemos que ver con parentesco ficticio, en el cual las líneas descendentes son más simbólicas que físicas. La forma más fuerte de relación simbólica se da en la adopción, en donde una persona adquiere todos los derechos legales y obligaciones de la filiación, pero con ausencia de la relación física. Pero las relaciones ficticias, especialmente la adopción, pueden ser una poderosa fuerza a la hora de mantener juntos los grupos, como nosotros veremos pronto.

Llegados a este punto, no obstante, haremos bien si reparamos en que el significado de ser ‘hijo’ varía considerablemente de una cultura a otra. En el occidente individualista, estamos acostumbrados al fenómeno de las familias nucleares. Mientras muchas familias nucleares aún consisten en la madre, el padre (a menudo trabajando los dos) y dos niños más o menos, cada vez más encontramos un gran número de familias monoparentales y familias, donde los niños provienen de distintas relaciones, si es que los padres no están casados, o incluso aquellos casos donde ambos pueden ser del mismo género. Es inevitable que la palabra ‘hijo’ resonará en tales contextos tan diversos de modo muy diferente a como resonaban *bar*, *hyios* o *filius* en las culturas del mundo mediterráneo del siglo primero. Es esencial afinar hasta aquí en torno a las diferencias culturales si es que queremos comprender realmente la comunicación de un ámbito tan lejano de nosotros como éste. Como ha sido notado antes, Bruce Malina, en 1981, advirtió a los estudiosos del Nuevo Testamento

6. J. L. Martyn, *Galatians*, New York 1997.

acerca del carácter tan distinto de las familias y de la vida familiar del antiguo Mediterráneo y, desde entonces, el tema ha sido continuado por otros, especialmente en una importante colección de artículos editados por Halvor Moxnes⁷.

Si bien existían considerables variantes regionales, las familias del Mediterráneo occidental tendían a ser patrilineales, es decir, la descendencia se transmitía hacia abajo por medio de los varones de cada generación, y patrilocales, a saber, con el matrimonio la novia iba a vivir a la casa del padre de su marido (a no ser que el marido tuviera su propia casa por el fallecimiento de su padre o por otras razones). Un patrón común consistía en que un número de hijos casados (con sus hijos) e hijas solteras vivieran juntos con sus padres en su casa. Esto supone mucha actividad en común, niveles bastante intensos de socialización entre el grupo entero, dificultad para guardar secretos, etcétera. Mantener el honor familiar significaba que los hijos y nietos eran obedientes a su padre/abuelo y mostraban una única cara al mundo exterior. De vez en cuando, se daban disputas, incluso entre hermanos, pero esto era bastante escandaloso (como podemos deducir del tratado plutarqueo *De fraterno amore*)⁸. Desde esta perspectiva, el papel del padre será mucho más dominante que en nuestras familias. La cota que alcanzó la paternidad puede llegar a verse en la *patria potestas*, de la que gozaban los padres en Roma. Halvor Moxnes ha subrayado que la relación familiar de la que habla casi siempre el Nuevo Testamento es aquella entre padre e hijo, un dato que armoniza con los resultados de la antropología moderna, según la cual, en algunas sociedades del Oriente Medio de hoy, la relación padre-hijo es la más importante e incluso eclipsa aquella entre el marido y su mujer⁹. Además, las continuas interrelaciones entre hermanos en el hogar paterno, entendidas tanto socialmente como en términos de propiedad compartida, ilustran aún más el contraste entre ese modelo de relación familiar y este otro del occidente individualista, en el que algunos de nosotros hemos sido socializados y en donde es habitual la idea de que los y las jóvenes dejen a sus padres lo más pronto posible.

Cuando pensemos sobre el significado de hijos, padres, hermanos y adopción en *Gálatas*, hemos de acordarnos de este modelo de familia, no de los patrones a los que estamos hoy habituados. Con respecto al comienzo de *Gálatas*, encontramos la identidad del miembro del movimiento cristiano estrechamente integrada en una versión ficticia de padre-hijo, que seguramente es la relación más dominante en este contexto.

7. Cf. B. J. Malina, *The New Testament World* y H. Moxnes (ed.), *Constructing Early Christian Families: Family as Social Reality and Metaphor*, London 1997.

8. Véase una discusión muy esclarecedora de este texto en relación con Pablo en R. Aasgaard, «Brotherhood in Plutarch and Paul: Its Role and Character», en *Constructing Early Christian Families*, 166-182.

9. H. Moxnes, «What is Family? Problems in Constructing Early Christian Families», en *Constructing Early Christian Families*, 13-41.

Pablo está claramente concentrado en la elaboración de una comprensión de lo que significa ser miembro, apoyándose en este tipo de relación familiar procedente de su entorno. No debemos perder de vista que el estar acostumbrados a la idea de Dios como Padre provoca que olvidemos el poder cognitivo y emocional que esto revestía, cuando Pablo describía la identidad de los discípulos de Cristo de este modo.

III. FILIACIÓN EN GA 3, 1-4, 7

Antes de afrontar el argumento de Ga 3, 1-4, 7, hemos de considerar dos referencias a Jesús como hijo. Como ha sido ya notado, la primera referencia explícita a Jesús bajo este título ocurre en la epístola en Ga 1, 16. Aquí, en la sección autobiográfica de la epístola (Ga 1, 12-2, 14), Pablo recuerda que Dios, es decir, aquél que le separó antes de que él naciera, le eligió «para revelar a su Hijo en mí (*ἀποκαλύψαι τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἐν ἐμοί*) a fin de que yo pudiera predicarle entre los no judíos (*ἐν τοῖς ἔθνεσιν*)». Es una referencia de pasada y no parece, a primera vista, declarar mucho acerca de la naturaleza de ese hijo o de esa filiación; es sencillamente un modo que tiene Pablo para identificar qué Dios se reveló en él.

La siguiente referencia, sin embargo, en Ga 2, 19b-20, tiene mucho más relieve:

Yo he sido crucificado con Cristo; ya no soy yo quien vive, sino Cristo quien vive en mí; y la vida que yo vivo en la carne la vivo por la fe en el Hijo de Dios que me amó y se entregó por mí (traducción española a partir de la Revised Standard Version).

Aquí, la traducción de la Revised Standard Version refleja de modo mejor que la fe de la que se habla es la de Pablo (y probablemente la de otros discípulos de Cristo como él), y no la denominada ‘fidelidad’ (faithfulness) de Jesús, como sostiene una creciente y popular interpretación de EE.UU. Esta última opción se asocia especialmente con Richard Hays y J. Louis Martyn¹⁰, y con Morna Hooker en el Reino Unido, pero, sin embargo, representa una imposición ‘eisegética’ sobre el texto, que parece motivada por formas evangélicas del cristianismo protestante¹¹, y que tiene el extraordinario efecto de que, virtualmente, nos sitúa lejos de la perspectiva paulina de la idea de Jesucristo como *objeto* de fe.

Para nuestro propósito, lo más notable de Ga 2, 19b-20 es la íntima conexión que se establece entre Cristo, el Hijo de Dios, y la persona que

10. Ver R. B. Hays, *The Faith of Jesus: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11*, Chico 1983 y Martyn, *Galatians*.

11. Cf. Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2003, 223-226 (tr. de *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003).

tiene fe en él. La identidad, la propia identidad, efectivamente, de Pablo como persona, ahora depende de la fe en ese Hijo. Pablo no aclara más, en este lugar, cómo haya de entenderse esta inhabitación del Hijo y su dependencia con respecto a Él, pero no hemos de esperar mucho más.

Poco después, en Ga 3, 1-5, Pablo procede a mencionar el mejor argumento que él tiene que presentar a sus destinatarios a fin de llamarles de nuevo a la versión del evangelio que él originalmente les predicó, la cual corre el peligro ahora de ser traicionada por ellos (cf. 1, 6-9). Es el argumento a raíz de la experiencia: el don del Espíritu, que para Pablo y para su audiencia, significa la entera gama de fenómenos carismáticos a los que él alude en 1 *Corintios* 12-14, aunque en Ga 3, 1-6 él se contenta con resumir meramente estos fenómenos con la palabra «milagros» (δυνάμεις, 3, 5).

Esto nos lleva a Ga 3, 6-4, 7, donde Pablo avanza el centro de su argumentación (y una comprensión) acerca de la filiación en la epístola. El núcleo de su argumento aquí es un intento de Pablo en orden a refutar la memoria étnica de Israel, fundada en Abraham, tal como he mostrado en un artículo publicado recientemente en este año¹².

Parece razonablemente cierto que los oponentes de Pablo en Galacia, que estaban urgiendo a sus convertidos no judíos la necesidad de ser circuncidados y, de este modo, a hacerse prosélitos judíos¹³, les ofrecían con ello la filiación de Abraham. Aunque tal beneficio se apoyaba sobre el papel dominante de la relación padre-hijo de entre todos los posibles patrones familiares que antes hemos señalado, no dejó de provocar una gran conmoción en el ámbito de la etnicidad judía. Los judíos del siglo I eran un grupo étnico, nombrado según el territorio del cual salieron —vivieran allí o bien en comunidades de la diáspora—, igual que otros muchos pueblos situados en torno al Mediterráneo, muchos de los cuales los menciona Josefo en *Contra Apionem*. Si bien, la mejor aproximación a la etnicidad es una visión gradual y de autoadscripción (*selfascriptive*), desarrollada por Fredrik Barth¹⁴, que acentúa el mantenimiento de unos límites y el modo según el cual los indicios culturales expresivos de una etnia particular pueden cambiar con el paso del tiempo, es aún útil considerar rasgos que son comúnmente indicios de una etnicidad, incluso aunque éstos no formen parte estrictamente de su constitución. John Hutchinson y Anthony Smith han identificado de modo provechoso la mayoría de estos rasgos comunes, tales como: a) un nombre propio compartido; b) un mito de un ancestro común; c) una historia compartida o unas memorias compartidas en torno a un pasado común; d) una cultu-

12. Cf. Ph. Esler, «Paul's Contestation of Israel's (Ethnic) Memory of Abraham in Galatians 3»: *Biblical Theology Bulletin* 36 (2006) 23-34.

13. Cf. Ph. Esler, *Galatians*, London 1998.

14. Cf. F. Barth, «Introduction», en Íd. (ed.), *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organisation of Culture Difference*, London 1969, 9-38.

ra común, que incluye costumbres, lenguaje y prácticas religiosas; e) un vínculo con una tierra patria, y f) un sentido de identidad comunitaria¹⁵. No sólo eran los judíos del siglo I d.C. un grupo étnico que exhibía todos estos rasgos identitarios, sino que la mayoría de ellos estaban, de alguna manera, asociados con Abraham¹⁶. Para los judíos, decir de ellos que eran hijos de Abraham significaba invocar todos estos campos de su identidad étnica. Todos esos rasgos estaban firmemente incrustados en la memoria colectiva de Israel. Sabemos, por el testimonio de varios lugares, que orgullosos estaban los judíos de poder reclamar la descendencia de Abraham (Mt 3, 8-9; Lc 3, 8; Jn 8, 33). Tener tal linaje les hacía a ellos sentirse muy privilegiados y superiores a otros grupos. Los oponentes de Pablo pisaban entonces suelo firme cuando ofrecían el flamante premio de la filiación abrahámica a sus convertidos no judíos.

Este contexto explica el curso de la argumentación de Pablo en Ga 3, 6-4, 7. Su entero objetivo es arrebatarse a Israel la filiación abrahámica y, más audazmente, vincularla a aquéllos que tienen fe en Cristo y que han recibido el Espíritu. Su táctica inicial es la afirmación tajante de que quien constituye el pueblo de la fe (en Jesucristo) son los hijos de Abraham (3, 7), lo cual es una afirmación de ‘o todo o nada’, que, en realidad, deniega la descendencia abrahámica a los judíos, al menos a aquellos judíos que no forman parte del movimiento de Cristo! Su argumentación discurre sobre este punto hasta que él alcanza su conclusión y reitera su posición en 3, 29: *Y si vosotros sois de Cristo, entonces sois semilla* (σπέρμα) *de Abraham, herederos conforme a la promesa*. Dado que en otro lugar he considerado la argumentación paulina en este paso así como el modo en el que él reelabora la memoria colectiva de Israel para superarla, yo no repetiré los detalles ahora. De modo resumido, no obstante, Pablo se sirve de las promesas repetidas, transmitidas en el Génesis, que Dios hizo a Abraham de darle una tierra y una descendencia (σπέρμα; Gn 12, 7; 13, 15; 17, 7; 24, 7). Puesto que en estos pasajes ‘semilla’ está en singular (la Escritura no se refiere «a muchos, sino a uno»; ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός; v. 16), Pablo insiste en que su referente no puede ser una multitud de judíos, sino ha de ser Cristo (3, 15-16). Cristo es la semilla (y nosotros añadiríamos, el ‘hijo’) de Abraham.

Sin embargo, esto no explica cómo aquellos que tienen fe en Cristo son los hijos de Abraham, o ciertamente cómo ellos son ‘de Cristo’ (v. 29); el argumento de Pablo tiene aún cómo continuar. De acuerdo con esto, él entonces expone por qué la ley, dada 430 años después (a Moisés) no anula la promesa. Tenía un propósito particular (protector), restringir las transgresiones a manera de un παιδαγωγός (v. 24)¹⁷, pero ha sido sobrepasada por la venida de Cristo (3, 17-25). Pablo entonces ha alcanzado

15. J. Hutchinson y A. Smith (eds.), *Ethnicity*, Oxford 1996.

16. Cf. Ph. Esler, *Paul's Contestation of Israel's*, 26-27.

17. Para esta interpretación acerca de la comprensión de Pablo en torno al papel de la ley,

ahora el punto desde donde puede tratar acerca de la filiación de los que tienen fe en Cristo. Él nos proporciona dos explicaciones ricas de esta realidad en 3, 26-29 y en 4, 1-7. Las abordaré una a una. Nos ofrecen el núcleo del pensamiento de Pablo sobre esta materia en *Gálatas* y tienen un significado inmenso histórico y teológico.

Aquí está el primer pasaje:

Porque todos sois hijos de Dios por la fe en Cristo Jesús (3, 26). En efecto, todos los bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo (3, 27). No hay ni judío ni griego, ni esclavo ni libre, ni varón ni mujer, pues todos sois uno en Cristo Jesús (3, 28). Y si vosotros sois de Cristo, entonces sois semilla de Abraham, herederos conforme a la promesa (3, 29).

La afirmación inicial en v. 26, ‘porque todos sois hijos de Dios’, viene al comienzo de la frase para establecer un contraste directo con la otra aseveración ‘ya no estamos más bajo un pedagogo (παιδαγωγός)’ y el final del verso precedente. Pablo tiene en consideración dos tipos de identidad, una, que nosotros llamamos identidad étnica de los judíos, aún bajo la ley de Moisés, y, otra, la nueva identidad de los hijos de Dios, que ha venido ahora al mundo. El medio de adquirir dicha identidad es la fe en Cristo, tal como queda dicho con claridad meridiana en el resto del v. 26 (διὰ τῆς πίστεως ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ). Pablo tiene en mente la fe de los miembros de sus comunidades, no la fidelidad de Cristo; este verso es la prueba apodíctica para traducir obligadamente πίστις Χριστοῦ (2, 16) como un genitivo objetivo, y no subjetivo.

En los tres versos siguientes, Pablo provee más detalles acerca de cómo la fe en Cristo conduce a la adquisición de la identidad de hijo de Dios. A pesar de la gran cantidad de estudios que han tenido como objeto estos versículos, especialmente acerca de la importante contribución del v. 28 de cara a revalorizar el papel de las mujeres en las comunidades paulinas, no podemos olvidar la estrategia argumentativa que Pablo está persiguiendo en este punto. Para mantener su argumentación concerniente a la interpretación propia de ‘semilla’ como el recipiente de las promesas de Dios, él debe continuar insistiendo en que la semilla es aún ‘una’. La Escritura no está hablando ‘como de muchos, sino como de uno’; ὡς ἐπὶ πολλῶν ἀλλ’ ὡς ἐφ’ ἑνός; v. 16. Así, si bien la reivindicación de 3, 28 que culmina en la afirmación ‘todos sois uno en Cristo Jesús’ tiene para nosotros una resonancia decididamente exaltada y universal, ella está en realidad conducida por la necesidad de Pablo de asegurar su argumento exegético, que es más bien débil en este punto.

Pablo entiende que por el bautismo cada persona ‘se reviste de’ Cristo (como si se tratara de un vestido o una nueva identidad)¹⁸; es decir,

que rechaza la extraordinaria noción de que la ley fue dada en orden a la transgresión, cf. Ph. Esler, *Galatians*, London 1998, 195-197.

18. Cf. H. D. Betz, *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia*,

todos los individuos vienen a conformar un todo, no obstante tengan inicialmente diversas identidades. Dado que ellos así llegan a ser ‘de Cristo’, están entonces incluidos en la ‘semilla’, en los hijos de Abraham (3, 29). La afirmación final en el v. 29, de que ellos son herederos conforme a la promesa, sirve claramente para vincularles a ellos —más que a los judíos— con las promesas que Dios hizo a Abraham, tal como cuenta el Génesis. Además, el lenguaje de la herencia allana el camino para una elaboración ulterior de su filiación en términos de adopción, que es lo que Pablo está a punto de presentar.

Sin embargo, aunque este argumento pueda ‘explicar’ cómo los discípulos de Cristo, ‘aquellos de la fe’ (3, 6) son los hijos de Abraham, queda pendiente la cuestión acerca del medio por el cual ellos son ‘hijos de Dios’, la reivindicación hecha explícitamente por primera vez en la epístola en 3, 26, aunque ella estuviera implícita al comienzo en 1, 1-5. Ciertamente, ellos adquieren este status por ‘la fe en Cristo Jesús’, pero, ¿cómo? ¿Se puede decir más acerca de este proceso? Pablo podría haber discurrecido acerca de qué, dado que ellos se han revestido del Hijo, ellos son también hijos, pero no lo hace; en este momento, no menciona que Jesucristo fuese hijo, ni tampoco que su filiación fuera transmitida a aquéllos que tuvieron fe en él. Veamos cómo trata este punto a través de volver a introducir al Espíritu, en lo que podríamos considerar un poderoso estallido de pensamiento prototrinitario.

En Ga 4, 1-3 Pablo discurre de nuevo sobre un argumento tratado anteriormente acerca del παιδαγωγός. Él comienza (4, 1-3) explayándose sobre la noción de ‘heredero’ (κληρονόμος) mencionada al final del verso precedente (3, 29), cuya posición es poco mejor que la de un esclavo, dado que él está aún bajo la autoridad de vigilantes (ἐπίτροποι) y administradores (οἰκονόμοι) hasta la fecha (προθεσμία) fijada por su padre. Así, también ‘nosotros’ fuimos una vez niños, esclavizados bajo los elementos del universo (ὑπὸ τὰ στοιχεῖα τοῦ κόσμου), que él parece igualar con los que están bajo la ley en 4, 5, sugiriendo así que el ‘nosotros’, cuya situación apremiante describe, son probablemente judíos. La metáfora del heredero no es totalmente apropiada, puesto que presupone un padre que está muerto, lo cual es imposible suponer de Dios, pero aquí representa más bien un desarrollo de la idea de ‘herederos conforme a la promesa’ del verso precedente, donde sí que tenía más sentido, gracias a la conexión con un antepasado difunto, o sea, Abraham.

Después Pablo describe qué sucedió cuando llegó el tiempo señalado (4, 4-5):

Cuando el cumplimiento del tiempo hubo llegado, Dios envió a su Hijo, nacido de una mujer, nacido bajo la ley, en orden a redimir a los que es-

Philadelphia 1979, 188-189, para las referencias a *revestirse* con un vestido en el Antiguo Testamento y *revestirse* de una figura redentora en las religiones místicas y en el gnosticismo.

taban bajo la ley, de modo que pudiéramos recibir la adopción-de-hijos (υιοθεσία).

La postulación de una adopción es tan directa que Pablo logra especificar el *medio* por el cual aquellos que tienen fe en Cristo se hacen hijos. En el resto de escritos de Pablo, υιοθεσία aparece sólo en *Romanos* (8, 15. 23; 9, 4).

De este modo hemos de considerar qué significa υιοθεσία, siendo ahora especialmente cautos para apartar las nociones modernas de adopción, que se detienen mayormente en el bienestar de los niños, y ver, en cambio, lo que υιοθεσία puede haber significado en el tiempo y cultura de Pablo. Esto forma parte, precisamente, de la necesidad urgente, discutida más arriba, de atender al contexto cultural distinto del que derivan los textos del Nuevo Testamento. Tenemos que intentar determinar qué significados pudo llevar υιοθεσία al auditorio de Pablo en Galacia y para ello hemos de recordar sus orígenes étnicos. Aunque Pablo hubiera formado comunidades en Galacia, que comprendían por igual miembros judíos y no judíos en su origen, sus destinatarios principales en *Gálatas* eran los discípulos de Cristo no judíos, dado que ellos eran los únicos que podían verse presionados para adoptar un evangelio diferente (1, 6) y llegar a convertirse en judíos por medio de la circuncisión (5, 2).

En cierto sentido, esto era algo afortunado para Pablo, puesto que la ley israelita no contenía una institución semejante a la adopción. Yigal Levin ha resumido recientemente muchos de los testimonios antiguos acerca de esto. A menudo, los niños judíos, cuyos padres habían muerto, eran cuidados por otros adultos, parientes, por ejemplo, pero en tales casos, tales niños no perdían sus vínculos legales con sus padres naturales ni adquirirían el status legal de hijos o hijas de aquéllos que cuidaban de ellos¹⁹. Esta falta de una institución de adopción ilustra el poderoso arraigo que tenía en la identidad de los judíos la descendencia física. Sin embargo, si bien no había institución alguna de adopción en la ley israelita, antiguos escritores judíos —como Filón— conocieron ciertamente el uso de ella²⁰. Así, mientras los discípulos judíos de Cristo, que se encontraban entre los destinatarios en Galacia, podrían haber comprendido qué quería decir con υιοθεσία, ello no habría supuesto para ellos la sobrecarga de significado que provendría de la experiencia directa.

En contraste con los judíos, otros grupos étnicos antiguos, en torno al Mediterráneo, sí que poseyeron una institución de adopción. La ley romana permitía dos vías legales para adoptar: una más formal llamada *adrogatio* (normalmente implicaba un adulto que consentía ser adoptado

19. Cf. Y. Levin, «Jesus, «Son of God» and «Son of David»: The «Adoption» of Jesus into the Davidic Line»: JSNT 28 (2006) 415-442.

20. Cf. J. M. Scott, *Adoption as Sons of God: An Exegetical Investigation into the Background of huiothesia in the Pauline Corpus*, Tübingen 1992, 75-88.

a cargo de otro adulto, mayor y sin descendencia) y otro tipo menos formal llamado *adoptio*, que podía servir para el caso de adopción de menores (tanto si consentían como si no). En ambos casos, el adoptado rompía los vínculos legales con su familia natural y pasaba a integrar la familia adoptiva, es decir, pasaba a estar sujeto a la *patria potestas* del que adoptaba. El propósito que se escondía tras la *adrogatio* y la *adoptio* era normalmente asegurar que la familia que adoptaba tendría un heredero que garantizase la continuidad de sus propiedades y bienes²¹. En ambos casos, el proceso implicaba el establecimiento de una relación de padre e hijo (eventualmente, padre e hija). Por esta razón, la palabra griega empleada por Pablo, υιοθεσία, literalmente, ‘establecimiento de un hijo’, representa una buena descripción de la institución. Es razonable suponer que a los destinatarios de Pablo en Galacia les podría resultar familiar este rasgo de la ley romana, a raíz de su experiencia de las colonias romanas en el pasado. Pablo mismo parece tener un conocimiento no despreciable de la ley romana²². En la ley griega, había nociones de adopción razonablemente semejantes a aquéllas de Roma, hasta el punto de que el proceso permitía a un hombre tomar a un hijo dentro de su familia y hacerle su heredero, moviéndose de una *oikos* a otra, como él hizo²³.

Con este bagaje, volvamos a Ga 4, 4-5. El primer punto notable es que a nosotros no se nos ofrece una explicación de cómo recibimos la adopción, o más detalladamente, el ‘establecimiento como hijo’ (υιοθεσία). Esto está sencillamente expresado como el propósito y el resultado (la preposición ἵνα ante ἀπολάβομεν da pie a ambas posibilidades) del envío que Dios hace de su propio Hijo en el tiempo apropiado. Para ver cómo el status de hijos de Dios ha sido adquirido, hemos de volver a Ga 3, 27, donde, de nuevo, tenemos una afirmación sin explicación: «Porque como muchos de vosotros habéis sido bautizados en Cristo, os habéis revestido de Cristo».

Las dimensiones exegéticas y cristológicas de esto son significativas. En línea con las ideas antiguas romanas y griegas de adopción (pero no modernas), Pablo se interesa en su característica central que consiste en una acción llevada a cargo por un hombre para asegurarse un hijo (y, por consiguiente, un heredero). Aquí Dios asume nuevos hijos adoptados. Pero no lo hace por medio de mecanismos legales (tales como la *adrogatio* o la *adoptio*) o algo por el estilo, sino por medio de la acción de su verdadero hijo, Jesucristo. El status de estos hijos adoptados está irrevocablemente vinculado a aquél de Jesús, dado que sólo «vistiéndose de Cristo» en el

21. Cf. R. W. Lee, *The Elements of Roman Law, with a translation of the Institutes of Justinian*, London 1956⁴, 70-75; Levin, *Jesus, «Son of God» and «Son of David»*, 426-427.

22. Cf. F. Lyall, «Roman Law in the Writings of Paul - Adoption»: JBL 88 (1969) 458-466; Scott, *Adoption as Sons of God*.

23. E. Schweizer, «Huiiothesia», en G. Friedrich (ed.), TDNT VIII, Grand Rapids 1972, 397-399; A. Maffi, «Family and Property Law», M. Gagarin-D. Cohen (eds.), *The Cambridge Companion to Ancient Greek Law*, Cambridge 2005, 254-266.

bautismo, asumiendo su condición de hijo de este modo, pueden ellos llegar a ser hijos. Así, ellos entran a formar parte de una relación con Dios paralela a la relación más poderosa conocida en este contexto: la relación entre padre e hijo. Si bien Martyn acierta al explicar que, por medio de esta imagen de adopción, Pablo indica que nosotros «somos tomados por Dios dentro de su propia familia» y así comienza una vida nueva²⁴, esta explicación no atiende suficientemente al modo notablemente cristológico con el que Pablo presenta el origen y el carácter del status de hijo de Dios. El status de ellos como hijos de Dios está asociado indisolublemente con la filiación de Cristo. Al mismo tiempo, la referencia al hecho de ser ‘herederos’, mencionada en Ga 3, 29 y no repetida aquí, se armoniza agradablemente con la estrecha relación que había, en las culturas grecorromanas, entre adopción y provisión de un heredero.

Inmediatamente después de esto, Pablo pasa a establecer qué sucede como consecuencia de esta filiación:

Y porque sois hijos, Dios ha enviado el Espíritu de su Hijo en nuestros corazones, que grita ¡Abba! ¡Padre! Así gracias a Dios ya no eres más un siervo, sino un hijo, y si hijo, entonces un heredero (4, 6-7).

Advirtamos la secuencia de acontecimientos que Pablo establece ahora. En primer lugar, viene el establecimiento del status de hijo (4, 5) y luego, ‘porque sois hijos’ (ὅτι δὲ ἐστε υἱοί), Dios ha realizado algo más, ha enviado (ἐξαπέστειλεν ὁ θεός) el «Espíritu de su Hijo a nuestros corazones». Así Pablo establece un paralelo entre llegar a ser hijo, que ocurre porque Dios ha enviado (ἐξαπέστειλεν ὁ θεός; 4, 4) su hijo y lo que ocurre como consecuencia. El carácter deliberado de este paralelo se delata por el hecho de que estos son los dos únicos usos de ἐξαποστέλλω en las epístolas de Pablo. Pero hay más. Al añadir que el Espíritu del Hijo está gritando ¡Abba! ¡Padre!, Pablo indica que estos adoptados han sido puestos dramáticamente al nivel de la realidad de la relación entre el Padre y el Hijo.

Es difícil exagerar el significado y la fuerza teológica del uso por parte de Pablo del término arameo *Abba*, añadido a la palabra griega de ‘padre’ (ὁ πατήρ). El uso de *Abba* junto con el del término griego πατήρ no parece —pace Betz— «reflejar el carácter bilingüe de la primitiva iglesia» (o sea, que contuviera greco y aramaicoparlantes)²⁵. El objetivo de Pablo consiste más bien en subrayar que el Espíritu de Cristo en los corazones de los hijos adoptados se dirige a Dios Padre usando la misma palabra aramea que el propio Jesús utilizó. Este uso integra estrechamente al Jesús histórico y al Señor resucitado. No quiere decir que Pablo les recuerde algo tan específico como el uso de Jesús de la palabra *Abba* en el Padre-

24. Cf. Martyn, *Galatians*.

25. Cf. Betz, *Galatians*, 211.

nuestro, lo cual es, sin embargo, posible (tal como Jeremías mantenía y Haenchen rechazaba)²⁶. Más bien, Pablo está claramente indicando que Jesús se dirigió a Dios su Padre como *Abba* y este uso inevitablemente les recuerda la proveniencia palestina de Jesús. Si bien algunas hipótesis más viejas —que surgieron con Jeremías— acerca de que *Abba* tenía el significado de ‘papá’ han sido rechazadas²⁷, parece incontestable que aquí Pablo está atribuyendo la invocación de *Abba*/Padre, utilizada en su momento por Jesús durante su vida en la tierra, a estos hijos adoptados de Galacia. De este modo, Pablo es capaz de indicar hasta qué punto ellos comparten la relación personal que Jesús tuvo y tiene con el Padre. Está alineando la experiencia que ellos tienen del Padre con la de Jesús de un modo ciertamente íntimo. Pero dos aspectos más acerca del haber enviado el Espíritu de Jesús por parte de Dios a los corazones de los hijos adoptados merecen ser resaltados.

El primero es el carácter dinámico de lo que Pablo entiende con ‘Espíritu’. Como antes, también ahora es esencial recordar que el Espíritu no es una categoría teológica para Pablo, sino una modalidad particular de la presencia de Dios que acarrea consigo las manifestaciones excitantes que Pablo, en otro lugar (especialmente en 1 *Corintios* 12) denomina *χαρίσματα*: dones del Espíritu que incluyen dones de curación, milagros (*δυνάμεις*; 1 Co 12, 10), profecía, hablar en lenguas, interpretar las lenguas (1 Co 12, 4-11). Poco antes en la epístola, en Ga 3, 2, el Espíritu ha estado presente de un modo muy relevante, cuando Pablo ha recordado a sus destinatarios de Galacia que ellos habían recibido el Espíritu a raíz de haber escuchado la proclamación de la fe (Ga 3, 2) y que la presencia del Espíritu conduce a milagros (*δυνάμεις*) que se han dado entre ellos (Ga 3, 5). Así, cuando Pablo se refiere al Espíritu de Cristo en los corazones de los hijos adoptados en Ga 4, 6, tiene en mente al Espíritu que otorga los regalos extraordinarios, los dones que sirven para confirmar la verdad y la fuerza de esta fe (Ga 3, 2-5).

El segundo aspecto notable del tratamiento de Pablo sobre el Espíritu en este pasaje de la epístola es el perfil prototrinitario de su pensamiento. Ofrece de un modo muy compendiado, pero, no obstante, potente, un relato de cómo aquéllos que han sido bautizados en Cristo llegan a compartir la vida común del Padre, Hijo y Espíritu. Esto es útil para recordarnos que probablemente es más ajustado pensar acerca de su teología, en general, como prototrinitaria antes que como cristológica. Se puede comparar de modo provechoso con Rm 8, 15-17, que denuncia muchas semejanzas con el pasaje de *Gálatas* en discusión. Nótese el conjunto de ideas en Rm 8, 15-17: «Pero vosotros habéis recibido el Espíritu de adopción-como-hijos (*υιοθεσία*). Cuando nosotros gritamos ¡*Abba!*, es el Espíritu mismo el que da testimonio junto con nuestro espíritu de que somos

26. Ver referencias en Betz, *Galatians*, 211, n. 93.

27. Cf. J. D. Barr, «Abba Isn't Daddy»: *JTS* 39 (1988) 28-47.

hijos de Dios (τέκνα θεοῦ), y si hijos, entonces herederos (κληρονόμοι), herederos de Dios y coherederos con Cristo». Además de la semejanza de ideas con el paso de *Gálatas* en discusión, resaltemos que el material está situado en el medio de un paso de *Romanos*, el capítulo 8, en el que Pablo menciona al Espíritu no menos de veinte veces. Un tema importante es el del Espíritu que habita en aquéllos que están en Cristo (Rm 8, 9-11). En *Romanos* 8 Pablo presenta también las ideas de adopción-como-hijos y recepción del Espíritu en un contexto notablemente prototrinitario.

IV. UNA CONCLUSIÓN TEOLÓGICA

Terminaré situando estos resultados exegéticos dentro del marco teológico que expuse al comienzo de este ensayo. Como cristiano procedente del ámbito de investigación de la tradición romano católica, del comienzo del siglo XXI, al poner en relación los significados que Pablo transmitió a sus contemporáneos *Gálatas* de mediados del siglo I d.C. con lo que parece ser un cristiano hoy en día, yo quedo atraído hacia un modelo de comunicación intercultural con Pablo, reconociéndole como nuestro antecesor y además como alguien presente a nosotros, pues él está vivo en Cristo.

De modo específico, nos concierne el tema de la filiación. No hemos de subestimar la diferencia cultural entre él y nosotros, precisamente porque estamos atentos a su voz viva. Hemos visto cómo las realidades sociales fundamentales, objeto de nuestro estudio, especialmente paternidad, filiación, adopción, todas parecen muy diferentes de los fenómenos emparentados con ellas y que resultan familiares a nosotros, a partir de las culturas modernas europeas, en especial, de los patrones individualistas. Y el modo exacto en el que él ha formulado su argumento, forjándose un espacio en el que pudieran existir los miembros gentiles y judíos de su grupo y hacer frente a las poderosas reivindicaciones de parte de los judíos de su entorno que eran capaces de ofrecerles la recompensa flamante de la descendencia abrahámica, es elocuente acerca del contexto tan específico que él tenía como destinatario. Ciertamente, incluso en su propia epístola más tardía, a los *Romanos*, capítulo 4, él se sirvió de nuevo de su argumento a los *Gálatas*, que consistía básicamente en denegar la descendencia de Abraham a los judíos que no se hubiesen convertido a Cristo²⁸.

Aun así resulta difícil, más allá de nuestras capacidades de comprensión, ser sensibles a lo más específico de la cultura inequívoca de la zona y del entorno particular en el que Pablo compuso *Gálatas*, así como com-

28. Para mi interpretación del tratamiento que Pablo dedica a Abraham en *Romanos* 4, véase Ph. Esler, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Pamplona 2006 (traducción de *Conflict and Identity in Romans: The Social Setting of Paul's Letter*, Minneapolis 2003).

prender el *quid* de su significado. Cuando tratamos de hacerlo, descubrimos que la gran distancia que nos separa, la falta de familiaridad con la *forma mentis* de Pablo, nos permite ser provocados e iluminados por la novedad de su mensaje, exactamente como aquellos que, viviendo en una cultura extraña y realizando un esfuerzo serio de comprensión, retornarán a su propia patria con una visión fresca de la realidad.

Sin duda, cada uno recibiremos el mensaje original de Pablo, comprendido en su contexto, dependiendo de nuestros propios grupos e identidades individuales. Pero, ¿qué me llevo de mi visita a Pablo? Dicho brevemente, se trata del mensaje de que el bautismo implica la creación de una relación entre el cristiano, como hijo, y el Padre, que está imbuida del dominio y de la intensidad de la relación padre/hijo en el mundo antiguo. Ga 3, 28 sugiere que las mujeres también han de ser incluidas en esta relación. A propósito de esto, aparece el hecho de que esta filiación se adquiere por revestirse de Cristo y está asistida por la presencia poderosa del Espíritu, que gritará al Padre como *Abba*, tal como Jesús hizo, desde nuestros corazones. Este Espíritu no es una categoría teológica, sino una experiencia «cruda, abierta», la presencia de Dios en nosotros, una presencia que llega comunicando dones carismáticos. En resumen, el hecho de que Pablo necesariamente ensamble su mensaje, concerniente a la filiación divina que nosotros compartimos con Cristo, en un ámbito cultural y comunitario bastante lejano de nosotros, permite que éste conmueva nuestros corazones y nuestras mentes con una fuerza y claridad tremendas. Ciertamente, en este punto encontramos a la historia y a la teología corriendo juntas.

FILIACIÓN EN EL EVANGELIO DE JUAN

Domingo Muñoz León

Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid (España)

El término «Hijo» en el cuarto evangelio ha sido objeto de numerosos estudios¹. En conjunto, como veremos, la mayor parte de las veces el término Hijo está aplicado a Jesucristo de la siguiente manera: Unigénito (4 veces)²; Hijo de Dios o con posesivos «su Hijo» o «tu Hijo» (15 veces)³; «el Hijo» (17 veces)⁴; «Hijo del hombre» (13 veces)⁵. El término en el Evangelio aparece también referido a Jesucristo llamándole «hijo de José»⁶: en boca de Natanael (1, 45) y en boca de los judíos (6, 42). El término «hijo de Dios» aparece también en plural aplicado a los hombres. Así se habla de que los creyentes reciben la potestad de llegar a ser hijos de Dios (1, 12)⁷. Asimismo el fruto de la muerte de Jesús se presenta como reunir a los hijos de Dios dispersos por el mundo (11, 52).

En el campo semántico de la filiación entran directamente también los términos padre y madre. Veremos que el cuarto evangelio habla con

1. Véase E. Schweizer, «υἱός» (Nuevo Testamento) TWNT, VIII, 364-395 (para san Juan, 387-390); C. Colpe, «υἱός τοῦ ἀνθρώπου», TWNT, VIII, 403-481 (en san Juan, 468-474); J. Blinzler, «Filiación», en J. B. Bauer (ed.), *Diccionario de Teología Bíblica*, Barcelona 1967, 404-413; J. de Fraine, «Hijo de Dios», en AA. VV., *Diccionario Enciclopédico de la Biblia*, Barcelona 1993, 714-717; R. Fabris, «Jesucristo», en P. Rossano, G. Ravasi y A. Girlanda (eds.), *Nuevo Diccionario de Teología Bíblica*, Madrid 1990, 864-893; F. Hahn, «Hyiós», en H. Balz y G. Schneider (eds.), *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, II, Salamanca 1998, 1824-1839; J. M. Díaz Rodelas, «Hijo de Dios», en F. Fernández Ramos (ed.), *Diccionario del mundo joánico. Evangelio-Cartas-Apocalipsis*, Burgos 2004, 486-490.

2. 1, 14; Unigénito del Padre; 1, 18: El Dios Unigénito (var.: El Hijo Unigénito); 3, 16: El Hijo Unigénito (var.: su Hijo Unigénito); 3, 18: En el nombre del Unigénito Hijo de Dios.

3. 1, 34.49; 3, 16 (var.: su Hijo Unigénito); 3, 17 (su Hijo); 3, 18 (con Unigénito); 5, 25; 6, 69 (var); 9, 35 (var); 10, 36; 11, 4.27; 17, 1a (tu Hijo); 17, 1b (tu Hijo); 19, 7; 20, 31.

4. 1, 18 (var.); 3, 16 (var.: el Hijo Unigénito); 3, 35.36a.36b; 5, 19a.19b.20.21.22.23a.23b.26; 6, 40; 8, 35.36; 14, 13.

5. 1, 51; 3, 13.14; 5, 27; 6, 27.53.62; 8, 28; 9, 35 (var.); 12, 23.34c.34d; 13, 31.

6. Véase E. A. Abbott, *Johannine Vocabulary*, London 1905, 283.

7. Véase Abbott, *Johannine Vocabulary*, 93.

frecuencia de Dios como Padre de Jesucristo; también menciona a la madre de Jesús⁸. Asimismo encontramos la mención del padre Abraham (8, 31-59).

De la misma manera el verbo «nacer» o «renacer» nos lleva al campo de la filiación de los creyentes (1, 13; 3, 3.5).

Por otro lado el término «hijo» se emplea en sentido metafórico o espiritual como en la expresión: «Mujer, ahí tienes a tu hijo» (19, 26) referida al Discípulo Amado. Asimismo en sentido figurado encontramos la expresión «hijos de la luz» (12, 36) aplicado a los creyentes⁹ o «hijo de prostitución» (8, 41). También naturalmente se emplea el término «hijo» en contexto de filiación humana. Así se habla del hijo del Régulo en 4, 47 (*hyiós*).⁴⁹ (*paidíon*).⁵⁰ (*hyiós*).⁵¹ (*país*).⁵³ (*hyiós*). También en el relato del ciego de nacimiento encontramos el término *hyiós*; v.gr. 9, 19.20. Recordemos finalmente el empleo coloquial de «hijitos» (*teknía*; Vulgata: *filioli*, v.gr. 13, 33).

I. FILIACIÓN CON REFERENCIA A JESUCRISTO

El primer referente es Jesucristo¹⁰. A continuación indicamos las diversas formas en que aparece.

1. Hijo de Dios o Hijo con referencia al Padre

a) Unigénito (Monogenês) 4 veces

Este empleo tiene una importancia especial en el estudio de la filiación de Jesucristo puesto que expresa una relación única.

— La expresión *monogenês* se encuentra dos veces en el Prólogo. En primer lugar en la famosa proclamación de 1, 14: «Y el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre (*dóxan hós monogenoûs parà Patrós*) lleno de gracia y de verdad». El Logos que es Dios (1, 1) es el Unigénito del Padre (1, 14). La Encarnación del Logos es el momento culminante de la historia de la Salvación. La identificación de Jesucristo con el Logos de Jn 1, 1 y la atribución de la gloria al Unigénito en 1, 14 expresan la divinidad de Jesucristo. El Verbo del Prólogo, en cuanto encierra el concepto

8. Así en el Signo de Caná (2, 1-11); en la sección del Pan de vida a propósito de las murmuraciones de los judíos (6, 42) y en el episodio del Calvario (19, 25-27).

9. Sobre este texto véase Abbott, *Johannine Vocabulary*, 187.

10. Una visión de conjunto de la cristología del Nuevo Testamento puede verse en R. Schnackenburg, «Cristología del Nuevo Testamento», en J. Feiner y M. Löhrer (eds.), *Mysterium Salutis*, III/I, Madrid 1971, 245-414. Véase también nuestro art. «Jesucristo», en *Diccionario Teológico «El Dios cristiano»*, Salamanca 1992, 743-765. Allí damos referencia a las principales cristologías que naturalmente se ocupan del término «Hijo de Dios» en Juan.

de Palabra Creadora (Jn 1, 1-3), tiene un transfondo bíblico targúmico¹¹. El Verbo Creador para la fe cristiana es el Hijo de Dios. Ese Verbo ha venido a la humanidad en la Revelación a Israel (1, 10) y al mundo (1, 11) y ha culminado su venida en la Encarnación (1, 14). La gloria del Verbo Encarnado es asimismo el pleno cumplimiento de la morada de la Gloria en el Tabernáculo¹². Se trata de la presencia divina definitiva en medio de los hombres. La atribución al Verbo Encarnado de la plenitud de gracia y de verdad (1, 14) confirma la divinidad del Hijo Unigénito (cf. Ex 34, 6). La unicidad del Hijo está en su ser de único engendrado (*monogenês*) del Padre.

En segundo lugar el término *monogenês* aparece en el verso final de Prólogo: «A Dios nadie le ha visto nunca: El Unigénito Dios (variante: el Hijo Unigénito) que está en el Seno del Padre, Él lo ha contado» (1, 18). En este texto se afirma tanto la divinidad del Hijo como su cualidad de Revelador del Padre. La lectura «El Unigénito Dios» (*monogenês Theós*)¹³, que hemos adoptado, indica a la vez la divinidad y el hecho de ser engendrado. La lectura «El Hijo Unigénito» (*ho monogenês Hyiós*) implica lo mismo. Por su parte la expresión «que está en el Seno del Padre» nos lleva al mismo interior del misterio trinitario.

— También en el Diálogo con Nicodemo aparece dos veces la expresión *monogenês*. En primer lugar en la solemne exclamación de 3, 16: «Tanto amó Dios al mundo que le entregó al Hijo Unigénito (variante: a su Hijo Unigénito) para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna»¹⁴. La lectura «al Hijo Unigénito» (*tòn Hyiôn tòn monogenê*), que hemos adoptado con Nestle-Aland, designa a Jesucristo con las mismas connotaciones que hemos visto en 1, 14 y en 1, 18. Una referencia a la entrega por parte de Abraham de su «único hijo» (Gn 22, 16) no está fuera de los procedimientos de alusión del evangelista. La lectura «a su Hijo Unigénito» (*tòn Hyiôn autoù tòn monogenê*), muy atestiguada también textualmente, recalca la estrecha relación de filiación, como si dijera «su propio Hijo Unigénito»¹⁵. En ambas lecturas la entrega o el don del Hijo debe entenderse a la luz de la Encarnación. En el verso siguiente (3, 17) se habla de «envío»¹⁶.

11. Sobre este tema pueden verse nuestras obras *Dios-Palabra. Memrá en los Targumim del Pentateuco*, Granada 1974; *Gloria de la Shekiná en los Targumim del Pentateuco*, Madrid 1977.

12. Véase nuestra obra *Derás. Los caminos y sentidos de la Palabra Divina en la Escritura*. Primera serie, *Derás targúmico y Derás neotestamentario*, (Bibliotheca Hispana Bíblica 12), Madrid 1987. Para la Encarnación véase la sección del *Derás cristológico*, especialmente 385-388.

13. Véase D. A. Fennema, «John 1:18: God the Only Son»: NTS 31 (1985) 121-135.

14. Véase nuestro estudio «Jesucristo, don del Padre a la humanidad. Perspectiva del Cuarto Evangelio»: *Scripta Theologica* 29 (1997) 493-510. El texto fundamental que se examina es el de Jn 3, 16. Además de las referencias que damos en este trabajo, debe verse también J. Beutler, «So sehr hat Gott die Welt geliebt (Joh 3, 16)»: *Geist und Leben* 66 (1993) 418-428.

15. F. M. Braun, *Jean le théologien*, II, Paris 1964, 179ss, comentando el término *Monogenês* de Juan (3, 16) se expresa así: «Or ce Fils est l'Unique, le *monogenês*».

16. La expresión ha sido objeto de un estudio por parte de E. Schweizer, «Was meinen wir eigentlich, wenn wir sagen 'Gott sandte seinen Sohn...?': NTS 37 (1991) 204-224. El autor se

Unos versos más adelante, al tratar de definir en qué consiste la condenación, se dice en 3, 18: «El que cree en él, no es juzgado; pero el que no cree, ya está juzgado, porque no ha creído en el Nombre del Unigénito Hijo de Dios» (*eis tò ónoma toû monogenoûs Hyioû toû Theoû*). La fórmula se presenta como razón de la trascendencia de no creer en Jesucristo. La expresión «en el Nombre de» está asociada a la divinidad del Hijo. En efecto, la expresión «creer en el nombre de» introduce una fórmula de confesión de fe, como veremos más adelante. La mención de «Unigénito» en este lugar se debe probablemente a que el autor tiene presente la proclamación de 3, 16 a la que está unida dentro del discurso kerigmático¹⁷.

Alcance del empleo de Unigénito

El empleo de «Unigénito» (*Monogenês*) en los cuatro textos anteriores tiene una dimensión trinitaria o prototrinitaria¹⁸. En los dos primeros (1, 14.18) se menciona la relación con el Padre, especialmente en 1, 18 (el que está en el Seno del Padre). En 3, 16 la entrega del Hijo Unigénito se presenta como don del amor de Dios. En 3, 18 es una fórmula de confesión de fe. Sin duda esta denominación de «Unigénito» afecta al Hijo en su Encarnación¹⁹ pero indirectamente afecta a la dimensión trinitaria intradivina²⁰. La fe en el Hijo es fuente de la vida eterna y de la liberación de la perdición (para que todo el que crea en él no perezca sino que tenga vida eterna: 3, 16)²¹. Esto implica su condición divina. En realidad el conjunto del evangelio es una indicación hacia la dimensión trinitaria.

había ocupado anteriormente de la fórmula en el siguiente estudio: «Zum religionsgeschichtlichen Hintergrund der ‘Sendungsformel’, Gal 4, 4f, Rö 8, 3f, Joh 3, 16f, 1 Joh 4, 9»: ZNW 57 (1966) 199-210. En el estudio de 1991 el autor analiza el origen de la expresión en el Antiguo Testamento, judaísmo y helenismo, y a continuación las fórmulas neotestamentarias. Desgraciadamente no analiza con detención los textos de Rm 8, 3; Jn 3, 16-17 y 1 Jn 4, 9. El autor parece que se mantiene en la línea de la cristología epifánica restrictiva. Su interpretación del término «Logos» no tiene presente la concepción de preexistencia y en consecuencia la equivalencia de la expresión «Dios envió a su Hijo al mundo» con el hecho de la Encarnación. A nuestro parecer, el recurso al monoteísmo no puede ser, ya en el Nuevo Testamento, un recurso al monoteísmo unipersonal, sino un recurso al monoteísmo trinitario. Por ello tampoco cabe hablar de una Trinidad en la que el Hijo sea una criatura (cf. 224).

17. Véase Abbott, *Johannine Vocabulary*, 34 («creer en el nombre de...»).

18. Es probablemente la equivalencia en Juan de la denominación «Hijo Amado» (*ἀγαπητός*) de los pasajes sinópticos del Bautismo y de la Transfiguración (Mt 3, 17; Mc 1, 11; Lc 3, 23). El hebreo *yahid* podrá estar en el sustrato de la expresión.

19. Véase I. de la Potterie, *La Vérité dans Saint Jean*, Roma 1977, 178-191.

20. La dimensión trinitaria intradivina del envío del Hijo es doctrina común de la interpretación patrística. Como ejemplo puede verse Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 6, 3, (SC 100), 442. El Santo entiende la venida del Hijo como la Encarnación.

21. R. Schnackenburg, *El Evangelio según San Juan*, I, Barcelona 1980, 462 indica que el evangelista incorpora aquí la idea del v. 15, es decir, la concesión de la vida eterna a los creyentes: «la posesión de la “vida eterna” es precisamente tan importante e imprescindible, porque preserva de la “perdición”».

b) *Hijo de Dios (o con posesivos: su Hijo, tu Hijo)* (15 veces)

Este término aparece en los siguientes lugares:

— *En boca del Bautista*: «Yo he visto y doy testimonio de que éste es el Hijo de Dios» (variante: «el elegido de Dios») (1, 34). Estamos ante una fórmula de confesión de fe.

— *En boca de Natanael*: «Tú eres el Hijo de Dios, tú eres el Rey de Israel» (1, 49). También aquí estamos ante una fórmula de confesión de fe.

— *En el Diálogo con Nicodemo*, según hemos visto más arriba, el término Hijo, referido a Dios, aparece en la proclamación de 3, 16 «entregó al Hijo Unigénito». De ello hemos tratado en el apartado sobre «Unigénito». En la lectura «entregó a su Hijo Unigénito» el posesivo «su Hijo» es un caso más de la afirmación de Cristo como Hijo de Dios²². La fórmula tiene los elementos de una síntesis de lo esencial del Misterio redentor en tono de proclamación, aunque el discurso es de Cristo. La frase resume lo esencial de la fe cristiana.

En el verso siguiente el evangelista emplea la expresión «su Hijo»: «Pues Dios no mandó a su Hijo al mundo para condenar al mundo sino para que el mundo sea salvo por él» (3, 17)²³. También aquí estamos en fórmula de síntesis del Misterio redentor.

Un poco más adelante, según hemos visto, el término «Hijo de Dios» aparece unido a Unigénito: «El que no cree está condenado porque no ha creído en el nombre del Unigénito Hijo de Dios» (3, 18). La expresión tiene asimismo los elementos de una formulación de confesión de fe. Así lo indica la presencia del verbo «creer» y la referencia al Nombre, referencia que sin duda apunta a la divinidad.

— *En el Discurso apologético*, Jesús afirma: «Los muertos oirán la voz del Hijo de Dios» (5, 25). También aquí encontramos una declaración solemne introducida por la fórmula: «En verdad, en verdad os digo: Llega la hora y ya está aquí». Estamos pues ante «Palabras de Revelación».

— *En la unidad literaria del Pan de vida* el evangelista, tras el discurso en Cafarnaún (6, 25-58), nos muestra las diversas reacciones ante las palabras de Jesús. De una parte aparece la incredulidad de muchos y de otra la confesión de fe de Pedro en nombre de los Doce: «Tú eres el Santo de Dios»: variante: «Tú eres el Hijo de Dios» (6, 69)²⁴. De nuevo aquí estamos ante una fórmula de confesión de fe.

— *En la curación del ciego de nacimiento*. Jesús pregunta al que había sido ciego: «¿Crees tú en el Hijo del hombre?» (variante: «en el Hijo

22. Si se adopta la lectura «al Hijo Unigénito» el acento recae en el término «Unigénito» (*Monogenés*).

23. Sobre el envío de Jesús por el Padre véase la obra de J. P. Miranda, *Der Vater, der mich gesandt hat*, Bern 1972; *Die Sendung Jesu im 4. Evangelium: religions- und theologiegeschichtliche Untersuchungen zu den Sendungsformeln*, Stuttgart 1977.

24. La Neovulgata pone en nota en el aparato crítico «Tu es Christus Filius Dei».

de Dios») (9, 35). La presencia del verbo «creer» nos lleva de nuevo al reconocimiento de una formulación de confesión de fe.

— *En la Fiesta de la Dedicación* encontramos la afirmación de Jesús como Mesías, el Buen Pastor (10, 25-29) y la declaración de su unidad con el Padre (10, 30). Ante la acusación de blasfemia, Jesús se defiende recurriendo al Salmo 82 y arguye: «A aquel a quien el Padre ha santificado y enviado al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: ‘Yo soy Hijo de Dios’?» (10, 36). La expresión en boca de Jesucristo es una autopresentación con los elementos de una proposición de fe²⁵.

— *En el relato de la Resurrección de Lázaro* el término «Hijo de Dios» aparece dos veces. En las palabras iniciales de Jesús indicando la finalidad del acontecimiento: «para que el Hijo de Dios sea glorificado» (11, 4). Se trata sin duda de la manifestación de la divinidad del Hijo. Más adelante encontramos la confesión de Marta: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios, el que tenía que venir al mundo» (11, 27). La confesión de fe nos remite a la síntesis cristológica de 20, 31.

— *En la Oración Sacerdotal* encontramos la expresión «Tú Hijo» en dos ocasiones: «Glorifica a tu Hijo» (17, 1a) «para que tu Hijo te glorifique a ti»²⁶. La relación «Padre» e «Hijo» llena toda la oración como veremos más adelante.

— *En el relato de la Pasión* la expresión «Hijo de Dios» aparece en boca de los acusadores: «Se hace Hijo de Dios» (19, 7). La acusación resume en el título «Hijo de Dios» el centro de la automanifestación de Jesús.

— *En la conclusión del Evangelio* se señala como finalidad del escrito la siguiente: «Para que creáis que Jesús es el Mesías, el Hijo de Dios, y creyendo tengáis vida en su nombre» (20, 31)²⁷. La fórmula precedida del verbo «creáis», es una clara síntesis de confesión de fe cristológica.

Las fórmulas de confesión de fe o de síntesis del Misterio Redentor y el empleo de la denominación «El Hijo de Dios»

Lo más notable del empleo del título «Hijo de Dios» es su presencia en las fórmulas de confesión de fe o síntesis del Misterio Redentor. Más adelante discutiremos la forma de entender la filiación de Jesús, pero el hecho de que la expresión «Hijo de Dios» aparezca en estas formulaciones nos lleva a concluir que la filiación divina de Jesucristo es el núcleo central de la fe cristiana. Es oportuno recordar aquí que la confesión de Cristo

25. Una reciente tesis doctoral dedicada al tema es la siguiente: L. H. da Silva, *Io e il Padre siamo una cosa sola. Studio esegetico di Gv 10, 22-39. Estratto dalla Dissertazione Dottorale in Sacra Scrittura*, Roma 2006.

26. E. Käsemann, *Jesu letzte Wille nach Johannes 17*, Tübingen 1966, ³1971, (tr. castellana: *El testamento de Jesús*, Salamanca 1983).

27. Véase el excelente artículo de G. Van Belle, «Christology and Soteriology in the Fourth Gospel. The Conclusion to the Gospel of John Revisited», en G. Van Belle, J. G. Van Der Watt y P. Maritz (eds.), *Theology and Christology in the Fourth Gospel. Essays by the Members of the SNTS Johannine Writings Seminar (BETL CLXXXIV)*, Leuven 2005, 435-461.

como Hijo de Dios se encuentra ya en Marcos 15, 39: «Verdaderamente ese hombre era Hijo de Dios». Asimismo se encuentra en Mt 16, 16: «Tú eres el Cristo, el Hijo de Dios vivo»²⁸.

c) *El Hijo* (ho Hyiós) (17 veces)

Esta denominación referida a Jesucristo y casi siempre en labios de Jesús expresa la filiación divina de Jesucristo de una manera especialísima. Él es el «Hijo» por antonomasia. Así aparece en los siguientes lugares:

— *En el Prólogo*, según hemos visto al tratar del término *Monogenês*, encontramos en 1, 18 como variante «El Hijo Unigénito». Aunque la expresión «El Hijo» va acompañada de «Unigénito», la recordamos aquí porque es una variante bien atestiguada. Por su parte la lectura «El Dios Unigénito» adoptada por los principales editores es un indicio de la dimensión trinitaria de la filiación de Cristo. Dicha dimensión se encuentra en ambas lecturas.

— *En el Diálogo con Nicodemo* encontramos la mención «El Hijo» en la exclamación: «Tanto amó Dios al mundo que le dio al Hijo Unigénito» (3, 16) (de este texto hemos tratado en la sección de «Unigénito») ²⁹.

— *En el último testimonio del Bautista* el término «El Hijo» aparece tres veces: «El Padre ama al Hijo» (3, 35); «El que crea en el Hijo tiene vida eterna» (3, 36a); «el que no crea en el Hijo no verá la vida» (3, 36b). La sección de 3, 30-36 es considerada por algunos autores (v.g., Schnackenburg)³⁰, como parte del Discurso kerigmático de 3, 1-21. Tal opinión, a nuestro parecer, carece de una razón suficiente. Sin duda se trata de una proclamación kerigmática solemne pero precisamente el empleo de «el Hijo» probaría que es una pieza distinta del Discurso kerigmático del 3, 1-21 donde se emplea el término *Monogenês* (3, 16.18) (o «su Hijo») (3, 17).

El empleo en absoluto del término «el Hijo» en estos tres lugares (3, 35.36a.36b) con la asociación de amor del Padre al Hijo o de fe en el Hijo indica que estamos ante una denominación cargada de teología. El Hijo viene a ser la identificación de la persona con su filiación.

— *En el Discurso apologético el término* (5, 19-30) «el Hijo» tiene una presencia especial porque el tema central es la relación Padre e Hijo sobre todo en el obrar³¹. Estamos ante uno de los principales discursos para profundizar en el concepto de filiación³².

28. Véase M. Hengel, *El Hijo de Dios*, Salamanca 1978.

29. La lectura «dio a su Hijo Unigénito» la hemos comentado al tratar de la denominación «Hijo de Dios». Allí mismo nos hemos ocupado del contenido de 3, 18.

30. Véase *Evangelio según San Juan*, I, 430-441.

31. Ver G. Morujão, *Relações Pai-Filho em S. João. Subsídios para a Teologia Trinitária a partir do estudo de sintagmas verbais gregos (Jo 5 e 17)*, Viseu 1989.

32. Véase U. Busse, *Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual*, (BETL CLXII), Leuven 2002, 125-136.

Al comenzar el Discurso se indica ya la finalidad y la igualdad en el obrar: «Como mi Padre trabaja, así yo también trabajo» (5, 17). El comentario del evangelista es elocuente: «querían los judíos matar a Jesús porque no solamente disolvía el Sábado sino porque llamaba a Dios su Padre haciéndose igual a Dios» (5, 18). Este comentario es clave para comprender el tipo de filiación que se atribuye a Jesús en el cuarto evangelio. Es necesario hablar de filiación divina.

En el resto del Discurso aparece la relación Padre-Hijo como eje central del desarrollo: En la primera Sección (5, 19-30) encontramos las siguientes afirmaciones:

En primer lugar se afirma la *igualdad en el obrar*: «En verdad, en verdad os digo: el Hijo no puede hacer nada por su cuenta, sino lo que ve hacer al Padre: lo que hace él, eso también lo hace igualmente el Hijo» (Jn 5, 19).

En segundo lugar se habla del *amor del Padre al Hijo y de la comunicación en el obrar*: «Porque el Padre quiere al Hijo y le muestra todo lo que él hace. Y le mostrará obras aún mayores que éstas, para que os asombréis» (5, 20).

En tercer lugar se insiste en la *igualdad del Padre y el Hijo en la obra de resucitar a los muertos*: «Porque, como el Padre resucita a los muertos y les da la vida, así también el Hijo da la vida a los que quiere» (5, 21).

En cuarto lugar se habla de la *comunicación al Hijo por parte del Padre del poder de juzgar*: «Porque el Padre no juzga a nadie; sino que todo juicio lo ha entregado al Hijo» (5, 22).

En quinto lugar se expresa la *correspondencia del honor para con el Padre y para con el Hijo*: «para que todos honren al Hijo como honran al Padre. El que no honra al Hijo no honra al Padre que lo ha enviado» (5, 23).

Finalmente encontramos la afirmación de la *correspondencia del Padre y del Hijo en la posesión de la vida*: «Porque, como el Padre tiene vida en sí mismo, así también le ha dado al Hijo tener vida en sí mismo» (5, 26).

Más adelante al tratar de las relaciones Padre e Hijo tendremos ocasión de volver sobre estos textos³³. Conviene avanzar aquí que el empleo de «el Hijo» sin ninguna otra determinación lleva en sí mismo la fuerza de referirse al Hijo por antonomasia, es decir, a Jesucristo. Las relaciones entre el Hijo y el Padre apuntan claramente a la divinidad de ambos. Es notable el parecido de nuestro texto con el llamado «logion joánico», es decir, el himno de júbilo de Mt 11, 25-30/Lc 10, 21-22. En ambos textos encontramos la donación de todas las cosas por el Padre al Hijo. El empleo en absoluto del término «Hijo» está asimismo en ambos textos. Todo nos lleva a un lenguaje de «palabras de revelación». Se trata del misterio del Padre y del Hijo que aparece en la comunicación de las

33. Véase la obra de G. Morujão que citamos en nota 31.

cualidades divinas, especialmente las de dar vida y juzgar. Este misterio se explica en Mateo y Lucas en forma de himno y en Juan en forma de discurso.

— *En el Discurso del Pan de vida* las referencias cristológicas más frecuentes son a Cristo como «el Hijo del hombre» (6, 27.53.62) y como «el enviado» (6, 29.38.39.44.57). Sin embargo en el desarrollo sobre la necesidad de la gracia para venir a la fe (6, 37-47), la gracia de la fe aparece como don del Padre que lleva a Jesucristo. Ciertamente Él es el enviado del Padre (6, 39). Ahora bien, ese enviado es «el Hijo»: «Para que todo el que vea al Hijo y crea en Él tenga vida eterna» (6, 40). La fórmula «ver al Hijo y creer en Él» supone también un empleo del término «el Hijo» en absoluto. Este empleo se encuadra también en el ambiente de «Palabras de revelación». De hecho toda la sección de 6, 37-40 tiene el tono de palabras de revelación. Así lo indica el comienzo: «Todo lo que me da el Padre vendrá a Mí» (6, 37). Ya hemos indicado que, junto a este término «el Hijo», aparece también la denominación «Hijo del hombre».

— *En la Fiesta de las Tiendas*, en la sección de 8, 31-36, se trabaja con la contraposición entre esclavo e hijo. En 8, 35 («El hijo permanece en casa para siempre») el término «hijo» puede ser solamente parte de la comparación o contraposición con el esclavo. Sin embargo es posible que para el evangelista se contenga ya aquí una referencia al «Hijo» que se menciona a continuación. En efecto, al final de la sección encontramos la siguiente declaración: «Si el Hijo os da la libertad, seréis verdaderamente libres» (8, 36)³⁴. La denominación «el Hijo» se refiere aquí inequívocamente a Jesucristo que es el que promete la libertad en 8, 32. Todo el tono de la sección con las marcas formales «En verdad, en verdad os digo» (8, 34) indica que estamos ante «Palabras de Revelación». Aunque la denominación «el Hijo» está dependiendo de la comparación entre esclavo e hijo de 8, 33-35, el término «el Hijo» tiene pleno encuadramiento en este apartado.

— *En el Discurso de Despedida* Jesús afirma: «Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea glorificado en el Hijo» (14, 13). Dado que es Jesús el que promete otorgar lo que se pide en su nombre, es claro que la expresión «el Hijo» se refiere a su misma persona. Aquí el empleo de «el Hijo» en absoluto se enmarca en la idea de la glorificación del Hijo por el Padre y del Padre por el Hijo que se desarrolla en la Oración Sacerdotal (17, 1-5). Estamos pues ante el misterio de la relación Padre-Hijo.

34. Véase L. Camarero María, *Revelaciones solemnes de Jesús. Derás cristológico en Jn 7-8 (Fiesta de las Tiendas)*, (Publicaciones Claretianas 4), Madrid 1997.

Las palabras de Revelación y el empleo de la denominación «el Hijo»

En su conjunto el empleo de la denominación «el Hijo» para designar a Jesucristo se encuentra en los lugares en que aparece la relación mutua del Padre y del Hijo: amor, comunicación de dones, glorificación mutua, etc. Debemos recordar aquí una vez más que la denominación de Cristo como «el Hijo» se encuentra en el llamado «Logion joánico», a saber, el Himno de Júbilo de Mt 11, 25-30/Lc 10, 21-22. También es importante el empleo de «el Hijo» en Mc 13, 32 «El día aquel o la hora no lo sabe nadie, ni los ángeles en el cielo, ni el Hijo, sino el Padre» (cf. el paralelo de Mt 24, 36). Aunque en estos textos sinópticos «el Hijo» está por encima de los ángeles, es claro por el contexto el sentido del Logion: la determinación del momento o la hora del Juicio es iniciativa del Padre cuya revelación no ha sido encomendada al Hijo en su misión terrena. Todo ello nos hace pensar en una forma peculiar de hablar de Cristo acerca de sí mismo en su relación con el Padre. Ahí estaría el origen de la forma de «Palabras de Revelación» que explica el empleo de la denominación «el Hijo».

2. *Hijo del hombre* (Hyiòs toù anthrôpou)³⁵

La expresión «Hijo del hombre» es una denominación cristológica. El sintagma es una manera de decir «hombre» pero en el contexto neotestamentario, a la luz del Hijo del hombre de Daniel 7³⁶, tiene la connotación del origen divino de Jesús y a la vez una alusión a su condición de ser humano. Podría discutirse si esta denominación debe entrar en nuestra investigación sobre la filiación en san Juan. Después de meditarlo con detención hemos creído que nuestro tratamiento no sería completo si no se estudia este término. Veamos el empleo y después discutiremos su alcance³⁷.

— *En el relato de la vocación de Natanael* el término aparece en boca de Jesús: «Veréis los ángeles de Dios subiendo y bajando sobre el Hijo del hombre» (1, 51). Jesucristo aquí, en cuanto Hijo del hombre, es el punto de comunicación entre el cielo y la tierra. La referencia a Gn 28, 10 representa a Jesús como lugar de la presencia divina (el nuevo Betel).

35. Cf. J. Mateos y F. Camacho, *El Hijo del hombre. Hacia la plenitud humana*, Córdoba 1995; E. Sjöberg, *Der Menschensohn im Aethiopischen Henochbuch*, Lund 1946; asimismo J. Coppens, *La Relève du Messianisme Royal*, II, *Le Fils d'homme vétéro et intertestamentaire*. III, *Le Fils de l'Homme Néotestamentaire* (BETL LXI LV), Leuven 1982 1981; W. A. Meeks, «The Man from Heaven in Johannine Sectarianism»: JBL 91 (1972) 44-72; asimismo F. J. Moloney, *The Johannine Son of Man* (Biblioteca di Scienze Religiose 14), Roma 2^a 1978.

36. La expresión ocupa un lugar muy importante en el libro de las Parábolas del 1 de Henoc (Henoc etiópico) c. 37-71. Véase F. Corriente, A. Piñero, *Libro I de Henoc* (Etiópico y griego), en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid 1984, 65-95.

37. Véase J. F. Moloney, «The Johannine Son of Man Revisited», en *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 177-202.

— *En el Discurso kerigmático* dentro del Diálogo con Nicodemo encontramos la siguiente declaración: «Nadie ha subido al cielo sino el que bajó del cielo, el Hijo del hombre» (3, 13)³⁸. Se trata de una palabra de Revelación (cf. «En verdad, en verdad os digo» en 3, 11). Su finalidad sería expresar el origen divino de Jesús y a la vez su humanidad. En el verso siguiente tenemos una nueva mención del término «Hijo del hombre»: «Como Moisés levantó la serpiente en el desierto, así tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (3, 14). La expresión «tiene que ser levantado el Hijo del hombre» (cf. también 8, 28 y 12, 34) es equivalente a las predicciones de la Pasión-Resurrección en los Sinópticos (Mt 17, 22-23; Mc 9, 30-32; Lc 9, 44-45). El cuarto evangelista ha mantenido tanto la expresión «tiene que» (deí) como la misma denominación «Hijo del hombre». El título contiene a la vez una connotación del servidor sufriente de Isaías (c. 53) y del Hijo del hombre glorioso de Daniel 7.

— *En el Discurso apologético*, dentro de las afirmaciones acerca de la igualdad del Padre y del Hijo y de la serie de comunicaciones de atributos divinos que hemos mencionado más arriba³⁹, se dice que el Padre ha dado todo juicio al Hijo (5, 22). Un poco más adelante se explicita este don con la siguiente expresión: «El Padre le ha dado al Hijo la potestad de juzgar porque es el Hijo del hombre» (5, 27). La referencia a la figura de Dn 7 es clara aquí también. Jesús es la realización de la figura daniélica del Hijo del hombre al que se otorga el juicio.

— *En el Discurso del Pan de vida*, en la sección inicial del Discurso se hace la siguiente invitación: «Obrad por el alimento que el Hijo del hombre os dará» (6, 27). En la sección propiamente eucarística, se dice: «Si no coméis la carne del Hijo del hombre y no bebéis su sangre, no tendréis vida en vosotros» (6, 53). Finalmente en la sección de las reacciones ante el Discurso de Jesús (6, 60-71), éste pregunta: «¿Esto os escandaliza? ¿Y cuando veáis al Hijo del hombre subir adonde estaba antes?» (6, 61b-62).

Las dos primeras menciones del «Hijo del hombre» dentro de este discurso están referidas a Cristo dador del alimento con una clara alusión ya a la Eucaristía; la última (acerca de la elevación del Hijo del hombre) está en la línea de las predicciones de la Pasión-Resurrección que hemos visto más arriba.

— *En la fiesta de las Tiendas* encontramos la siguiente declaración solemne: «Cuando levantéis en alto el Hijo al hombre [...] entonces conoceréis que Yo soy» (8, 28). De nuevo aquí la expresión «levantar en alto al Hijo del hombre» es el equivalente de las predicciones de la Pasión-Resurrección. En consecuencia Juan sigue la terminología de los si-

38. Algunos manuscritos y versiones añaden «que está en el cielo». Véase Nestle-Aland, *in loc.*

39. Véase más arriba la sección sobre «el Hijo».

nópticos aunque modificándola y llevando su consideración hasta la afirmación del misterio de Jesús como «El Yo soy».

— *En el relato de la curación del ciego de nacimiento* (c. 9) Jesús pregunta al que había sido curado: «¿Crees en el Hijo del hombre?» (variante: «en el Hijo de Dios») (9, 35). La expresión «Creer en el Hijo del hombre» está en la línea de las formulaciones de confesión de fe que hemos visto al tratar del título «Hijo de Dios». Esto mismo explica la variante «Hijo de Dios» que está asimismo bien atestiguada.

— *En el Discurso de la glorificación por la Cruz* (12, 23-36) Jesús proclama: «Ha llegado la hora de que sea glorificado el Hijo del hombre» (12, 23). La expresión «sea glorificado el Hijo del hombre» se intercambia en la Oración Sacerdotal con la glorificación del Hijo. Probablemente aquí (en 12, 23) la mención del Hijo del hombre está motivada por el ambiente del Discurso que puede ser titulado: «Por la Cruz a la glorificación». Al final la gente pregunta: «¿Cómo dices tú que es necesario que sea levantado el Hijo del hombre? ¿Quién es ese Hijo del hombre?» (12, 34). De nuevo aquí la expresión «ser levantado el Hijo del hombre» entra en la misma temática de las predicciones de la Pasión-Resurrección que hemos visto en 3, 14; 6, 62; 8, 28. La presencia de la expresión «Hijo del hombre» está justificada también aquí por la connotación de Cruz y Resurrección.

— *En el relato de la Última Cena* encontramos de nuevo la proclamación: «Ahora ha sido glorificado el Hijo del hombre» (13, 31). Estamos en la misma dinámica que en 12, 23 con referencia a la glorificación por la Cruz.

Alcance del empleo de 'Hijo del hombre' para el concepto de filiación en el Evangelio

Como acabamos de ver, la expresión «Hijo del hombre» en san Juan indica la presencia divina en Jesús, su origen de lo alto y a la vez su condición humana. La denominación está relacionada con los lugares en que se habla de la Encarnación o subida al cielo o con las formulaciones joánicas de levantamiento en alto, paralelas a las predicciones de la Pasión-Resurrección en los sinópticos. Para el tema de la filiación en el Evangelio podemos decir que esta denominación «Hijo del hombre» connota, a la vez que el origen divino de Jesús, su humanidad. No se puede hablar de un equivalente de la expresión «Hijo de Dios» de manera que puedan intercambiarse ambos términos⁴⁰. La expresión tiene su propia identidad en el conjunto de la cristología joánica.

40. Van Belle, «Christology and Soteriology», 457, recuerda la opinión de B. W. J. de Ruyter, *De gemeente van de evangelist Johannes: Haar polemiek en haar geschiedenis*, Delft 1998, que afirma la equivalencia de todos los títulos cristológicos. Van Belle opina que este punto requiere una investigación ulterior. Por nuestra parte pensamos que la comparación entre los contextos de la expresión «Hijo del hombre» y la expresión «Hijo de Dios» excluye la equivalencia significativa de ambos términos, aunque naturalmente remiten al mismo referente: Jesucristo.

3. *La relación Padre (Dios) e Hijo (Jesucristo) en el Evangelio de san Juan*⁴¹

El cuarto evangelio está lleno de la palabra «Padre» referida a Dios⁴² y en la mayor parte de los casos en relación con Jesucristo. Esta relación está ya de alguna manera indicada en las expresiones «Hijo de Dios», «El Hijo», «Su Hijo», «Tu Hijo» que hemos enumerado más arriba. No sería oportuno repasar aquí todas estas menciones. Sin embargo nuestro estudio de la filiación en el cuarto evangelio no sería completo si no se examinaran las menciones del Padre que están relacionadas con la filiación de Cristo⁴³. Hay una serie de textos en que la presencia del término «Padre» es clave para entender el tipo de filiación de que hablamos. Nos detendremos especialmente en aquellos lugares en que la mención del Padre viene a iluminar la naturaleza de la filiación del Hijo. En aquellos textos que han sido tratados ya, procuraremos centrarnos brevemente en la relación Padre-Hijo.

a) *En el Prólogo* (1, 1-18) las dos menciones de «Unigénito» (1, 14, 18) están expresadas con referencia al Padre implicando una especialísima relación del Hijo al Padre. Así ocurre en 1, 14: «El Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros y nosotros hemos visto su gloria, gloria como de Unigénito del Padre, lleno de gracia y de verdad». La preposición griega «parà» en la formulación: «parà patrós» nos lleva no sólo al origen del Unigénito sino también a la intimidad entre Padre e Hijo⁴⁴. De la misma manera ocurre en 1, 18: «El Hijo Unigénito que está en el Seno del Padre, Él lo ha mostrado». Encontramos aquí una referencia al interior mismo del Padre (el Seno). La dimensión trinitaria intradivina no puede ser más clara.

b) *En el relato de la purificación del Templo*, Jesús habla de la «Casa de mi Padre» (2, 16). La expresión (en genitivo con posesivo singular) es signo de una relación que no es común con los demás hombres.

c) *En el Discurso kerigmático del Diálogo con Nicodemo* encontramos de nuevo la expresión *Monogenês*, según hemos visto más arriba: «Tanto amó Dios al mundo que le dio al Hijo único» (3, 16). El conjunto de la oración ponderativa y exclamativa pone de relieve el don inmenso

41. Véase J. Giblet, «Jésus et le «Père» dans le IV^e Évangile», en M.-É. Boismard (ed.), *L'Évangile de Jean*, Louvain 1958; T. E. Pollard, «The Father-Son and God-Believer Relationship according to st. John: A brief study on John's use of prepositions», en M. de Jonge, *L'Évangile de Jean: Source, rédaction, théologie*, Gembloux 1977.

42. M. A. Ferrando, «Dios Padre en el Evangelio según san Juan»: *Anales de la Facultad de Teología* (Chile) 47 (1996) 1-179. Para la equivalencia de «Dios» y «Padre» remitimos al estudio fundamental de K. Rahner, «Theós en el Nuevo Testamento», en *Escritos de Teología*, I, Madrid 1961, 93-167.

43. A. Llamas Vela, «Jesús y el Padre», en *Diccionario del mundo joánico* 565-601. El autor distingue dos grandes apartados. A) La Revelación de Jesús, y B) La vuelta del Revelador al Padre (siguiendo toda la segunda parte del Evangelio).

44. Véase de la Potterie, *La Vérité*, 178-191.

del Dios Amor que supone la entrega del Hijo Único⁴⁵. El verso siguiente completa esta relación: «Porque Dios no envió a su Hijo al mundo para condenar al mundo, sino para que el mundo sea salvo por él» (3, 17). En ambos casos la mención de Dios se refiere al Padre puesto que se habla de «su Hijo»⁴⁶.

d) *En el último testimonio del Bautista* se habla de una relación de amor y donación⁴⁷: «El Padre ama al Hijo y ha puesto todo en sus manos» (3, 35)⁴⁸. Este amor, expresado en la donación de todo («ha puesto todo en sus manos») nos lleva a una filiación totalmente divina.

e) *En el Discurso apologético* (5, 19-30) hemos visto, al tratar del término «El Hijo», una serie de declaraciones que hablan de la igualdad del Padre y del Hijo. Esta igualdad se ilustra con la comunicación e intercambio de una serie de propiedades divinas. No vamos a repetir aquí los textos. Se trata de igualdad en el obrar (5, 19); igualdad en dar la vida a los hombres (5, 21); comunicación del poder de juzgar (5, 22); igualdad en la honra del Padre y del Hijo (5, 23); comunicación de la cualidad de tener vida en sí mismo (5, 26).

En la sección sobre el testimonio en favor de Jesús (5, 31-47) encontramos expresada la unidad del Padre y del Hijo en varios versículos. En primer lugar Jesús apela a *las obras que el Padre concede hacer al Hijo*. Ellas dan testimonio de que el Padre le ha enviado: «Pero yo tengo un testimonio mayor que el de Juan; porque las obras que el Padre me ha encomendado llevar a cabo, las mismas obras que realizo, dan testimonio de mí, de que el Padre me ha enviado» (5, 36). Sobre ello se volverá en la sección de las manifestaciones en la Fiesta de la Dedicación (10, 22-39).

En segundo lugar se *apela al testimonio mismo del Padre*: «Y el Padre, que me ha enviado, es el que ha dado testimonio de mí» (5, 37). Este testimonio que los sinópticos ponen en el Bautismo y en la Transfiguración, en Juan aparece sobre todo en 12, 28 («Lo he glorificado y lo volveré a glorificar»).

f) *En la unidad literaria del Pan de vida* (c. 6) la relación Padre-Hijo (o «Hijo del hombre») aparece en varios lugares.

— Al mismo comienzo del discurso se exhorta a buscar el alimento que perdura para la vida eterna, el cual «os dará el Hijo del hombre a quien ha sellado el Padre» (6, 27). ¿Es este sello la Encarnación? La denominación «Hijo del hombre» estaría en esta línea. En cualquier caso indica una relación especialísima del Padre y del Hijo (aquí llamado «Hijo del hombre»).

45. Es digno de mención el empleo relevante que de Jn 3, 16 hace Benedicto XVI en la Encíclica «Deus caritas est» (números 1 y 19).

46. Véase también 3, 18: «En el nombre del Unigénito Hijo de Dios».

47. La idea del amor del Padre al Hijo recurrirá después en varias ocasiones y especialmente en la Oración Sacerdotal (17, 23-26).

48. Esta idea la hemos querido expresar en la obra *El don de Dios Amor. Cristo, luz del mundo y pan de vida, en san Juan*, Madrid 1993.

— En el desarrollo sobre la fe (6, 37-40) el Padre da (lleva) a los creyentes a Jesús⁴⁹. Jesús afirma que ha venido a hacer la voluntad del Padre y que esa voluntad es otorgar la vida eterna a los creyentes en el Hijo. De esta manera aparece claro el designio salvífico y la relación esencial entre el Padre y el Hijo.

— En el mismo discurso, al hablar de la visión de Dios, se afirma: «El que es de Dios ha visto al Padre» (6, 46). La expresión está relacionada con 1, 18 y debe interpretarse en la misma dimensión intratrinitaria.

— En el desarrollo eucarístico (6, 51-58) encontramos una expresión altamente significativa que indica que el Hijo recibe del Padre la corriente de vida divina: «Lo mismo que el Padre, que vive, me ha enviado y yo vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (6, 57).

g) *En la fiesta de las Tiendas* (c. 7-8) encontramos asimismo declaraciones significativas.

— En la primera de las siete declaraciones afirma Jesús: «Me conocéis a mí y sabéis de dónde soy. Pero yo no he venido por mi cuenta; sino que verdaderamente me envía el que me envía; pero vosotros no le conocéis. Yo le conozco, porque vengo de él y él es el que me ha enviado» (7, 28-29). Este origen de Dios ilumina el sentido de la filiación de Jesús⁵⁰.

— En la sección sobre el testimonio de Jesús (8, 12-20) merece citarse un importante texto que habla de la unidad del Padre y de Cristo en el testimonio: «Yo soy el que doy testimonio de mí mismo, y también el que me ha enviado, el Padre, da testimonio de mí» (8, 18). Un poco más adelante en relación con la pregunta «¿dónde está tu Padre?», Jesús afirma: «No me conocéis ni a mí ni a mi Padre; si me conocierais a mí conoceríais también a mi Padre» (8, 19). En el Discurso de Despedida volveremos a encontrar esta misma idea con el verbo «ver» (14, 9).

— En la importante declaración sobre el «Yo soy» (8, 21-30), al tratar del misterio de la exaltación del Hijo del hombre, afirma Jesús: «Y que no hago nada por mi propia cuenta; sino que, lo que el Padre me ha enseñado, eso es lo que hablo. Y el que me ha enviado está conmigo; no me ha dejado solo, porque yo hago siempre lo que le agrada a él» (8, 28b-29).

— En el gran debate sobre la filiación de los judíos que afirman tener como Padre a Dios, por ser semilla de Abraham (8, 31-59), dice Jesús: «Si Dios fuera vuestro Padre, me amaríais a mí, porque yo he salido y vengo de Dios; no he venido por mi cuenta, sino que él me ha enviado» (8, 42). La afirmación de que Cristo ha salido del Padre es una forma de

49. El verbo «dar» tiene un uso muy amplio en Juan. Unas veces se habla de «don» del Padre al Hijo; otras del «don» de Cristo a los hombres. Véase el artículo de G. Morujão, *Exemplos de desenvolvimento deráxico no IV Evangelho em torno dos dons de Jesus*, III Simposio Bíblico Español, Valencia-Lisboa 1991, 385-394. Véase C. J. Pinto, «Le verbe 'didonai' comme expression des rapports du Père et du Fils dans le IV^e évangile»: *Revue des Sciences philosophiques et théologiques* 49 (1965) 81-104.

50. Véase Miranda, *Der Vater*; Íd., *Die Sendung Jesu*.

expresar su preexistencia y su Encarnación. En consecuencia la noción de «envío» en el cuarto evangelio hay que entenderla en esta clave de «salida de Dios».

Es en este contexto donde se habla de la filiación de los judíos en relación con el diablo. De ello nos ocuparemos más adelante.

h) En el relato de la curación del ciego de nacimiento afirma Jesús: «Tenemos que trabajar en las obras del que me ha enviado mientras es de día; llega la noche, cuando nadie puede trabajar» (9, 4). Las obras del Padre que ha enviado a Jesús, a la luz del Discurso de 5, 19-30, son las obras de dar la vida a la humanidad. La curación del ciego de nacimiento se integra en esta misma dimensión.

i) En el Discurso del Buen Pastor la relación Padre-Hijo se expone de una manera muy profunda.

— En primer lugar en términos de conocimiento recíproco: «Yo soy el buen pastor; y conozco mis ovejas y las mías me conocen a mí, como me conoce el Padre y yo conozco a mi Padre y doy mi vida por las ovejas» (10, 14-15).

— En segundo lugar esta relación Padre-Hijo se expresa en términos de amor y de obediencia: «Por eso me ama el Padre, porque doy mi vida, para recobrarla de nuevo. Nadie me la quita; yo la doy voluntariamente. Tengo poder para darla y poder para recobrarla de nuevo; es la orden que he recibido de mi Padre» (10, 17-18). El tema del amor del Padre al Hijo es fundamental en esta relación⁵¹.

*j) En la sección de la fiesta de la Dedicación*⁵² encontramos uno de los desarrollos más precisos de esta relación⁵³.

— En primer lugar en relación con el testimonio de las obras: «Las obras que hago en nombre de mi Padre son las que dan testimonio de mí» (10, 25b). Recordemos que esta afirmación formaba parte de la argumentación de Jesús en 5, 31-47. También en el Discurso de Despedida se afirma que el Padre mismo es el que hace las obras (14, 10).

— Jesús promete dar a sus ovejas la vida eterna y sustenta su promesa en el poder del Padre y en la unidad del Padre y del Hijo: «Yo les doy vida eterna y no perecerán jamás, y nadie las arrebatará de mi mano. El Padre, que me las ha dado, es más grande que todos, y nadie puede arrebatar

51. Sobre el Logion joánico véase A. Feuillet, *Le Mystère de l'Amour divin dans la Théologie Johannique*, Paris 1972; sobre la Sabiduría Encarnada, cf. Íd., *Le Christ Sagesse de Dieu*, Paris 1966.

52. Véase Egil A. Wyller, «In Solomon's Porch: A Henological Analysis of the Architectonic of the Fourth Gospel»: *Studia Theologica* 42 (1988) 151-167.

53. La obra clásica sobre la relación del cuarto evangelio con las fiestas judías es la de A. Guilding, *The fourth Gospel and Jewish Worship*, Oxford 1960; pueden verse además los siguientes estudios: G. A. Yee, *Jewish Feasts and the Gospel of John*, Wilmington 1989; J. C. Vanderkam, «John 10 and the feast of the Dedication», en J. Collins y T. H. Tobin (eds.), *On Scribes and Scrolls: Studies on the Hebrew Bible, Intertestamental Judaism and Christian Origins Presented to John Strugnell on the Occasion of His Sixtieth Birthday*, Lanham 1990. Véase también el estudio de Wyller que hemos citado en n. 52.

nada de la mano del Padre. Yo y el Padre somos uno» (10, 28-30)⁵⁴. Esta declaración de Jesús es clave para entender el alcance de su filiación⁵⁵. La relación entre el Padre y el Hijo aparece en primer lugar con la idea del poder del Hijo y del Padre. Esta idea es expresada con la imagen de que nadie puede arrebatarlas de la mano del Padre que es mayor que cualquier otro poder⁵⁶. Ahora bien, Jesús concluye: «Yo y el Padre somos una sola cosa» (10, 30). No se trata de unidad de representación (el enviado y el que envía) o del revelador y el que le envía⁵⁷ ni de unidad mística, ni de unión moral o de amor, sino de unidad en el Ser divino⁵⁸.

— Ante la declaración de 10, 30 («El Padre y yo somos uno») los judíos quieren apedrear a Jesús y éste se defiende en primer lugar con el recurso (de nuevo) al testimonio de las obras (después con el recurso a la Escritura). En cuanto a las obras dice: «Muchas obras buenas que vienen del Padre os he mostrado. ¿Por cuál de esas obras queréis apedrearme?» (10, 32). La respuesta de los judíos es también importante para ver el alcance que el cuarto evangelio da a la filiación divina de Jesús: «No queremos apedrearte por ninguna obra buena, sino por una blasfemia y porque tú, siendo hombre, te haces a ti mismo Dios» (10, 33). Este lugar junto con 5, 17-19 es la más clara expresión del alcance de la filiación de Jesús. Jesucristo es Dios y hombre. La acusación de los judíos expresa bien esta idea. La confirmación que Jesús hará en referencia al testimonio de sus obras y a la unidad con el Padre indican que el cuarto evangelista entiende la filiación de Jesús en sentido pleno. En consecuencia Jesús es el Hijo eterno de Dios, el Verbo que existe desde el principio y que se ha hecho hombre.

Junto al testimonio de las obras y ante el intento por parte de los judíos de apedrear a Jesús por blasfemia, éste recurre a la Escritura para exponer de nuevo la relación entre Él y el Padre y para justificar su título de «Hijo de Dios». Después de citar el Salmo 82, 6 argumenta así: «Si llama dioses a aquellos a quienes se dirigió la Palabra de Dios —y no puede fallar la Escritura— a aquel a quien el Padre ha santificado y enviado

54. Véase G. Morujão, «A Unidade de Jesus com o Pai em Jo 10, 30»: EstBib 47 (1989) 51-52. Un reciente estudio sobre el tema es el siguiente: K. Scholtissek, «'Ich und der Vater, wir sind eins' (Joh 10, 30). Zum theologischen Potential und zur hermeneutischen Kompetenz der johanneischen Christologie», en *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 315-345.

55. T. E. Pollard, «The exegesis of John X, 30 in the early Trinitarian controversias»: NTS 3 (1957) 334-349. Una reciente tesis doctoral dedicada al tema —ya citada *supra*— es la siguiente: da Silva, *Io e il Padre siamo una cosa sola*.

56. R. Kieffer, «La main du Père et du fils dans le quatrième évangile», en R. Kieffer y J. Bergmann (eds), *La main de Dieu. Die Hand Gottes*, Tübingen 1997, 107.

57. Ésta es la opinión de Bultmann, *The Gospel of John: a commentary*, Oxford 1971, 381.

58. R. Kysar, «John 10:22-30»: *Interpretation* 43 (1989) 68. Según este autor: «His identity is found not in any traditional messianic title but in a unique, unparalleled relationship with God». Notice that not only the term *erga* is repeated many times in both of the discourses but also some of the expressions connected with the “works” are identical». Véase también G. Mlakuzhlyi, *The Christocentric literary structure of the fourth gospel*, (AnBib 117), Roma 1987, 176.

al mundo, ¿cómo le decís que blasfema por haber dicho: Yo soy Hijo de Dios?» (10, 35-36). Como se ve, Jesús se presenta como Santificado y Enviado por el Padre. Por ello su título de Hijo de Dios no puede considerarse blasfemo. En el verso siguiente vuelve de nuevo al argumento de las obras y remite a la unidad del Padre y del Hijo: «Si no hago las obras de mi Padre, no me creáis; pero si las hago, aunque a mí no me creáis, creed por las obras, y así sabréis y conoceréis que el Padre está en mí y yo en el Padre» (10, 37-38). La última fórmula («El Padre está en mí y yo estoy en el Padre») nos lleva a la raíz más profunda de la manera de entender la filiación de Jesús. No se trata sin duda alguna de una filiación de alcance funcional sino que afecta al mismo ser de Jesús. El Prólogo con la mención del Verbo y su Encarnación nos ofrece la clave de estas afirmaciones.

k) *La oración de Jesús antes de la resurrección de Lázaro* expresa bien la relación Padre e Hijo: «Padre, te doy gracias por haberme escuchado. Ya sabía yo que tú siempre me escuchas; pero lo he dicho por estos que me rodean, para que crean que tú me has enviado» (11, 41-42). Jesús es consciente de que el Padre le escucha. Por ello la oración tiene más bien la finalidad de hacer conscientes a los demás de esta realidad de la comunión del Padre y del Hijo.

l) *En el Discurso de la glorificación por la Cruz* (12, 23-36), la relación entre Jesús y el Padre aparece en términos de glorificación: «“Y ahora mi alma está turbada. Y ¿qué voy a decir? ¡Padre, líbrame de esta hora! Pero isí he llegado a esta hora para esto! Padre, glorifica tu Nombre”. Vino entonces una voz del cielo: “Le he glorificado y de nuevo le glorificaré”» (12, 27-28). Esta idea de la glorificación del Padre y del Hijo volverá en 17, 1 en forma de petición. El concepto de gloria abarca en primer lugar el ministerio público de Jesús donde ha irradiado la gloria del Padre. La glorificación definitiva será la subida junto al Padre para otorgar la vida eterna a los creen en el Hijo.

m) *En las palabras de Jesús conclusivas del ministerio público* encontramos de nuevo la relación de Jesús y el Padre. En primer lugar el evangelista nos ofrece una declaración solemne: «Jesús gritó y dijo: «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me ha enviado; y el que me ve a mí, ve a aquel que me ha enviado»» (12, 44-45). La idea de que ver a Jesús es ver al Padre⁵⁹ va a recurrir de nuevo en los discursos de la Última Cena. Ello representa una nueva formulación para exponer la unidad del Padre y del Hijo. Esa unidad se expresa así en los dos últimos versos de la Primera parte del Evangelio: «porque yo no he hablado por mi cuenta, sino que el Padre que me ha enviado me ha mandado lo que tengo que decir y hablar» (12, 49-50).

n) *La segunda parte del Evangelio* comienza de la siguiente manera: «Antes de la fiesta de la Pascua, sabiendo Jesús que había llegado su hora

59. Véase C. Traets, *Voir Jésus et le Père en Lui selon L'Évangile de Saint Jean*, Roma 1967.

de pasar de este mundo al Padre, habiendo amado a los suyos que estaban en el mundo, los amó hasta el extremo» (13, 1). Pasar de este mundo al Padre es igual que volver al Padre. Un poco más adelante se expresa la misma idea de la siguiente manera: «sabiendo que el Padre le había puesto todo en sus manos y que había salido de Dios y a Dios volvía» (13, 3).

El Logion de implicación progresiva (común también a los sinópticos) nos habla también de la relación entre Jesús y el Padre: «En verdad, en verdad os digo: quien acoja al que yo envíe me acoge a mí, y quien me acoja a mí, acoge a Aquel que me ha enviado» (13, 20).

ñ) *El Discurso de Despedida* (Jn 14) es fundamental para la relación Padre-Hijo.

— *La sección de Cristo, camino hacia el Padre* (14, 1-11) nos ofrece una serie de desarrollos sobre la unidad de Cristo y el Padre. En primer lugar está la famosa declaración: «Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida. Nadie va al Padre sino por mí» (14, 6). Cristo es el camino único hacia el Padre. Recordemos que en 1, 18 se exponía esta idea de Cristo camino en términos de Filiación. La declaración de 14, 6 es seguida de estas palabras: «Si me conocéis a mí, conoceréis también a mi Padre; desde ahora lo conocéis y lo habéis visto» (14, 7).

Una intervención de Felipe provoca la reiteración por parte de Jesús de su unidad con el Padre: «¿Tanto tiempo hace que estoy con vosotros y no me conoces Felipe? El que me ha visto a mí, ha visto al Padre. ¿Cómo dices tú: Muéstranos al Padre? ¿No crees que yo estoy en el Padre y el Padre está en mí? Las palabras que os digo, no las digo por mi cuenta; el Padre que permanece en mí es el que realiza las obras. Creedme: yo estoy en el Padre y el Padre está en mí. Al menos, creedlo por las obras» (14, 9-11). Estamos ante unas declaraciones que nos recuerdan las de la fiesta de la Dedicación. En primer lugar Jesús afirma: «El que me ve a mí, ha visto al Padre» (14, 9). No se trata de unidad de representación⁶⁰. Las fórmulas que siguen lo muestran con toda claridad: «Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (14, 10). La fórmula se repite en 14, 11. Las palabras de Jesús son palabras del Padre y las obras de Jesús son obras del Padre⁶¹. El evangelista precisa: El Padre que está en mí, Él es el que realiza las obras.

— *La segunda sección (14, 12-25) contiene las promesas de la Nueva Alianza*. La unión del Padre y del Hijo se manifiesta en la promesa de responder a la oración. La finalidad suprema de la escucha, por parte de Cristo, de la petición del creyente es la glorificación del Padre en el Hijo: «Y todo lo que pidáis en mi nombre, yo lo haré, para que el Padre sea

60. Remitimos de nuevo a nuestros artículos «Trinidad inmanente e interpretación del Nuevo Testamento: Preexistencia y Encarnación del Verbo (Jn 1, 1.14), según J. A. T. Robinson»: *EstBib* 54 (1996) 195-223; «Jesucristo, Don del Padre a la humanidad. Perspectiva del Cuarto Evangelio»: *Scripta Theologica* 29 (1997) 493-410. Sobre la opinión de Schweizer, cf. *supra* n. 16.

61. Véase M. de Jonge, «Signs and Works in the Fourth Gospel», en T. Baarda, A. F. J. Klijn y W. E. van Unnik (eds), *Miscellanea Neotestamentica*, (NTS 47), Leiden 1975.

glorificado en el Hijo» (14, 13). Este texto lo hemos visto ya al hablar de la denominación «el Hijo».

Tras la promesa del Espíritu Santo (14, 15-17), Jesús habla de su retorno. A este propósito se expresa la unidad del Padre y del Hijo de la siguiente manera: «Aquel día comprenderéis que yo estoy en mi Padre y vosotros en mí y yo en vosotros» (14, 20). La correlación Padre-Hijo-creyentes, aquí como en 6, 57, se entiende (por el contexto de todo el evangelio) de distinto modo en el caso de la relación del Padre y el Hijo (relación de filiación divina) y en el caso de la relación del Hijo y los creyentes (relación de comunicación de la filiación por gracia). El Prólogo nos da la clave de esta diferencia.

La promesa de la inhabitación divina en el creyente nos habla del Padre y del Hijo. El primer lugar 14, 21: «El que tiene mis mandamientos y los guarda, ése es el que me ama; y el que me ame, será amado de mi Padre; y yo le amaré y me manifestaré a él». La promesa se repite en 14, 23: «Si alguno me ama, guardará mi Palabra, y mi Padre le amará, y vendremos a él, y haremos morada en él». En este verso se expresa la unidad del Padre y del Hijo con un verbo en primera persona del plural: sin duda se trata de unidad divina del Padre y del Hijo dada la imagen de morada en el creyente fiel. Seguidamente se habla de que la palabra de Jesús son palabras del Padre: «El que no me ama no guarda mis palabras. Y la palabra que escucháis no es mía, sino del Padre que me ha enviado» (14, 24).

— *La tercera sección (14, 26-31) contiene un lugar importante para la recta inteligencia de la filiación divina de Jesús en san Juan.* Se trata de la declaración de 14, 28 «El Padre es mayor que yo». La exégesis católica excluye (por el contexto de todo el evangelio) cualquier alcance subordinacionista y la entiende de la condición del Hijo en cuanto encarnado⁶².

El final del discurso está marcado por el amor y obediencia del Hijo al Padre: «pero ha de saber el mundo que amo al Padre y que obro según el Padre me ha ordenado. Levantaos. Vámonos de aquí» (14, 31).

o) *En el discurso sobre la Vid y los Sarmientos (15, 1-17) de nuevo la relación de Padre e Hijo se expresa en términos de amor y de obediencia:* «Como el Padre me amó, yo también os he amado a vosotros; permaneced en mi amor. Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandamientos de mi Padre, y permanezco en su amor» (15, 9-10). Un poco más adelante se habla de que Jesús comunica lo que ha oído a su Padre: «No os llamo ya siervos, porque el siervo no sabe lo que hace su amo; a vosotros os he llamado amigos, porque todo lo que he oído a mi Padre os lo he dado a conocer» (15, 15).

p) *En el Discurso de la Iglesia perseguida por el mundo*⁶³ *y asistida por el Espíritu Santo (15, 18-16, 15) de nuevo aparece la relación entre*

62. M. A. Ferrando, «El Padre es mayor que yo (Jn 14, 28)»: RET 40 (1995) 89.

63. Sobre el concepto de mundo véase A. García-Moreno, *El Cuarto Evangelio. Aspectos teológicos*, Pamplona 1996, 69-86. Sobre el concepto de mundo en contexto dualista véase

Padre e Hijo: «El que me odia, odia también a mi Padre» (15, 23). La relación Padre e Hijo se amplía con la mención del Espíritu Santo: «Cuando venga el Paráclito, que yo os enviaré de junto al Padre, el Espíritu de la verdad, que procede del Padre, él dará testimonio de mí» (15, 26). La razón de la persecución es el odio al Padre y al Hijo: «Harán estas cosas porque no han conocido ni a mí ni al Padre» (16, 3). Jesús va al Padre (16, 10). Al final de esta sección encontramos una nueva fórmula sobre la unidad del Padre y del Hijo: «Todo lo que tiene el Padre es mío. Por eso he dicho: Recibirá de lo mío y os lo anunciará a vosotros» (16, 15).

q) *En la Sección de despedida* (16, 16-33) de nuevo se indica que Cristo va al Padre (16, 17). La conclusión de este discurso está lleno de referencias al Padre: «Os he dicho todo esto en parábolas. Se acerca la hora en que yo no os hablaré en parábolas, sino que con toda claridad os hablaré acerca del Padre. Aquel día pediréis en mi nombre y no os digo que yo rogaré al Padre por vosotros, pues el Padre mismo os quiere, porque me queréis a mí y creéis que salí de Dios. Salí del Padre y he venido al mundo. Ahora dejo otra vez el mundo y voy al Padre» (16, 25-28). Esta última fórmula indica la meta de Jesús y su origen. La fórmula implica la preexistencia. Un poco más adelante Jesús afirma que no se siente solo porque «el Padre está conmigo» (16, 32). Todas estas fórmulas indican que estamos ante una filiación totalmente original y eterna⁶⁴.

r) *En la Oración Sacerdotal* la palabra «Padre» llena toda la plegaria⁶⁵. Veamos los principales lugares:

— *Una primera sección* (17, 1-5) se centra en la glorificación del Padre y del Hijo. Esta sección comienza de la siguiente manera: «Así habló Jesús, y alzando los ojos al cielo, dijo: “Padre, ha llegado la hora; glorifica a tu Hijo, para que tu Hijo te glorifique a ti”. Y que, según el poder que le has dado sobre toda carne, dé también vida eterna a todos los que tú le has dado» (17, 1-2).

La idea de la glorificación del Padre y del Hijo expresa en primer lugar la comunión de ambos. Esa comunión aparece en forma de reciprocidad. En seguida veremos que se trata de una comunión eterna.

La misión del Hijo es otorgar la vida eterna a la humanidad. Es un poder que el Padre otorga al Hijo. La vida eterna consiste en conocer al único Dios verdadero y a su enviado Jesucristo (17, 3). En forma de inclusión Cristo pide su glorificación con estas palabras: «Yo te he glorificado en la tierra, llevando a cabo la obra que me encomendaste realizar. Ahora, Padre, glorifícame tú, junto a ti, con la gloria que tenía a tu lado antes que el mundo fuese» (17, 4-5). La introducción de la idea

L. Schottroff, *Der Glaubende und die feindliche Welt, Beobachtungen zum gnostischen Dualismus und seiner Bedeutung für Paulus und das Johannesevangelium*, (WMANT 37), Neukirchen-Vluyn 1970.

64. Cf. J. Jeremias, *Abba. El Mensaje central del Nuevo Testamento*, Salamanca 21983.

65. Cf. G. Segalla, *La preghiera di Gesù al Padre (Giov 17). Un addio missionario*, Brescia 1983, 77.

de la preexistencia ilumina definitivamente el concepto de filiación. La glorificación de Jesús es volver a la gloria que tenía como Hijo antes de la creación del mundo. Ello nos informa además de que el Verbo preexistente de Jn 1, 1 es el Hijo preexistente de 17, 5. De esa manera también se esclarece la dimensión trinitaria de la filiación de Cristo.

— *La segunda parte de la Oración* (17, 6-24) comienza con la presentación de los discípulos, beneficiarios de la plegaria de Jesús. Los discípulos son don del Padre a Cristo (17, 6-11a).

La unidad del Padre y del Hijo aparece en la petición central de la Unidad: «Yo ya no estoy en el mundo, pero ellos sí están en el mundo, y yo voy a ti. Padre santo, cuida en tu nombre a los que me has dado, para que sean uno como nosotros» (17, 11). La expresión «voy a ti» indica que la meta de Cristo es el Padre. La frase «guarda en tu nombre a los que me has dado» ha sido objeto de dos lecturas⁶⁶. La primera es la siguiente: «Guárdalos en tu nombre que me has dado para que sean uno como nosotros». Con esta lectura estaríamos ante una idea muy profunda que implica la divinidad del Hijo. La comunicación del Nombre sería la comunicación de la naturaleza divina. Haría alusión así a la filiación divina de Cristo.

La segunda lectura es la siguiente: «guarda en tu Nombre a los que me has dado para que sean uno como nosotros». Esta lectura expresa asimismo la unidad del Padre e Hijo en la formulación «como nosotros». Así pues, sea cual sea el texto que se adopte, es claro que la unidad que Cristo pide para los creyentes tiene su origen y su modelo en la del Padre y del Hijo: «Uno como nosotros».

En la sección de petición de la santificación en la verdad para los discípulos (17, 17-19) Cristo envía a los suyos al mundo, como Él ha sido enviado al mundo (17, 18). La expresión «como tú me enviaste al mundo», por el contexto del Evangelio, debe entenderse de la Encarnación⁶⁷.

En la sección de la petición de la Unidad para los futuros creyentes (17, 20-24) las fórmulas de petición de la unidad insisten de nuevo en la unidad del Padre y del Hijo: «para que todos sean uno. Como tú, Padre, en mí y yo en ti, que ellos también sean uno en nosotros, para que el mundo crea que tú me has enviado. Yo les he dado la gloria que tú me diste, para que sean uno como nosotros somos uno: yo en ellos y tú en mí, para que sean perfectamente uno, y el mundo conozca que tú me has enviado y que los has amado a ellos como me has amado a mí» (17, 21-23).

La expresión «uno en nosotros» de 17, 21 es sumamente expresiva de la unidad del Padre y del Hijo. En 17, 22 la comunicación de la gloria aparece como principio de unidad. De nuevo encontramos la expresión «para que sean uno como nosotros somos uno». Finalmente

66. Véase de la Potterie, *La Vérité*, 724-734.

67. Véase W. Thüsing, *La prière sacerdotale de Jésus: Jean, chapitre 17*, Paris 1970.

en el v. 23 se introduce el tema del amor que se proseguirá en los versos siguientes.

Asimismo en la petición de la gloria para los discípulos recurre de nuevo el tema del amor «porque me has amado antes de la creación del mundo» (17, 24). Aquí también la referencia a la preexistencia del Hijo nos lleva a la dimensión trinitaria inmanente de la relación de Padre e Hijo. Esa misma referencia al amor del Padre al Hijo aparece en el versículo final de la Oración: «Yo les he dado a conocer tu Nombre y se lo seguiré dando a conocer, para que el amor con que tú me has amado esté en ellos y yo en ellos» (17, 26).

s) *En el relato de la Pasión*, Jesús acepta el cáliz que el Padre le da: «La copa que me ha dado el Padre, ¿no la voy a beber?» (18, 11). Ante Pilato encontramos la expresión «para esto he nacido y para esto he venido al mundo, para dar testimonio de la verdad» (18, 37). Como hemos dicho más arriba, la acusación definitiva contra Jesús es que se ha hecho Hijo de Dios (19, 7).

t) *En el relato de la Resurrección* la referencia al Padre aparece en primer lugar en el episodio de María Magdalena: «Dícele Jesús: “No me toques, que todavía no he subido al Padre. Pero vete a mis hermanos y díles: Subo a mi Padre y vuestro Padre, a mi Dios y vuestro Dios”» (20, 17). Como se ve, la filiación de Jesús se distingue de la filiación de los demás. De todos modos Jesús, en cuanto Verbo Encarnado, puede hablar de «mi Padre» y «mi Dios»⁶⁸.

En la aparición a los Doce tenemos de nuevo la mención del envío de Jesús por parte del Padre: «La paz con vosotros. Como el Padre me envió, también yo os envío» (20, 21)⁶⁹.

Como hemos dicho más arriba, la conclusión del Evangelio nos lleva a la expresión «Hijo de Dios» como síntesis final de la presentación de Jesucristo: «Estas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su Nombre» (20, 31)⁷⁰.

Visión de conjunto de la relación Padre e Hijo

En las páginas anteriores hemos visto esta relación siguiendo el orden del texto evangélico. Es quizá la mejor forma de encuadrar cada texto en su contexto. Sin embargo es preciso dar una mirada de conjunto ordenando los diversos conceptos. Esta relación se ha expresado en los siguientes términos:

— El Verbo preexistente es igual a Dios (1, 1).

68. Cf. R. Crotty, «The Two Magdalene Reports on the Risen Jesus in John 20»: *Pacifica* 12 (1999) 156-168.

69. Véase R. Kysar, «“As You Sent Me”: Identity and Mission in the Fourth Gospel»: *Word and World* 21 (2001) 370-376.

70. Acerca de esta conclusión del Evangelio, véase el artículo de Van Belle, «Christology and Soteriology».

— El Verbo Encarnado, Unigénito del Padre y lleno de gracia y de verdad (1, 14) es la Encarnación del Dios rico en amor y fidelidad de Ex 34, 6.

— Amor del Padre al Hijo (3, 35; 17, 23.24.26).

— Amor del Hijo al Padre (14, 31).

— Donación del Espíritu (sin medida) y amor del Padre al Hijo (3, 34).

— Obediencia del Hijo al Padre (10, 18)⁷¹.

— Envío del Hijo por el Padre (3, 14 y *passim*).

— Conocimiento mutuo del Padre y del Hijo (10, 15).

— Donación del poder de vivificar y de juzgar otorgada por el Padre al Hijo (5, 22ss).

— El Hijo realiza las obras del Padre (5, 19-30; 10, 22-39).

— Nadie puede arrebatar las ovejas de la mano del Padre o del Hijo (10, 28-29).

— Unidad en el ser: «El Padre y yo somos una sola cosa» (10, 30).

— Mutua posesión: «Todo lo que tiene el Padre es mío» (16, 15).

— Conocer al Padre es conocer a Cristo (16, 3).

— Afirmación del Hijo Encarnado acerca de la grandeza del Padre (14, 28: «El Padre es mayor que yo»).

— El Padre es el origen y la meta de Jesús (16, 28).

— El Padre está con Jesús (16, 32).

— Glorificación mutua (17, 1-2).

— Concesión del poder sobre toda carne para dar la vida eterna (17, 2).

— Donación de los discípulos a Cristo por parte del Padre (17, 6-11).

— Inmanencia mutua (17, 21-23): «Tú, Padre, en mí y yo en Ti».

— Empleo del pronombre plural «nosotros» referido al Padre y al Hijo: «Uno como nosotros» (17, 11); «Uno en nosotros» (17, 21); «Vendremos a él y haremos morada en él» (14, 23).

4. *Alcance de la filiación divina de Jesucristo*

La filiación divina de Jesucristo debe entenderse solamente en el marco de que el Verbo es el Hijo de Dios preexistente⁷². Ese Hijo se ha encarnado⁷³. La cristología epifánica restrictiva entiende la expresión «Hijo

71. Luzárraga ha hablado de «concepto dinámico de salvación que sería la apertura esencial y activa del ser de Jesús para dejarse estructurar por Dios Padre, que es quien dinamiza todas las acciones de Jesús». Véase J. Luzárraga, «El aspecto dinámico de la filiación de Jesús en el Evangelio de Juan»: EE 56 (1981) 1027-1054, aquí 1029.

72. Véase H. Merklein, «Zur Entstehung der urchristlichen Aussage vom präexistenten Sohn Gottes», en *Zur Geschichte des Urchristentums*, Freiburg im Briesgau 1979, 33-62.

73. Véase H. Urs von Balthasar, *Ensayos teológicos*, I, Madrid 1964, 41-49; también O. González de Cardedal, *La entraña del cristianismo*, Salamanca 1997. El autor desarrolla el tema de la humanidad de Dios en 84-86. A continuación trata el aspecto «*Verbum Incarnatum*» - «*Assumptus Homo*» y afirma: «El cristianismo sólo tiene fundamento y sólo merece la pena ser cristiano si Cristo es el Verbo encarnado y en él tenemos dicha la verdad y dada la Realidad de

de Dios» en el sentido de que Dios se revela en el hombre Jesús. Tal interpretación no es conforme con el testimonio conjunto del Nuevo Testamento⁷⁴. La expresión «Hijo de Dios» en el cuarto evangelio lleva consigo la afirmación clara de su divinidad y en consecuencia del misterio trinitario⁷⁵. La afirmación (1, 1-3) acerca de la divinidad del Verbo creador (o Sabiduría creadora) nos lleva a la preexistencia⁷⁶.

La conclusión del Evangelio indica claramente que el título «Hijo de Dios» es la cumbre de los títulos cristológicos y que además implica la divinidad: «Estas cosas han sido escritas para que creáis que Jesús es el Cristo, el Hijo de Dios, y para que creyendo tengáis vida en su nombre» (Jn 20, 31). El Hijo de Dios es el que puede dar vida a los que creen en su Nombre. Es una forma joánica de expresar la divinidad de Cristo⁷⁷. La conexión entre el término «Hijo de Dios» y «vida» llena el evangelio.

II. LA MADRE DE JESÚS

El evangelista nombra en dos ocasiones a la madre de Jesús: en el episodio de Caná (2, 1-13) y en el episodio del Calvario (19, 25-27). En ambos casos curiosamente, al dirigirse Jesús a ella, la llama «Mujer» (2, 4; 19, 26)⁷⁸. Para los autores que admiten la lectura de Jn 1, 13 en singular este texto contendría una alusión a la conexión virginal de Jesús. Otros autores ven la misma alusión en el empleo irónico del término «hijo de José» (1, 45; 6, 42) que hemos visto más arriba. En cualquier caso la expresión «la madre de Jesús» es clave para entender el concepto de Encarnación de que se habla en 1, 14, es decir, de la verdadera humanidad de Cristo.

Dios», 87 (en nota 212 confirma su juicio con un hermoso texto de von Balthasar, *Ensayos teológicos*, I, 209); véase asimismo A. Grillmeier, *Cristo en la Tradición Cristiana. Desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Salamanca 1997. El autor afirma en la página final de su obra: «Puede asustarnos la cantidad de términos que se aplicaron a la figura sencilla de Jesús de Nazaret en un esfuerzo intelectual inaudito de los Padres hasta Calcedonia. Esos términos están al servicio del *mysterium Christi*, donde se da una tensión singular entre Dios y el hombre, según expresa el “sin confusión, sin separación” de Calcedonia» (847).

74. Véanse nuestros artículos «El principio Trinitario immanente y la interpretación del Nuevo Testamento. (A propósito de la cristología epifánica restrictiva)»: *EstBib* 40 (1982) 19-48; 277-312 y 41 (1983) 241-284. Véase en nota 60 la opinión de Robinson y nuestra valoración.

75. Véase nuestro artículo «Encarnación de Cristo. Estudio Bíblico»: *Estudios Trinitarios* 32 (1998) 39-75. En este artículo exponemos las razones por las que creemos inaceptable la opinión de K.-J. Kuschel, *Born Before all Time? The Dispute over Christ's Origin*, London 1992, el original alemán lleva como título *Geboren vor aller Zeit? Der Streit um Christi Ursprung*, München 1990.

76. M.-E. Boismard, *Moïse ou Jésus*, Leuven 1988, 73-76 considera la idea de Sabiduría Encarnada como una de las improntas de la teología del cuarto Evangelio. Recurre a los estudios de Spicq, Feuillet, etcétera.

77. Véase Van Belle, «Christology and Soteriology».

78. Véase nuestro artículo «Cristo y María en el Evangelio de san Juan. Caná y el Calvario»: *Estudios Marianos* 64 (1998) 37-63. Allí citamos las opiniones de diversos autores, especialmente los estudios de A. Serra.

También la expresión «hijo de José» (1, 45; 6, 62), que acabamos de mencionar, nos lleva a esta afirmación de la humanidad de Cristo. Asimismo la mención del linaje de David (7, 42). La expresión «hijos de prostitución» (8, 41) es un insulto.

III. LA FILIACIÓN DIVINA DEL CRISTIANO

Hemos visto anteriormente el alcance de la filiación de Jesucristo que sin duda ocupa el lugar central de nuestro estudio de la filiación. Sin embargo es preciso también examinar aquellos lugares en que se habla de la filiación divina en relación con los hombres. Aunque es cierto, como veremos, que la terminología adquiere variaciones, el Evangelio de san Juan, junto con el resto del Nuevo Testamento, habla en varias ocasiones de la filiación divina del cristiano. He aquí los principales lugares:

— *En el Prólogo* después de exponer la no acogida del Logos por parte de los suyos y del mundo (1, 10-11), el evangelista afirma: «Pero a todos los que lo recibieron les dio poder de hacerse hijos de Dios, a los que creen en su Nombre; los cuales no nacieron de sangre, ni de deseo de carne, ni de deseo de hombre, sino que nacieron de Dios» (1, 12-13).

La filiación divina de que trata nuestro texto (v. 12) es sin duda un don⁷⁹. Es una filiación ligada a la fe. El dador es el Verbo. Es él quien otorga a los que lo reciben el poder llegar a ser hijos de Dios. El término *tékna* no indica una diferencia esencial para con el término *hyioí*. Pero sí quiere insinuar que no es meramente una filiación adoptiva sino que hay un don que la constituye en realidad de origen divino.

La descripción que de este don se hace en el v. 13⁸⁰ indica que se trata de una filiación sobrenatural. Se excluyen tanto las motivaciones humanas como la generación carnal y se afirma rotundamente el origen divino del nacimiento («nacieron de Dios»). La proximidad con las afirmaciones sobre la Encarnación del Hijo Único en 1, 14 nos indica que ambos misterios están relacionados. En efecto, son muchos los autores⁸¹ que afirman que la secuencia de los versos 13 y 14 sería significativa. La

79. En terminología de Pablo se trataría de filiación adoptiva. Véase K. Romaniuk, *L'Amour du Père et du Fils dans la Sotériologie de Saint Paul*, (AnBib 15), Roma 1961.

80. Adoptamos con la casi totalidad de los testimonios textuales la lectura en plural que se refiere al nacimiento de los creyentes. La lectura en singular contendría una referencia al nacimiento virginal de Cristo. Esta referencia puede incluso dejarse entrever en el texto en plural y habría servido de modelo para describir el nacimiento espiritual de los cristianos. Véase nuestro estudio: «Las fuentes y estadios de la composición del Prólogo de Juan según P. Hofrichter (en torno a la 'Primitiva confesión cristiana del Logos')»: *EstBib* 49 (1991) 229-250.

81. No entramos en las diversas propuestas en torno a la estructura del Prólogo. Baste decir que algún autor pone el centro de la estructura concéntrica en el 1, 13 y de esa manera el 1, 14 vendría a ser como una razón para explicar el nacimiento divino del cristiano. Aunque no estamos de acuerdo con esta estructura, sí consideramos que los versículos 12-13 de una parte y el v. 14 de otra están íntimamente ligados.

afirmación del nacimiento divino del cristiano (v. 13) habría hecho surgir la proclamación de la Encarnación (v. 14). La interconexión entre ambos versos serviría para afirmar la realidad de esta filiación del cristiano. En este caso habría que traducirlo «nacieron de Dios» (v. 13) «pues el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros» (v. 14).

— *En el Diálogo con Nicodemo* encontramos otra afirmación del nacimiento divino del cristiano, esta vez sin el empleo del término «hijo», pero sí con el verbo «nacer», que contiene una referencia directa a la filiación. En una primera declaración, Jesús afirma: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de lo alto no puede ver el Reino de Dios» (3, 3). La expresión «nacer de lo alto» o «nacer de nuevo» apunta por sí misma a un nacimiento sobrenatural. La pregunta de Nicodemo: «¿Cómo puede uno nacer siendo ya viejo?» (3, 4) da pie a Jesús para una nueva declaración en que se especifica más la forma de ese nacimiento: «En verdad, en verdad te digo: el que no nazca de agua y de Espíritu no puede entrar en el Reino de Dios» (3, 5). Esta segunda declaración es muy importante, primero porque la mención del agua unida a la del Espíritu nos lleva directamente al Bautismo⁸²; en segundo lugar porque el nacimiento se atribuye a la obra del Espíritu y en consecuencia es un nacimiento divino.

— *En la Fiesta de las Tiendas*, san Juan nos ofrece siete declaraciones cristológicas solemnes⁸³. En la cuarta de ellas el tema es la libertad del cristiano como don del Hijo. El empleo «hijo» aparece, en primer lugar, en una frase en que se distingue el esclavo del hijo. Ya hemos visto que aquí se habla también de Cristo como el Hijo: «En verdad, en verdad os digo: todo el que comete pecado es un esclavo. Y el esclavo no se queda en casa para siempre; mientras el hijo se queda en casa para siempre. Si, pues, el Hijo os da la libertad, seréis realmente libres» (8, 34-36). Como se ve, nuestro texto a la vez que habla de Jesucristo como el Hijo dador de la libertad, habla también del hombre que, mientras es esclavo del pecado, no puede llamarse hijo. Esta aclaración se hace mediante la comparación entre esclavo que no permanece en la casa, y el hijo que sí permanece. En conjunto la fórmula quiere decir que Cristo hace verdaderamente libre al hombre sacándolo de la esclavitud del pecado y otorgándole el don de la verdadera libertad que consiste en permanecer en la Palabra y ser discípulo suyo. Ese don es propio de los «hijos». En consecuencia la filiación divina del cristiano es obra de Cristo.

82. Bultmann y otros autores consideran el término «agua» como una adición de la Redacción Eclesial, pero no hay ni un sólo manuscrito que confirme esta hipótesis.

83. Véase Camarero María, *Revelaciones Solemnes*, 304-317.

IV. LA FILIACIÓN ESPIRITUAL DEL DISCÍPULO AMADO
CON RESPECTO A MARÍA

El término «hijo» recurre en una ocasión en el Evangelio designando una filiación también espiritual pero que no puede ser llamada divina. El pasaje está en Jn 19, 26-27: «Jesús, viendo a su madre y junto a ella al discípulo a quien amaba, dice a su madre: “Mujer, ahí tienes a tu hijo”. Luego dice al discípulo: “Ahí tienes a tu madre”. Y desde aquella hora el discípulo la acogió en su casa».

Estamos ante una maternidad y una filiación cuyo alcance viene esclarecido por el misterio de la Redención. María, la Madre del Redentor, llamada aquí «Mujer», es proclamada «Madre» del Discípulo Amado⁸⁴ en el ámbito de la vida que nace del sacrificio de Cristo a quien ella está estrechamente unida. La teología habla de maternidad espiritual de María⁸⁵. En consecuencia podemos hablar de filiación espiritual del cristiano en relación con María.

V. LA FILIACIÓN DIABÓLICA DE LOS QUE RECHAZAN A JESÚS (8, 44)

No sería completo nuestro estudio si no habláramos también de la filiación diabólica. Ciertamente el cuarto evangelista no emplea el término «hijos del diablo»⁸⁶, pero sí emplea uno equivalente: «Vosotros tenéis por padre al diablo». El texto aparece en la agria controversia de la Fiesta de las Tiendas (8, 37-59) en que los judíos se glorían de tener por Padre a Dios y a Abraham. Por su parte Jesús les acusa de no hacer las obras de Dios ni las de Abraham. El texto fundamental es el siguiente: «Vosotros sois de vuestro padre el diablo y queréis cumplir los deseos de vuestro padre. Este era homicida desde el principio, y no se mantuvo en la verdad, porque no hay verdad en él; cuando dice la mentira, dice lo que le sale de dentro, porque es mentiroso y padre de la mentira» (8, 44)⁸⁷. Tenemos pues una filiación de tipo moral, o, si se quiere, de filiación por imitación (o por instigación)⁸⁸.

84. Véase nuestro artículo «¿Es el Apóstol Juan el Discípulo Amado? Razones en pro y en contra del carácter apostólico de la tradición joánica»: *EstBib* 45 (1987) 403-492.

85. Pocos autores sostienen ya que se trata de un encargo de cuidados meramente humanos. La solemnidad del pasaje lo excluye. Véase Juan Pablo II, Encíclica «Redemptoris Mater» (n.º 24).

86. En cambio en la Primera Carta de san Juan las expresiones son más fuertes (cf. 1 Jn 3, 8-12).

87. Véase M. Hasitschka, «Joh 8, 44 im Kontext des Gesprächsverlaufes von Joh 8, 21-59», en *Theology and Christology in the Fourth Gospel*, 109-116.

88. Sobre el alcance de 8, 44 en el conjunto del Cuarto Evangelio, véase Pontificia Comisión Bíblica, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002, número 76.

VI. CONCLUSIÓN

Nuestro estudio sobre la filiación en el Evangelio de san Juan ha puesto de relieve que el término «Hijo», en sus diversas variaciones, Unigénito, Hijo de Dios, el Hijo, Hijo del hombre, hijo de José, se emplea fundamentalmente para referirse a Jesucristo. El examen de los diversos lugares nos muestra que la proclamación de la filiación divina de Jesucristo es el contenido del Evangelio. El estudio de aquellos textos en que aparece la relación de Jesús con el Padre nos lleva a la misma conclusión. Así se contiene también en la síntesis del evangelista en 20, 30-31.

Para hacer más completo nuestro estudio hemos mencionado brevemente también aquellos lugares en que se habla de la Madre de Jesús, de la filiación divina del cristiano, de la filiación espiritual del Discípulo Amado en relación con María y de la filiación diabólica de los que fomentan intentos homicidas. Todos estos son ejemplos de la amplitud de posibilidades de expresión que encierra el concepto de filiación. El cuarto evangelio es un tesoro inagotable para el estudio de la filiación divina de Jesucristo. Asimismo es un precioso testimonio para confirmar la fe del cristiano.

FILIACIÓN Y ESPÍRITU SANTO EN LOS PADRES APOSTÓLICOS (I): LA COMPARACIÓN QUINTA DE *EL PASTOR* DE HERMAS

Manuel Aroztegui Esnaola

Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

I. INTRODUCCIÓN¹

Éste pretende ser el primero de una serie de estudios sobre la filiación y el Espíritu Santo en los llamados padres apostólicos. El siguiente tratará, si Dios quiere, sobre el término *σκευός* en dichos padres.

Antes de entrar en el tema, una brevísima indicación acerca del *Pastor* de Hermas para situar la obra. El fragmento de Muratori dice en las líneas 73-80 en su peculiar latín:

1. Bibliografía utilizada:

Fuentes: Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica*, ed. A. Velasco-Delgado, (BAC Normal 612), Madrid 2001; *Fragmento de Muratori*, en H. M. Gwatkin (ed.), *Selections from Early Writers Illustrative of Church History to the Time of Constantine*, London 1937, 82-88; Hermas, *El Pastor*, ed. J. J. Ayán, (FuP 6), Madrid 1995; Hermas, *Le Pasteur*, ed. R. Joly, (SC 53bis), Paris ²1986 (reimpresión de la edición de 1968); Orígenes, *Homiliae in Lucam*, eds. H. Crouzel, F. Fournier y P. Périchon, (SC 87), Paris 1962; *Los Evangelios Apócrifos*, ed. A. de Santos Otero, (BAC Normal 148), Madrid ¹⁰2003 (reimpresión de la edición de 1999); Jerónimo, *De viris inlustribus*, en V. Bejarano (ed.), *Jerónimo. Comentarios a Mateo y otros escritos*, (BAC Normal 624), Madrid 2003.

Estudios: N. Brox, *Der Hirt des Hermas*, (Kommentar zu den Apostolischen Vätern 7), Göttingen 1991; L. Cirillo, «La christologie pneumatique de la cinquième parabole du Pasteur d'Herma (Par V, 6, 5)»: *Revue de l'histoire des religions* 184 (1973) 25-48; F. L. Cross, *The Early Christian Fathers*, (Studies in Theology 57), London 1960; M. Dibelius, *Der Hirt des Hermas*, (Die Apostolischen Vätern IV), Tübingen 1923; J. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, Madrid 2004; S. Giet, *Herma et les Pasteurs. Les trois auteurs du Pasteur d'Herma*, Paris 1963; A. Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, (Verdad e Imagen 143), Salamanca 1997; Ph. Henne, *La Christologie chez Clément de Rome et dans le Pasteur d'Herma*, (Paradosis 33), Fribourg 1992; J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité*, Paris 1928; J. P. Martín, «Espíritu y dualismo de espíritus en el Pastor de Hermas y su relación con el judaísmo»: *VerCh* 15 (1978) 295-345; L. W. Nijendijk, *Die Christologie des Hirten des Herma*, Utrecht 1986; A. Orbe, *La unción del Verbo*, (AnGr 113), Roma 1961; C. Osiek, *Shepherd of Herma*, Minneapolis 1999; K. Schlütz, *Isaias 11,2 in den ersten vier christlichen Jahrhunderten*, (Alttestamentliche Abhandlungen 1,4), Münster 1932.

- 73. pastorem vero
- 74. nuperrim e temporibus nostris in urbe
- 75. roma herma conscripsit sedente cathe
- 76. tra urbis romae aecclesiae pio eps fratre
- 77. eius et ideo legi eum quide oportet se pu
- 78. plicare vero in eclesia populo neque inter
- 79. profetas completum numero neque inter
- 80. apostolos in fine temporum potest²

Según este texto, Hermas era hermano del papa Pío I y publicó *El Pastor* durante el episcopado de éste (140-155).

Ahora bien, en *Visión* II, 4, 2-3 le dice la anciana a Hermas:

γράφεις οὖν δύο βιβλαρίδια καὶ πέμψεις ἐν Κλήμεντι καὶ ἐν Γραπτῇ. πέμψει οὖν Κλήμης εἰς τὰς ἕξω πόλεις, ἐκείνῳ γὰρ ἐπιτέτραπται³.

Parece bastante natural identificar a este Clemente con el Obispo de Roma que escribió a los Corintios entre los años 95-98. Los estudiosos llevan largo tiempo discutiendo acerca de cuál de las fechas es la correcta⁴. También pudiera ser que la obra empezara a redactarse a finales del siglo I y se terminara durante el pontificado de Pío I.

II. EL PROBLEMA DE LA COMPARACIÓN V

1. *La Comparación V*

La obra se divide en tres partes: cinco visiones, doce mandamientos y diez comparaciones. En este trabajo nos vamos a ocupar de la *Comparación V*. De ella se ha dicho que «es uno de los documentos más célebres de la literatura patristica del siglo segundo»⁵. Se la ha calificado de *crux interpretum*⁶. Plantea una dificultad sobre la cual los estudiosos siguen discutiendo hasta el día de hoy y es de la que nos vamos a ocupar en este trabajo.

- 2. «73. Pero *el Pastor*
 - 74. hace muy poco, en nuestros tiempos, en la ciudad
 - 75. de Roma lo escribió Hermas, estando sentado en la cátedra
 - 76. de la iglesia de la ciudad de Roma el obispo Pío hermano
 - 77. suyo y por eso ciertamente debe ser leído
 - 78. pero no puede ser leído públicamente en la iglesia para el pueblo ni entre
 - 79. los profetas, cuyo número fue completado, ni entre
 - 80. los apóstoles, al final de los tiempos».
- 3. «Por tanto, escribirás dos copias y enviarás una a Clemente y otra a Grapta. De esa forma, Clemente la enviará a las demás ciudades, pues a él le está encomendado» (*Hermas. El Pastor*, 81).
- 4. Cf. Lebreton, *Histoire*, 351; Cross, *The Early Christian Fathers*, 23-24; Ayán, *Hermas. El Pastor*, 17-19.
- 5. Henne, *La Christologie*, 157. Cf. también Cirillo, «La christologie pneumatique», 25.
- 6. Cf. Ayán, *Hermas. El Pastor*, 37.

Después de cuatro visiones en las que la Iglesia se le aparece a Hermas en forma de mujer, en la *Visión V* se le aparece a Hermas el Ángel de la Penitencia bajo figura de pastor. Entablan un diálogo en el que el Ángel le hace beneficiario de una serie de revelaciones. Primero le comunica doce mandamientos y a continuación, diez comparaciones. Como ya hemos señalado, aquí la que nos interesa es la quinta. En el número I de la misma el Pastor se encuentra a Hermas ayunando. Le da una serie de indicaciones que debe seguir para ayunar como es debido. En el número II, el Pastor le propone a Hermas la siguiente comparación.

V, 2, 1. Ἔκουε τὴν παραβολήν, ἣν μέλλω σοι λέγειν, ἀνήκουσαν τῇ νηστείᾳ.

2. εἶχέ τις ἄγρον καὶ δούλους πολλοὺς καὶ μέρος τι τοῦ ἀγροῦ ἐφύτευσεν ἀμπελώνᾳ· καὶ ἐκλεξάμενος δούλῳ τινι πιστῷ καὶ εὐάρεστον ἐντιμον, προσεκαλέσατο αὐτὸν καὶ λέγει αὐτῷ· Λάβε τὸν ἀμπελῶνα τοῦτον, ὃν ἐφύτευσα καὶ χαράκωσον αὐτόν, ἕως ἔρχομαι, καὶ ἕτερον δὲ μὴ ποιήσης τῷ ἀμπελῶνι· καὶ ταύτην μου τὴν ἐντολήν φυλάξον, καὶ ἐλεύθερος ἔσῃ παρ' ἐμοί. ἐξῆλθε δὲ ὁ δεσπότης τοῦ δούλου εἰς τὴν ἀποδημίαν.

3. ἐξεληθόντος δὲ αὐτοῦ ἔλαβεν ὁ δούλος καὶ ἐχαράκωσε τὸν ἀμπελῶνα· καὶ τελέσας τὴν χαράκωσιν τοῦ ἀμπελῶνος εἶδε τὸν ἀμπελῶνα βοτανῶν πλήρη ὄντα.

4. ἐν ἑαυτῷ οὖν ἐλογίσαστο λέγων· Ταύτην τὴν ἐντολήν τοῦ κυρίου τετέλεκα· σκάψω λοιπὸν τὸν ἀμπελῶνα τοῦτον, καὶ ἔσται εὐπρεπέστερος ἐσκαμμένος, καὶ βοτάνης μὴ ἔχων δώσει καρπὸν πλείονα, μὴ πνιγόμενος ὑπὸ τῶν βοτανῶν. λαβὼν ἔσκαψε τὸν ἀμπελῶνα καὶ πάσας τὰς βοτάνας τὰς οὔσας ἐν τῷ ἀμπελῶνι ἐξέτιλλε. καὶ ἐγένετο ὁ ἀμπελῶν ἐκεῖνος εὐπρεπέστατος καὶ εὐθαλής, μὴ ἔχων βοτάνας πνιγούσας αὐτόν.

5. μετὰ χρόνον ἦλθεν ὁ δεσπότης τοῦ δούλου καὶ τοῦ ἀγροῦ καὶ εἰσῆλθεν εἰς τὸν ἀμπελῶνα. καὶ ἰδὼν τὸν ἀμπελῶνα κεχαρακωμένον εὐπρεπῶς, ἔτι δὲ καὶ ἐσκαμμένον καὶ πάσας τὰς βοτάνας ἐκτετιλμένας καὶ εὐθαλεῖς οὔσας τὰς ἀμπέλους, ἐχάρη λίαν ἐπὶ τοῖς ἔργοις τοῦ δούλου.

6. προσκαλεσάμενος οὖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν, ὃν εἶχε κληρονόμον, καὶ τοὺς φίλους, οὓς εἶχε συμβούλους, λέγει αὐτοῖς, ὅσα ἐνετείλατο τῷ δούλῳ αὐτοῦ καὶ ὅσα εὐρε γεγονότα. καὶ ἐκείνῳ συνεχάρησαν τῷ δούλῳ ἐπὶ τῇ μαρτυρίᾳ ἣ ἐμαρτύρησεν αὐτῷ ὁ δεσπότης.

7. καὶ λέγει αὐτοῖς· Ἐγὼ τῷ δούλῳ τούτῳ ἐλευθερίαν ἐπηγγειλάμην, ἐάν μου τὴν ἐντολήν φυλάξῃ, ἣν ἐνετείλαμην αὐτῷ· ἐφύλαξε δὲ μου τὴν ἐντολήν καὶ προσέθηκε τῷ ἀμπελῶνι ἔργον καλόν, καὶ ἐμοί λίαν ἤρσεν. ἀντὶ τούτου οὖν τοῦ ἔργου οὐ εἰργάσατο θέλω αὐτὸν συγκληρονόμον τῷ υἱῷ μου ποιῆσαι, ὅτι τὸ καλὸν φρονήσας οὐ παρενεθυμήθη, ἀλλ' ἐτέλεσεν αὐτό.

8. ταύτῃ τῇ γνώμῃ ὁ υἱὸς τοῦ δεσπότου συνηδόκησεν αὐτῷ, ἵνα συγκληρονόμος γένηται ὁ δούλος τῷ υἱῷ.

9. μετὰ ἡμέρας ὀλίγας δεῖπνον ἐποίησεν ὁ οἰκοδεσπότης αὐτοῦ καὶ ἔπεμψεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δεῖπνου ἐδέσματα πολλά. λαβὼν δὲ ὁ δούλος τὰ ἐδέσματα τὰ πεμφθέντα αὐτῷ παρὰ τοῦ δεσπότου τὰ ἀρκοῦντα αὐτῷ ἤρε, τὰ λοιπὰ δὲ τοῖς συνδούλοις αὐτοῦ διέδωκεν.

10. οἱ δὲ σύνδουλοι αὐτοῦ λαβόντες τὰ ἐδέσματα ἐχάρησαν καὶ ἤρξαντο εὐχεσθαι ὑπὲρ αὐτοῦ, ἵνα χάριν μείζονα εὕρῃ παρὰ τῷ δεσπότῃ, ὅτι οὕτως ἐχρήσατο αὐτοῖς.

11. ταῦτα πάντα τὰ γεγονότα ὁ δεσπότης αὐτοῦ ἤκουσε καὶ πάλιν λίαν ἐχάρη ἐπὶ τῇ πράξει αὐτοῦ. συγκαλεσάμενος πάλιν τοὺς φίλους ὁ δεσπότης

καὶ τὸν υἱὸν αὐτοῦ ἀπήγγειλεν αὐτοῖς τὴν πράξιν αὐτοῦ, ἣν ἔπραξεν ἐπὶ τοῖς ἐδέεσμασιν αὐτοῦ οἷς ἔλαβεν· οἱ δὲ ἔτι μᾶλλον συνευδόκησαν γενέσθαι τὸν δοῦλον συνκληρονόμον τῷ υἱῷ αὐτοῦ⁷.

2. Interpretación moral de la Comparación V

En el número III el Pastor ofrece una interpretación moral de la comparación. Está bien cumplir los mandamientos del Señor, pero cuando se hace más de lo que ha sido estrictamente mandado, la recompensa es aún mayor. Así, el ayuno es muy bueno, si antes se han observado los mandamientos normales de Dios (esto complementa la idea del número I de que si no se guardan los mandamientos de Dios, el ayuno es inútil); pero si lo que uno se ahorra al ayunar no se lo guarda para sí mismo, sino que lo reparte entre los pobres, el ayuno es todavía mejor. El Pastor le encarga a Hermas que él y su familia ayunen así⁸.

7. «1. Escucha la comparación que te voy a exponer referente al ayuno.

2. Uno tenía un campo y muchos esclavos. Plantó una viña en una parte del campo. Después de elegir a un esclavo apreciado, fiel y agradable, lo llamó y le dice: ‘Toma esta viña que planté. Mientras vuelvo, vállala y no le hagas a la viña ninguna otra cosa. Guarda este mandamiento mío y serás libre junto a mí’. Partió el señor del esclavo para su viaje.

3. Tras su partida, el esclavo tomó la viña y la valló. Cuando acabó la cerca de la viña, vio que la viña estaba llena de hierbas.

4. Pensó para sus adentros: ‘He cumplido el mandato del señor. Ahora cavaré esta viña, y será más hermosa al estar cavada. Como no tendrá hierbas, dará más fruto al no estar ahogada por las hierbas’. Cogió, cavó la viña y arrancó todas las hierbas que había en la viña. Aquella viña se hizo muy hermosa y floreciente al no tener hierbas que la ahogasen.

5. Pasado un tiempo, vino el señor del esclavo y del campo y entró en la viña. Al ver que la viña había sido convenientemente cercada y, además, cavada, y que todas las hierbas habían sido arrancadas y que las vides estaban florecientes, se alegró grandemente con las obras de su esclavo.

6. Llamó a su hijo amado, al que tenía como heredero, y a sus amigos, a los que tenía como consejeros, y les dice todo lo que había ordenado a su esclavo y todo lo que encontró que había hecho. Aquéllos se alegraron con el esclavo por el testimonio que dio su señor.

7. Y les dice: ‘Yo prometí la libertad a este siervo si guardaba el mandato que le di. Guardó mi mandato y añadió a la viña una buena obra. Y me agradó mucho. Por esta obra que hizo quiero hacerlo coheredero con mi hijo porque, habiendo pensado bien, no desechó ese pensamiento, sino que lo realizó’.

8. El hijo del señor se mostró de acuerdo con él para que el esclavo fuese coheredero con el hijo.

9. Pasados unos días, el señor dio un banquete y le envió mucha comida al banquete. El esclavo tomó la comida que le había enviado su señor y se quedó con lo que le era suficiente, y el resto lo repartió a sus compañeros de esclavitud.

10. Sus compañeros se alegraron mucho al recibir la comida y comenzaron a pedir por él, para que encontrase una mayor gracia ante su señor, puesto que generosamente les había repartido.

11. Su señor se enteró de todo lo que había sucedido y, de nuevo, se alegró mucho con su forma de actuar. El Señor convocó de nuevo a sus amigos y a su hijo y les relató lo que [el esclavo] había hecho con la comida que había recibido. Éstos se mostraron todavía más conformes en que el esclavo fuese coheredero con su hijo».

8. Cf. Nijendijk, *Die Christologie*, 84.

3. *Primera interpretación cristológica de la Comparación V*

En el número IV Hermas pide con insistencia una explicación más detallada de la comparación; de forma más bien desconcertante, el Pastor primero le echa en cara a Hermas su curiosidad, mientras que, justo a continuación, le exhorta a que no sea perezoso para preguntar. Este número da la impresión de ser un elemento de transición entre el número III, que hace la interpretación moral ya señalada de la comparación, y el número V, que la interpreta cristológicamente y dice así:

V, 5, 1. Εἶπόν σοι, φησί, καὶ ἄρτι, ὅτι πανουργος εἶ καὶ αὐθάδης, ἐπερωτῶν τὰς ἐπιλύσεις τῶν παραβολῶν. ἐπειδὴ δὲ οὕτω παράνομος εἶ, ἐπιλύσω σοι τὴν παραβολὴν τοῦ ἀγροῦ καὶ τῶν λοιπῶν τῶν ἀκολουθῶν πάντων, ἵνα γνωστὰ πάσι ποιήσης αὐτά. ἄκουε νῦν, φησί, καὶ σύνιε αὐτά.

2. ὁ ἀγρὸς ὁ κόσμος οὗτός ἐστιν. ὁ δὲ κύριος τοῦ ἀγροῦ ὁ κτίσας τὰ πάντα καὶ ἀπαρτίσας αὐτὰ καὶ δυναμώσας: [ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν]⁹. ὁ δὲ δούλος ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν· αἱ δὲ ἄμπελοι ὁ λαὸς οὗτός ἐστιν, ὃν αὐτὸς ἐφύτευσεν.

3. οἱ δὲ χάρακες οἱ ἅγιοι ἄγγελοι εἰσι τοῦ κυρίου οἱ συγκρατοῦντες τὸν λαὸν αὐτοῦ· αἱ δὲ βοτάναι αἱ ἐκτετιλμέναι ἐκ τοῦ ἀμπελῶνος αἱ ἀνομίαι εἰσὶ τῶν δούλων τοῦ θεοῦ· τὰ δὲ ἐδέσματα, ἃ ἐπεμμεν αὐτῷ ἐκ τοῦ δείπνου, αἱ ἐντολαὶ εἰσιν, ἃς ἔδωκε τῷ λαῷ αὐτοῦ διὰ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ· οἱ δὲ φίλοι καὶ σύμβουλοι οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες· ἡ δὲ ἀποδημία τοῦ δεσπότη τοῦ ἡρόνος ὁ περισσεύων εἰς τὴν παρουσίαν αὐτοῦ¹⁰.

9. La frase entre corchetes plantea problemas de crítica textual (cf. Dibelius, *Der Hirt*, 416-418, 569; Joly, *Hermas*, 58-64, 235). Por desgracia, en el manuscrito de Michigan —que es el principal— *Comparación V*, 5, 2 está mutilado. En la tradición textual contamos con cuatro testigos de este número. Del texto griego tenemos el manuscrito del Monasterio de san Gregorio del monte Athos. Es del siglo XIV o XV. En este códice no figura la frase «ὁ δὲ υἱὸς τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιόν ἐστιν». A finales del siglo II se hizo una traducción latina del *Pastor* denominada «versión latina Vulgata», de la cual nos han llegado 18 manuscritos. En esta versión sí que aparece la frase «filius autem spiritus sanctus est». Del siglo IV o V hay otra traducción latina llamada «versión latina Palatina», así llamada porque nos ha llegado en un único manuscrito del siglo XIV que se encuentra en la Biblioteca Palatina de la Vaticana. No está claro hasta qué punto tuvo en cuenta el traductor de la Palatina la versión de la Vulgata. En cualquier caso, en la Palatina la frase no aparece. El cuarto testigo es una traducción etiópica de datación incierta que nos ha llegado en un único manuscrito, descubierto en 1860. Parece ser que esta traducción es dependiente del texto del monte Athos, por lo que no es de extrañar que tampoco contenga la frase.

Así pues, la frase únicamente aparece en la versión Vulgata. Caben dos hipótesis. La primera es que la frase figurara en el texto original. Se habría eliminado por resultar dogmáticamente sospechosa. Además, como veremos a continuación, en este número el personaje del hijo parece no añadir nada. Es más, induce a confusión, porque tenemos por un lado el hijo de la parábola (que es el Espíritu Santo) y, por otro, el Hijo de Dios (que en la parábola no es el hijo, sino el esclavo: cf. Dibelius, *Der Hirt*, 569). La segunda posibilidad es que la frase no sea original y que el traductor de la Vulgata la haya añadido tomándola de *Comparación IX*, 1: «ἐκεῖνο γὰρ τὸ πνεῦμα ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐστιν». Ahora bien, resulta difícil imaginar por qué hubiera querido añadir el traductor una frase que lo único que hace es confundir y crear problemas. Además, por lo general la Vulgata resulta ser un testigo más fidedigno que el manuscrito del Monte Athos. Por todo ello pensamos que la frase es auténtica (cf. Nijendijk, *Die Christologie*, 87).

10. «1. Me dice: 'Hace poco te dije que eres astuto y obstinado pidiendo las explicaciones de las comparaciones. Puesto que insistes, te explicaré la comparación del campo y todo

Ya aquí tenemos un, a mi juicio, interesante problema: ¿tiene Dios dos hijos? Uno sería el esclavo. El otro es el hijo del propietario de la viña, es decir, el Espíritu Santo. A mi modo de ver, la crítica por lo general ha despachado el problema de forma algo precipitada. Se ha dicho que el personaje del hijo del propietario es otra muestra más de la torpeza narrativa de Hermas: es un personaje que no añade nada, es más, induce a confusión¹¹. Brox afirma que en realidad no hay problema alguno. Hay que distinguir cuidadosamente entre el plano de la parábola y el plano de la interpretación teológica de la misma. Al Espíritu Santo sólo se le llama Hijo en el plano de la parábola, no en el de la interpretación teológica. En cambio, al esclavo se le califica de «Hijo de Dios» en el plano de la interpretación teológica, no en el de la parábola. Es decir, si distinguimos los planos, el problema desaparece¹².

Creo que en realidad la cuestión es más compleja. En V, 2, 6 leemos: προσκαλεσάμενος οὖν τὸν υἱὸν αὐτοῦ τὸν ἀγαπητόν, ὃν εἶχε κληρονόμον. Es decir, al hijo del propietario se le llama υἱὸς ἀγαπητός. Esta fórmula se emplea en Mt 3, 17, Mc 1, 11 y Lc 3, 22, que narran el bautismo de Jesús; aparece también en Mc 12, 6 y Lc 20, 13, la parábola de los viñadores homicidas («Enviaré a mi hijo querido; tal vez a éste respetarán); en fin, se usa también en la escena de la Transfiguración (Mt 17, 5, Mc 9, 7 y 2 P 1, 17). La fórmula recuerda a Is 42, 1, donde designa al Siervo de Dios¹³. Pues bien, como decíamos, a quien se llama υἱὸς ἀγαπητός es al hijo del propietario, es decir, al Espíritu Santo. Por eso pienso que la cuestión tiene mucha mayor complejidad que lo que la propuesta de Brox da a entender.

Quede el problema planteado. Vamos a seguir leyendo el texto de Hermas.

A Hermas le choca que el Hijo de Dios aparezca como esclavo y le declara su perplejidad al Pastor.

V, 5, 4. λέγω αὐτῷ· Κύριε, μεγάλως καὶ θαυμαστῶς πάντα ἐστὶ καὶ ἐνδόξως πάντα ἔχει. μὴ οὖν, φημί, ἐγὼ ἠδυνάμην ταῦτα νοῆσαι; οὐδὲ ἕτερος τῶν ἀνθρώπων, κἂν λίαν συνετὸς ἦ τις, οὐ δύναται νοῆσαι αὐτά. ἔτι, φημί, κύριε δῆλωσόν μοι, ὃ μέλλω σε ἐπερωτᾶν.

lo demás relacionado con ella, para que tú se lo hagas comprensible a todos. Escucha ahora y entiéndelas.

2. *El campo es este mundo.* El señor del campo es el que creó, ordenó y fortaleció todo. [El hijo es el Espíritu Santo]. El esclavo es el Hijo de Dios. Las vides son este pueblo que él mismo plantó.

3. Las cercas son los ángeles santos del Señor que conservan su pueblo. Las hierbas arrancadas de la viña son los pecados de los siervos de Dios. La comida que le envió del banquete son los mandamientos que dio a su pueblo por medio de su Hijo. Los amigos y consejeros son los santos ángeles que fueron creados los primeros. El viaje del Señor es el tiempo que queda hasta su Parusía».

11. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 569; Henne, *La Christologie*, 160.

12. Cf. Brox, *Der Hirt*, 319. 493.

13. Cf. Nijendijk, *Die Christologie*, 87.

5. Λέγε, φησίν, εἴ τι βούλει. Διὰ τί, φημί, κύριε, ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ εἰς δούλου τρόπον κεῖται ἐν τῇ παραβολῇ¹⁴;

El Pastor contesta a la perplejidad en el número 6. Dice así:

V, 6, 1. Ἔκουε, φησίν· εἰς δούλου τρόπον οὐ κεῖται ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, ἀλλ' εἰς ἐξουσίαν μεγάλην κεῖται καὶ κυριότητα. Πῶς, φημί, κύριε, οὐ νοῶ.

2. Ὅτι, φησίν, ὁ θεὸς τὸν ἀμπελῶνα ἐφύτευσε, τοῦτ' ἔστι τὸν λαὸν ἔκτισε καὶ παρέδωκε τῷ υἱῷ αὐτοῦ· καὶ ὁ υἱὸς κατέστησε τοὺς ἀγγέλους ἐπ' αὐτοὺς τοῦ συντηρεῖν αὐτούς· καὶ αὐτὸς τὰς ἀμαρτίας αὐτῶν ἐκαθάρισε πολλὰ κοπιᾶσας καὶ πολλοὺς κόπους ἠντηγκῶς· οὐδεὶς γὰρ ἀμπελῶν δύναται σκαφῆναι ἄτερ κόπου ἢ μόχθου.

3. αὐτὸς οὖν καθάρισας τὰς ἀμαρτίας τοῦ λαοῦ ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς τρίβους τῆς ζωῆς, δοὺς αὐτοῖς τὸν νόμον, ὃν ἔλαβε παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ.

4. βλέπεις, φησίν, ὅτι αὐτὸς κύριός ἐστι τοῦ λαοῦ, ἐξουσίαν πᾶσαν λαβὼν παρὰ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ¹⁵.

4. Segunda interpretación cristológica de la Comparación V

Así pues, por ahora tenemos dos interpretaciones de la Comparación. La primera está recogida en el número 3 y la hemos denominado interpretación moral. La segunda interpretación es la que acabamos de leer y aplica la comparación a la vida de Cristo: el vallado de la viña significa que el Hijo establece ángeles sobre su pueblo para que lo custodien; la limpieza de las malas hierbas simboliza al Hijo de Dios que mediante su pasión purifica al pueblo de sus pecados; los alimentos regalados a los compañeros representan las enseñanzas y la ley que Jesús comunica a los suyos. El Pastor va a ofrecer todavía una tercera interpretación. Dice así:

V, 6, 4. ὅτι δὲ ὁ κύριος σύμβουλον ἔλαβε τὸν υἱὸν αὐτοῦ καὶ τοὺς ἐνδόξους ἀγγέλους περὶ τῆς κληρονομίας τοῦ δούλου, ἄκουε·

5. τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ προόν, τὸ κτίσαν πᾶσαν τὴν κτίσιν, κατόκησεν ὁ θεὸς εἰς σάρκα, ἦν ἠβούλετο. αὕτη οὖν ἡ σὰρξ, ἐν ἣ κατόκησε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ἐδούλευσε τῷ πνεύματι καλῶς, ἐν σεμνότητι καὶ ἀγνείᾳ πορευθεῖσα, μηδὲν ὄλως μίανασα τὸ πνεῦμα.

14. «4. Le digo: ‘Señor, todo es grande y admirable, y todo es glorioso. ¿Acaso podría yo comprenderlo? Ni ningún otro hombre, por muy inteligente que sea, puede comprenderlo. Señor, explícame lo que te voy a preguntar’.

5. Me dice: ‘Di si quieres algo’. ‘¿Por qué, señor —le digo—, en la comparación, el Hijo de Dios está en el lugar de un esclavo?’».

15. «1. Me dice: ‘Escucha. El Hijo de Dios no está en el lugar de un esclavo, sino que está con gran poder y señorío’. Le digo: ‘Señor, no comprendo cómo’.

2. ‘Porque —me dice— Dios plantó la viña, es decir, creó este pueblo y lo entregó a su Hijo. El Hijo estableció sobre ellos ángeles para que los guardasen. Él mismo purificó sus pecados con mucho esfuerzo y tras sufrir muchas fatigas, pues nadie puede cavar una viña sin esfuerzo o sin fatiga.

3. Después de purificar los pecados del pueblo, Él mismo les mostró los caminos de la vida, pues les dio la ley que había recibido de su Padre.

4. Ya ves que Él mismo es el Señor del pueblo, pues recibió todo el poder de su Padre’».

6. πολιτευσαμένην οὖν αὐτήν καλῶς καὶ ἀγνῶς καὶ συνκοπίασαν τῷ πνεύματι καὶ συνεργήσασαν ἐν παντὶ πράγματι, ἰσχυρῶς καὶ ἀνδρείως ἀναστραφεῖσαν, μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἶλατο κοινωνόν· ἤρесе γὰρ τῷ θεῷ ἡ πορεία τῆς σαρκὸς ταύτης, ὅτι οὐκ ἐμάνθη ἐπὶ τῆς γῆς ἔχουσα τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.

7. σύμβολον οὖν ἔλαβε τὸν υἱὸν καὶ τοὺς ἀγγέλους τοὺς ἐνδόξους ἵνα καὶ ἡ σὰρξ αὕτη δουλεύσασα τῷ πνεύματι ἀμέμπτως, σχῆ τὸπον τινὰ κατασηκνωσέως καὶ μὴ δόξῃ τὸν μισθὸν τῆς δουλείας αὐτῆς ἀπολαλέκεναι· πᾶσα γὰρ σὰρξ ἀπολήμψεται μισθὸν ἢ εὐρεθεῖσα ἀμίαντος καὶ ἄσπιλος, ἐν ᾗ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον κατοικήσεν.

8. ἔχεις καὶ ταύτης τῆς παραβολῆς τὴν ἐπίλυσιν¹⁶.

Aparentemente, también esta tercera interpretación es cristológica: el esclavo es la carne de Jesús; dado que esta carne custodió irreprochablemente el Espíritu Santo que habitaba en ella, Dios la adoptó y la elevó al rango de hijo. A partir de entonces el Espíritu Santo se unió a la carne de Jesús de un modo nuevo. No se trata de que el Espíritu Santo pase de no estar en la carne de Cristo a habitar en ella, pues la habitaba ya desde la Encarnación. Se trata más bien de que, como digo, se le une de un modo nuevo¹⁷.

El problema es que esta tercera interpretación parece incompatible con la segunda. Como acabamos de ver, la tercera interpretación profesa una cristología claramente adopcionista. En cambio, la segunda interpretación evita cuidadosamente toda traza de adopcionismo: Cristo es el Hijo de Dios que tiene gran poder y señorío, goza de autoridad sobre el pueblo, está por encima de los ángeles —a los cuales da órdenes—, con sus actos purifica al pueblo de sus pecados y lo instruye con sus enseñanzas y su ley¹⁸. Nijendijk plantea el problema de forma muy viva. Dice así: «En la parábola es claramente el esclavo quien lleva a cabo el vallado, la limpieza y la distribución de la comida. En la interpretación de V, 6, 1-4a esto son las obras del Hijo de Dios. Es el mismo Hijo de

16. «4. Escucha por qué el Señor tomó consejero a su Hijo y a los ángeles gloriosos a propósito de la herencia del esclavo.

5. Al Espíritu Santo preexistente, que creó toda la creación, Dios lo hizo habitar en la carne que quiso. Esta carne en la que habita el Espíritu Santo, sirvió bien al Espíritu caminando en santidad y pureza, sin manchar al Espíritu para nada.

6. Puesto que vivió buena y puramente y se esforzó junto al Espíritu Santo y cooperó en todo asunto y se comportó fuerte y valerosamente, la tomó como compañera del Espíritu Santo. Pues a Dios le agradó la conducta de esa carne porque, cuando tenía el Espíritu Santo en la tierra, no lo mancilló.

7. Tomó por consejero al Hijo y a los ángeles gloriosos para que la carne misma que había servido irreprochablemente al Espíritu, tuviese una morada y no pareciera que había perdido la recompensa de su servicio. Pues toda carne en la que haya habitado el Espíritu Santo, si es encontrada sin mancha y pura, recibirá su recompensa.

8. Ya tienes también la explicación de esta comparación».

17. Cf. Cirillo, «La christologie pneumatique», sobre todo, 45-48. Según el autor, esa nueva unión con el Espíritu Santo tendría lugar en la exaltación de Cristo. Como veremos, caben también otras posibilidades.

18. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 570-573; Brox, *Der Hirt*, 319; Henne, *La Christologie*, 164-165.

Dios quien emprende la obra de la salvación. Y sin embargo, según *Comparación* V, 6, 6, el esclavo no es elevado a coheredero del Espíritu (del “Hijo de Dios”) hasta después de su trabajo. Entonces, ¿antes, mientras hacía la obra, no era Hijo de Dios?»¹⁹. Ésta es la famosa *crux* de la que hablábamos antes.

III. PROPUESTAS DE SOLUCIÓN

1. *Norbert Brox*

Los estudiosos llevan cerca de cien años proponiendo soluciones a esta dificultad²⁰. En 1991 Norbert Brox publicó una importante obra en la que comenta minuciosamente el *Pastor* versículo a versículo. Según él, cada una de las dos interpretaciones bebe de modelos cristológicos distintos que estaban en vigor en aquella época. Hermas se limita a yuxtaponerlos, sin preocuparse demasiado de su coherencia y sin tomar partido por ninguno de ellos. En cuestiones morales y relativas a la penitencia Hermas intenta ser sumamente preciso, pero no así en materia dogmática²¹.

2. *Martin Dibelius*

En 1923 Martin Dibelius publicó un comentario al *Pastor* que, a pesar de los 83 años transcurridos, sigue resultando de interés. Dibelius intenta articular las interpretaciones segunda y tercera mediante una distinción²². La segunda interpretación describe la obra de Cristo, mientras que la tercera se ocupa de la persona de Cristo. Dentro de la persona de Cristo se fija en uno de los componentes de la misma, a saber, la *σάρξ*.

Según Dibelius, Hermas profesa lo que la historia clásica de los dogmas llama *Geistchristologie* o cristología pneumática. La *Geistchristologie* de Hermas la caracteriza Dibelius del modo siguiente. Junto a Dios hay un ser preexistente llamado Espíritu Santo. En la Encarnación este ser empieza a habitar en la carne de Jesús. Por tanto, Cristo está compuesto por dos elementos: el Espíritu Santo y la carne. El elemento directivo es el Espíritu Santo, de modo que la carne debe dejarse conducir por él. La carne de Jesús siguió siempre fielmente al Espíritu Santo y por eso Dios la recompensó elevándola al rango divino. Es decir, la adoptó. En este sentido la cristología de Hermas es adopcionista. Ahora bien, el único elemento de Cristo que fue adoptado fue la carne, no el Espíritu Santo. No tendría sentido hablar de una adopción del Espíritu Santo,

19. Nijendijk, *Die Christologie*, 87.

20. Cf. Lebreton, *Histoire*, 361; Grillmeier, *Cristo en la tradición cristiana*, 183-185; Nijendijk, *Die Christologie*, 5ss.

21. Cf. Brox, *Der Hirt*, 328.

22. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 569-575.

pues éste tiene dignidad divina ya desde la Encarnación e incluso desde antes de la misma.

En esto consistiría la cristología pneumática de Hermas. Según Dibelius, Hermas nada sabe de un Logos que constituya un principio divino de Cristo además del Espíritu Santo. Es decir, Hermas sería binitario. Esta tesis ha sido discutida por Daniélou, que piensa que Hermas ya conocía la Trinidad, aunque reconoce que en ocasiones su pensamiento es confuso, como, por ejemplo, en la *Comparación V*²³. Nos parece más exacto el planteamiento de Dibelius. En cualquier caso, en cierto sentido, sí que podría hablarse de una Trinidad en Hermas. Estaría compuesta por Dios, el Espíritu Santo y la carne de Jesús tras su exaltación. Es decir, la Trinidad sólo empezaría a existir a partir de la adopción de la σάρξ de Cristo²⁴.

Como decíamos, según Dibelius la tercera interpretación se ocupa de la persona de Cristo y, dentro de ella, del componente σάρξ. En cambio, la segunda interpretación se ocupa de la obra de Cristo y no lo hace desde un componente determinado, sino desde la persona de Cristo en su totalidad.

Es bastante similar la propuesta de Stanislas Giet, célebre por su teoría de que el *Pastor* es obra de tres autores distintos. Según él, la segunda interpretación se refiere al componente divino de Cristo, que Hermas identifica con el Espíritu Santo y la Sabiduría bíblica. En cambio, la tercera interpretación se refiere al componente humano de Cristo²⁵.

Pensamos que la hipótesis de Dibelius contiene elementos muy válidos, pero nos parece algo artificiosa. Se introducen distinciones casi escolásticas que nos parecen ajenas al ambiente en que se movía el autor del *Pastor*.

3. Philippe Henne

Muy distinta es la teoría de Philippe Henne, a quien tuvimos la oportunidad de escuchar en las Jornadas de hace dos años. Según él, el problema no se ha planteado correctamente. Siempre se ha dado por supuesto que la tercera interpretación es cristológica, pero en realidad no está nada claro. En ella no se habla ni una sola vez del Hijo de Dios. Además, cuando se explican las acciones del esclavo, no se las refiere a ninguno de los actos de la vida de Cristo, a diferencia de lo que sucedía en la segunda interpretación. La conclusión de Henne es que la tercera interpretación no es cristológica, sino antropológica: lo único que pretende enseñar es que el cristiano, cuando actúa, debe obedecer al espíritu que habita en él; si procede de ese modo, recibirá su recompensa.

23. Cf. Daniélou, *Teología del judeocristianismo*, 223-224.

24. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 575; Lebreton, *Histoire*, 370-371; Brox, *Der Hirt*, 327.

25. Cf. Giet, *Hermas*, 218ss.

De este modo queda fácilmente resuelto el problema de la incompatibilidad de las dos interpretaciones: la segunda interpretación subraya la trascendencia de Cristo en el ejercicio de su acción salvífica, mientras que la tercera insiste en la necesaria sumisión de la carne en general al espíritu. Nada tiene de extraño que en un caso se hable de superioridad y trascendencia y en el otro, en cambio, de humildad y obediencia, pues los sujetos de las acciones son distintos²⁶.

¿Qué decir de esta teoría? Es innegable que en la tercera interpretación se hace una aplicación antropológica de la comparación. Pero pensamos que no se puede excluir la interpretación cristológica. La tercera interpretación comienza con las palabras siguientes: «Escucha por qué el Señor tomó consejero a su Hijo y a los ángeles gloriosos a propósito de la herencia del esclavo». Da la impresión de que lo que viene a continuación es una aclaración que prosigue el mismo tema de la segunda interpretación. Además, Hermas distingue entre ἡ σὰρξ, «la carne» y πᾶσα σὰρξ, «toda carne». ἡ σὰρξ ha sido objeto de una elección por parte de Dios (ἦν ἐβούλετο), ha servido siempre irrefragablemente al Espíritu, sin faltar en nada y, por eso, ha sido recompensada. πᾶσα σὰρξ tiene que seguir el modelo de ἡ σὰρξ. A mi modo de ver, ἡ σὰρξ se refiere a la carne de Cristo y πᾶσα σὰρξ, a la carne de los cristianos²⁷.

IV. OTRA HIPÓTESIS DE SOLUCIÓN

1. *El Evangelio de los Hebreos*

A continuación querría proponer otra hipótesis de solución. Ya Dibelius había detectado influjos del judaísmo en *El Pastor*²⁸. Hoy en día esta influencia está comúnmente aceptada²⁹. Pero no basta con decir que Hermas bebe del judaísmo, porque en aquella época no había un judaísmo, sino muchos. ¿Cuál de ellos es el que influye en Hermas? Hay que ir viéndolo documento a documento, examinando si el texto en cuestión está o no emparentado con *El Pastor*.

Querría presentar un texto que, a mi modo de ver, tiene puntos de contacto con la *Comparación V* y que pienso que podría iluminar la dificultad que estamos examinando: el *Evangelio de los Hebreos*. Es un texto judeocristiano. Ahora bien, con el judeocristianismo pasa lo mismo que con el judaísmo: no hay sólo uno. Por tanto hay que proceder con cautela y examinar uno a uno cada documento.

26. Cf. Henne, *La Christologie*, 173-174.

27. Cf. Brox, *Der Hirt*, 320-321; Osiek, *Shepherd of Hermas*, 180.

28. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 424.

29. Cf. por ejemplo Cirillo, «La christologie pneumatique», 27-28; Martín, «Espíritu y dualismo»; Ayán, *Herms. El Pastor*, 28-29; Brox, *Der Hirt*, 488 n. 10. 490.

Del *Evangelio de los Hebreos* habla Eusebio en *Historia Ecclesiastica* IV, 22, 8:

Ἐκ τε τοῦ καθ' Ἑβραίους Εὐαγγελίου καὶ τοῦ Συριακοῦ καὶ ἰδίως ἐκ τῆς Ἑβραϊδος διαλέκτου τινὰ τίθησιν [Ἠγήσιππος], ἐμφαίνων ἐξ Ἑβραίων αὐτὸν πεπιστευκέναι, καὶ ἄλλα δὲ ὡς ἐξ Ἰουδαϊκῆς ἀγράφου παραδόσεως μνημονεύει³⁰.

Así pues, Hegesipo conoció y utilizó el *Evangelio de los Hebreos*. Según dice el mismo Eusebio justo en el número anterior, en IV, 21, Hegesipo floreció en tiempo del emperador Marco Aurelio.

Eusebio menciona también el *Evangelio de los Hebreos* en *Historia Ecclesiastica* III, 39, 17.

Ἐκτέθειται [Παπίας] δὲ καὶ ἄλλην ἱστορίαν περὶ γυναικὸς ἐπὶ πολλαῖς ἁμαρτίας διαβληθείσης ἐπὶ τοῦ Κυρίου, ἦν τὸ καθ' Ἑβραίους Εὐαγγέλιον περιέχει³¹.

Según este texto de Eusebio, ya Papías conocía el *Evangelio de los Hebreos*. Por lo tanto, hay que situarlo no más tarde de la primera mitad del siglo II.

En *Historia Ecclesiastica* III, 25, 5 leemos:

Ἦδη δ' ἐν τούτοις [ὁμολογουμένοις] τινὲς καὶ τὸ καθ' Ἑβραίους Εὐαγγέλιον κατέλεξαν, ᾧ μάλιστα Ἑβραίων οἱ τὸν Χριστὸν παραδεξάμενοι χάρουσιν. Ταῦτα δὲ πάντα τῶν ἀντιλεγομένων ἂν εἴη³².

Parece ser que había quienes consideraban canónico este Evangelio. ¿Quiénes? Leemos en *Historia Ecclesiastica* III, 27, 4.

Οὗτοι [= οἱ ἐβιοναῖοι] δὲ τοῦ μὲν ἀποστόλου πάμπαν τὰς ἐπιστολάς ἀρνητέας ἠγούοντο εἶναι δεῖν, ἀποστάτην ἀποκαλοῦντες αὐτὸν τοῦ νόμου, εὐαγγελίῳ δὲ μόνῳ τῷ καθ' Ἑβραίους λεγομένῳ χρώμενοι, τῶν λοιπῶν σμικρὸν ἐποιοῦντο λόγον³³.

30. «[Hegesipo] pone algunas cosas tomadas del *Evangelio de los hebreos* y del Siríaco, y en particular tomadas de la lengua hebrea, mostrando así que se hizo creyente siendo hebreo. Y no sólo eso, sino que además menciona otras cosas como procedentes de una tradición judía no escrita» (*Historia Ecclesiastica* I, 247).

31. «Expone también [Papías] otro relato de una mujer acusada de muchos pecados ante el Señor, que se contiene en el *Evangelio según los Hebreos*» (*Historia Ecclesiastica* I, 195).

32. «Mas algunos catalogan entre éstos [= libros admitidos en el Canon] incluso el *Evangelio de los Hebreos*, en el cual se complacen muchísimo los hebreos que han aceptado a Cristo. Todos éstos son libros discutidos» (*Historia Ecclesiastica* I, 165).

33. «Creían además éstos [= los ebionitas] que era de todo punto necesario rechazar las *Cartas* del Apóstol, a quien llamaban apóstata de la ley, mientras que usaban exclusivamente el llamado *Evangelio de los Hebreos*, sin importarles para nada los restantes» (*Historia Ecclesiastica* I, 168-169).

La segunda rama de los ebionitas (de la primera habla en los números 1 y 2, y de esta segunda, más moderada, en 3-5) consideraba canónico el *Evangelio de los Hebreos* y rechazaba todos los demás. Ahora bien, según Orígenes este *Evangelio de los Hebreos* es distinto del llamado *Evangelio de los Doce*. A este último lo incluye entre los evangelios de los herejes³⁴. En cambio, en sus dos citas del *Evangelio de los Hebreos* (*In Io.* 2, 6; *Hom. in Ier.* 15, 4) da libertad al lector para aceptar o no este texto; él, de hecho, lo utiliza en su exposición. Según san Jerónimo, el Alejandrino se servía con frecuencia de este Evangelio³⁵.

2. Jerónimo: *Commentarium IV in Isaïam* 11, 2 y *Contra Pelagianos* III, 2

San Jerónimo tradujo la obra al latín y al griego³⁶, pero se han perdido tanto el original como las traducciones. El texto nos ha llegado fragmentariamente, por medio de citas de distintos autores. Quien más fragmentos nos suministra es precisamente san Jerónimo. Vamos a estudiar algunos fragmentos que, como decíamos, pensamos que tienen puntos de contacto con la interpretación tercera de la *Comparación V*.

Leamos un fragmento recogido por san Jerónimo, *Commentarium IV in Isaïam* 11, 2.

Sed iuxta Evangelium, quod Hebraeo sermone conscriptum legunt Nazarei: *descendet super eum fons Spiritus Sancti*. Dominus autem Spiritus est, et ubi spiritus Domini, ibi libertas [...] Porro in Evangelio, cuius supra fecimus mentionem, haec scripta reperimus: *Factum est autem, cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus Sancti et requievit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis exspectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum*³⁷.

El texto describe el Bautismo de Jesús en el Jordán. Tras ser bautizado el Señor, *descendió sobre él toda la fuente del Espíritu Santo y descansó sobre él*. El «requievit» remite a Is 11, 2³⁸: *Et requiescet super eum spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis*. Es decir, en el Jordán se cumple la profecía

34. Cf. *Hom. I in Lc* 1.

35. Cf. *De viris illustribus* 2.

36. Cf. *De viris illustribus* 2.

37. «Mas según el evangelio escrito en lengua hebrea, leído por los nazarenos, *descenderá sobre él toda la fuente del Espíritu Santo*. El Señor es espíritu; y donde el espíritu del Señor, allí está la libertad [...] Y a propósito, en el evangelio del que hace poco hicimos mención, encontramos escrito: *Y sucedió que, cuando hubo subido el Señor del agua, descendió toda la fuente del Espíritu Santo, descansó sobre Él, y le dijo: Hijo mío, a través de todos los profetas te estaba esperando para que vinieras y pudieras descansar en ti. Pues tú eres mi descanso, mi Hijo primogénito, que reinas por siempre* (cf. Mt 3, 16-17)» (*Los Evangelios Apócrifos* 41).

38. Cf. Schlütz, *Isaías* 11,2, 20-24.

de Isaías. Tras lo cual el Espíritu Santo le dice a Jesús que le estaba esperando en todos los profetas y que ahora, por fin, en él ya puede descansar. Ahora bien, ¿por qué el Espíritu Santo sólo pudo descansar en Jesús y no pudo hacerlo, en cambio, en los profetas? Leamos otro fragmento, recogido también por san Jerónimo en *Contra Pelagianos* III, 2.

Et in eodem volumine (Evangelio secundum Hebraeos): *Si peccaverit, inquit, frater tuus in verbo et satis tibi fecerit, septies in die suscipe eum. Dixit illi Simon, discipulus eius: Septies in die? Respondit Dominus et dixit ei: Etiam ego dico tibi, usque septuagies septies. Etenim in prophetis quoque, postquam uncti sunt Spiritu Sancto, inventus est sermo peccati*³⁹.

Así pues, según el *Evangelio de los Hebreos* los profetas pecaron aun después de haber recibido la unción del Espíritu Santo. Seguramente es por eso por lo que el Espíritu Santo no pudo descansar en ellos.

Leamos otro fragmento, procedente también de *Contra Pelagianos* III, 2.

In Evangelio iuxta Hebraeos, quod Chaldaico quidem Syroque sermone, sed Hebraicis litteris scriptum est, quo utuntur usque hodie Nazareni, secundum Apostolos, sive, ut plerique autumant, iuxta Matthaeum, quod et in Caesariensi habetur bibliotheca, narrat historia: *Ecce mater Domini et fratres eius dicebant ei: Ioannes Baptista baptizat in remissionem peccatorum; eamus et baptizemur ab eo. Dixit autem eis: Quid peccavi, ut vadam et baptizer ab eo?, nisi forte hoc ipsum, quod dixi, ignorantia est*⁴⁰.

Su madre y sus hermanos invitan a Jesús a que vaya al Jordán para ser bautizado por Juan. Jesús se resiste, pues él no ha cometido falta alguna, siendo así que el bautismo de Juan es para la remisión de los pecados. Pero al final cede, pues puede que esté equivocado y, sin saberlo, haya cometido algún pecado. Las palabras del Espíritu Santo en *Commentarium IV in Isaiam* 11, 2 parecen confirmar que Jesús tenía razón y, de hecho, el efecto del bautismo sobre él no va a ser de remisión de los pecados, sino la unción de Is 11, 2.

Así pues, la diferencia entre Jesús y los profetas consiste en que el Señor, antes incluso del Jordán, no cometió pecado alguno. Así, el Espíritu

39. «Y en el mismo libro (*Evangelio según los Hebreos*): *Si pecare, dice, tu hermano de palabra y te diere satisfacción, recíbele siete veces al día. Díjole Simón, su discípulo: ¿Siete veces al día? Respondió el Señor y le dijo: Te digo que sí, y aun setenta veces siete. Puesto que aun en los mismos profetas, después de haber sido ungidos por el Espíritu Santo, se han encontrado faltas* (cf. Mt 18, 21-22; Lc 17, 4)» (*Los Evangelios Apócrifos* 42).

40. «En el Evangelio según los Hebreos, que fue escrito en la lengua caldea y siríaca, mas con caracteres hebreos, del que se sirven hasta hoy los nazarenos, según los apóstoles, o, como prefiere la mayor parte, según san Mateo, conservado en la biblioteca de Cesarea, se cuenta esta historia: *He aquí que la madre del Señor y sus hermanos le decían: Juan el Bautista bautiza en remisión de los pecados; vayamos (también nosotros) y seamos bautizados por Él. Mas Él les dijo: ¿Qué pecados he cometido yo para que tenga que ir y ser bautizado? De no ser que esto que acabo de decir sea una ignorancia mía*» (*Los Evangelios Apócrifos* 42).

Santo pudo descansar en él, cosa que no había podido hacer en ninguno de los profetas anteriores.

3. *Relectura de Comparación V, 6 a la luz del Evangelio de los Hebreos*

De modo que, según el *Evangelio de los Hebreos*, tenemos el proceso siguiente:

1) Durante su vida oculta Jesús no comete pecado alguno, a diferencia del resto de los *uncti*, los profetas.

2) Por eso en el Jordán el Espíritu Santo pudo descansar sobre él. Es decir, tuvo lugar en Jesús la unción profetizada en Is 11, 2.

3) Tras esta unción Jesús queda constituido como hijo primogénito.

El proceso es muy parecido al de *Comparación V, 6*. Por eso proponemos la hipótesis de que detrás de estos fragmentos del *Evangelio de los Hebreos* y de *Comparación V, 6* hay una misma tradición. No pretendemos afirmar que Hermas dependa del *Evangelio de los Hebreos*, sino que ambos textos beben de una misma tradición. Por eso, pensamos que cuando *Comparación V, 6, 6* afirma que Dios μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἴλατο κοινωνόν, está haciendo referencia al bautismo del Jordán. Es entonces cuando el esclavo es adoptado como hijo.

Creemos que de este modo se resuelve de forma bastante sencilla la aparente contradicción entre las interpretaciones segunda y tercera. La interpretación tercera narra la vida de Jesús antes del bautismo del Jordán, es decir, la vida oculta del Señor. La interpretación segunda relata la vida de Jesús después del bautismo del Jordán, es decir, su vida pública. Por eso hace referencia a sus enseñanzas, a su ley y a la pasión. Nos parece que así como la distinción propuesta por Dibelius para articular las dos interpretaciones es demasiado artificiosa y ajena al ambiente de Hermas, esta otra es mucho más natural y verosímil.

Pensamos que esta hipótesis permite también resolver con sencillez otra dificultad, en parte ya aludida. Nos referimos al hijo del dueño del campo, que es el Espíritu Santo, y a los amigos consejeros, que según *Comparación V, 5, 3* son «οἱ ἅγιοι ἄγγελοι οἱ πρῶτοι κτισθέντες, los santos ángeles que fueron creados los primeros», los cuales según *Visión III, 4, 1* son seis. Como dice Dibelius, en la segunda interpretación ni el hijo ni los amigos consejeros desempeñan papel alguno. En la tercera interpretación sí que aparecen, pero más que aclarar, dice, confunden y estorban. El hijo del dueño se confunde con el Hijo de Dios, que en la *Comparación* está representado no por el hijo, sino por el esclavo. Y los ángeles protocristianos se mezclan con los ángeles que conservan al pueblo, representados por las cercas⁴¹.

Pues bien, como acabamos de decir, creemos que a la luz de esta hipótesis se resuelve la dificultad. Detrás de estos personajes estaría Is 11, 2:

41. Cf. Dibelius, *Der Hirt*, 564.

Et requiescet super eum spiritus Domini: Spiritus sapientiae et intellectus, Spiritus consilii et fortitudinis, Spiritus scientiae et pietatis. El «spiritus Domini» de la profecía sería, como dice *Comparación* V, 5, 2, el hijo del dueño. Los otros seis espíritus del versículo serían los seis ángeles protoctistas. Por tanto, el hijo del dueño y los amigos (= el Espíritu Santo y los seis ángeles protoctistas) son importantísimos en la *Comparación*, porque ya hemos visto que Is 11, 2 es un elemento clave.

Así pues, la secuencia global sería la siguiente:

1) Al principio, Dios tiene un solo hijo, que es el Espíritu Santo preexistente.

2) En la Encarnación el Espíritu Santo empieza a habitar en la carne de Jesús.

3) Durante sus años de vida oculta, Jesús conservó puro el Espíritu, sin mancharlo para nada.

4) En el Jordán recibió la unción profetizada en Is 11, 2. En virtud de esta unción el Espíritu Santo se une de un modo nuevo a Jesús y le comunica su filiación. Pienso que a esto se refiere la frase μετὰ τοῦ πνεύματος τοῦ ἁγίου εἶλατο κοινωνόν de V, 6, 6. A partir de ahora la carne de Jesús es κοινωνός del Espíritu Santo porque tiene en común con ella la filiación. Es decir, Dios tiene dos hijos.

5) La carne de Jesús (ἡ σὰρξ) abre el camino a toda otra carne (πᾶσα σὰρξ), de modo que también ella pueda recibir su recompensa, a saber, la filiación.

Esta hipótesis según la cual la *Comparación* V situaría la adopción filial de ἡ σὰρξ en el Jordán no es nueva. La dejó caer en una nota a pie de página A. Orbe en 1961⁴². De las que se han propuesto a lo largo de estos cerca de cien años de estudios es la que más me convence. Pienso que es la que resuelve las dificultades del texto de manera más sencilla, precisa y completa. Además, se ajusta muy bien a la teología de la época.

42. Cf. Orbe, *La unción*, 267, n. 51.

LA FILIACIÓN EN ALGUNAS TRADICIONES JUDEOCRISTIANAS PRIMITIVAS

F. Stanley Jones

California State University, Long Beach (Estados Unidos)

Las discusiones modernas sobre el judeocristianismo están bloqueadas hasta grados insospechados por cuestiones terminológicas. En breve, «judeocristianismo» no significa lo mismo para todos. Por otra parte, cuando llegamos al capítulo de la cristología, nos encontramos con un prejuicio extendidísimo: a saber, que los judeocristianos tenían una cristología propia. Dada esta situación, antes de acercarnos al tema de la filiación en las tradiciones cristianas primitivas, hay que abordar primero estas dos cuestiones, siquiera someramente.

En 1958 Jean Daniélou enunció una definición ideológica de «judeocristianismo» que ha tenido gran influencia: es «la expresión del cristianismo en categorías mentales del judaísmo tardío». Postuló también que «la primera teología cristiana se expresó en categorías judeosemíticas»¹. El libro de Daniélou pasa después a presentar sistemáticamente esta teología y dedica dos capítulos a la cristología.

El modelo de Daniélou es atractivo, pero en la discusión crítica sobre el judeocristianismo ha sido generalmente rechazado por considerar que se trata de un modelo artificial que no tiene correspondencia con ninguna modalidad de cristianismo conocida². No obstante, esta definición continúa extraordinariamente viva en la literatura que se escribe sobre el tema.

1. *A History of Early Christian Doctrine before the Council of Nicaea. I: The Theology of Jewish Christianity*, tr. J. A. Baker, London 1964, 10.

2. Esta crítica está resumida, con referencias a otros estudiosos, en M. Simon, «Réflexions sur le judéo-christianisme», en J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and Other Greco-Roman Cults: Studies for Morton Smith at Sixty. II: Early Christianity*, (Studies in Judaism in Late Antiquity 23.2), Leiden 1975, 53-76, aquí 65-66. Para una primera formulación de la crítica más esencial, véase particularmente R. Murray, «Recent Studies in Early Symbolic Theology»: *Heythrop Journal* 6 (1965) 412-433, aquí 420, y G. Strecker, «On the Problem of Jewish Christianity», apéndice 1 en W. Bauer, *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity* (tr. inglesa), ed. R. A. Kraft y G. Krodel, Philadelphia 1971, 241-285, aquí 243, n. 5 (en el original alemán, 247, n. 1).

Como alternativa existe una definición etnológica muy sencilla de judeocristianismo (judíos de nacimiento que se hicieron cristianos), la cual también ejerce un atractivo similar. No obstante, a lo más tardar, después de la primera generación, esta definición se vuelve problemática. Los hijos de los judeocristianos, ¿habrán de ser considerados también ellos 'judíos de nacimiento'?³.

También fallan los intentos de resucitar las antiguas categorías de «Nazarenos» o «Ebionitas»⁴, al pretender con tales autodenominaciones dar a entender algo uniforme y fijo, cuando, en realidad, uno de los resultados más seguros de la crítica histórica estima que en el primer cristianismo estas autodenominaciones eran algo extraordinariamente fluido y variable⁵. A menudo estos intentos van acompañados de la reviviscencia de la distinción científicamente obsoleta entre judeocristianos ortodoxos y heterodoxos (heréticos).

La crítica histórica muestra, por el contrario, que una definición de judeocristianismo útil para los estudiosos ha de apuntar hacia grupos sociológicos específicos de la antigüedad caracterizados por su praxis (sábado, calendario, circuncisión, pureza sexual, orientación de la oración), por sus creencias cristianas (cristología) y por una relación genética con los primerísimos judeocristianos étnicos. Una definición de esta índole concuerda con la realidad social característica de los judeocristianos primitivos tal y como aparece reflejada en los textos antiguos y en buena medida permite también excluir los movimientos judaizantes que han surgido periódicamente entre los cristianos de la gentilidad.

En resumidas cuentas, parece ser necesaria una definición compleja y dinámica del judeocristianismo: el judeocristianismo primitivo es un fenómeno complejo que inicialmente incorpora la totalidad del movimiento que más tarde se conocerá como cristianismo. Este estadio puede denominarse «primerísimo judeocristianismo» y coincide con el «primerísimo cristianismo». Este primerísimo judeocristianismo estaba compuesto por judíos⁶ que veneraban a Jesús y abarcaba una variedad indeterminada de planteamientos acerca de todo tipo de cuestiones doctrinales y sociales.

3. O. Skarsaune, «Jewish Believers in Jesus in Antiquity: Some Lessons from a History Project»: *Mishkan* 42 (2005) 45-56, aquí 46, no hace referencia a ello.

4. Vg., R. A. Pritz, *Nazarene Jewish Christianity from the End of the New Testament Period until Its Disappearance in the Fourth Century*, (SPB 37), Leiden 1988; S. Häkkinen, *Köyhät kerettiläiset: Ebionit kirkkoisien teksteissä*, (Suomalaisen Teologisen Kirjallisuusseuran Julkaisuja 223), Helsinki 1999; Íd., «The Ebionites: How the Heirs of the Earliest Christianity Became Heretics»: *The Fourth R* 18.5 (September-October 2005) 5-10, 18. El análisis introductorio de A. F. J. Klijn y G. J. Reinink, *Patristic Evidence for Jewish-Christian Sects*, (NT.S 36), Leiden 1973, sigue teniendo su influencia.

5. Véase, por ejemplo, el extenso recuento de nombres para los primeros cristianos en A. von Harnack, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1924, 410-436, o H. Karpf, «Christennamen», en RAC II, ed. Theodor Klauser, Stuttgart 1954, 1114-1138.

6. La cuestión de quién es judío ha suscitado recientemente más de un estudio; véase, v.g., S. J. D. Cohen, *The Beginnings of Jewishness: Boundaries, Varieties, Uncertainties*, (Hellenistic

Debe distinguirse entre el primerísimo judeocristianismo y lo que podríamos denominar «primer judeocristianismo», que es un desarrollo a partir del primerísimo cristianismo. Las características del primer judeocristianismo son (1) confesión de Cristo, (2) observancia judía tradicional (en concreto, una o más de las prácticas siguientes: [a] sábadó, [b] leyes sobre la pureza sexual, [c] circuncisión, [d] asistencia a la sinagoga, [e] calendario, [f] oración orientada hacia Jerusalén), y (3) una relación genética directa con el primerísimo judeocristianismo⁷.

Aunque el «judeocristianismo primitivo» resulta difícil de definir, una clave para el estudio del judeocristianismo antiguo se halla ciertamente en los grupos sociológicamente identificables comprendidos bajo mi categoría de «primer judeocristianismo». Así, en esta ponencia empezaremos con estos grupos y a continuación echaremos la mirada hacia atrás, hacia el «primitivísimo judeocristianismo», en vez de intentar una aproximación estrictamente diacrónica que empiece con el material más antiguo y después va avanzando hacia adelante⁸.

Planteemos ahora la segunda cuestión preliminar mencionada más arriba: ¿tenían los judeocristianos una cristología propia? Ya hemos dicho que J. Daniélou dedicó dos capítulos a explicar la cristología propia del judeocristianismo. Hay también un libro titulado *The Christology of Early Jewish Christianity* que básicamente sigue la definición de Daniélou. Pero, tal y como hemos dicho antes⁹, tanto la presentación de Daniélou como este último libro de R. Longenecker, se resienten por manejar definiciones caprichosas de judeocristianismo discutidas más arriba y describen una abstracción carente de correlato histórico real.

Pero incluso estudiosos con una orientación histórica más marcada como Wilhelm Bousset han postulado que la comunidad palestina primitiva profesaba una cristología característica (según Bousset, una cristología del Mesías-Hijo del Hombre)¹⁰. También H. J. Schoeps postuló y describió la que —según él— sería cristología propia de los judeocris-

Culture and Society 31), Berkeley 1999. Esta cuestión, por supuesto, tiene gran relevancia de cara a definir el judeocristianismo.

7. Esta afirmación amplifica ligeramente lo que escribí en F. S. Jones, *An Ancient Jewish Christian Source on the History of Christianity: Pseudo-Clementine «Recognitions»* 1.27-71, (SBL.TT 37, Christian Apocrypha Series 2), Atlanta 1995, 164 n. 21. Esta definición se basa en las sugerencias de M. Simon, *Verus Israel: A Study of the Relations between Christians and Jews in the Roman Empire (135-425)*, tr. H. McKeating, Oxford 1986, 237-238 (original francés 277-279); Id., «Problèmes du judéo-christianisme», en *Aspects du judéo-christianisme: Colloque de Strasbourg 23-25 avril 1964*, (Bibliothèque des centres d'études supérieures spécialisés: Travaux du centre d'études supérieures spécialisé d'histoire des religions de Strasbourg), Paris 1965, 1-17, aquí 1-11, y G. Strecker, «Judenchristentum», en TRE 17 (1988) 310-325, aquí 311.

8. Para una aproximación más o menos semejante, véase Strecker, «On the Problem of Jewish Christianity», 244 (alemán original, 248).

9. Acerca de las dificultades de la obra de Longenecker, véase Simon, «Réflexions sur le judéo-christianisme», 67-69.

10. W. Bousset, *Kyrios Christos: A History of the Belief in Christ from the Beginnings of Christianity to Irenaeus*, tr. J. E. Steely, Nashville 1970, 31-56.

tianos. Partió de las observaciones de los Padres de la Iglesia, según las cuales los judeocristianos pensaban que Jesús era «un hombre entre los hombres» y además negaban la concepción virginal. Schoeps la calificó como «cristología adopcionista». A continuación Schoeps recorrió el camino hacia atrás hasta la cristología del Hijo del Hombre y analizó la concepción de Jesús como nuevo Moisés¹¹.

Además de que hoy en día sabemos que en el cristianismo antiguo la «cristología adopcionista» abarcaba un área mucho más amplia que el judeocristianismo, por otro lado hay que notar que cuando se postula que el judeocristianismo tenía una cristología propia, se está presuponiendo que los judeocristianos formaban una unidad monolítica (o casi monolítica) que en realidad jamás existió. En los últimos siglos hemos sido cada vez más conscientes de la pluralidad del cristianismo primitivo, y en las últimas décadas esa conciencia ha seguido creciendo. Pues es de suponer que también entre los judeocristianos se diera una amplia diversidad¹².

Hubo un movimiento característico del primer judeocristianismo que favoreció tradiciones acerca del Hijo de Dios y cuyas doctrinas giraban en torno a un escrito conocido como *Libro de Elchasai*¹³. Se cree que el *Libro de Elchasai* se escribió en el año 116-7 d.C., durante las guerras de Trajano contra los partos; así parece indicarlo el extracto siguiente:

Después de que se hayan cumplido de nuevo tres años del Emperador Trajano, [a contar] desde que sometió a su autoridad a los partos, cuando se hayan cumplido tres años, se encontrará la guerra entre los ángeles de la impiedad del norte: por eso, todos los reinos de la impiedad se zarandearán (Hipólito, *Refutatio* IX, 16, 4).

La precisión cronológica contenida en esta cita debería ser aceptada como referencia para situar otro texto de Hipólito que dice que se proclamó un nuevo perdón de los pecados «en el tercer año de Trajano» (*Refutatio* IX, 13, 4). Si es verdad que esta frase pertenecía al *Libro*¹⁴, entonces se estaría computando con arreglo a una cronología local que

11. H. J. Schoeps, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen 1949, 71-116.

12. Compárense las notas de Strecker, «Judenchristentum», 311.

13. Para una introducción a esta obra, así como para una reconstrucción y traducción de los fragmentos, véase el suplemento en F. S. Jones, «The Book of *Elchasai* in Its Relevance for Manichaean Institutions with a Supplement: The Book of *Elchasai* Reconstructed and Translated»: *ARAM* 16 (2004) 179-215, aquí 190-215.

14. F. J. A. Hort, *Notes Introductory to the Study of the Clementine Recognitions: A Course of Lectures*, London 1901, 85, y E. Schwartz, «Unzeitgemäße Beobachtungen zu den Clementinen»: *ZNW* 31 (1932) 151-199, aquí 195 n. 3, asume que esta referencia era sencillamente una extrapolación de lo dicho en *Refutatio* IX, 16, 4. Siguen esta perspectiva Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, 56 n. 1, 60, y G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai: Investigations into the Evidence for a Mesopotamian Jewish Apocalypse of the Second Century and Its Reception by Judeo-Christian Propagandists*, (TSAJ 8), Tübingen 1985, 63.

contaba los años a partir de la ascunción del poder en aquella zona por parte de Trajano (tal y como se explicita en la cita de arriba)¹⁵.

Ludwig Koenen, «Manichaeism at the Crossroads of Iranian, Egyptian, Jewish and Christian Thought», en *Codex Manichaeus Coloniensis: Atti del simposio internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, eds. L. Cirillo-A. Roselli, 285-332, (Studi e Ricerche 5), Cosenza 1986, 288, y Luigi Cirillo, «L'antipaolinismo nelle Pseudoclementine»: *Ricerche Storico Bibliche* (1989) 121-37, 133 afirman que el *Libro* es de 116 d.C. Esta teoría evita la necesidad de postular una publicación progresiva del *Libro* en fascículos a lo largo de un período de tiempo que se extiende, por lo menos, de 101 d.C. hasta 116 d.C.¹⁶.

Una variante de esta postura afirma que Elchasai empezó a enseñar en público en 101 d.C. pero que no escribió el libro hasta 116 d.C. Así piensa por ejemplo Hans Waitz, «Das Buch des Elchasai, das heilige Buch der judenchristlichen Sekte der Sobiai», en *Harnack-Ehrung: Beiträge zur Kirchengeschichte ihrem Lehrer Adolf von Harnack zu seinem siebenzigsten Geburtstag (7. Mai 1921) dargebracht von einer Reihe seiner Schüler*, Leipzig 1921, 87-104, aquí 102. Otra posibilidad consistiría en ignorar la datación de la cita de arriba a fin de sostener como fecha de composición 100 o 101 d.C.¹⁷.

Es fácil identificar que el *Libro de Elchasai* pertenece al primer judeo-cristianismo, puesto que prescribe la observancia del sábado (Hipólito, *Refutatio* IX, 16, 3) y enseña que hay que rezar mirando hacia Jerusalén, tal y como se lee en el siguiente extracto:

15. Para la discusión en torno a esta cronología local, véase F. S. Jones, recensión de G. P. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, en JAC 30 (1987) 200-209, aquí 207-208, y L. Cirillo, «Elchasai e la sua 'rivelazione'»: RSLR 24 (1988) 311-330, aquí 320.

16. Ésta es la teoría de W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk: Beiträge zur jüdischen, christlichen und allgemeinen Religionsgeschichte*, Leipzig 1912, 10, 14, 58 y *passim*.

17. Así J. Thomas, *Le mouvement baptiste en Palestine et Syrie (150 av. J. C.-300 ap. J. C.)*, (Universitas Catholica Lovaniensis Dissertationes, 2.^a ser., 28), Gembloux 1935, 140, y A. Y. Collins, «The Early Christian Apocalypses», en J. J. Collins (ed.), *Apocalypse: The Morphology of a Genre*, (Semeia 14), Missoula 1979, 61-121, aquí 75.

Otros estudiosos afirman una fecha en una publicación y otra en una distinta; así, v.g., H. Lichtenberger, «Täufergemeinden und frühchristliche Täuferpolemik im letzten Drittel des 1. Jahrhunderts»: ZTK 84 (1987) 36-57, aquí 46, que prefiere 100-101 d.C., mientras que en Íd., «Synkretistische Züge in jüdischen und judenchristlichen Taufbewegungen», en J. D. G. Dunn (ed.), *Jews and Christians: The Parting of the Ways A.D. 70 to 135*, (WUNT 66), Tübingen 1992, 85-97, aquí 93, escoge una fecha anterior al final de la guerra en el 117; J. E. Fossum, *The Name of God and the Angel of the Lord: Samaritan and Jewish Concepts of Intermediation and the Origin of Gnosticism*, (WUNT 36), Tübingen 1985, 65, parece seguir la fecha de 101 d.C., mientras que en Íd., «Jewish-Christian Christology and Jewish Mysticism»: VC 37 (1983) 260-287, aquí 280-281 n. 3, prefiere una fecha más tardía.

Una vieja posición de la crítica era datar la obra a finales del siglo II o comienzos del siglo III; véase Hort, *Notes Introductory*, 83-86: comienzo del siglo III; A. Ritschl, «Über die Sekte der Elkesaiten»: *Zeitschrift für die historische Theologie* 23 (1853) 573-594, aquí 593: último tercio del siglo II; A. von Harnack, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, II, Tübingen 1909-1910, 535; Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 327.

Pues él [Elchasai] prohíbe que se rece mirando a Oriente, pues dice que uno no debería orientarse de esta manera, sino que más bien debería mirar a Jerusalén este donde esté: algunos, para mirar a Jerusalén tendrán que volverse de este a oeste, otros tendrán que volverse de oeste a este, otros de norte a sur y otros de sur a norte, de modo que desde cualquier lado el rostro esté de frente a Jerusalén (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 5).

Hay quien ha negado que el *Libro de Elchasai* contenga elementos cristianos¹⁸, pero las afirmaciones cristológicas acerca del Hijo de Dios de las que hablaremos más tarde denotan ya desde el principio un sesgo cristiano.

Tradicionalmente el *Libro de Elchasai* ha sido considerado como un *unicum*, como algo estrafalario. Se contiene una vaga referencia al mismo, sin citar el título, en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38, que a su vez la extrajo de una homilía perdida de Orígenes. La publicación del *Panarion* de Epifanio suministró al mundo moderno una información más detallada sobre esta obra, pero no sabemos hasta qué punto es fiable la descripción de Epifanio. No se pudo contar con información segura sobre el *Libro de Elchasai* hasta 1841, cuando se descubrió un manuscrito de la *Refutatio* de Hipólito. Y ha sido tras el hallazgo relativamente reciente (en la década de los 70) de una antigua «vida» de Mani —en la cual quedaba claro que Mani había sido educado en una comunidad cristiana elchasaíta— cuando ha quedado claro que el *Libro de Elchasai* tuvo una relevancia de primer orden para la historia del mundo. Hoy en día estos descubrimientos se combinan con un renovado interés por escuchar y respetar las «voces perdidas» del cristianismo antiguo. En la actualidad, bien podría considerarse el *Libro de Elchasai* como un documento fundante del cristianismo siríaco primitivo, más aún, como una voz del

18. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 142, 153-154; Klijn y Reinink, *Patristic Evidence*, 67; A. F. J. Klijn, «Alchasaïos et CMC», en L. Cirillo y A. Roselli (eds.), *Codex Manichaicus Coloniensis: Atti del simposio internazionale (Rende-Amantea 3-7 settembre 1984)*, (Studi e Ricerche 4), Cosenza 1986, 141-152, aquí 149-150, 152; Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 207, e Íd., «The Book of Elchasai: A Jewish Apocalypse»: *Aula Orientalis* 5 (1987) 101-106, aquí 103; cf. K. Rudolph, *Antike Baptisten: Zu den Überlieferungen über frühjüdische –und christliche Taufsekten*, (Sitzungsberichte der sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse 121.4), Berlin 1981, 14. Esta línea de investigación de vez en cuando invoca la autoridad de Brandt, *Elchasai*, el cual realmente pensaba que Elchasai mismo adoptó las ideas judeocristianas para tratar de convencer a los judeocristianos y de ahí que compusiera una nueva página con la visión de los dos enormes ángeles (58), aunque Brandt verdaderamente piensa que Elchasai era judío y que las primeras páginas compuestas por él son de cuño judío (37); cf. F. Haase, recensión de W. Brandt, *Elchasai, ein Religionsstifter und sein Werk*, en *Theologische Revue* 11 (1912) 483-485, aquí 484, y J. K. Elliott, *The Apocryphal New Testament: A Collection of Apocryphal Christian Literature in an English Translation*, Oxford 1993, 685-686. Thomas, *Le mouvement baptiste*, 142, 151, 154 n. 1, estimaba (en realidad, contra Brandt) que el *Libro* contenía originalmente una visión de un ángel y que, más tarde, fue reemplazaba por Cristo y el Espíritu Santo; esta línea de investigación ha ido más allá cuando Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 196-199, postula que el libro, originalmente judío, comenzaba con la visión de los enormes ángeles (el Gran Rey y el Espíritu Santo).

cristianismo antiguo *in genere* que está dotada de una clara personalidad y creatividad.

Por lo que respecta al género, la categoría en la que mejor encaja el *Libro de Elchasai* es en la de ordenanzas de la primera iglesia cristiana, pues ofrece una serie de instrucciones acerca del modo en que debe comportarse el creyente en determinadas situaciones¹⁹. En los extractos que nos han llegado, se utiliza la primera persona del singular por lo menos en dos pasajes:

1) Ἐγὼ de dónde, dice, conocí las dimensiones? (καὶ πόθεν, φησιν, ἔγνων τὰ μέτρα;) Desde las montañas vi que sus cabezas llegaban más alto que ellas [las montañas], y habiendo conocido la dimensión de la montaña, de ahí es como supe cuáles eran las dimensiones de Cristo y del Espíritu Santo (Epifanio, *Panarion* XXX, 17, 7).

2) Dije de nuevo: oh, adúlteros y adúlteras [...], si quisierais arrepentiros [...] πάλιν λέγω, ὃ μοιχοὶ καὶ μοιχαλίδες [...], εἰν θέλητε ἐπιστρέψαι (Hipólito, *Refutatio* IX, 15, 3).

En el primer pasaje se evidencia que el autor hace acto de presencia en el *Libro*. Este autor emplea la primera persona para describir cómo logró medir a los dos ángeles que vio. Habla desde una perspectiva humana y describe qué vio y cómo pudo llegar a conocer la medida de los ángeles. Esta presencia del autor en el *Libro* indica que el escrito se presenta como algo contado por un humano. La primera persona en singular del segundo pasaje debe referirse también, con toda seguridad, al autor, que vuelve así a hacer acto de presencia en el texto, esto es, al responsable humano del *Libro de Elchasai*. La segunda cita muestra que este humano desempeña una función de legislador dotado de autoridad. Estas señas permiten una apreciación del *Libro de Elchasai* como ordenanza eclesiástica antes que como apocalipsis, que es como tradicionalmente se ha clasificado la obra.

Hay algunas afirmaciones acerca de la composición de la obra que no resultan fáciles de conciliar:

A) Un tal Alcibiades, que vivía en Apamea de Siria, [...] vino a Roma, trayendo un libro y diciendo que cierto hombre justo llamado Elchasai lo había recibido de Seres (= pueblos tártaros orientales que comerciaban con la seda, [N. del T.]) de Partia. (2) Se lo pasó a alguien llamado Sobiai; [el libro] había sido revelado por un ángel... (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 1-2).

B) Entonces, el llamado Elchai se unió a ellos [los Oseanos] en tiempos del emperador Trajano después del advenimiento del Salvador. Era un pseudo-profeta. Escribió un libro conforme a una profecía o como si hubiera sido inspirado por la sabiduría divina (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 4).

19. Ver los detalles de esta perspectiva en mi «The Genre of the Book of Elchasai: A Primitive Church Order, Not an Apocalypse», en A. Özen (ed.), *Historische Wahrheit und theologische Wissenschaft: Gerd Lüdemann zum 50. Geburtstag*, Frankfurt 1996, 87-104.

C) Pasa de contrabando productos de su fantasía so capa de revelación (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 7).

D) Ellos [los elchasaitas] poseen cierto libro del que dicen que ha caído del cielo y que quien lo escuche y tenga fe recibirá perdón de sus pecados, un perdón diferente del que Cristo Jesús dio (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

Resumiendo estos datos, parece que el autor del *Libro de Elchasai* debe ser considerado no sólo como simple legislador, sino como legislador profético. De algún modo en el libro se hace presente un elemento trascendente. A veces se piensa que la totalidad del *Libro* procede de un ángel que vio el autor, pero a la luz del texto acerca de la medida del ángel (Epifanio, *Panarion* XXX, 17, 7, citado arriba), parece claro que a veces el autor escribe en nombre propio.

Nuestro conocimiento de la profecía cristiana primitiva no es tan completo como nos gustaría. Un método para comprender a Elchasai, el supuesto autor del *Libro*, consiste en compararle con Pablo. También Pablo tuvo una visión de Cristo y/o del Hijo de Dios (1 Co 15, 8 y Ga 1, 16) y, según parece, sacó a raíz de esta visión parte (¿quizá la esencia?) de su kerygma (Ga 1, 16). Pero fue también receptor de otras revelaciones (por ejemplo, Ga 2, 2; 2 Co 12, 2-5) y percepciones divinas que no se derivan directamente de su primera visión. Además cita otras fuentes de la revelación divina como el Antiguo Testamento (por ejemplo, 1 Co 9, 9), escribe en su propio nombre como dotado de autoridad religiosa (por ejemplo, 1 Co 7, 12. 40) y erige su palabra como piedra de toque para otros profetas (1 Co 14, 37). Sugerimos que a Elchasai hay que entenderle de un modo parecido: es verdad que se refiere una visión del Hijo de Dios, pero no hay datos suficientes como para afirmar que el relato de la visión constituye el armazón del *Libro de Elchasai* (lo cual haría del *Libro de Elchasai* un apocalipsis)²⁰. De hecho, la evidencia parece desmentir esta concepción²¹. Elchasai era una persona inspirada que encontró lo divino en varios lugares distintos, incluyendo, además de la visión, precedentes históricos judíos²², los Seres de Partia (seguramente,

20. En el marco de los trabajos del *Apocalypse Group of the Society of Biblical Literature Genres Project*, John J. Collins formuló la siguiente definición del género, que ha tenido una aceptación muy extendida: '*Apocalipsis*' es un género de literatura de revelación con una estructura narrativa, en la que un ser de otro mundo media una revelación en un receptor humano, desvelando una realidad trascendente que es, a la vez, temporal —en la medida que afronta una salvación escatológica— y espacial —en la medida que implica otro mundo sobrenatural—. Así su «Introduction: Towards the Morphology of a Genre», en J. J. Collins (ed.), *Apocalypse*, 9.

21. Para la evidencia concerniente a la estructura y orden del *Libro de Elchasai*, véase mi «The Genre of the Book of Elchasai»; una reconstrucción del *Libro* sobre la base de esta evidencia se encuentra en el suplemento a mi «The Book of Elchasai in Its Relevance for Manichaean Institutions», 190-215.

22. Véase Epifanio, *Panarion* XIX, 2, 1: «[Elchasai] [...] aducía un testimonio según el cual, durante la cautividad de Babilonia, un tal Fineas, sacerdote del linaje de Leví y Aarón y del antiguo Fineas, en Susa adoró a Artemisa y de ese modo evitó su muerte en tiempo del rey Darío».

«traficantes de seda» = chinos) o simplemente del conocimiento humano general (sabiduría)²³.

El modo en que le llegó el cristianismo a Elchasai es una cuestión inexplorada. Por la referencia a la guerra de Trajano contra los partos, lo más probable es que Elchasai viviera en la Mesopotamia superior²⁴. La ubicación en territorio parto es la que mejor se ajusta a la situación de persecución que el *Libro* presupone. Al parecer, fue durante la represión de la revuelta después de la conquista inicial cuando algunos cristianos apostataron de su fe. Tal apostasía era consentida por Elchasai, siempre y cuando se negara sólo con los labios y no con el corazón:

[Elchasai] [...] dijo que no es pecado incluso si uno adora a los ídolos en tiempo de una persecución inminente, siempre y cuando uno no adore en su conciencia y confiese tan sólo con la boca y no con el corazón (Epifanio, *Panarion* XIX, 1, 8).

[Elchasai] [...] el primero de cuantos predicán la apostasía [...] diciendo que uno no incurre en culpa cuando participa en los abominables sacrificios de la idolatría, engaña a quienes le oyen y niega su propia fe con la boca (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 2).

[Según la opinión de los elchasaitas] renegar de la fe es cosa indiferente, y el hombre apercebido, en caso de necesidad, renegará con la boca, aunque no en su corazón (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

[Elchasai] [...] aducía un testimonio según el cual, durante la cautividad de Babilonia, un tal Fineas, sacerdote del linaje de Leví y Aarón y del antiguo Fineas, en Susa adoró a Artemisa y de ese modo evitó su muerte en tiempo del rey Darío (Epifanio, *Panarion* XIX, 2, 1).

Parece ser que la ocasión para la publicación del libro fue la represión de la revuelta, pues Epifanio indica que esta doctrina de la simulación se encontraba al principio del escrito (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 2)²⁵.

Según esto, se deduce que la obra de Elchasai *presupone* una presencia cristiana. A estos cristianos les preocupaba su comportamiento

23. Véase la cita tomada del *Libro* en Hipólito, *Refutatio* IX, 17, 1: «Ahora no leas este libro a cualquiera, y guarda cuidadosamente estos mandamientos, porque no todos los hombres son dignos de confianza ni todas las mujeres rectas».

No tan claro es el modo de razonamiento (¿humano o divino?), detrás de la siguiente afirmación del *Libro*: «Hijos, no vayáis hacia la imagen del fuego, porque os engañaréis. Pues tal es la decepción. Porque vosotros lo veis —dice— muy cerca, aunque viene de lejos. No vayáis hacia su imagen; id más bien a la voz del agua» (Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 7).

24. Comparar G. Strecker, «Elkesai», en id., *Eschaton und Historie: Aufsätze*, Göttingen 1979, 320-333, aquí 322 (voz originalmente en RAC IV, Stuttgart 1959, 1171-1186, aquí 1173: «im syrisch-parthischen Grenzgebiet, also am Oberlauf des Euphrat»). Thomas, *Le mouvement baptiste*, 141, localiza a Elchasai en verdad en territorio parto. La referencia a la guerra hace de la localización parta algo mucho más probable que la de Transjordania, sugerida, a veces, conforme a la base de Epifanio; así, *v.g.*, Brandt, *Elchasai*, 1; H. Lietzmann, *A History of the Early Church*, tr. B. L. Woolf, I, London 1937-1951, 187; Waitz, «Das Buch des Elchasai», 102.

25. Véase la discusión de este pasaje y el orden de los fragmentos en mis «The Book of Elchasai in Its Relevance», 209-211, y «The Genre of the Book», 91-96.

durante la persecución; la contribución de Elchasai consistió en ofrecer una orientación en aquella situación y en profetizar el fin de la ocupación de Trajano. Asimismo está claro que Elchasai *presupone* un mensaje cristiano del que forman parte los siguientes elementos: un Hijo de Dios que se aparece, un juicio venidero y el bautismo. Este kerygma presenta correspondencias notables con lo que según 1 Ts 1, 9-10 puede saberse acerca de la primitiva proclamación de Pablo. El modo en que este mensaje llegó a la Mesopotamia septentrional es algo que va más allá de los conocimientos históricos de que disponemos. Una posibilidad es que viniera del Oeste (Antioquía) vía la Ruta de la Seda; Elchasai menciona a los Seres de Partia.

Para el estudio que nos ocupa, tiene su importancia intentar determinar si la modalidad de cristianismo que presupone Elchasai es judeocristiana. Por un lado, los testimonios indirectos apoyan esta posibilidad, pues atribuyen a este movimiento la práctica de la circuncisión (Hipólito, *Refutatio* IX, 14, 1; *Contestatio Pseudo-Clementina* 1, 1; cf. Epifanio, *Panarion* XIX, 5, 1 y XXX, 17, 5), aunque hay que decir que en los fragmentos que nos han llegado del *Libro* no se alude a ella. Por otro lado, Elchasai proporciona argumentos para justificar prácticas judías tradicionales tales como el sábadó (en Hipólito, *Refutatio* XIX, 16, 3 ofrece un argumento astrológico para justificar la observancia del sábadó)²⁶ y, si hay que creer a Epifanio, *Panarion* XIX, 3, 5²⁷, Elchasai combatió la oración mirando hacia oriente y propugnó la oración mirando a Jerusalén. A la luz de estas dos últimas observaciones, es probable que la comunidad cristiana que conocía Elchasai fuera étnicamente mixta. Elchasai sería partidario del ala judeocristiana de esta comunidad.

Igual que Pablo (1 Co 9, 1; 15, 8; Ga 1, 16), Elchasai sostiene que vio al Hijo de Dios en persona. Pero mientras que Pablo no describe con exactitud qué es lo que vio, Elchasai sí que lo hace:

Un tal Alcibiades, que vivía en Apamea de Siria, [...] vino a Roma trayendo un libro y diciendo que cierto hombre justo llamado Elchasai lo había recibido de Seres de Partia. (2) Se lo pasó a alguien llamado Sobiai; [el libro] le había sido entregado por un ángel cuya altura era de 24 schoenes, que equivalen a 96 millas, mientras que de ancho medía 4 schoenes

26. Sobre astrología en el *Libro* y en la tradición siríaca cristiana, véase mi estudio «The Astrological Trajectory in Ancient Syriac-Speaking Christianity (Elchasai, Bardaisan, and Mani)», en L. Cirillo y A. van Tongerloo (eds.), *Atti del Terzo Congresso Internazionale di Studi «Manicheismo e Oriente Cristiano Antico»*, (Manichaean Studies 3), Louvain 1997, 183-200.

27. Esto es negado, v.g., por E. Peterson, «Die geschichtliche Bedeutung der jüdischen Gebetsrichtung»: *Theologische Zeitschrift* 3 (1947) 1-15, aquí 5 n. 24, que dice que está fuera de discusión que Elchasai *prohibiera* o polemizara contra un uso cristiano, y G. Lüdemann, *Paulus, der Heidenapostel. II: Antipaulinismus im frühen Christentum*, (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments 130), Göttingen 1983, 188 n. 27 (= *Opposition to Paul in Jewish Christianity*, tr. M. E. Boring, Minneapolis 1989, 282-283 n. 27), el cual sostiene que la cita comienza con «se debe rezar hacia Jerusalén» y que se trata de un anacronismo el hecho de que Elchasai se negara a rezar hacia el este, pues al comienzo del siglo II no había una dirección fija.

y de hombro a hombro medía 6 schoenes; las huellas de sus pies medían tres schoenes y medio de largo, que equivalen a 14 millas, mientras que de ancho medían 1,5 schoenes y tenían una altura de medio schoene. (3) Dice también que había un ser femenino con él, cuyas dimensiones se correspondían con las del ser arriba mencionado y el ser masculino es el Hijo de Dios, mientras que el ser femenino se llama «Espíritu Santo» [...] y dice, «Digo que éste²⁸ (4) anunció a los humanos un nuevo perdón de los pecados en el tercer año del reinado de Trajano» y ha instituido un bautismo, del cual hablaré más tarde, y dice que ha dispuesto que los que han cometido actos licenciosos, poluciones y transgresiones, incluso si son creyentes, después de que se hayan arrepentido, escuchado el libro y creído, obtendrán el perdón de los pecados mediante este bautismo (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 1-4).

Ellos [los elchasaitas] poseen cierto libro del que dicen que ha caído del cielo y que quien lo escuche y tenga fe recibirá perdón de sus pecados, un perdón diferente del que Cristo Jesús dio (Orígenes, «Homilía sobre el salmo 82», en Eusebio, *Historia Ecclesiastica* VI, 38).

Entonces describe a Cristo como una potencia cuyas dimensiones pasa a describir: 24 schoenes de altura, aproximadamente 96 millas, 6 schoenes de ancho, aproximadamente 24 millas, mientras que refiere maravillas similares sobre su espesor y sus pies [...] (2) Está también el Espíritu Santo, y es un ser femenino, y es parecida a Cristo, como una estatua erecta que sobrepasa una masa de nubes y se halla plantada entre dos montañas (Epifanio, *Panarion* XIX, 4, 1-2).

Ellos [los Ebionitas] tienen [...] tanta fantasía como Elchai (6) y piensan que Cristo es una figura antropomórfica invisible para los humanos, de 96 millas de alto, que equivalen a 24 schoenes, 6 schoenes de ancho, que equivalen a 24 millas, y que tiene también no sé cuánto de espesor, mientras que frente a él se yergue invisiblemente el Espíritu Santo con forma de mujer y con las mismas dimensiones (Epifanio, *Panarion* XIX, 17, 5-6).

Se llama Cristo y el Espíritu Santo es su hermana, y tiene forma como de mujer. Cada uno de ellos, Cristo y el Espíritu Santo, tienen 96 millas de alto y 24 millas de ancho (Epifanio, *Panarion* LIII, 1, 9).

La coincidencia exacta entre las medidas que da Hipólito y las de Epifanio supone que estamos ante una tradición segura. Ambos informes coinciden también en que había una mujer de dimensiones similares y que era el Espíritu Santo. Hay variantes en la denominación del ser masculino: mientras que Epifanio lo llama sistemáticamente «Cristo», Hipólito lo llama «Hijo de Dios». En otra cita del *Libro*, Hipólito habla también del «Hijo» del Dios altísimo y le llama «el gran rey» (*Refutatio* IX, 15, 1). Epifanio *Panarion* XIX, 3, 4 conoce el título de «el gran rey», pero se lo atribuye a «Cristo». Aun cuando Epifanio no confirma la designación

28. El texto en este lugar se lee mal. Así, el manuscrito: · λέγων · λέγων τοῦτον εὐηγγελισθαι. Anteriormente, me incliné por asumir la diplografía y omitir un λέγων. Ahora, en razón de la puntuación, me inclino más por ver el segundo λέγων como una corrupción de un original λέγων (tal es la conjetura de D. Holwerda *apud* Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 44 n. d).

«Hijo de Dios», el modo en que Epifanio confirma las medidas exactas de la enorme figura le llevan a uno a confiar en la fiabilidad de las citas de Hipólito. Así pues, parece razonable concluir que en el *Libro de Elchasai* original la figura masculina era denominada «Hijo de Dios».

Dónde obtuvo Elchasai esta concepción tan característica del Hijo de Dios es algo que parece ser una cuestión no resuelta. Antes hemos sostenido que Elchasai probablemente conoció relatos de «apariciones» del Hijo de Dios (después de su crucifixión). Sin embargo, no es tan fácil encontrar paralelos de un Hijo de Dios de 96 millas de alto.

Detengámonos brevemente en la figura de 96 millas. Esta altura resulta hasta difícil de imaginar. 96 millas romanas, a 1.480 metros por milla, ascienden a 142.080 m (142 km) u 88,3 millas británicas. La altura crucero de un avión a reacción es de 11.000 m (cerca de 36.000 pies). Pues bien, 96 millas son cerca de 13 veces más que la altura crucero de los aviones a reacción. Mientras que desde un avión a altura crucero es posible ver el suelo, imaginémosnos que sería ver desde el suelo algo que está 13 veces más alto que los aviones. 142 kilómetros atraviesan la troposfera, que es donde se producen los cambios de tiempo, la estratosfera, la capa de ozono, la mesosfera y se meten bien dentro en la ionosfera.

Un estudioso buscó paralelos en el Budismo Mahayana²⁹. Seguramente no hay por qué ir tan lejos. Otra explicación frecuente de estas enormes dimensiones del Hijo de Dios las vincula con ciertos cálculos judíos acerca del tamaño de Dios. Como paralelo se suele citar sobre todo un escrito judío titulado *Shiur Qomah*³⁰. Se encuentran en él medidas de diversas partes del cuerpo humano descritas de un modo que ciertamente es similar al del *Libro de Elchasai*. Pero si ya era grande el ángel del *Libro*, las medidas de Dios en el *Shiur Qomah* son incomparablemente mayores. Por ejemplo, el *Shiur Qomah* dice que de hombro a hombro Dios mide 160.000.000 parasangs³¹, que equivalen aproximadamente a 864.000.000 kilómetros ó 536.872.000 millas. Esta figura no se puede ni comparar con el ángel que vio Elchasai, que tan sólo medía 35,52 km (22,1 millas) de hombro a hombro.

También se ha hecho una comparación con las medidas del ángel Metratón tal y como aparece en 3 Henoc³². También aquí, sin embargo, el ángel de 3 Henoc es incomparablemente mayor. 3 Henoc 9, 2 dice que a lo largo y a lo ancho Metratón es igual que el mundo; 3 Henoc 48C, 5

29. J. Kennedy, «The Gospel of the Infancy, the Lalita Vistara, and the Vishnu Purana: or the Transmission of Religious Legends between India and the West»: *Journal of the Royal Asiatic Society* 1917, 209-243, 469-540, aquí 474.

30. M. Smith, «Observations on Hekhalot Rabbati», en A. Altmann (ed.), *Biblical and Other Studies*, (Studies and Texts 1), Cambridge 1963, 142-160, aquí 151; Fossum, «Jewish-Christian Christology», 260-262; Ch. A. Gieschen, *Angelomorphic Christology: Antecedents and Early Evidence*, (AGJU 42), Leiden 1998, 227.

31. M. S. Cohen, *The Shiur Qomah: Texts and Recensions*, (TSAJ 9), Tübingen 1985, 193 líneas 72-73.

32. Luttikhuisen, *The Revelation of Elchasai*, 196 n. 30.

dice que mide de alto 70.000 pasarangs, que equivalen aproximadamente a 378.000 km (234.882 millas). La diferencia de tamaño hace que esta dependencia resulte dudosa³³.

Algo parecido puede decirse de la comparación con Adán. Según una especulación rabínica, Adán originalmente tenía un tamaño enorme, se extendía de punta a punta de la tierra. Después de que hubo pecado, el tamaño de Adán se redujo a 100 ells (50 metros o 164 pies)³⁴. Estas medidas son demasiado grandes o demasiado pequeñas para poder compararlas con el ángel de Elchasai.

Buscando en otras partes, encontramos ciertas descripciones del Anticristo que parecen aproximarse más a las dimensiones del ángel de Elchasai. El *Apocalipsis siríaco de Daniel* describe así al Anticristo: «su estatura es enorme y alta y flota sobre las montañas, igual que las nubes en el cielo»³⁵. En el escrito emparentado *El joven Daniel* 8, 16³⁶ se encuentra una descripción parecida. Parece que la referencia a las nubes en el cielo deriva de Dn 7, 13; la referencia a las montañas recuerda a Elchasai. Comparada con otras descripciones del Anticristo, ésta parece ser algo peculiar³⁷, pero el caso es que está más cerca del ángel de Elchasai que las dimensiones de Dios, Metratón o Adán.

A veces también se hace referencia a los ángeles de *El Pastor* de Hermas, por ejemplo, *Comparación* IX, 6, 1 (uno más alto que una torre) y VIII, 1, 2 (un ángel muy alto que poda un árbol; en VIII, 3, 3 se le identifica con Miguel), pero su altura no se puede comparar con la del ángel de Elchasai. Lo mismo vale para el «Hijo de Dios» descrito en 4 Esdras 2, 43-47, del que se dice que es apenas un poco más alto que los confesores³⁸. La figura de la visión del *Martirio de Perpetua y Felicidad* 10, 8 es algo más alta, pero, en cualquier caso, apenas se eleva por encima de la altura del anfiteatro³⁹.

Más interesante parece la posible derivación de 1 Cro 21, 16, donde el ángel del Señor se yergue entre el cielo y la tierra y sostiene una espa-

33. Ver incluso Luttikhuisen mismo en «The Book of Elchasai», 104.

34. Véanse los textos en H. L. Strack y P. Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, IV, München 1922-1961, 946-948.

35. M. Henze, *The Syriac Apocalypse of Daniel: Introduction, Text, and Commentary*, (STAC 11), Tübingen 2001, 47, 92.

36. H. Schmoldt, *Die Schrift 'Vom jungen Daniel' und 'Daniels letzte Vision': Herausgabe und Interpretation zweier apokalyptischer Texte*, (diss. teol. Universität Hamburg), 1972, 78-79.

37. Véase un cuadro que detalla la fisionomía del Anticristo según los diversos escritos, en K. Berger, *Die griechische Daniel-Diegesse: Eine altkirchliche Apokalypse*, (SPB 27), Leiden, 1976, 116 y siguientes, y, v.g., W. Bousset, *The Antichrist Legend: A Chapter in Christian and Jewish Folklore*, London 1896, y un panorama de divulgación a cargo de B. McGinn, *Antichrist: Two Thousand Years of the Human Fascination with Evil*, New York, 2000, particularmente el cuadro en 72-73. Beliar en las *Cuestiones de Bartolomé* 13 queda descrito como 1600 yardas de alto (= 1.463m) y 40 de ancho (= 36,5m).

38. Véase también Henoc Eslavo 1, 4-5.

39. Véase también (más tarde y tal vez en dependencia del *Martirio de Perpetua y Felicidad*) el *Martirio de Mariano y Santiago* 7, 3 (aquí los pies del personaje no tocan la tierra y su rostro está por encima de las nubes) y el *Martirio de Montano y Lucio* 8, 4.

da extendida hacia Jerusalén. Es posible que este pasaje influyera sobre Sb 18, 16, que describe un severo guerrero, portador de una espada afilada, el cual, en pie sobre la tierra, tocaba el cielo.

En la resurrección de Cristo del *Evangelio de Pedro* 39 se describen ángeles de un tamaño similar: tres hombres salen del sepulcro, y dos de ellos sostienen al tercero; las cabezas de los dos llegan hasta el cielo, mientras que la cabeza del que es sostenido sobrepasa los cielos. Esta descripción parece estar relacionada con otra que aparece en *Ascensión de Isaías* 3, 16-17: el ángel del Espíritu Santo y Miguel, el jefe de los santos ángeles, abrirán el sepulcro del Amado y el Amado saldrá sentado sobre sus hombros⁴⁰. El tamaño de los ángeles tiene otro paralelo en *Hechos de Juan* 90, donde la cabeza de Cristo llega hasta el cielo.

Parecería que en estas tradiciones tenemos la explicación del ángel de Elchasai⁴¹: Elchasai quizá sabía que Cristo salió del sepulcro como si fuera un ángel cuya cabeza sobrepasaba los cielos. La presencia del Espíritu Santo con la forma de ángel femenino de dimensiones parecidas puede explicarse por la combinación entre la *Ascensión de Isaías* y el *Evangelio de Pedro*. Desde esta perspectiva, el ángel de Elchasai no es una concepción exótica y extravagante, sino que refleja la noción de Cristo o del Hijo de Dios que él había heredado⁴².

También desde esta perspectiva, el contenido de la revelación del ángel (Hipólito, *Refutatio* IX, 13, 3-4) constituye también una pequeña sorpresa: un nuevo perdón de los pecados, exactamente igual que lo que había hecho Cristo en su aparición previa, que terminó cuando salió del sepulcro en forma de un gran ángel. Estas consideraciones parecen haberse combinado con otra tradición cristiana que le llegó a Elchasai, a saber, la tradición de las apariciones previas de Cristo:

[Alcibíades] dice que Cristo se hizo hombre igual que todos y que no era la primera vez que nacía de una virgen, sino que tanto antes como después

40. Véase el comentario de E. Norelli, *L'Ascensione di Isaia: Studi su un apocrifo al crocevia dei cristianesimi*, (Origini, n.s., 1), Bologna 1994, 158-159. Otro texto que menciona «hombres altos de estatura» en la resurrección de Jesús es la *Anaphora Pilati* (recensión A, IX: en C. de Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, Leipzig 21876, 441 línea 1; recensión B, VIII: en Tischendorf, *Evangelia Apocrypha*, 447 líneas 8-9).

41. Estas tradiciones han sido mencionadas, a veces, indiscriminadamente en relación con el ángel de Elchasai, pero pocas veces han sido identificadas cada una como fuente de la concepción de Elchasai. Véase H. von Schubert, *Die Composition des pseudopetrinischen Evangelien-Fragments*, Berlin 1893, 100; A. Siouville (Auguste LeLong), *Hippolyte de Rome: Philosophumena ou Réfutation de toutes les hérésies*, (Les textes du christianisme 6), Paris 1928, 196 n. 1; Daniélou, *The Theology of Jewish Christianity*, 65; Ch. Rowland, *The Open Heaven: A Study of Apocalyptic in Judaism and Early Christianity*, New York 1982, 388.

42. G. G. Stroumsa, «Le couple de l'ange et de l'esprit: Traditions juives et chrétiennes»: RB 88 (1981) 42-61, explora la posibilidad de que la noción de un par de ángeles pudiera estar en deuda con las tradiciones judías acerca de los dos querubines que cubren el arca de la alianza. En particular, es interesante la afirmación del Talmud de Babilonia Yoma 54a-b que describe los querubines abrazándose como un hombre y una mujer. Véase la discusión de otros textos relacionados con Orígenes y la literatura posterior en Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 195.

ha sido engendrado muchas veces y, tras haber sido engendrado, se ha aparecido y ha vuelto a nacer, cambiando de nacimiento y transmigrando a otro cuerpo (Hipólito, *Refutatio* IX, 14, 1).

[Los Elchasaitas] no confiesan que Cristo sea uno, sino que dicen que el [Cristo] de arriba es uno y que transmigra muchas veces a muchos cuerpos y que ahora [está] en Jesús. Así, en una ocasión vino a la existencia [directamente] desde Dios, en otra ocasión se hizo espíritu, en una ocasión nació de una virgen y en otra ocasión, no. Y a partir de entonces este [Cristo] único continuamente transmigra de cuerpo a cuerpo y se da a conocer en muchos lugares a la vez (Hipólito, *Refutatio* X, 29, 2).

[Los Sampseos] confiesan a Cristo de nombre, lo consideran criatura y dicen que está apareciéndose continuamente en el tiempo. Primero se formó en Adán, pero se desvistió del cuerpo de Adán y se lo vuelve a poner cuando quiere (Epifanio, *Panarion* LIII, 1, 8).

Pues algunos de ellos [los ebionitas] dicen que Cristo es Adán y el primero en ser formado y en ser inspirado por el aliento de Dios. (4) Otros dicen que está arriba y que fue creado antes de todas las cosas, y que es un espíritu, y que está por encima de los ángeles, y que gobierna sobre todo, y que se llama Cristo, y que ha heredado la edad que viene. (5) Pero él viene aquí cuando quiere, igual que vino en Adán y se apareció a los patriarcas vestido de un cuerpo. Tras haber venido a Abraham, Isaac y Jacob, el mismo vino al final de los días, se revistió del cuerpo de Adán, se apareció a los hombres, fue crucificado, resucitó y ascendió (Epifanio, *Panarion* XXX, 3, 3-5).

Esta antigua tradición la encontramos también en Pablo, a saber, en 1 Co 10, 4, donde la roca que seguía a los israelitas en el desierto era Cristo⁴³. También Justino defiende la idea de que en las teofanías del Antiguo Testamento quien se aparecía no era otro que Cristo, y esta tesis es también familiar a otros escritores cristianos⁴⁴. Cuando Padres de la Iglesia como Hipólito y Epifanio vuelven a encontrar esta tradición encuadrada en un marco elchasaita, consideran herética esta doctrina —Hipólito la atribuye a influjos pitagóricos (*Refutatio* IX, 14, 1).

La conclusión que parece imponerse por sí misma acerca de las concepciones cristológicas —incluida la filiación divina— del *Libro de Elchasai* es la siguiente: la idea del Hijo de Dios como un ángel enorme y como alguien que se ha aparecido repetidamente de formas diversas a lo largo del tiempo es fácilmente comprensible si la situamos en el contexto del cristianismo del tiempo de Elchasai; emplea elementos que se retrotraen al primerísimo cristianismo. Sin duda hubo también algo de creatividad a la hora de reformular estas tradiciones en el *Libro de Elchasai*, pero las

43. Para la reciente discusión del tema en Pablo, con referencias bibliográficas, cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 315-346, y L. W. Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity*, Grand Rapids, MI 2003, 118-126.

44. Véase la discusión y bibliografía en O. Skarsaune, *The Proof from Prophecy, A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, (NTS 56), Leiden 1987, 409-424. Para otros testigos de esta tradición, cf. Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 190-200.

similitudes con los datos de una tradición más amplia son ciertamente más llamativas⁴⁵. Si se contempla el *Libro de Elchasai* y sus concepciones cristológicas desde la perspectiva del cristianismo occidental tardío (Hipólito y Epifanio), ciertamente se las considerará heréticas, en parte debido a que estas mismas concepciones cristianas primitivas tuvieron en occidente un desarrollo propio, al estar circunscritas a una casilla muy concreta del cuadro⁴⁶. Sin embargo, da la impresión de que el interés de fondo que llevó a estos autores a descalificar como heréticas estas concepciones cristológicas fue el afán por descalificar la prescripciones rituales discordantes del *Libro de Elchasai* (segundo bautismo, bautismos repetidos, observancias astrológicas, sábado, orientación de la oración).

Sin embargo, donde sí que se da una recepción positiva de la concepción elchasaíta del «Hijo de Dios» es en las *Pseudo-Clementinas*, que son las que vamos a considerar a continuación. Aquí lo que nos interesa fundamentalmente es el *Escrito Base Pseudo-Clementino*, que por lo que parece se titulaba *Viajes de Pedro* (Περίοδοι Πέτρου). A excepción de unos pocos fragmentos, los Περίοδοι Πέτρου se han perdido, pero está claro que constituyen la base de las recensiones que nos han llegado y que generalmente se denominan *Recognitiones* (versión latina) y *Homilías* (versión griega). Los Περίοδοι resultan fáciles de reconstruir a partir de los extensos pasajes en que las *Recognitiones* y las *Homilías* concuerdan al pie de la letra⁴⁷. Para un esbozo de reconstrucción de los Περίοδοι, véase mi estudio «Eros and Astrology in the Περίοδοι Πέτρου: The Sense of the Pseudo-Clementine Novel»: *Apocrypha* 12 (2001) 53-78, en las páginas 58-61. Más bibliografía y una visión de conjunto del estado de la investigación, en mi estudio «The Pseudo-Clementines: A History

45. Véase, igualmente, A. Grillmeier, *Christ in Christian Tradition. I: From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, tr. J. Bowden, Atlanta, GA. ²1975, 51: «La representación de Cristo transfigurado como un gigante es conforme al módulo común entre ortodoxos y herejes por igual».

46. El proceso de circunscripción no se describe directamente en la reciente y detallada panorámica de Gieschen, *Angelomorphic Christology*, que está más bien pendiente de describir la persistencia de las primitivas tradiciones entre los escritores cristianos tardíos. *Ibid.*, 193 y 196-197, sin embargo, Gieschen sí que discute la circunscripción de la tradición en Tertuliano y Novaciano. Grillmeier, *From the Apostolic Age to Chalcedon (451)*, 52, escribe acerca de Tertuliano: «Su distinción acerca de que 'ángel' es nombre propio de función y no de naturaleza resultarán decisivos en la teología latina». D. D. Hannah, *Michael and Christ: Michael Traditions and Angel Christology in Early Christianity*, (WUNT 109), Tübingen 1999, 205-206, sigue la línea interpretativa que discierne esta suerte de circunscripción ya en Justino. Llegados aquí, entra en juego la historia compleja de la investigación en torno a la cristología angélica, acerca de la cual véase Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 7-25, y Hannah, *Michael and Christ*, 2-11. Tertuliano es, al mismo tiempo, notable por su insistencia (contra el docetismo de Marción) en que las teofanías implicaban la ascensión de una carne realmente humana, véase *Adversus Marcionem* III, 9.

47. Las ediciones al uso son: B. Rehm y G. Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen I: Homilien*, (GCS 42), Berlin ³1992; B. Rehm y G. Strecker (eds.), *Die Pseudoklementinen II: Recognitionen in Rufins Übersetzung*, (GCS 51), Berlin ²1994; W. Frankenberg, *Die syrischen Clementinen mit griechischem Paralleltext: Eine Vorarbeit zu dem literargeschichtlichen Problem der Sammlung*, (TU 48.3), Leipzig 1937. Una concordancia ha sido elaborada por G. Strecker, *Die Pseudoklementinen III: Konkordanz zu den Pseudoklementinen*, 2 vols., (GCS), Berlin 1986-1989.

of Research»: *The Second Century 2* (1982) 1-33, 53-96 (reimpreso en E. Ferguson [ed.], *Studies in Early Christianity. II: Literature of the Early Church*, New York 1993, 195-262).

La naturaleza judeocristiana de los Περίοδοι la evidencian el hincapié que se hace en la separación menstrual, el mandato de no comer con los no bautizados, los baños rituales que el autor asocia con los fariseos, una explícita autodefinición a caballo entre las categorías de judío y de cristiano gentil, vegetarianismo latente, antipaulinismo, etcétera⁴⁸.

La influencia del *Libro de Elchasaí* sobre el *Escrito Base* ha sido generalmente reconocida. Una tradición académica que se retrotrae a una minuciosa presentación de Gerhard Uhlhorn ve en el contenido doctrinal de las *Pseudo-Clementinas* «una extensión de la doctrina elchasaíta punto por punto»⁴⁹. F. J. A. Hort llegó más lejos postulando como autor de los Περίοδοι Πέτρον a un elchasaíta⁵⁰. Sin embargo, una pequeña minoría de estudiosos ha negado cualquier tipo de influencia del *Libro de Elchasaí* sobre las *Pseudo-Clementinas*⁵¹. Que esta última postura es insostenible lo ponen de manifiesto las sorprendentes correspondencias existentes entre la lista de «testigos» de la *Contestatio* Pseudo-Clementina y la del *Libro de Elchasaí*⁵². Dado que el intento de despachar esta dependencia literaria calificándola de «ridícula»⁵³ no resulta convincente, se puede dar por aceptada la influencia del *Libro de Elchasaí* sobre las *Pseudo-Clementinas*⁵⁴.

48. Para detalles, cf. F. S. Jones, «Jewish Christianity of the *Pseudo-Clementines*», en A. Marjanen y P. Luomanen (eds.), *A Companion to Second-Century Christian «Heretics»*, (VC.S 76), Leiden 2005, 305-334.

49. *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus nach ihrem Ursprung und Inhalt dargestellt*, Göttingen 1854, 399. Uhlhorn presumía que las *Recognitiones* estaban basadas en las *Homilías* e hizo la nota susodicha realmente acerca de las *Homilías*.

50. *Notes Introductory to the Study of the Clementine Recognitions*, 131. Véase, igualmente, O. Bardenhewer, *Geschichte der altkirchlichen Literatur. II: Vom Ende des zweiten Jahrhunderts bis zum Beginn des vierten Jahrhunderts*, Freiburg ²1914, 625: el *Escrito Fundamental* realizado por un amigo de Alcibíades en Roma.

51. Así J. Chapman, «On the Date of the Clementines»: ZNW 9 (1908) 21-34, 147-159, aquí 153, quien fue seguido por Schwartz, «Unzeitgemäße Beobachtungen», 196, y Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 291 n. 4.

52. Así, correctamente Strecker, «Elkesai», 322 (= RAC IV, 1173). Los contactos existentes entre el *Libro de Elchasaí* y la *Contestatio* se extienden más allá de la lista de testigos (cielos, tierra, agua, éter, sal y pan (los dos últimos en una comida en la *Contestatio*) hasta incluir frases como: μέρος μετὰ τῶν δικαίων más un dativo de persona en la cita tomada del *Libro apud* Hipólito, *Refutatio* IX, 15, 3, y μέρος ἔσται μετὰ τῶν ὁσίων más un dativo de persona en *Contestatio* 4, 2.

53. Cf. Brandt, *Elchasaí*, 20, que sostenía «daß der Verfasser von elchasaïschen (oder elchasaïsch beeinflussten ebionäischen) Bräuchen gewußt und sie bei diesem schriftstellerischen Scherze sich zum Muster genommen hat». Chapman, «On the Date of the Clementines», 148, declaraba considerando la *Epistula Petri* y la *Contestatio*: «el escritor está novelando». Cf. G. Strecker, *Das Judentum in den Pseudoklementinen*, (TU 70), Berlin ²1981, 144.

54. Para una evaluación del paralelo en la *Contestatio*, véase mi estudio «The Ancient Christian Teacher in the *Pseudo-Clementines*», en D. H. Warren, A. G. Brock y D. W. Pao (eds.), *Early Christian Voices in Texts, Traditions, and Symbols: Essays in Honor of François Bovon*, (Biblical Interpretation Series 66), Leiden 2003, 355-364.

La cuestión que aquí nos interesa es la de la concepción Pseudo-Clementina de la filiación de Cristo, al cual en estos escritos se le adjudica, sobre todo, el título de Profeta Verdadero (ὁ τῆς ἀληθείας προφήτης, ὁ ἀληθῆς προφήτης). A menudo se ha considerado que el Profeta Verdadero de las *Pseudo-Clementinas* responde en gran medida a una concepción elchasaíta⁵⁵. Dado el uso evidente que se hace del *Libro de Elchasaí* en la *Contestatio*, hay que considerar por lo menos probable el que la cristología elchasaíta influyera en la cristología de los Περίοδοι Πέτρον, sobre todo, por lo que se refiere a la idea de las apariciones previas del Profeta Verdadero, aunque no hay por qué negar la influencia de la gran tradición del cristianismo antiguo que ve en las teofanías del Antiguo Testamento apariciones previas de Cristo⁵⁶.

Un atento examen de la figura del Profeta Verdadero en los Περίοδοι Πέτρον muestra el papel central que desempeña en la búsqueda filosófica que describe la novela. Los Περίοδοι Πέτρον muestran por doquier interés por la cuestión del conocimiento, y sobre todo, el conocimiento de cuestiones religiosas (εὐσέβεια) tales como la vida de ultratumba, el origen y la finalidad del mundo, el discernimiento de los caminos que agradan a Dios, etc. De hecho, la novela se abre con la insatisfacción de Clemente ante los argumentos de las escuelas filosóficas sobre la inmortalidad del alma. Las escuelas filosóficas fueron incapaces de ofrecer a Clemente certeza alguna (H 1.1-4 par. R 1.1-4). Es la enseñanza acerca de la necesidad del Profeta Verdadero (H 1.18-19 par. R. 1.15-16) y, a continuación, la exposición de la enseñanza del Profeta Verdadero, lo que en verdad satisface a Clemente (H 1.20.1 par. R 1.17.1).

Otras partes de la novela se interesan por diversos ámbitos del conocimiento. R 2.61-69 par. H 17.7-19 contiene una discusión acerca de si las visiones y la imaginación son necesarias para el conocimiento. La respuesta es «no» y la figura de Pedro se utiliza en la novela para mostrar qué significa para un hombre estar en posesión del conocimiento: Pedro, el más digno de los discípulos de Jesús (ὁ δοκιμώτατος μαθητής H 1.15.2 par. R 1.12.2), no es omnisciente, sino que como humano tiene que esforzarse. Por ejemplo, Pedro no es capaz de descubrir los pequeños embustes de la madre de Clemente (H 12.19-20 par. R 7.19-20), a pesar de que su instinto está divinamente adiestrado (cf. H 17.18.1-3).

Tras comprobar el papel heurístico central que desempeña el Profeta Verdadero en los Περίοδοι Πέτρον⁵⁷, resulta difícil no admitir que en bue-

55. Junto con Uhlhorn, *Die Homilien und Recognitionen des Clemens Romanus*, 400, también particularmente H. Waitz, *Die Pseudoklementinen, Homilien und Rekognitionen: Eine quellenkritische Untersuchung*, (TU 10.4), Leipzig 1904, 127, y L. Cirillo, «Verus Propheta», en C. Jambet (ed.), *Henry Corbin*, Paris 1981, 240-255, aquí 251.

56. Véase, v.g., la crítica y la bibliografía en Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 187-199.

57. Esta doctrina debería ser comprendida en el contexto de la filosofía antigua de la época, en la que «el discurso filosófico [...] se consideraba verdaderamente revelado» (P. Hadot, *What Is Ancient Philosophy?* tr. M. Chase, Cambridge, MA 2002, 152).

na medida este personaje es una creación del autor de la novela. Con otras palabras, el Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου no representaría —en contra de lo que se dice a menudo— una antigua concepción propia del judeocristianismo⁵⁸. El Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου es más bien una figura-paraguas en la que confluyen rasgos procedentes de numerosas tradiciones primitivas⁵⁹. En la cristología del Logos de los apologetas se han encontrado correspondencias con el papel heurístico del Profeta Verdadero. Fue quizá esta cristología del Logos la que condujo a afirmaciones como la de H 18.13 par. R 2.47-48, que dice que el Hijo estaba con el Padre desde el principio y que fue él quien reveló al Padre a Adán, Enoc, Noé, Abraham, Isaac, Jacob y Moisés.

Algunos estudiosos han postulado que el origen de la figura del Profeta Verdadero hay que buscarlo en Dt 18, 15.18-19⁶⁰, que predice la aparición de un profeta semejante a Moisés. Pero de hecho, esta tradición, que aparece poco en los Περίοδοι Πέτρου⁶¹, penetró en ellos a través de la fuente que está detrás de R 1.27-71, la cual, a su vez, toma la profecía de los Hechos de los Apóstoles (cf. Hch 3, 22-23; 7, 37, [N. del T.])⁶². En la fuente de R 1.27-71, la función del «profeta como Moisés» era bastante diferente de la del Verdadero Profeta en los Περίοδοι Πέτρου; en la fuente de R 1.27-71 el «profeta como Moisés» era necesario porque Moisés sólo fue capaz de dar parcialmente a los hebreos la Ley de Dios. Dado que los hebreos se habían acostumbrado a los hábitos egipcios, Moisés les permitió aún continuar con los sacrificios. El «profeta como Moisés» habría venido un día a eliminar esta provisión interina (R 1.36).

Otra tradición que confluye en las *Pseudo-Clementinas* mantiene que Miguel es el ángel custodio de Israel y también el jefe de los ángeles⁶³. R 2.42 par. H 18.4 atribuye estas tareas a Cristo y le permite ser llamado dios en el sentido de que es el jefe de los ángeles.

58. Contra, v.g., Waitz, *Die Pseudoklementinen*, 126, y Strecker, *Das Judenchristentum*, 145-153, quien, en sintonía con una rama de la vieja escuela, atribuye un papel determinante a este personaje en una supuesta fuente de los Περίοδοι titulada *Kerygmata Petrou*. Waitz, *Die Pseudoklementinen*, 126, resume esta perspectiva cuando escribe: «Aber während die Περίοδοι mit dieser Gleichsetzung des Christus als des wahren Propheten eine ganz eigenartige religions-philosophische Spekulation verbinden (s. u.), ist sie hier [sc. sonst in R und H] eine nichtssagende, andersartige Bezeichnung, für die fast regelmäßig der Ausdruck 'Jesus' oder 'Herr' oder dergl. eingesetzt werden könnte, ohne daß dadurch der Gedanke irgendwie alteriert würde».

59. Esto ha sido correctamente visto en los estudios de L. Cerfaux, «Le vrai prophète des Clémentines»: *Recherches de Science Religieuse* 18 (1928) 143-163, y H. M. Teeple, *The Prophet in the Clementines*, (Religion and Ethics Institute Occasional Papers 2), Evanston, IL 1993.

60. Así Schoeps, *Theologie und Geschichte*, 89, Cerfaux, «Le vrai prophète», 162, y Gieschen, *Angelomorphic Christology*, 201.

61. Sólo R 1.36.2, H 3.53.3; cf. R 1.39.1, 40.4, 41.2, 43.2, 56.2, 57.1, 5, 2.48.2.

62. Ver Jones, *An Ancient Jewish Christian*, 120-121, 141. Para este empleo inusual de la fuente de Hechos en general, véase mi estudio «An Ancient Jewish Christian Rejoinder to Luke's Acts of the Apostles: Pseudo-Clementine *Recognitions* 1.27-71», en R. F. Stoops, Jr. (ed.), *The Apocryphal Acts of the Apostles in Intertextual Perspectives*, (Semeia 80), Atlanta, GA. 1997, 233-245.

63. Sobre esta tradición, véase Hannah, *Michael and Christ*.

R 1.45 ofrece otra interpretación según la cual se dice de Cristo que es el ἀρχή de los hombres. Esta concepción platónica vulgar se complementa con la afirmación de que en el principio el Padre lo ungió con aceite del árbol de la vida y se conecta con «el Hijo de Dios». No es fácil dilucidar el origen de estas concepciones⁶⁴.

La figura del Profeta Verdadero de los Περίοδοι Πέτρου da cabida también a antiguas discusiones que intentaban discernir entre profetas cristianos verdaderos y falsos. La *Didache* es un ejemplo de esta discusión y de hecho emplea la expresión «profeta verdadero» en 11, 11 y 13, 1 (ἀληθινός)⁶⁵. Textos como el de R 1.16.4 par. H 1.19.5 acerca del discernimiento del profeta parecen derivar de esta discusión de fondo.

Así pues, parece que como mejor se entiende al Profeta Verdadero pseudo-clementino es como un personaje que en buena medida es una creación del novelista, el cual tomó unas cuantas tradiciones cristológicas y las colocó bajo esta figura-paraguas, la cual desempeña en la novela un papel heurístico religioso-filosófico determinante. Sin duda el autor de los Περίοδοι Πέτρου se hallaba inmerso en discusiones religioso-filosóficas y pudiera ser que ya en ellas se hubiese ido dibujando la figura heurística del «Profeta Verdadero». Pero también es posible que el autor de los Περίοδοι Πέτρου sea el creador tanto del término «Profeta Verdadero» como de los rasgos heurísticos propios del personaje. Los Περίοδοι Πέτρου pueden considerarse como un intento fallido de introducir esta figura heurística del «Profeta Verdadero» en la teología cristiana y en la filosofía antigua. La ausencia de paralelos y de otros testimonios que hablen de la figura del «Profeta Verdadero», así como el puesto absolutamente central que ocupa la figura en los Περίοδοι Πέτρου, parecen hablar en favor de esta última posibilidad o, por lo menos, en favor de que la figura obtuvo una difusión más bien limitada. Además no debería olvidarse que el «Profeta Verdadero» es una personaje que aparece en una *novela* acerca de los primeros años del cristianismo. «Profeta» es un título cristológico mucho más viejo que resulta esencialmente anacrónico en estos tiempos del primer cristianismo. Es posible que el autor fuese urgido a utilizar este título apoyado en la imagen del «profeta como Moisés», tal como denuncia la fuente judeocristiana tras R 1, 27-71⁶⁶. En cualquier caso, el autor de la novela, de modo creativo, empleó este viejo título con propósitos de corte heurístico-filosófico. En cambio, cada una

64. Cf. R. Murray, *Symbols of Church and Kingdom: A Study in Early Syriac Tradition*, Cambridge 1975, 320-324, para un análisis atento.

65. Cf. también Hermas, *Pastor. Mandamientos* 11 y Teeple, *The Prophet in the Clementines*, 21-22, 26-28.

66. Véase también el fragmento de el *Evangelio de los Hebreos* citado por Jerónimo, *Commentarium in Esaiam* 4 (a Is 11, 1-3): «Factum est autem cum ascendisset Dominus de aqua, descendit fons omnis Spiritus sancti, et requieuit super eum, et dixit illi: Fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut unires, et requiescerem in te. Tu es enim requies mea, tu es filius meus primogenitus, qui regnas in sempiternum».

de las tradiciones individuales asumidas dentro de la figura del Profeta Verdadero resultan comprensibles en el contexto más amplio del cristianismo primitivo; ninguna de ellas se puede identificar como herética o como característica del judeocristianismo. Quizá podría decirse que la supervivencia de tradiciones de la cristología angélica es más fuerte en esta obra que en ningún otro lugar, pero en todo caso la diferencia es más de grado que sustancial.

Con esto concluye el examen de lo que acerca de la filiación dicen las tradiciones judeocristianas que hemos seleccionado. Evidentemente no se ha estudiado todo; otras áreas dignas de consideración serían los relatos del nacimiento de Jesús, los del bautismo, las citas de profecía-cumplimiento pre-mateanas y los evangelios judeocristianos. De hecho, según retrocedemos en el tiempo, la definición de judeocristianismo se dilata hasta coincidir con la totalidad del primerísimo cristianismo. Y si uno quisiera examinar el material más primitivo, habría también espacio para la exploración del trasfondo arameo de los relatos de la Pasión⁶⁷.

Mirando al judeocristianismo desde la atalaya del *Libro de Elchasaí* y de los Περίοδοι Πέτρου, uno se ve inclinado a pensar que el judeocristianismo no desarrolló categorías propias acerca del Hijo de Dios; más bien parece que hacen uso de las mismas categorías que encontramos por doquier en el primer cristianismo. Cuando los heresiólogos califican la cristología judeocristiana de herética, parecen hacerlo desde el prejuicio de que la praxis de los judeocristianos era herética.

67. La posición estándar que sostiene que, con la excepción del grito arameo que parte de la cruz, «todas las otras citas y alusiones presuponen el texto de los LXX» (B. Lindars, *New Testament Apologetic: The Doctrinal Significance of the Old Testament Quotations*, Philadelphia 1961, 89) es, sin duda, incorrecta. H. C. Kee, «The Function of Scriptural Quotations and Allusions in Mark 11-16», en E. E. Ellis y E. Grässer (eds.), *Jesus und Paulus. FS für Werner Georg Kümmel zum 70. Geburtstag*, Göttingen 1975, 165-188, aquí 171, incluso deja de lado el grito arameo y escribe que «hay sólo una posible alusión al Targum de Isaías 53 en Mc 14, 58», mientras asegura que «el resto de citas están basadas en el texto tradicional hebreo o en la tradición de los LXX»; el cuadro de Kee (170) indica aparentemente que la fuente del grito en Mc 15, 34 es el texto masorético.

LA FILIACIÓN EN MARCIÓN: ALGUNOS TESTIMONIOS CRUCIALES

Enrico Norelli

Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Suiza)

I. EL PROBLEMA MARCIÓN

Tratar un tema dentro del pensamiento de Marción —que desarrolló su sistema en los años 140— es ejercicio muy delicado. No tenemos ninguno de los escritos de este personaje tan importante en los comienzos del siglo II alrededor de cuestiones fundamentales de la fe cristiana. Se trata de cuestiones debatidas que han puesto las bases del cristianismo, tal como existe desde los orígenes hasta hoy. La unicidad de Dios, su naturaleza, su manera de actuar, las relaciones entre el mensaje de Jesús y la experiencia religiosa de Israel, la aceptación o el rechazo de la Biblia judía en el cristianismo, el valor de la creación material, de la historia de este mundo, de sus instituciones, sus normas, sus sistemas morales frente al evangelio, la fiabilidad del testimonio apostólico sobre Jesús, de la tradición eclesial, de los escritos que supuestamente debían contener el mensaje de Jesús; todo esto fue puesto en cuestión o reinterpretado radicalmente por Marción. Éste estaba persuadido de ser el único que había comprendido a Pablo, que, a su vez, habría sido el único que habría comprendido el mensaje de Jesús en su novedad absoluta en relación con toda experiencia religiosa anterior y, en particular, con la revelación otorgada a Israel. Para Marción, esta revelación venía de otro dios distinto al que había enviado a Jesús: el Dios de Israel era el Creador de este mundo, como se mostraba en la revelación otorgada en la Biblia judía, pero precisamente su creación manifestaba los límites de este Dios. El otro Dios, el Padre de Jesús, tenía también su propia creación, espiritual y no material, pero no era en absoluto responsable de aquella en la que vivían los humanos, no tenía estrictamente nada en común con estos últimos —un rasgo que diferencia de manera decisiva a Marción de las corrientes que se designan habitualmente como gnósticas¹—.

1. Semejante descripción genérica se remonta hasta los antiguos heresiólogos, a partir de

El Creador no sólo había creado un universo lleno de cosas inútiles e inmundas, sino que ni siquiera había sido capaz de hacer que los humanos respetaran las normas que él les imponía ni había sabido prever su desobediencia. Por eso, a partir de la primera transgresión, la historia humana había sido una especie de conflicto continuo entre el Creador que quería hacer respetar su Ley y que, ejerciendo una justicia fundada sobre la estricta retribución, castigaba a los transgresores con el infierno y recompensaba a los obedientes con la modesta felicidad del seno de Abraham, y, por otro lado, el pueblo que este Dios se había elegido para dominarle directamente, es decir, Israel, aplastado por los preceptos y, sobre todo, por el hecho de que el Creador no jugaba limpio, sino que se divertía tentando a los creyentes para ver si respetaban su Ley. En suma, la existencia humana en el mundo se reducía a una pesadilla.

El Creador no tenía conciencia de otros dioses por encima de él, pero el otro Dios, infinitamente superior, omnisciente y todopoderoso, veía la suerte lamentable de los humanos y decidió liberarles; no haciendo uso de su poder, porque su naturaleza propia es la bondad, incompatible con toda aplicación de la fuerza. Por eso, envió a su propio Hijo, que tomó la apariencia de un judío, Jesús, y anunció a los judíos a su propio Padre, el Dios Bueno, que les invitaba a abandonar la observancia de la Ley del Creador y a escapar de él por la aceptación del evangelio de la gracia y del amor. El Creador, ignorando la verdadera identidad de Jesús, había reaccionado a su exhortación a la desobediencia condenándole a muerte por las autoridades de su pueblo; pero Jesús, después de haber predicado el evangelio incluso en los infiernos, resucitó y subió hacia su Padre. Igualmente, quienes creen en él, podrán ser despreciados, perseguidos, incluso asesinados por los poderes de este mundo, que son los instrumentos del Creador; pero tras su muerte, ellos serán recibidos en el reino del amor absoluto. «Ellos» significa más exactamente su espíritu, porque Marción estimaba que la substancia material no puede recibir la salud y el Hijo del Dios Bueno no tomó realmente una carne humana. La redención que él aportó no exige que él asumiera la realidad humana que vino a salvar. La salud, salvación, pasa por su predicación y su práctica, que abre horizontes opuestos a toda lógica y a toda moral de este mundo, desconocidos para los hombres. En efecto, la lógica y moral de este mundo, a imagen de su Creador, tienen por finalidad la afirmación de sí; así, la Ley de Moisés separa, condena, excluye. El evangelio se funda sobre el don de sí hasta la muerte y no tiene sentido sino en la medida en que, más allá de esta muerte, se puede contar con

Ireneo. Su pertinencia ha sido, sin embargo, cuestionada; bastará ahora remitir a M. A. Williams, *Rethinking «Gnosticism». An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996. Yo no entro en absoluto en el debate suscitado por esta proposición; en cualquier caso, considero que, si se quiere conservar la categoría de «gnósticos», Marción se distingue de ellos en puntos esenciales.

una felicidad que sobrepasa radicalmente toda recompensa propuesta por el Creador².

Lejos de reivindicar la antigüedad de la doctrina cristiana remonándola a los orígenes del mundo a través de la Biblia judía, Marción enfatizaba su novedad; él no adoptaba el modelo corriente que situaba la verdad en los orígenes, sino otro modelo, en el que la verdad se manifestaba como alteridad total en relación al egoísmo, a la angustia, a la prevaricación del poder que le parecían la quintaesencia de la condición humana; una alteridad que, siendo justamente inconcebible para humanos programados por así decir de otra manera, sólo podía hacer irrupción desde el exterior, desde el Dios «extranjero», e imponerse por la experiencia de sus potencialidades. Las curaciones operadas por Jesús eran así el signo de la felicidad hecha posible por la práctica de la bondad y de la misericordia. En otros términos, los humanos (no dirigiéndose el mensaje de Jesús sólo a Israel, a diferencia de la Ley del Creador, sino a toda la humanidad) no podían llegar a vivir una existencia auténtica y liberada volviendo a su naturaleza primitiva, querida por el Creador y corrompida por el pecado, sino que, paradójicamente, se hacen auténticos abandonando su naturaleza propia, afín a la del Creador, y adoptando otra completamente diferente de aquélla.

No es éste el momento de explicitar y discutir las cuestiones, graves incluso, que un sistema de este género plantea, ya en el nivel de su coherencia. En primer lugar, la siguiente: si la naturaleza humana es tan profundamente ajena al evangelio y viceversa, ¿qué es lo que permite a los humanos acoger el mensaje de Jesús? Aquí, conviene únicamente recordar que la Iglesia, a la cual Marción había pertenecido en un primer momento, no hacía distinción alguna entre el Dios de Israel y el Padre anunciado por Jesús, y situaba el evangelio en una continuidad —a veces, problemática, pero fundamentalmente clara— con la Biblia de los judíos, con la pretensión, seguramente, de que esta Biblia ya no pertenecía o, incluso, no había pertenecido en realidad nunca a los judíos, los cuales, exceptuando un cierto número de justos y profetas, no habían respetado sus preceptos ni tampoco comprendido, una vez que vino Jesús, que ella —la Biblia— estaba orientada hacia él. Ahora bien,

2. Para las líneas que acabo de esbozar, me permito remitir a algunas de mis contribuciones acerca de Marción, especialmente a «Marcione lettore dell'epistola ai Romani»: *Cristianesimo nella storia* 15 (1994) 621-661; «Note sulla soteriologia di Marcione»: Aug 35 (1995 = *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M. G. Mara*) 281-305; «Marcion, Tertullien et le lépreux: Nomen latinum», en D. Knoepfler (ed.), *Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, (Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres 44), Genève 1997, 171-180; «Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?», en G. May y K. Greschat (eds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, (TU 150), Berlin 2002, 113-130, donde se encontrará la bibliografía anterior.

Marción se inscribe en contra de estas convicciones, que representaban la base de las distintas formas de cristianismo de la época, salvo las de aquellos grupos llamados gnósticos, los cuales, no obstante, no eran tan radicales como él, pues estimaban que, a través de las Escrituras judías, se debía oír no sólo la voz del Creador, sino también, en un cierto grado, la del Dios supremo.

Los escritos cristianos en circulación en tiempos de Marción presuponían la continuidad entre la Iglesia e Israel. Pero Marción creyó encontrar el mensaje verdadero de Jesús en las cartas de Pablo, de las que conocía una colección sin las Pastorales y la carta a los Hebreos, y en el evangelio de Lucas, que Marción, según nuestro conocimiento, no ponía en relación con este autor, sino con la enseñanza de Pablo. Sin embargo, como las cartas y el evangelio lucano instituyen una relación positiva entre el evangelio y la revelación hecha a Israel, Marción se persuadió de que habían sido interpolados. Desarrolló, en efecto, una teoría de los orígenes cristianos, según la cual, los discípulos, reunidos por Jesús, siendo judíos y personas simples, no habían comprendido verdaderamente que él anunciaba otro Dios y habían mezclado al Padre de Jesús con el Dios de Israel, el evangelio con la Ley. Puesto que toda la predicación del evangelio estaba infectada por este vicio, Jesús, desde el cielo al que había subido, se había revelado a Pablo —experiencia de Damasco— comunicándole de nuevo su evangelio; y Pablo había luchado toda su vida por permanecer fiel a dicho evangelio, como lo prueban sus cartas, en particular, la dirigida a los Gálatas. Sin embargo, después de su muerte, los judaizantes que tenían el control de las iglesias habían interpolado sus cartas y el evangelio que él había hecho volver a redactar, insertando en él alusiones positivas a la Biblia judía; el resultado era que prácticamente toda la Iglesia del tiempo de Marción estaba perdida y su tradición y sus escrituras deformaban el mensaje auténtico de Jesús. Marción, habiendo reconocido la doctrina verdadera de Jesús y de Pablo, se sintió llamado a reconstruir el texto primitivo de las cartas paulinas y del evangelio, liberándolos de las interpolaciones; éste era a sus ojos un trabajo necesario, porque era el único lugar en el que se podía encontrar el evangelio auténtico. Marción elaboró entonces una edición del evangelio y de las cartas de Pablo, el *Instrumentum*, acompañado de lo que las fuentes antiguas llaman *Antítesis*, es decir, un escrito en el que probaba, por una serie de oposiciones, la imposibilidad de identificar el Dios de Jesús con el de la Biblia judía.

Todo esto ha desaparecido, porque Marción fue inmediatamente y duramente combatido por los teólogos de la denominada «Magna Iglesia», muy conscientes del hecho de que su sistema arruinaba totalmente no sólo la doctrina, sino toda la institución cristiana. El primero, según nuestro conocimiento, Justino mártir, compuso en los años 150 un tratado contra Marción (y contra las otras «herejías»); hacia el año 170/180 el obispo de Antioquía, Teófilo, redactó otro; desgraciadamente, ambos

se han perdido³. Tenemos, en cambio, aunque en una traducción, la gran obra de Ireneo de Lyon contra las herejías (hacia el 180-190), pero las enseñanzas que ofrece sobre Marción son limitadas. Para nosotros los cinco libros del *Contra Marción* de Tertuliano de Cartago representan la verdadera mina, compuestos en los primeros años del siglo III⁴. Aunque haya escrito algunos decenios tras la muerte de Marción, Tertuliano tuvo entre sus manos el *Instrumentum*; en los tres primeros libros desarrolla una refutación de las doctrinas principales, en el cuarto y en el quinto pasa revista respectivamente al evangelio y al corpus paulino para mostrar que, incluso a partir de textos mutilados por Marción, se puede probar que sus doctrinas son falsas. Ciertamente, nunca se puede renunciar a la prudencia; en todo caso, es menester preguntarse si y en qué medida Tertuliano cita a la letra el texto de su adversario y hasta qué punto le atribuye sus propias deducciones. En general, Tertuliano tiende a resaltar la incoherencia de Marción, mientras nosotros nos esforzamos, por el contrario, de reconstituir la lógica de su sistema. He aquí por qué he comenzado por subrayar la dificultad de estudiar el pensamiento de Marción. No menos cierto es que Tertuliano representa con mucho nuestra fuente más valiosa. Prestan también algún servicio otras fuentes heresiológicas posteriores, en primer lugar una selección de citas del corpus marcionita realizado por Epifanio de Salamina en su *Panarion* escrito hacia el año 378⁵, como también un diálogo antimarcionita escrito en el siglo III y transmitido bajo el nombre de Adamancio⁶; después los *Discursos contra Marción* de Efrén de Nísibe en el siglo IV y noticias aisladas de autores tales como Clemente de Alejandría, Orígenes y otros. Pero todo esto resulta mínimo respecto al *Contra Marción* de Tertuliano, que representa la base de cualquier reconstrucción.

La piedra angular de toda investigación sobre Marción es aún la monografía de Adolf von Harnack, que apareció en su segunda y definitiva edición en 1924⁷: ésta contiene un estudio de conjunto y una

3. Justino mismo remite a su *Sintagma contra todas las herejías* en 1 *Apología* 26, 8; se trata, sin duda, de la misma obra que menciona Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 6, 2, bajo el título *Sintagma contra Marción*. El *Adversus Marcionem* de Teófilo de Antioquía es mencionado por Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* IV, 24.

4. Es preciso utilizar la edición crítica con traducción, introducción y notas de R. Braun y, para el texto crítico de los libros IV y V, C. Moreschini, *Tertullien. Contre Marcion*, 5 vols. (SC 365. 368. 399. 456. 483), Paris 1990-2004. Todas mis citas están extraídas de esta edición.

5. Epifanio, *Panarion*, Herejía 42, en K. Holl (ed.), *Epiphanius (Anchoratus und Panarion)*. II: *Panarion haer.* 34-64, (GCS 31), Leipzig 1922, 93-186.

6. Edición del texto griego por W. H. van de Sande Bakhuyzen, *Der Dialog des Adamantius ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΟΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ*, (GCS 4), Leipzig 1901.

7. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), Leipzig 1924; varias reimpressiones, con los *Id.*, *Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt 1960 (la última reimpression en 1996). Esta obra representa el resultado de una vida de investigación acerca de Marción, cuyo primer fruto había sido un escrito de 1870, con el que Harnack, con 19 años, había obtenido un premio de la Facultad de Dorpat donde él realizaba sus estudios; el manuscrito, inédito por un tiempo, ha sido

serie de anexos en los que se encuentra una reconstrucción de lo que podemos encontrar del texto marcionita de las cartas y del evangelio. Aunque discutida y sometida a revisiones, esta obra magistral continúa siendo el punto de partida. Un intento anterior de reconstrucción del *Instrumentum* había sido realizado por Theodor Zahn en 1892⁸ y otros, más recientes, por Ulrich Schmid en 1995 para el corpus paulino⁹ y —de manera más modesta— por Kenji Tsutsui en 1993 para el evangelio¹⁰. Sin embargo, habrá que volver a empezar siempre a partir de las fuentes originales, en primer lugar, de Tertuliano.

En las páginas que siguen, no tomaré en consideración más que aquellos pasajes que me parecen los más importantes. Organizaré mi presentación en dos partes: la primera discurre sobre Jesús como Hijo de Dios, la segunda sobre los creyentes como hijos de Dios.

II. JESÚS COMO HIJO DE DIOS: EXAMEN DE DOS PASAJES

Para Marción, el Dios Bueno se define esencialmente como Padre (Orígenes, *De principiis* II, 5, 4): Padre de aquél que, bajo la forma del hombre Jesús, anunció el evangelio a los humanos; y, como veremos, Padre también de aquellos que reciban este anuncio. En cuanto a su Hijo, el título que le conviene no es el de Mesías, propio para el Cristo del Creador que debe venir todavía, sino el de «Hijo de Dios», que utilizan los demonios que él expulsa (Tertuliano, *Adversus Marcionem* [de ahora en adelante, AM] IV, 8, 5). Sin embargo, no sabemos prácticamente nada sobre la generación del Hijo del Dios Bueno según Marción, mientras

recientemente encontrado y editado críticamente, con una rica introducción y aparato a cargo de F. Steck, *Adolf Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang*, (TU 149), Berlin 2003. Para hacer el balance sobre el estado actual de la investigación concerniente a Marción, véase G. May, K. Greschat, en colaboración con M. Meiser (éds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge des Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, (TU 150), Berlin 2002; así como las contribuciones publicadas a modo de apéndice a la traducción de la parte monográfica del Marción de Harnack: *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique* (Patrimoines christianisme), Paris 2003, muy recomendable M. Tardieu, *Marcion depuis Harnack*, 419-561, con una bibliografía muy rica.

8. T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Zweiter Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Zweite Hälfte*, Erlangen 1892, 409-529 (la reconstrucción del texto en 455-529).

9. U. Schmid, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, (ANT 25), Berlin 1995. Schmid lleva a cabo un estudio de la fiabilidad de las diferentes fuentes y concluye que Tertuliano ha utilizado los textos marcionitas de primera mano durante la composición de su refutación, mientras que Epifanio, cuando escribía el *Panarion*, no tuvo acceso más que a antiguas notas de lectura.

10. K. Tsutsui, «Das Evangelium Marcions. Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion»: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 18 (1992) 67-132.

que los gnósticos, en especial, los valentinianos, han desarrollado sobre este tema amplias y profundas especulaciones¹¹. El Hijo del Dios Bueno, ¿es Hijo desde la eternidad? ¿Cómo ha sido engendrado? Tantas preguntas que quedan sin respuesta en el estado actual de la documentación. Se sabe, ciertamente, que el Hijo es *spiritus salutaris*, espíritu que procura la salud (AM I, 19, 2). Tertuliano replica que el Cristo del Creador es también *spiritus* del Creador (AM III, 16, 5). No voy a abordar aquí la cuestión sobre el modalismo de Marción, porque creo que Orbe ha mostrado suficientemente contra Harnack y otros que no hay razón para admitirlo¹².

Hay dos aproximaciones posibles para reconstruir los elementos del pensamiento de Marción: las informaciones que sus adversarios dan sobre su doctrina y el examen de la manera cómo se han retocado los textos de las cartas de Pablo y del evangelio de Lucas. Estos dos procedimientos son necesariamente complementarios. A mi juicio, antes de poder realizar nuevas síntesis sobre Marción, hay que hacer todavía mucho trabajo de análisis sobre lo que podemos reconstruir del *Instrumentum*. Es una tarea muy delicada desde el punto de vista del método, porque la reconstrucción del texto de Marción es a menudo dudosa; no está siempre claro si Tertuliano y nuestras otras fuentes citan a la letra, resumen o se refieren más bien al texto católico; además, los marcionitas han continuado reelaborando los textos, porque el mismo Marción no consideraba su trabajo de enmendación como definitivo. Después, es difícil extraer de los comentarios de Tertuliano la interpretación marcionita de los textos: primero, Tertuliano se esfuerza por poner en evidencia la incoherencia y la estupidez de su adversario, mientras que el historiador debe, por el contrario, intentar encontrar de nuevo la coherencia y la lógica; Tertuliano, a veces, aparenta no comprender el argumento del adversario o bien le atribuye ideas que no le pueden pertenecer; cuando da la palabra a Marción o a los marcionitas, se puede tratar de procedimientos retóricos donde se imagina una objeción posible del adversario. Para progresar en el conocimiento de Marción, hace falta cruzar las fuentes entrando en los detalles, con paciencia y sutileza. Por eso, he elegido examinar algunos pasajes importantes; esto podrá aportar una pequeña contribución al conocimiento del tema propuesto y, al mismo tiempo, tener un cierto interés metodológico, en vista de la continuación de la investigación.

11. Los trabajos más hondos a este respecto siguen siendo los del P. Antonio Orbe, de modo relevante los cinco volúmenes (en seis tomos) de sus *Estudios Valentinianos* (AnGr 65. 83. 99-100. 113. 158), Roma 1955-1966, así como su *Cristología gnóstica*, 2 vols., (BAC 384-385), Madrid 1976, además de numerosos artículos.

12. A. Orbe, «En torno al modalismo de Marción»: Greg 71 (1990) 43-65.

1. *Colosenses 1, 15-19*

Comencemos por un pasaje deuteropaulino particularmente significativo para la cristología, el himno de Col 1, 15-21. He aquí el pasaje de Tertuliano al respecto (AM V, 19, 3-5):

3 *Inuisibilis Dei imaginem* (Col 1, 15a) ait Christum. Sed nos enim inuisibilem dicimus Patrem Christi, scientes Filium semper retro uisum, si quibus uisus est, in Dei nomine, ut imaginem ipsius; ne quam et hinc differentiam scindat dei uisibilis et inuisibilis, cum olim dei nostri sit definitio: *Deum nemo uidebit et uiuet* (Ex 33, 20). 4 Si non est Christus *primogenitus conditionis* (Col 1, 15b), ut sermo Creatoris, *per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est* (Io 1, 3), si non *in illo condita sunt uniuersa in caelis et in terris, uisibilia et inuisibilia, siue throni siue dominationes siue principatus siue potestates* (Col 1, 16), si non *cuncta per illum et in illo sunt condita* (Col 1, 16) —haec enim Marcioni displicere oportebant—, non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes* (Col 1, 17). Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis* (Col 1, 15b), si non sermo Creatoris? Unde ante omnes probabitur fuisse qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse quem esse nescit? 5 Quomodo item *boni duxit omnem plenitudinem in semetipso habitare* (Col 1, 19)? Primo enim, quae est ista plenitudo, nisi ex illis quae Marcion detraxit, *conditis in Christo in caelis et in terris* (Col 1, 19), angelis et hominibus, nisi ex illis inuisibilibus et uisibilibus (cf. Col 1, 16), nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus (cf. Col 1, 16)? [...] Cui denique *reconciliat omnia in semetipsum, pacem faciens per crucis suae sanguinem* (Col 1, 20), nisi quem offenderant uniuersa, aduersus quem rebellauerant per transgressionem, cuius nouissime fuerant? Conciliari enim extraneo possent, reconciliari uero non alii quam suo. 6 Ita et nos quondam *alienatos et inimicos sensu in malis operibus* (Col 1, 21) Creatori redigit in gratiam, cuius admiseramus offensam colentes conditionem aduersus Creatorem (cf. Rm 1, 25). Sicubi autem et Ecclesiam corpus Christi dicit esse —ut hic ait adimplere se reliqua pressurarum Christi *in carne pro corpore eius, quod est ecclesia* (Col 1, 24)—, non propterea et in totum mentionem corporis transferens a substantia carnis. Nam et supra reconciliari nos ait *in corpore eius per mortem* (Col 1, 22) —utique in eo corpore, in quo mori potuit, per carnem mortuus est, non per ecclesiam, plane propter ecclesiam corpus commutando pro corpore, carnale pro spiritali.

Marción opera aquí algunas supresiones en el texto de Col, eliminando especialmente los v. 15b y 16, lo que denuncia explícitamente Tertuliano, AM V, 19, 4¹³. Él conservaba (como lo confirma AM V, 4, 20) el v. 15a, «él que es imagen de Dios invisible», lo que correspondía bien con su pensamiento. En efecto, el Dios bueno es invisible, a diferencia

13. La eliminación es considerada como segura también por Schmid, *Marcion und sein Apostolos*, 341.

del Creador, que se muestra a los humanos en la Biblia; Tertuliano (*ibid.*) cuestiona precisamente este punto, subrayando, con una tradición ya consolidada, que no es el Creador, sino su Hijo quien se ha mostrado en las teofanías bíblicas. Pero «invisible» significaba aquí probablemente también, para Marción, que el Dios bueno es inaccesible, porque su bondad absoluta es totalmente extraña a los humanos que, en consecuencia, no pueden conocerla. El Hijo es entonces la imagen visible de este Dios invisible, el rostro (πρόσωπον) de Dios o el espejo en el que Dios se contempla¹⁴. Por un lado, esta imagen es perfectamente fiel a su modelo y por eso el Hijo es el único capaz de revelar al Dios Bueno en su esencia; por otro lado, le revela efectivamente, haciendo visible, por sus propios actos, esta bondad esencial. En cambio, Marción no podía admitir que el Hijo sea «el primogénito de toda la creación» (Col 1, 15b), si se entiende por ello la creación a la que nosotros pertenecemos. Por consiguiente, el Hijo no tiene ninguna función de mediador en la creación y tampoco es el punto hacia el que ella está orientada; de donde se sigue la supresión del v. 16 que desarrolla este tema y que acaba con τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Marción conservaba, en cambio, uniéndolo directamente a 15a, el v. 17a: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων; lo sabemos porque Tertuliano le objeto que, al conservarlo, es incoherente, ya que expresa la misma idea que 15b. Tertuliano tiene para 17a: *et ipse est ante omnes*: él comprendía, pues, πάντων como un masculino, lo que hace también la Vulgata y destaca, en efecto, que si existe antes que todos, él debe existir también antes que todas las cosas, y por tanto, debe ser el primogénito de la creación: *quomodo enim ante omnes, si non ante omnia?* (*ibid.*). ¿Cómo se podrá demostrar, añade, que fue antes de todos, si ha aparecido en este mundo después de todas las cosas? A esta objeción, habría sido fácil responder que el hecho de que el Hijo de Dios Bueno sea anterior a toda la creación del Dios justo no significa que él sea el primogénito de ésta. Después, Tertuliano pasa al v. 19, pero —a diferencia de 15b-16— no dice si Marción conservó 17b-18, que relacionan una vez más al Hijo con la creación y especialmente con la Iglesia. Harnack¹⁵ estima que «muy verosímilmente» suprimió 17b: καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

En cuanto al v. 19, como se desprende de *in semetipso* de Tertuliano (V, 19, 5), Marción leía ἐν αὐτῷ como un reflexivo, ἐν αὐτῷ, lo que hace del Hijo el sujeto: «él ha juzgado bueno que toda la plenitud habite en él». Tertuliano contesta que esta plenitud no podría ser otra cosa sino la creación de la que se trataba en el v. 16 eliminado por Marción; o también, añade, «que Marción produzca la plenitud de su dios que no ha creado nada». Antonio Orbe estimaba que «hay seria probabilidad

14. Véase el análisis de la noción de imagen en Marción por Orbe, «En torno al modalismo», 46-48.

15. *Marcion*, 122*.

de que, en exégesis a Col 1, 19 haya dado cabida el heresiarca a un 'pleroma' invisible, región de seres plenos, divinos, expresión del universo divino, lanzado por el Dios Bueno a la existencia, como paradigma, muy anterior al universo visible»¹⁶. En efecto, como lo recuerda Orbe, Tertuliano (AM I, 15, 1-2) atestigua que, según Marción, el Dios Bueno tenía su propia creación; lo que no me parece, sin embargo, autorizado por las fuentes disponibles sobre Marción es la idea de que esta creación haya representado un paradigma, es decir, sin duda, un modelo para la creación del Dios Justo. Esta idea es platónica, después, valentiniana, pero no veo lo que autoriza a creer que según Marción el Creador se haya inspirado —consciente o inconscientemente— en el mundo del Dios Bueno para crear el suyo. Al contrario, Marción insiste sobre la diversidad radical de los dos Dioses y de las dos creaciones; no parece concebir la segunda como una copia imperfecta de la primera. Entre la bondad y la justicia no hay para él ninguna medida común. Esto lo confirma, indirectamente, Tertuliano, en el pasaje citado de AM I, 15, 1-2, donde dice que, sea cual sea la *substantia* de la creación del Dios Bueno, habría debido manifestarse en nuestro mundo, puesto que su Dios se ha manifestado en él; inversamente, *si ipsa non potuit manifestari in hoc mundo*, ¿cómo pudo hacerlo su maestro?

Tertuliano presupone, entonces, que, según Marción, el universo del Dios Bueno no se ha manifestado jamás en absoluto en el nuestro, lo que me parece excluir que haya podido servir de modelo. Hay, por el contrario, una oposición radical. Lo que es este mundo de allá no se puede sino entrever por las palabras del Hijo. En cuanto a la razón por la que el Hijo de Dios se ha podido manifestar en el mundo del Creador, mientras que esto es imposible para la creación del Dios Bueno, Orbe responde que el universo del Dios Bueno es espiritual y no puede consecuentemente revelarse en un mundo sensible. Se podría, sin embargo, objetar que en una perspectiva platónica, el mundo de las ideas, que es espiritual, se revela en una cierta medida en este mundo de acá, que es material, hasta el punto de que es posible acceder a él progresivamente por la dialéctica; pero en el caso de Marción, me parece que ninguna cualidad humana es capaz de dejar entrever al Dios Bueno y a su creación. Pero, ¿por qué esta última no se manifiesta y sin embargo el Hijo ha podido hacerlo? Creo que hay una respuesta dentro de la lógica marcionita y la propondré en un instante.

Volviendo al πλήρωμα de Col 1, 19, pienso que Marción no le daba otro sentido que aquél que el término tiene un poco después, en 2, 9, muy próximo a nuestro pasaje: «porque en él (= Cristo) habita (κατοικεῖ) todo el πλήρωμα de la divinidad de manera corporal». Este versículo no está atestiguado para Marción (Tertuliano atestigua el v. 8), pero no veo ninguna razón para que lo haya suprimido. No es necesario pensar en un

16. A. Orbe, «Marcionita»: Aug 31 (1991) 195-244, aquí 207.

despliegue del Dios Bueno en un mundo de eones, como es el caso para los valentinianos: el sentido bien puede ser que la naturaleza de este Dios reside plenamente en el Hijo. Ahora bien, su naturaleza no es otra cosa que la bondad: el Hijo ha obrado de modo que habite enteramente en él. El sujeto viene a ser entonces el Hijo —que aparece aquí como una hipóstasis activa en tanto que tal¹⁷— y no la plenitud (de la divinidad) como en Col. Me parece que hay coherencia entre los vv. 15a y 19, que Marción había acercado mutuamente: el Hijo es imagen en sentido fuerte, porque en él reside toda la plenitud del Padre; no una copia debilitada de esta plenitud, ni una parte de ella solamente. Así él ha podido reconciliar todas las cosas en él, como afirma el v. 20a que Marción conservaba. Tertuliano juega sobre ἀποκαταλλάσσω/*reconciliari*, afirmando que uno no se puede reconciliar sino con la persona a la que se ha ofendido, lo que no es el caso de los humanos en Marción: ellos se reconcilian con un extranjero, lo que, insiste Tertuliano, debería expresarse por *conciliari* (καταλλάσσω), porque no habían transgredido jamás los preceptos del Dios Bueno. A decir verdad, el verbo ἀποκαταλλάσσω no está atestiguado sino en la literatura cristiana y no es del todo seguro que tenga en este pasaje una connotación de repetición en el sentido de «volverse a conciliar con alguien»¹⁸. Además, la interpretación de la expresión de Col es discutida: ¿qué significa εἰς αὐτόν, que Marción leía como reflexivo, εἰς αὐτόν¹⁹? Algunos piensan que se trataría de llevar el universo a formar una unidad que tiene su finalidad en Cristo; otros, que el sentido es «reconciliar el universo con él», es decir, con Dios. La modalidad de esta operación es precisada por el v. 20, del que Marción conservaba seguramente la primera parte, citada por Tertuliano, «haciendo la paz por la sangre de su cruz», mientras que no sabemos si mantenía la segunda, «tanto las cosas que están sobre la tierra como las que están en los cielos», que, en Col, explica el τὰ πάντα de 20a.

¿Cómo concebía Marción esta operación de conciliación/pacificación por la sangre del Hijo? A la luz de su concepción, está excluido que se trate de una conciliación con el Creador, al que Jesús, según Marción, sugería al contrario desobedecer. Me inclino a pensar en la

17. Orbe, «Marcionitica», 207, afirma que el sujeto es Dios; pero el sujeto del v. 15, y después del 17ss, es el Hijo.

18. Así, Martin Dibelius, *An die Kolosser Epheser An Philemon*, (HNT 12), Tübingen ²1927, 13 *ad loc.*, afirma que se trata sin duda del equivalente del καταλλάσσω de Rm 5, 10; 2 Co 5, 18ss. A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition* (BDAG), revised and edited by Frederick William Danker. Based on Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. Aland and B. Aland, Chicago 2000, 112, ya no registra el matiz de repetición, a diferencia del *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones (201: «reconcile again»). La noción de repetición es igualmente ignorada por F. Büchsel, «ἀποκαταλλάσσω», en TWNT I, 1933, 259.

19. Tertuliano: *in semetipsum*. Esta lección no está registrada por Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27.ª ed., 524, el cual no remite más que a una conjetura de Griesbach para el reflexivo.

finalidad de la situación en la que el Creador, con su Ley, mantenía a los humanos: una condición de enemistad de los unos respecto a los otros, inevitablemente producida por la lógica de la afirmación de sí, de la exclusión del transgresor, de la separación de lo impuro, inscrita tanto en el Creador como en sus criaturas y en su Ley. Es una condición existencial de ruptura y de conflicto; el evangelio viene a dar gratuitamente la posibilidad de reemplazarla por una existencia pacífica gracias a la aceptación radical del otro y al abandono de la lógica de la culpabilidad, de la recompensa y del castigo. No puedo justificar aquí en detalle esta lectura de la condición humana según Marción, pero lo he hecho en trabajos anteriores.

Marción ha conservado la afirmación de Col, según la cual, esta conciliación tiene lugar por la sangre de la cruz del Hijo: es bien conocido que, a pesar de su docetismo, afirmaba la realidad de la muerte de Cristo. Como lo he mostrado en otro lugar²⁰, Marción no parece haber leído la redención como una compra de los humanos a precio de esta sangre. Para él, Jesús ha venido a transgredir y a hacer transgredir la Ley del Creador, que había «fijado el precio» de un tal comportamiento: la muerte y la maldición pronunciada por la Ley. Siendo incomparablemente más poderoso que el Creador, habría podido arrancarle sus criaturas por la fuerza, pero entonces habría vencido entonces la justicia del Creador con una injusticia, permaneciendo dentro de la lógica del más fuerte que asegura al Creador su poder y que vicia de raíz todas las relaciones de este mundo; más aún, aplicando la injusticia contra la justicia del Creador, él se habría revelado inferior a este último en su terreno. Al contrario, el Hijo del Dios Bueno se ha sometido al castigo previsto, de manera que el Creador no pueda a partir de ese momento jactarse de ningún crédito a su favor. Él no tiene ni hace violencia al Creador ni le ha engañado. Él ha aceptado ir hasta el final de la humillación prevista por el Creador, pero su resurrección prueba que el amor que se da sin reservas hasta la pérdida de la propia vida, triunfa de la muerte que no es sino un elemento de este régimen de la justicia que pesa como una condenación sobre los seres humanos. He aquí por qué «la sangre de la cruz» es capaz de realizar la reconciliación de la humanidad y de crear la paz, todo esto εις ἄτον, «en dirección de él», yendo en la misma dirección que Jesús, hacia el lugar en el que se encuentra ahora. Porque aquellos que creen en el Evangelio son llamados por Jesús a entrar en esta actitud: como lo explica Tertuliano, AM IV, 16, 2: «Pero seguro, es una nueva paciencia la que Cristo enseña, puesto que prohíbe las represalias de las ofensas permitidas por el Creador con su exigencia de ‘ojo por ojo, diente por diente’; él, al contrario, ordena ofrecer además la otra mejilla y además de la túnica, dar también el abrigo»²¹.

20. E. Norelli, «Note sulla soteriologia di Marcione»: Aug 35 (1995) 281-305.

21. Cf. R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Livre IV*, (SC 456), Paris 2001, 202 para el texto latino.

Como he intentado ilustrar en otro lugar²², me parece que una tal lectura puede dar cuenta de la expresión «compra en la humildad» por la que los marcionitas combatidos por Efrén designaban la redención (Efrén, *Discurso III contra Marción*)²³, así como de la insistencia de Tertuliano sobre la *nova patientia* predicada por Jesús (AM IV, 16, 2) pero en primer lugar practicada por él (cf. AM III, 17, 4, apóstrofe a Marción: *si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem*; también III, 23, 8: por su *patientia* el Cristo del Dios Bueno se ha dejado crucificar); en AM III, 17, 1, el argumento de Tertuliano presupone que, para los marcionitas, el Cristo ha sido *ingloriosus, ignobilis, inhonorabilis*.

Se puede entonces proponer una respuesta a la cuestión hecha más arriba: ¿por qué, mientras que la creación del Dios Bueno no se ha manifestado en este mundo, el Hijo sí se ha podido manifestar en él? De hecho, el destino del Hijo ha mostrado la incompatibilidad radical entre las dos dimensiones: ha podido manifestarse sólo para ser destruida (como hombre) por este mundo, es decir, por su Dios y los poderes controlados por este último. Sabemos que los marcionitas se comprendían ellos mismos como destinados a ser marginados y despreciados²⁴. Para hacerse aceptar en él, habrían debido imponerse con violencia, lo que habría sido contrario a su bondad. Así, la creación del Dios Bueno sólo puede manifestarse en este mundo bajo la forma del evangelio, extranjero y precario, y no «cubriendo» esta creación, porque esto equivaldría a suprimir por la fuerza la esencia de ésta. La creación del Dios Bueno sólo puede revelarse como una práctica de la bondad que aparecerá siempre extranjera y enemiga del mundo del Creador.

Se pueden comprender en la misma línea los versículos siguientes (21-22) que Marción había conservado, en todo caso hasta 22a *διὰ τοῦ θανάτου*, cambiando, claro está, «en el cuerpo de su carne» por «en su cuerpo»: pero la reconciliación ha tenido realmente lugar en y por su cuerpo, a través de una muerte real. Estos versículos subrayan que, gracias a su muerte en el cuerpo, el Hijo ha reconciliado a aquellos que hasta entonces «se habían vuelto extranjeros y enemigos, de pensamiento, dentro de las malas obras»: Tertuliano da el ablativo *sensu* por el dativo griego *τῇ διανοίᾳ*, lo que muestra que él o la versión latina marcionita de la que se sirve no ha comprendido «extranjeros respecto a y enemigos del intelecto», sino «por el intelecto», lo que me parece que corresponde a la lectura marcionita. Extranjeros, ¿respecto a quién? Enemigos, ¿de quién, entonces? Aunque la noción de «extranjero» caracteriza en principio para

22. Norelli, «Note sulla soteriologia», 300-303.

23. Edición de C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* [...] completed (para el vol. II) by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, 2 vols., London, Oxford 1912-1921, II, 132 text., lx tr.

24. Es preciso, probablemente, leer ya en este sentido los epítetos de *συνταλαίπωρος* y *συνμισούμενος* que Marción atribuía al destinatario de su obra, conforme a AM IV, 9, 3. Cf. Norelli, «Marcion, Tertullien et le lépreux», 172 nota 1 y 176.

Marción las relaciones entre el Dios bueno, por una parte, y el Dios justo y sus criaturas por otro, nos podemos preguntar si no se describen más bien las relaciones recíprocas entre los humanos (remarcar el participio perfecto ἀπὸ πηλοτριωμένων «venidos a ser extranjeros», no el adjetivo ἄλλότριος), donde una «manera de pensar (διάνοια)» que les separa y opone los unos a los otros —es decir, la lógica del Creador y de la Ley— produce obras que no pueden ser sino malas.

La remodelación marcionita de este pasaje permite una línea de lectura del conjunto que resume la obra de salud realizada por el Dios bueno, tomando su punto de partida en la condición del Hijo en sí mismo, después siguiendo a este último en su descenso hasta la humillación extrema de la cruz, pero también hasta la liberación que esto significa para aquellos que creen en él. El Hijo es la imagen del Dios invisible y ha tomado la iniciativa de hacer habitar en él la plenitud de la divinidad: estos dos caracteres hacen que él pueda revelar perfectamente el Dios Bueno a los humanos. Viniendo a ser hombre, hace presente al Dios Bueno no sólo por su palabra, sino también por su destino de muerte sobre la cruz; por esta historia personal él ha podido realizar la reconciliación y la paz de los seres humanos «alienados» y enemigos los unos de los otros a causa de su misma naturaleza. La cristología está aquí enteramente orientada a la soteriología, lo que es típicamente marcionita: para Marción, en efecto, es esta obra y ella sola, la que revela el Dios Bueno a los humanos (AM I, 17, 1). Haciendo del Hijo el sujeto del v. 19, Marción subraya su iniciativa: la obra de la salud parte de la buena voluntad (εὐδοκέω) del Hijo, que ha hecho habitar en él toda la divinidad.

2. *Filipenses 2, 6-8*

Volvemos a encontrar la misma perspectiva examinando el tratamiento marcionita de otro pasaje paulino (auténtico esta vez) que vincula la cristología con la soteriología: Flp 2, 6ss. Tertuliano permite reconstruir parcialmente los v. 6-8 (AM V, 20, 3-4) y el uso que Marción hacía de ellos al servicio de su cristología doceta (Tertuliano habla sin embargo aquí de «marcionitas»). He aquí AM V, 20, 3-5:

3 Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari sibi Apostolum, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit quod *in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit parari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie serui* —non ueritate— et *in similitudine hominis* —non in homine— et *figura inuentus homo* (Ph 2,6-7) —non substantia, id est non carne, quasi et non figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. 4 Bene autem quod et alibi Christum *imaginem Dei inuisibilis* (Col 1,15) appellat. Numquid ergo et his, qua *in effigie eum Dei* (Ph 2,6) collocat, aequae non erit Deus Christus uere, si nec homo uere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim ueritas necesse habebit excludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati uindicabuntur. Quodsi in effigie et in imagine, qua filius [in] Patris, uere Deus, praeiudicatum est

etiam in effigie et imagine hominis, qua filium hominis, uere hominem inuentum. 5 Nam et *inuentum* (Ph 2,7) ratione posuit, id est certissime hominem. Quod enim inuenitur, constat esse. Sic et Deus inuentus est per uirtutem, sicut homo per carnem, quia nec morti subditum pronuntiasset (cf. Ph 2,8ab) non in substantia mortali constitutum. Plus est autem, quod adiecit: *Et mortem crucis* (Ph 2,8bc). Non enim exaggeraret atrocitatem extollendo uirtutem subiectionis [collectionis *mss*], quam imaginariam phantasmate scisset, frustrato potius eam quam experto nec uirtutem functo in passione sed lusu.

Marción conservaba intactos los v. 6 y 7a, que yuxtaponen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων y μορφήν δούλου λαβών; pero suprimía γενόμενος del v. 7b. Tertuliano parece unir ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου (Marción ofrece esta lectura en singular, con P 46 y con otros testigos, contra el plural que es sin duda preferible) no a lo que precede, sino a lo que sigue; se tendría entonces, como lo traduce Braun (365), «y ‘en apariencia del hombre’ —no en hombre— ‘y por su figura él fue encontrado hombre’ —y no por su substancia—». La supresión de γενόμενος se orienta claramente a negar que el Hijo se haya convertido realmente en un ser humano: él sólo «ha sido encontrado» tal por los hombres. Como lo muestra el comentario que sigue inmediatamente, Tertuliano pone en el mismo plano μορφή, ὁμοίωμα y σχῆμα, subrayando que los tres son atributos de la substancia y que, por tanto, no prueban en absoluto que la humanidad haya sido aparente. Además, insiste sobre el paralelismo entre la μορφή θεοῦ del v. 6 y la μορφή δούλου del v. 7: si Marción interpreta la primera en el sentido de que el Hijo era realmente Dios, no tiene el derecho de interpretar la segunda en el sentido de que no era realmente hombre. Tertuliano se refiere aquí a Cristo como «imagen del Dios invisible» de Col 1, 15, donde como hemos constatado, Marción comprendía el término como expresando que el Hijo es realmente Dios.

El Padre Orbe ha propuesto una explicación erudita y sutil de la posición de Marción. Hay que distinguir, afirma, entre la substancia y las propiedades. Tomando la μορφή del esclavo, Cristo ha tomado una substancia superior, probablemente psíquica, que no era la de un esclavo, sino la que podía servir de substrato a las cualidades del esclavo, es decir a la capacidad de someterse a la Pasión y a la muerte. El texto marcionita de Flp 2, 6-7 abarcaría entonces dos momentos de la condición de Cristo. En el primero, él es «establecido en μορφή de Dios»: tanto su substancia como su μορφή (es decir, las cualidades o propiedades) son las mismas de Dios. Después, para llevar a cabo su misión y sin abandonar su substancia/μορφή de Dios pero escondiéndola, el Hijo adquiere una μορφή de esclavo, a la que corresponde una substancia diferente de la de Dios; al término de su trayectoria, reemplazará la μορφή del esclavo por la μορφή de Dios que le conviene en cuanto Hijo de Dios. Orbe subraya, justamente, la necesidad de distinguir entre el εἰκὼν de Dios, que diferencia al Hijo, en tanto que finito y cognoscible, del Padre infinito e incognoscible, y la

μορφή de Dios, que es «la propiedad física de la substancia divina, en su aplicación al Hijo»²⁵.

Esta explicación aclara sin duda las categorías que gobiernan el pensamiento cristológico de Marción y que tiene en común con otros teólogos del siglo II, como Orbe muestra en estas páginas. Sin embargo, me parece que no tiene suficientemente en cuenta un elemento característico del texto de Marción. Éste último había suprimido γενόμενος en el v. 7; ahora bien, la explicación de Orbe no da cuenta de esta supresión, porque implica que la permanencia en la μορφή δούλου era tan real para el Hijo como aquella en la μορφή θεοῦ, aunque aquella fuera temporal, adquirida en vista de una misión salvífica. Marción no habría tenido ninguna razón para eliminar γενόμενος si hubiera estado convencido de que este participio expresaba, respecto a la relación entre el Hijo y la μορφή δούλου, algo que no podía aceptar. Este algo debía ser la realidad de existir en la μορφή δούλου, realidad que Orbe, al contrario, parece considerar como admitida por Marción. Una indicación sobre una expresión utilizada por Tertuliano en este contexto nos permitirá quizá avanzar.

En efecto, Tertuliano, cuando parafrasea el v. 7ab mediante *in effigie hominis constitutus*, termina por hacer decir al texto de Pablo algo que no dice explícitamente. Como muestra su cita directa del texto algunas líneas más arriba, este participio era utilizado por la traducción latina del *Instrumentum* marcionita para dar el ὑπάρχων del v. 6a, mientras que la misma traducción daba mediante *accepta effigie servi* el μορφήν δούλου λαβών del v. 7. Aplicando el *constitutus* también al segundo caso, Tertuliano asimila la relación entre el Hijo y la μορφή del esclavo a aquella entre el Hijo y la μορφή de Dios, mientras que el texto paulino emplea dos términos diferentes. Ahora bien, no hay duda, a mi juicio, de que para Pablo esta diferencia significaba que la μορφή θεοῦ era una propiedad que pertenece ontológicamente al Hijo, mientras que la μορφή δούλου había venido a añadirse por una decisión libre, siendo, sin embargo, ambas igual de reales; Marción, eliminando el γενόμενος que sigue, muestra que para él no lo eran. Había comprendido bien que, en el texto de Pablo ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος precisaba la manera con que el Hijo había tomado la μορφή del esclavo y utilizó esta expresión con la misma finalidad; pero, suprimiendo γενόμενος, quiso sin duda hacer decir a Pablo que el Hijo no estuvo verdaderamente en la μορφή del esclavo, la μορφή humana. Dicho de otro modo, μορφήν δούλου λαβών no dice aún nada sobre la modalidad de esta asunción de μορφή; para ello, hay que esperar a la cláusula inmediatamente sucesiva. Aquí es donde Marción ha intervenido, desplazando, por la supresión de γενόμενος, el centro de gravedad de la expresión sobre el εὔρεθεῖς siguiente, que él entendía en el sentido de que la μορφή δούλου dependía de la percepción subjetiva de los humanos. Tertuliano ha opuesto a esta diferenciación su convicción de que ὑπάρχων y λαβών significaban

25. Orbe, «En torno al modalismo», 51.

ambos que Cristo estuvo realmente en una y otra formas e insinuó su propia comprensión del pasaje, reemplazando el segundo por el primero. La insistencia ulterior de Tertuliano (V, 20, 5) sobre la idea de que «habiendo sido encontrado» significa que él lo era de la manera más cierta —*quod enim invenitur, constat esse*— confirma, a contrario, que Marción explotaba explícitamente este verbo en beneficio de su cristología doceta.

Efectivamente, este pasaje era fundamental para la cristología marcionita, como lo recuerda Harnack en su aparato. Él remite a Juan Crisóstomo quien, comentando Flp 2, 7, señalaba: «Aquí, tomando esta expresión, los discípulos de Marción decían: “He aquí que no ha venido a ser hombre, sino ‘habiendo venido en apariencia de un hombre’”»,²⁶. Sin embargo, Crisóstomo —que no tenía el texto marcionita a la vista— conserva aquí *γενόμενος*; no ha sido, pues, consciente de la importancia de su supresión por Marción; para él, los marcionitas habrían puesto el acento sobre *ἐν ὁμοιώματι*, lo que, como acabamos de constatar, no es del todo exacto, porque la supresión del participio deja entender que para Marción esta *expresión*, acompañada de *γενόμενος* podía tener un sentido no doceta. Harnack remite también a la *Refutación de las sectas* de Eznik de Kolb (s. V), que hace alusión a este pasaje allí donde pone en escena el envío del Hijo por el Padre: «Él (= «el Dios bueno y extranjero, que estaba en el tercer cielo») envió a su Hijo para que viniera a liberarles, que vino a ser semejante a un esclavo y estuvo, con un aspecto humano, en medio de los hijos de Dios y de la Ley»²⁷. Juzgando a partir de la traducción, Eznik atribuía también a los marcionitas el término *γενόμενος*.

Inmediatamente después, Tertuliano hace alusión a elementos del v. 8: *morti subditum* reenvía a *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*; puesto que el Cartaginés cita explícitamente *et mortem crucis*. Harnack estima que estos elementos no autorizan a pensar que Marción haya modificado el texto²⁸; efectivamente, *et mortem crucis* en acusativo sugiere que el precedente *morti* es una paráfrasis de Tertuliano y que el texto latín marcionita debía tener algo como *usque ad mortem*, correspondiente con el texto griego. Hay en este contexto una frase difícil (el sujeto es Pablo): *non enim exaggeraret (corrección de Latinius por exaggerat) atrocitatem extollendo virtutem collectionis, quam imaginariam phantasmate scisset*: «él no aumentaría la atrocidad de esta muerte (con la mención de la cruz) para exaltar el poder de su *collectio*, si él hubiera sabido que esta era imaginaria»²⁹. ¿Qué significa la *collectio* de los manuscritos? El último editor, Braun, ha aceptado la conjetura de la tercera edición del Beato Renano, *subiectionis*, y ha traducido el término por sumisión, lo que

26. Harnack, *Marcion*, 368*.

27. Tomado de la traducción italiana de Alessandro Orengo, *Eznik di Kolb. Confutazione delle sette (Elc Alandoc)*, (Progetti linguistici 2), Pisa 1996, 90.

28. *Marcion*, 126*.

29. Esta traducción corresponde a la de R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Livre V*, (SC 483), Paris 2004, 367, exceptuando el término latino, sobre el que vuelvo inmediatamente.

sería bien entendido una alusión a ὑπήκοος del v. 8. La conjetura *colluc-tationis* de Engelbrecht, adoptada por Kroymann, no me parece convenir aquí, puesto que la mención de la cruz no está allí para exaltar el poder del «combate cuerpo a cuerpo» de Cristo con la muerte. Seguramente, *subiectio* convendría bien y crearía un oxímoron muy eficaz: en la sumisión hasta la muerte de cruz es donde reside el poder desplegado por el Hijo. A la luz de lo que he dicho de la victoria por la humillación en la soteriología de Marción a propósito de Col 1, nos podríamos incluso preguntar si Tertuliano no estará haciendo alusión a un argumento marcionita, según el cual, el Apóstol habría mencionado esta muerte atroz para poner en evidencia que es precisamente en esta humillación extrema donde se manifiesta el poder del Dios bueno y no en lo que se consideraba normalmente una manifestación de poder. El sentido del discurso de Tertuliano sería entonces: vosotros decís que la muerte en cruz ha mostrado de la forma más radical que el poder del Hijo se revela en su sumisión y al mismo tiempo pretendéis que su humanidad no ha sido real. ¡Ojo!, ahí existe contradicción, porque sobre esta cruz el Hijo no ha muerto realmente y entonces, este poder no ha sido desplegado mediante una Pasión, sino mediante un juego ilusorio (*nec virtutem functo in passione sed lusu*). Un indicio a favor de la alusión a un argumento marcionita estaría precisamente en esta unión paradójica entre la humillación y el poder que, como lo he recordado, es característico de la soteriología marcionita (mientras que no hay terminología de poder en el pasaje de Pablo). Sin embargo, esto sólo puede ser una hipótesis, sobre todo debido a la incertidumbre de la conjetura *subiectionis*.

En todo caso, este pasaje central para Marción es, una vez más, una perícopa en la que la condición divina del Hijo no es evocada, como en el caso precedente, sino como punto de partida de un abajamiento que representa la obra de la salud por la que el Dios Bueno se revela. Lo que confirma que Marción no estaba interesado en especulaciones sobre la naturaleza del Hijo o sobre su relación con el Padre que no tuvieran directamente un fin soteriológico.

III. LOS CREYENTES COMO HIJOS DE DIOS

1. *Gálatas 4, 21-26*

Dejando de lado el examen de otros pasajes sobre el Hijo, me decido, en esta última parte, a abordar el tema de la filiación de los creyentes. Un pasaje crucial creo que es el tratamiento marcionita del pasaje paulino de Ga 4, 21-26 sobre la interpretación alegórica de Agar y Sara. Lo he estudiado de modo detallado en un trabajo hace varios años³⁰ y quisiera

30. E. Norelli, «La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione»: RivB 34 (1986) 543-597, aquí 570-578.

retomar y profundizar aquí el tema que nos concierne. He aquí, en primer lugar, el paso de Tertuliano, AM V, 4, 8, que representa la fuente fundamental:

Si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui uero ex libera per repromissionem, quae sunt allegorica —id est aliud portendentia: haec sunt enim duo testamenta, siue duae ostensiones, sicut inuenimus interpretatum—, unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in seruitutem (Ga 4,22.24-26), alium super omnem principatum generans uim dominationem et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aeuo sed et in futuro (Eph 1,21), quae est mater nostra (Ga 4,26), in quam repromissi sumus [mss: repromisimus] sanctam ecclesiam, ideoque addicit: Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae (Ga 4,31a), utique manifestauit [...].

Y he aquí una sinopsis del texto de Pablo y del texto marcionita, reconstruido a partir de Tertuliano:

Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui uero ex libera per repromissionem,

quae sunt allegorica

—id est aliud portendentia:

haec sunt enim duo testamenta, siue duae ostensiones, sicut inuenimus interpretatum—,

unum a monte Sina

in synagogam Iudaeorum secundum legem

generans in seruitutem,

Ga 4, 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἄβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχευ, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρως. 23 ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρως δι' ἐπαγγελίας.

24 ἅτινα ἐστὶν ἀλληγορούμενα·

αὗται γὰρ εἰσὶν δύο διαθήκαι

μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ

εἰς δουλείαν γεννώσα

ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ. 25 τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. 26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρως ἐστίν,

*alium super omnem principatum
generans uim dominationem et
omne nomen quod nominatur,
non tantum in hoc aeuo sed et in
futuro,*

quae est mater nostra,

?

*Propter quod, fratres, non sumus
ancillae filii, sed liberae.*

(Ef 1, 21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ
ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος
καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ
ἐν τῷ μέλλοντι)

ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·

[...]

31 διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης
τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρως.

Marción hace desaparecer el nombre de Agar y de las dos Jerusalén: no utiliza este pasaje de Pablo para documentar una correspondencia entre entidades de la historia de Israel y entidades que tienen que ver con la salud traída por Jesús. Él conserva la idea de que Agar y Sara son ἀλληγορούμενα. Pero no porque ellas «hablen de otra cosa» en el sentido de que en la intención del Dios que ha inspirado el texto ellas apuntan a realidades ulteriores: esto no es posible según Marción. Más bien, ellas «hablan de otra cosa» porque su historia, si se lee «de otro modo» en relación con la intención inicial, permite aclarar la situación de los creyentes en Jesús; pero, precisamente, esto no tiene nada que ver con la intención del autor; se trata de tomar la estructura de la historia y utilizarla como guía de lectura de la experiencia presente.

Pablo no ha construido un paralelismo exacto: tras «una del monte Sinaí, engendrando para la esclavitud, que es Agar», se esperaría «la otra engendrando para la libertad, que es Sara». En lugar de esto pasa directamente de la Jerusalén terrestre (con la que Agar «está en línea», συστοιχεῖ) a la Jerusalén superior. Marción, que ha eliminado las dos Jerusalén, ha construido un paralelismo más preciso, refiriéndose a dos *ostensiones* o testamentos: «uno, que procede del monte Sinaí, engendrando en el seno de la Sinagoga de los judíos según la Ley para la servidumbre, el otro engendrando por encima de todo principado [...] para la santa Iglesia, que nos ha sido prometida»³¹. Para él, entonces, el pasaje concierne al acto de engendrar y al destino de este engendrar y es ahí adonde lleva la oposición. Lo que es engendrado son dos categorías de creyentes que se diferencian por las modalidades de esta generación. Por una parte, se tiene una generación según la Ley, significada por el nacimiento *carnaliter* de Ismael; para Marción, había que evitar la generación humana, porque producía otras criaturas sometidas al Creador y es posible que haya visto en la generación por Agar, conforme a las modalidades humanas habituales, un paradigma de la generación «según la Ley» porque la una y la otra

31. Esta traducción difiere algo de la de R. Braun, (SC 483), 121.

representan expresiones de la sumisión al poder del Creador. En los dos casos, se trata de una generación «para la esclavitud» bajo el dominio del Creador: esta línea se prolonga en la *synagoga Iudaeorum*, que designa aquí sin duda no solamente a los judíos, sino también a los católicos, unidos a los judíos por el respeto a la Ley, que hace esclavos a los unos y a los otros. Los creyentes de la «Magna Iglesia» pertenecen, según Marción, a este modelo de filiación.

El otro testamento, al contrario, engendra más allá de la dimensión del mundo del Creador: he aquí el sentido de la inserción de Ef 1, 21, que, en su contexto primitivo, concierne a la exaltación de Cristo junto al Padre y que los gnósticos han utilizado para expresar la trascendencia absoluta del Dios supremo. Esta generación va en la dirección de la verdadera santa Iglesia y no se realiza de un modo conforme a los esquemas del Creador, sino según la lógica de la promesa. Sin embargo, no se trata para Marción —que se aleja aquí irremediabilmente de Pablo— del cumplimiento de la promesa hecha a Abraham; los creyentes en Jesús no pueden ser ni los herederos de esta promesa del Creador ni los herederos de la fe de Abraham en el Creador. Lo repito: no hay una línea que una los acontecimientos del pasado, en relación con Abraham y sus mujeres, con acontecimientos del presente en relación con Jesús y los cristianos. Hay, en la revelación del Creador, una estructura fundada sobre una oposición entre dos generaciones: un nacimiento carnal, inscrito en el espacio de las posibilidades humanas y una que escapa enteramente a estas posibilidades y que no puede ser realizada sino por Dios. Esta estructura puede aclarar, según Marción —más allá de las intenciones de su autor— la situación que se ha creado tras la venida del Hijo del Dios Bueno, que ha producido hijos de Dios según una lógica de filiación completamente diferente de aquella de la primera revelación. Pienso, en efecto, que el término *ostensiones* —que, como lo muestra el modo en que Tertuliano lo introduce, debe de proceder de la interpretación marcionita de la historia de Abraham— significa las dos «revelaciones», radicalmente diferentes la una de la otra. Llegar a ser hijos del Dios Bueno significa entrar en un régimen de libertad total: esta libertad pertenece al Dios que funda esta filiación y que, a diferencia del Creador, no estaba ligado a los humanos por ninguna relación anterior, sino que ha dado comienzo a una iniciativa perfectamente gratuita; y ella pertenece igualmente a los humanos, que han llegado a ser hijos de Dios aceptando esta iniciativa de manera también gratuita, porque no tenían ninguna obligación en relación con el Dios que les llamaba. En fin, la inserción de Ef 1, 21, que liga precisamente al verbo *generare*, declara que los hijos del Dios Bueno son hechos superiores a toda entidad y poder de este mundo, del que no se deben, en consecuencia, preocupar.

2. *Primera carta a los Corintios 4, 15*

Nos podemos entonces preguntar si esta perspectiva no ayudaría a comprender otra intervención marcionita sobre el texto de Pablo que tenga que ver con nuestro tema. En AM V, 7, 1, Tertuliano señala que Pablo está escribiendo *ad filios [...] quos in evangelio generaverat*. Como hacen notar los editores, hay allí una alusión a 1 Co 4, 15, donde Pablo afirma que los de Corinto no tienen muchos padres (en la fe), ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Que la diferencia no sea debida al hecho de que Tertuliano no está citando formalmente este pasaje, lo muestra AM V, 8, 5, donde encontramos una cita formal: *in evangelio enim, inquit, ego vos generavi*. Si Tertuliano, como de costumbre, cita el texto marcionita, parece que Marción había cambiado διὰ τοῦ εὐαγγελίου en ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; Harnack se pregunta si no habría omitido ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, lo que es imposible de saber³².

No hay ninguna nota sobre esta modificación en la edición de Braun (187) y puede efectivamente parecer poco interesante. Sin embargo, si Marción la ha efectuado, debía ser significativa a sus ojos. ¿No podría orientarnos hacia una hipótesis nuestro estudio de la recensión marcionita de Ga 4, 21-26? En este lugar, Marción ha añadido *secundum legem a generans in servitute* de Pablo y ha proseguido afirmando que la otra revelación engendra para la santa Iglesia. Él había construido, entonces, valga la metáfora, dos esferas o dos espacios, existiendo desde Jesús, uno al lado del otro, pero totalmente externos el uno en relación al otro, dentro de los cuales se realizan dos modalidades de filiación opuestas. ¿La modificación de 1 Co 4, 15 no retoma la misma idea? El Apóstol engendra hijos (Marción conservaba Ga 4, 19: «mis hijos, que engendro de nuevo»: AM V, 5, 8), no tanto «por medio del evangelio» cuanto «en el evangelio», es decir, en la línea o en el espacio del evangelio, por oposición al espacio de filiación definido por la Ley y por la fidelidad al Creador, espacio que es aquel de la Iglesia católica. ¿Existe diferencia entre ser hijos del Apóstol y ser hijos de Dios? Las dos cosas no son idénticas, pero están ligadas; porque el Apóstol llama hijos suyos a aquellos que él ha convertido, haciéndoles así hijos de Dios. Más precisamente, la adopción filial por Dios es distinta de la redención, como lo ha subrayado Orbe³³ y se realiza por el Espíritu del Hijo. La apropiación individual del Espíritu tiene lugar en el bautismo, que introduce en el espacio de la filiación definida por el evangelio.

32. *Marcion*, 84*.

33. Orbe, «En torno al modalismo», 54-55.

3. *Gálatas 4, 5 b.6*

Esto nos introduce en un último pasaje, que asocia estrechamente el Espíritu y la filiación. Se trata de Ga 4,6: «y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre». El *ὅτι* inicial es aquí sin duda causal, porque Pablo ha establecido ya la filiación divina de los creyentes (3, 26; 4, 5). Ahora bien, parece que Marción ha modificado este versículo, como resulta de Tertuliano, *AM V, 4, 4: itaque ut certum est et nos filios Dei esse, misit spiritum suum in corda nostra clamantem: Abba, pater*. Creo que Braun tiene razón, siguiendo a Orbe, al conservar *ut certum est* en lugar de corregir a *ut certum esset* como la tercera edición de Renano y los editores modernos: como en Pablo, no hay una proposición final y Tertuliano acaba de citar Ga 4, 5, que afirmaba ya que somos hijos de Dios. Por tanto: «como es cierto que también nosotros somos hijos de Dios». En efecto, hay que unir *et a nos* y no traducir, como Braun, «dado también que es cierto que somos». Tertuliano acaba de recordar (V, 4, 3) que Dios ha enviado a su Hijo para que recibiéramos la adopción, por tanto, que también nosotros nos convirtiéramos en hijos de Dios. Por esta razón, como el Hijo tiene el Espíritu, Dios nos lo ha enviado a nosotros, haciéndonos capaces de llamarle Padre, como lo ha hecho el Hijo. Sustituyendo el Espíritu de Cristo por el Espíritu de Dios, Marción subraya probablemente que es Dios quien está al origen de la filiación. En este sentido Orbe ha explicado este pasaje, mostrando que no podría ser citado como prueba del modalismo de Marción, ya que lo que le interesa a este último no es afirmar que el Espíritu del Hijo es el mismo que el Espíritu del Padre —lo que llevaría a identificar al Padre y al Hijo— sino hacer remontar a Dios el Espíritu que hace hijos suyos. Añadiremos sin embargo que no podemos estar seguros de que se trate de una modificación de Marción, ya que τοῦ υἱοῦ falta también en P 46.

Finalmente, no carece de interés destacar que, si Tertuliano —como acabo de decir— cita Ga 4, 5b en la misma forma que el texto griego de Pablo, en el *Diálogo* de Adamancio el marcionita Marcos —como señala Harnack³⁴— se refiere dos veces a este versículo con εἰς υἱοθεσίαν ἐλήφθημεν, «hemos sido acogidos como hijos adoptivos». Harnack se pregunta si Tertuliano no habría citado aquí el texto católico y si el texto marcionita no habría sido «para que fuésemos acogidos en la adopción». Esta forma suprimiría toda acción humana, incluso la de sólo «recibir», haciendo del ser humano el sujeto pasivo de la acción de Dios, que «acoge». Sin embargo, si la forma de Ga 5, 6 que Tertuliano cita tres líneas más abajo y que acabamos de considerar es la modificada por Marción, no es muy verosímil que Tertuliano se refiera al texto católico justo antes. La cuestión queda, pues, abierta.

34. *Marcion*, 74*.

Me detengo aquí. No he querido hacer el recorrido de todas las fuentes que permiten considerar la noción de Hijo en Marción, sino considerar algunos pasajes del *Instrumentum* marcionita donde las intervenciones de Marción pueden ayudarnos a comprender mejor cómo ha desarrollado la temática de la filiación. Estas intervenciones no se explican bien sin tener en cuenta las noticias de los adversarios sobre el pensamiento de Marción, pero permiten controlar y precisar mejor esas noticias. Para concluir, subrayo de nuevo un punto que parece esencial: los pasajes estudiados aquí atestiguan que Marción no se interesaba por la vida interna de Dios ni tampoco por las relaciones entre el Padre y el Hijo, sino en la medida en que éstas representaban una condición y un punto de partida para su intervención en favor de los hombres. Su reflexión sobre el Hijo preexistente parece estar enteramente ordenada a su misión apuntando a salvar a los humanos de su condición desgraciada bajo el dominio del Creador y a hacerles, a su vez, hijos de Dios. Es la obra del Apóstol, quien engendrando hijos en el Evangelio, les permite a la vez convertirse en hijos del Padre de Jesús por la comunicación del Espíritu.

UNIGENITUS FILIUS FACTUS EST
EN TORNO A LA CRISTOLOGÍA DE PTOLOMEO Y TEÓDOTO

Patricio de Navascués Benlloch

Instituto de Filología San Justino, Madrid (España)
Facultad de Teología San Dámaso, Madrid (España)

Tratar de decir algo acerca de los gnósticos valentinianos es una tarea que impone mucho respeto, una vez que se conoce la ingente obra del P. Orbe, ya varias veces citado en estas Jornadas. Pero también es un deber que se cumple con gusto, precisamente por tener a mano la sabia y siempre sugerente guía de sus publicaciones. Es evidente que una de las ocupaciones principales de sus *Estudios Valentinianos* fue precisamente indagar en la generación del Logos así como sacar a la luz las claves fundamentales con que los discípulos de Valentín profundizaron en las primeras reflexiones trinitarias. Detrás del relato mítico de los gnósticos valentinianos, en efecto, se esconde la primera reflexión sistemática del dogma cristiano que influyó considerablemente en la respuesta que dieron los hombres de Iglesia ante dicho fenómeno.

Pretendo, pues, en este momento dar una aproximación a la filiación de Cristo según los valentinianos. Se trata de una aproximación limitada, por razones obvias de tiempo, de entre tantas otras que se podrían proponer. Trataré de delimitar los significados de *Monogenes* y *Hyios*, aplicados a Cristo. Y lo haré con la ayuda de dos discípulos de Valentín gnóstico: Teódoto y Ptolomeo. Nos apoyaremos en un fragmento, de no fácil lectura, de Teódoto y lo leeremos con la ayuda del mito de Ptolomeo. Saldrán a la luz semejanzas y diferencias. Comencemos citando el *Excerptum ex Theodoto 7*:

Ἔγνωστος οὖν ὁ Πατήρ ὃν ἠθέλησεν γνωσθῆναι τοῖς Αἰῶσι, καὶ διὰ τῆς ἐνθύμησεως τῆς ἑαυτοῦ, ὡς ἂν ἑαυτὸν ἐγνωκός, πνεῦμα γνώσεως οὐσης ἐν γνώσει προέβαλε τὸν Μονογενῆ. γέγονεν οὖν καὶ ὁ ἀπὸ γνώσεως, τουτέστι τῆς πατρικῆς ἐνθύμησεως, προελθὼν γνώσις, τουτέστιν ὁ υἱός, ὅτι «δι' υἱοῦ ὁ πατήρ ἐγνωσθη». τὸ δὲ τῆς ἀγάπης πνεῦμα κέκραται τῷ τῆς γνώσεως, ὡς Πατήρ Υἱῶ καὶ ἐνθύμησις ἀληθεία, ἀπ' ἀληθείας προελθὼν ὡς ἀπὸ ἐνθύμησεως ἢ γνώσις. καὶ ὁ μὲν μείνας «μονογενῆς υἱός εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς» τὴν ἐνθύμησιν διὰ τῆς γνώσεως ἐξηγεῖται τοῖς Αἰῶσιν, ὡς ἂν καὶ ὑπὸ τοῦ

κόλπου αὐτοῦ προβληθεῖς, ὁ δὲ ἐνταῦθα ὀφθεῖς οὐκέτι «μονογενής», ἀλλ' «ὡς μονογενής» πρὸς τοῦ ἀποστόλου προσαγορεύεται, «δόξαν ὡς μονογενοῦς», ὅτι εἷς καὶ ὁ αὐτὸς ὢν ἐν μὲν τῇ κτίσει «πρωτότοκος» ἐστὶν Ἰησοῦς, ἐν δὲ Πληρώματι «μονογενής»· ὁ δὲ αὐτὸς ἐστὶ τοιοῦτος ὢν ἐκάστῳ τόπῳ οἷος κεχωρηθῆσαι δύναται. καὶ οὐδέποτε τοῦ μείναντος ὁ καταβάς μερίζεται. φησὶ γάρ ὁ ἀπόστολος· «ὁ γὰρ ἀνάβας αὐτὸς ἐστὶ καὶ ὁ καταβάς». εἰκόνα δὲ τοῦ Μονογενοῦς τὸν Δημιουργὸν λέγουσιν. διὸ καὶ λυτὰ τῆς εἰκόνας τὰ ἔργα, ὅθεν καὶ ὁ κύριος εἰκόνα τῆς πνευματικῆς ἀναστάσεως ποιήσας τοὺς νεκροὺς οὐς ἤγειρεν, οὐκ ἀφάρτους τὴν σάρκα, ἀλλ' ὡς αἰθερῶν ἀποθανουμένων ἤγειρεν¹. [Por consiguiente, el Padre, siendo incognoscible, quiso ser conocido por los Eones, y por medio de su propia Intención, como si se hubiera conocido a sí mismo, emitió, cual espíritu de conocimiento que está en acto de conocimiento al Unigénito. Y entonces el que había procedido del conocimiento, es decir, de la Intención paterna, se ha convertido en conocimiento, es decir, en Hijo, porque «por medio del Hijo es conocido el Padre» (cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22; Jn 1, 18). El espíritu del amor se ha unido en crasis con el del conocimiento como el Padre con el Hijo y la Intención con la Verdad, procediendo a partir de la Verdad como el conocimiento (había procedido) de la Intención. Y el que, por un lado, permaneció «Unigénito Hijo en el seno del Padre» (Jn 1, 18) narra la Intención, por medio del conocimiento, a los Eones, como si también hubiese sido proferido por el seno mismo, mientras que el que se apareció aquí ha sido designado de parte del apóstol ya no «Unigénito», sino «como Unigénito»: «gloria como de Unigénito» (Jn 1, 14), porque, siendo uno y el mismo, es, por un lado, Jesús «Primogénito» (Col 1, 15) en la creación, y, por otro, «Unigénito» (Jn 1, 18) en el Pleroma. Y él es el mismo, existiendo en cada lugar tal como puede ser comprendido. Y nunca se aparta el que descendió del que permaneció. Pues dice el apóstol: «En efecto, el que subió es también el mismo que descendió» (Ef 4, 10). Y dicen que el Demiurgo es imagen del Unigénito. Por eso, las obras de la imagen pueden ser disueltas, de donde también el Señor, haciendo de los muertos que resucitó una imagen de la resurrección espiritual, no les resucitó incorruptibles, en cuanto a la carne, sino como para morir de nuevo].

El pasaje resulta oscuro de primer intento, pero se puede ir esclareciendo poco a poco. Consideremos esta expresión un tanto enigmática que se puede entresacar de las primeras líneas: *El Padre, siendo incognoscible [...] emitió al Unigénito. Y [...] se ha convertido en [...] Hijo. ¿Qué quiere decir: «el Unigénito (Μονογενής) se ha convertido (γέγονεν) en Hijo (Υἱός)»?* Lo que sigue a continuación trata de ser una explicación, movido por la intuición de que entre gnósticos pocas cosas hay que escapen a un significado profundo y advertido de que, no pocas veces, la expresión «Unigénito Hijo» presente en gnósticos y eclesiásticos se traduce alegremente por «Hijo Unigénito», lo cual me ha llevado a sospechar que no se ha calado suficientemente en la distinción obrada en estos primeros siglos. Para lo cual es menester comenzar —con un poco

1. *Testi gnostici in lingua greca e latina*, M. Simonetti (ed.), s.l. 1993, 356. 358.

de paciencia— desde el principio o, mejor aún, tratándose de gnósticos, desde el *Preprincipio*.

I. EL ABISMO INCOMPENSABLE DEL PREPADRE

ET 7: *siendo incognoscible...*

En efecto, para los gnósticos valentinianos el misterio más grande e inefable es un abismo insondable que, por no ser, no es *principio*. Es lo totalmente Otro. Está más allá de cualquier intento de comprensión, porque supera todo lo que se pueda decir y no decir. Así pues, no es *principio*, no es *padre*, es abismo de luz, es simplicidad absoluta, pensamiento ilimitado. Discurriendo por caminos ya abiertos hacía siglos por otros, los gnósticos se valían del mito, del método enigmático, etimológico, dialéctico; asimismo adoptaban las vías de negación, analogía, eminencia, etcétera².

En la eternidad no existe propiamente el Padre, sino el *Prepadre*, tampoco el principio, sino el *Preprincipio*. Entre lo eterno y el tiempo, gnósticos y católicos solían admitir más de un estadio en el seno de la divinidad. Así, por ejemplo, los valentinianos admitían de buen grado, en primer lugar (1.º), la existencia de un Prepadre en su abisal soledad, después (2.º), la de un Pensamiento del Prepadre concebido en su seno y, finalmente (3.º), la generación hacia fuera de este pensamiento como Hijo de cara a ordenar y elaborar la creación y la futura historia de salvación. Estos momentos los componían de modo muy diverso unos y otros. Entre los gnósticos, además todo estaba escenificado mediante el mito, que ocultaba las premisas más filosóficas de estos sectarios³.

Ireneo, al comenzar la exposición del valentiniano Ptolomeo, arranca de este modo:

Λέγουσιν γάρ τινα εἶναι ἐν ἀοράτοις καὶ ἀκατονομάστοις ὑψώμασι τέλειον Αἰῶνα, προόντα· τοῦτον δὲ καὶ Προαρχὴν καὶ Προπάτορα καὶ Βυθὸν καλοῦσιν· ὑπάρχοντα δ' αὐτὸν ἀχώρητον καὶ ἀόρατον, αἰδιὸν τε καὶ ἀγέννητον, ἐν ἡσυχίᾳ καὶ ἡρεμίᾳ γεγονέναι ἐν ἀπέριτοις αἰῶσι. [Había, según dicen, un Eón perfecto, supraexistente, que vivía en alturas invisibles e innominables. Llám-

2. Cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos I/1*, Roma 1958, 12-13.

3. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 6-7: «Antes del mundo, existía el Cristo. Antes del Cristo, vivía el Padre. Antes aún que fuera Padre, era Dios. Tres grandes etapas en que puede jalonarse la teología gnóstica, entre la eternidad y el tiempo. Durante los primeros siglos cristianos quizá ningún eclesiástico ha definido con tal copia de pormenores la noción de la divinidad, como los gnósticos. Adelantándose a la teología apofática del neoplatonismo y aun a la eclesiástica fuertemente influidos por la teología helenística del *Theos Agnostos*, todos los sistemas heterodoxos insistieron en la trascendencia del Ser Supremo, que comienza por no ser ni tener forma o nombre alguno».

manle Pre-Principio, Pre-Padre y Abismo, y es para ellos inabarcable en su manera de ser e invisible, sempiterno e ingénito. Vivió infinitos siglos en magna paz y soledad (*Adv. Haer.* I, 1, 1)⁴.

Proon se traduce mejor con *supraexistente* que con *preexistente*; no es un sentido temporal de preexistencia, sino una superioridad eminente por encima del ser. Algo que queda dicho, desde otras perspectivas, con el resto de apelativos de *Pre-principio*, *Pre-padre* y *Abismo*. A nosotros nos interesa ahora, sobre todo, el título de Propator (Prepadre). No es bíblico. Alude a la trascendencia insuperable de Aquél que está por encima de cualquier determinación y no está en función de nada ni de nadie⁵. En algunas ocasiones se identifica a este Prepadre con el *Padre* bíblico, con el *Padre* de los evangelios y, en consecuencia, a su Unigénito con el *Hijo*. Ahora bien, si se trata de apurar al máximo, los gnósticos saben bien que, en realidad, el Dios Supremo es el Prepadre y el Unigénito-Hijo es el Padre de todo lo que ha de venir⁶. Es decir, el Dios Supremo no es el *Principio*, sino más que el principio y causa de él, o sea, el *Preprincipio*; y, por lo mismo, no es el *Padre*, sino más que el Padre y causa del Padre, o sea, Prepadre; ni tampoco el ser, sino su causa, el Preexistente (Supraexistente). Este Dios Supremo no tiene forma alguna, ni determinación alguna. Ciertamente, como ha quedado bien dicho, con todas estas denominaciones los gnósticos subrayaban «la eminencia divina mediante el prefijo πρό, negando la forma a que afecta, sea substantiva o adjetiva, para subir a un elemento indiferenciado en quien como substrato primigenio se identifican todas las formas con una existencia virtual»⁷.

De modo similar se expresa el escrito *Eugnosto, el Bienaventurado y la Sabiduría de Jesucristo*, de línea valentiniana y datado posteriormente a los primeros discípulos de Valentín:

El Señor del Todo no es llamado «Padre» de acuerdo con la Verdad, sino «Prepadre» (*propátor*), porque el Padre es el Principio de los que se manifestarán. Aquél es, empero, el sin principio, el Prepadre⁸.

4. Para ésta y todas las demás citas del mito de Ptolomeo contado por Ireneo, sigo el texto dado en *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies I*, ed. A. Rousseau-L. Doutreleau (SC 264), Paris 1979 y la traducción al español de J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos*, I, Madrid 1983.

5. Cf. otros apelativos en F. Sagnard, *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 331-333; Orbe, *Hacia la primera teología*, 19-23.

6. Cf. A. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, Salamanca 1988, 58-59, donde lo aplicado a Ptolomeo es perfectamente atribuible al fragmento de este otro valentiniano Teódoto.

7. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 23.

8. *Eugnosto, el Bienaventurado* 74-75, en A. Piñero, J. Montserrat Torrents y F. García Bazán (eds.), *Textos gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Madrid 1997 1999 2000, aquí I, 471; y cf. *Sabiduría de Jesucristo* 98-99, en *Textos gnósticos* II, 198. Sobre el escrito y datación, cf. *ibid.*, 192. Pero sobre esta versión de la *Sabiduría de Jesucristo*, cf. de modo diverso Orbe, *Hacia la primera teología*, 20.

De aquí habríamos de concluir, de cara a nuestro tema, que, en rigor, la *paternidad* no pertenece al estadio perfecto y primerísimo del Dios supremo. El Prepadre es absolutamente superior a todo y, por tanto, incomprendible, inasequible. El Dios perfecto y supremo es un Dios *en soledad*, perfectamente Uno (como habría de serlo el futuro Uno plotiniano). De entrada la paternidad (y la filiación) no definen la esencia divina en su más alto grado. Estrictamente hablando, en la eternidad no existe Trinidad inmanente, ni siquiera en germen, sino que todo lo *trinitario*, todo lo *paterno*, todo lo *filial* es absolutamente gratuito. Hay una barrera intraspasable entre este Dios solo y cualquier otra cosa después de él (y en este sentido se distancia del futuro Uno plotiniano, sujeto a una fase de generación perenne y necesaria que provoca el nacimiento del Nous).

Por lo demás, en la paternidad futura del Prepadre se vincula inseparablemente lo trinitario con lo cosmológico. No habrá universo (Todo) sin Unigénito, ni Unigénito sin universo (Todo). El Unigénito Hijo será el verdadero Padre del Todo, el que contendrá seminalmente en sí todo lo que irá desarrollándose míticamente en el Pleroma (históricamente en la Creación).

Aclaremos además que, gracias a la consabida versatilidad de los términos gnósticos, *Monogenés* o *Unigénito* puede significar, en principio, dos cosas: o bien, el primer *eón* emitido por el Abismo, o bien, también todo el conjunto de los eones (los treinta eones) que conforman el Pleroma divino y que no son, sino el despliegue pormenorizado de todo lo que está en potencia en el primer *eón* (Nous Unigénito) emitido por el Padre. Por lo general, al hablar aquí de *Monogenés* o *Unigénito* nos referiremos siempre, mientras no se indique lo contrario, al primer *eón*, en su especificidad, en aquello que le distingue del resto.

II. EL UNIGÉNITO CONCEBIDO

ET 7: *El Padre [...] quiso ser conocido por los eones y, por medio de su propia Intención, como si se hubiera conocido a sí mismo...*

En esta frase se alude a la concepción (aún no generación) del Unigénito. Nos importan, sobre todo, las palabras «quiso» e «Intención». En estas líneas, en efecto, descuellan enseguida los dos elementos que intervienen en la concepción del Unigénito: el *volitivo* y el *intelectivo*. El Padre *quiso*. El Padre *intuyó*, *pensó*. El Padre *quiso un Pensamiento, tuvo una Intención*. El pensamiento es la futura historia de salvación. De entre todos los infinitos pensamientos se conoció a sí mismo en uno determinado, por medio de su propia Intención. En esta voluntad está propiamente el acto de concepción, de autoinseminación pura y virginal, como compete al Dios que es esencialmente Espíritu. La noticia de Ireneo dice lo mismo con otras palabras más explícitas:

Συνυπάρχειν δ' αὐτῷ καὶ Ἔννοιαν, ἣν δὴ καὶ Χάριν καὶ Σιγὴν ὀνομάζουσι. Καὶ ποτὲ ἐννοηθῆναι ἀφ' ἑαυτοῦ προβαλέσθαι τὸν Βυθὸν τοῦτον Ἀρχὴν τῶν πάντων, καὶ καθάπερ σπέρμα τὴν προβολὴν ταύτην, ἣν προβαλέσθαι ἐνενοήθη, καταθέσθαι ὡς ἐν μήτρᾳ τῆς συνυπαρχούσης ἑαυτῷ Σιγῆς. [Con él vivía también Pensamiento, a quien denominan asimismo Gracia y Silencio. Una vez, pensó este Abismo emitir de su interior un principio de todas las cosas, y esta emisión que pensaba emitir la depositó a manera de simiente en Silencio, que vivía con él, como en una matriz] (*Adversus Haereses* I, 1, 1).

Se delata enseguida, tanto en el paso de Teódoto como en el de Ptolomeo, el proceso de generación gnóstica, que responde al módulo de la *probolé*. En ella interviene un principio masculino y otro femenino, que no rompe la unidad personal del Prepadre y que hace fecundo al ser Abismal. Se trata de una de las características más sobresalientes del gnosticismo: la composición andrógina de sus elementos.

La terminología gnóstica recuerda la opinión divulgada, de cuño estoico, sobre la que fuimos informados con detalle en las II Jornadas del año pasado (2004)⁹. Era dogma compartido por muchos¹⁰. Véase, por ejemplo, el testimonio gnóstico de *Ref.* VI, 30, 8:

ἐν μὲν γὰρ τῷ ἀγεν<v>ήτῳ, φησίν, ἐστὶ πάντα ὁμοῦ, ἐν δὲ τοῖς γεν<v>ητοῖς τὸ μὲν θῆλύ ἐστὶν οὐσίας προβλητικόν, τὸ δὲ ἄρρεν μορφωτικόν τῆς ὑπὸ τοῦ θήλεως προβαλομένης οὐσίας¹¹. [Pues en lo ingénito, dice (el anónimo valentiniano), todo va junto (= todo tiene lugar juntamente: la formación y la infusión de la materia o substancia formada); en cambio entre los (elementos) sujetos a génesis, lo femenino tiene la misión de emitir (o infundir) la substancia, mientras lo masculino tiene la de configurar la substancia emitida por lo femenino].

9. Cf. F. Alesse, «Filiación o generación en la estoa antigua e imperial», en J. J. Ayán Calvo, P. de Navascués Benlloch y M. Aroztegui Esnaola (eds.), *Filiación I. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 79: «El «poder generador», además, está implícitamente atribuido por Esfero [...] al alto grado de τόπος de la semilla masculina y a su carácter seco y caliente, una vez que la «semilla» femenina se define como carente de auténtico poder generador (ἄγονον), por carecer de tensión (ἄτονον) y ser «acuosa» (ὕδατόδες). Por consiguiente, aunque la contribución de la humedad es importante para la generación de los seres vivos y, sobre todo, para la constitución de su aparato somático y fisiológico, lo que desempeña un papel principal y, en la generación de un ser vivo, confiere el conjunto de los caracteres cualificantes, es el padre». Más adelante, reporta la definición que transmite Diógenes Laercio VII, 158-159 y que, a juicio de F. Alesse, es la más representativa de la escuela estoica sobre el tema: «Dicen que semilla es aquello capaz de generar un ser tal cual es aquel del cual él mismo proviene». Acerca del papel más o menos pasivo correspondiente a la mujer, a partir de la influencia ejercida por Aristóteles en el mundo pagano y, también más adelante, en el cristiano, cf. E. Prinzivalli, «Donna e generazione nei Padri della Chiesa», en U. Mattioli, *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova 1992, 79-94.

10. No sólo gnósticos. Cf. Orígenes, *De oratione* 8, 1, en *Vom Gebet*, ed. P. Koetschau (GCS Origenes Werke II), Leipzig 1899, 316. Cf. el capítulo «Causalidad fisiológica de los sexos», en Orbe, *Hacia la primera teología*, 338-342, donde se aducen algunos de los testimonios que cito seguidamente.

11. *Refutatio* VI, 30, 8, ed. M. Marcovich, (PTS 25), Berlin 1986, 240.

El P. Orbe, a su vez, invoca otro testimonio de la gnosis, esta vez simoniana, que ayuda a entender mejor este módulo de comprensión:

στρέφεται γάρ, φησίν, ἐν τῷ ἀνδρὶ τὸ αἷμα —καὶ θερμὸν καὶ ξανθὸν ὡς πῦρ τυπούμενον— εἰς σπέρμα, ἐν δὲ τῇ γυναικὶ τὸ αὐτὸ τοῦτο αἷμα εἰς γάλα· καὶ γίνεται ἡ τοῦ ἄρρενος τροπὴ γένεσις, ἡ δὲ τῆς θηλείας τροπὴ τροφὴ τῷ γεννωμένῳ [...] στρέφεται γάρ τὸ αἷμα εἰς σπέρμα καὶ γάλα, καὶ γίνεται ἡ δύναμις αὐτῆ πατὴρ καὶ μήτηρ, σπορὰ τῶν γινομένων καὶ αὔξησις τῶν τρεφομένων...¹². [Porque en el varón la sangre —dice— se convierte en semen, y se hace caliente y amarillenta como en forma ígnea; mientras en la mujer esa misma sangre se vuelve leche. Y la mudanza del varón se hace generación, al paso que la mudanza en la mujer se hace alimento para lo engendrado [...] La sangre en efecto se convierte en semen y en leche, y aquesta dynamis viene a ser madre y padre, padre de los que son engendrados y aumento de los que son alimentados...]¹³.

La misma sangre ha de desdoblarse en dos para dar lugar al nuevo ser. Al varón corresponde la causa eficiente, en el papel de *sperma*. A la mujer le corresponde una causalidad instrumental, a modo de medio indispensable para el crecimiento y alimentación del ser engendrado por el varón.

En la *Oda de Salomón* 19, 1ss¹⁴ se alude al mismo fenómeno a través de la leche que mana de los dos pechos del Padre, descubiertos en su seno por la potencia del Espíritu de Santidad. El cáliz de leche es el Hijo. Haya o no un contenido «prototrinitario», no cabe duda de que estamos en la misma atmósfera, en la que se subraya al máximo la inmanencia y la intimidad de la generación del Hijo (véase el término «seno», ὑββά, ó κόλπος), y se desdobra todo el proceso en dos causas, una masculina y otra femenina: el Padre y el Espíritu (Madre).

Volviendo a nuestro texto guía de ET 7, se comprende bien cómo intervienen estos dos elementos, el masculino representado por la voluntad paterna —el Padre incognoscible *quiso* (ἠθέλησεν) ser conocido— y el femenino figurado por Su propio pensamiento o ἐνθύμησις, a modo de causa instrumental femenina, subrayada por la preposición διὰ —διὰ τῆς ἐνθυμήσεως τῆς ἑαυτοῦ—. El módulo de la generación animal, con la doble causalidad de los sexos (el masculino que acaparaba las causas eficiente, formal y final, y el femenino, que servía de causa material o instrumental) se adaptaba —como se ha dicho antes— muy cómodamente a la generación del Unigénito, con la clara y precisa exclusión de cualquier connotación material o animal que pudiera calificar al pneuma purísimo aportado por la *Intención* (femenina) del *Dios Agnostos* (masculino)¹⁵.

12. *Refutatio* VI, 17, 5.6, 223.

13. De la μεγάλη ἀπόφασις, citado en Orbe, *Hacia la primera teología*, 339.

14. Cf. M. Lattke, *Oden Salomos. Text, Übersetzung, Kommentar* (Novum Testamentum et Orbis Antiquus 41/2), Göttingen 2001, 91-112.

15. Cf. Prinzivalli, «Donna e generazione», 83.

No era necesario desdoblarse personalmente al Dios Supremo; bastaba con atribuir a Su *Enthymesis* o Intención el papel instrumental y reducido, reservado a la mujer en la generación animal, y atribuir todo el poder generador a Su Voluntad paterna «masculina»¹⁶.

De este modo, el fruto final de la generación, el Unigénito, debía su esencia, es decir, su índole *divina altísima*, como *espíritu de conocimiento que está en acto de conocimiento* (ET 7), al elemento femenino del Padre, o sea, a la *Intención*, que suministraba la materia o espíritu (*pneuma*). Por su parte, todo el poder de la generación que configuraba y circunscribía de un modo único y personal al Unigénito, como *distinto* del Padre, correspondía al elemento masculino, o sea, a la *Voluntad*. Así pues, del femenino le vino lo *natural* o el ser igual a Dios; del masculino, lo *personal* o el ser distinto del Padre. El *pneuma* absolutamente indeterminado e infinito del Prepadre quedaba, merced a la disposición de Su Voluntad y Su Pensamiento (Intención), concretado en el Unigénito, *pneuma* tan divino como el del Padre, pero circunscrito y configurado gratuitamente por Él. El Dios Agnostos, el Prepadre se convirtió en Padre porque quiso. *Quiso* una historia en la que al final unos individuos compartieran en espíritu su Vida, la quiso y la pensó en el Unigénito Hijo, en el Unigénito Dios.

Ambos elementos del Prepadre, que intervienen en la generación del Nous Unigénito, se corresponden, a su vez, con la doble configuración del Nous. Es decir, la voluntad paterna (aludida en Teódoto con el verbo ἠθέλησεν y en Ptolomeo con el sustantivo θέλημα) se corresponde con la formación personal o hipostática del Nous, mientras que el elemento femenino (llamado en Teódoto Ἐνθύμησις y en Ptolomeo Ἐννοια, Χάρις, Σιγή) lleva a cabo la formación sustancial o gnóstica¹⁷. Por la primera el Nous Unigénito es *otro distinto* personalmente del Padre. Por la segunda, el Nous Unigénito es *dios*, de la misma naturaleza que el Padre.

Entiéndase bien. Este doble aspecto no es sucesivo sino simultáneo y asegura la rigurosa inmanencia del Nous Unigénito que está siempre en el seno (en el Espíritu materno que es Pensamiento) del Padre (que gratuitamente así *Le quiso*). En el Nous Unigénito, por consiguiente, *consi-*

16. Cf. Orbe, *Introducción a la teología de los siglos II y III*, 269-270: «A no preexistir en el Dios supremo algo revelable al exterior, algo comunicable, habría sido siempre ignoto, y jamás se hubiera dado a conocer al mundo. El *Theos Agnostos* poseía una esencia —*Spiritus*— purísima, comunicable. El mito la presentaba como Espíritu virginal, o Virgen de luz. Por su medio era capaz de comunicarse, sin perder su entereza. El mismo que, como ignoto y eterno, era *Anthropos*, como gratuitamente comunicable a los demás, era también *Foemina*. De donde el tránsito, común a casi todas las familias gnósticas, del *Anthropos* ignoto y eterno, al *Anthropos/Femina* (resp. *Anthropos/Spiritus*, o *Anthropos/Virgo*) arranque de la dispensación positiva».

17. Tal modo de concebir la generación del Unigénito deja absolutamente libre de alteración al Bythos. Esencialmente sigue sin ser Padre. Es sólo en virtud de *disposiciones* suyas, de *potencias* suyas (como Su voluntad, Su pensamiento), puestas en acto en un determinado momento mítico. Los gnósticos más finos apurarán en este sentido, dejando a Bythos al margen de la generación, e implicando como elemento masculino a su Thelema. (Dicho sea de paso esto haría la teología trinitaria de los gnósticos invulnerable contra el argumento de la necesaria eternidad del Hijo que postulaba Orígenes, basado fundamentalmente en la esencia inmutable de Dios).

derado él en sí mismo como eón, se advierte un doble aspecto simultáneo de su generación. Ahora bien, este doble aspecto nos revela, a su vez, los siguientes datos.

Por un lado, el resto de eones, así como los hombres futuros de la economía, tendrán una doble formación, y esta vez sí que se dará sucesivamente (y no ambos procesos de golpe como en el eón Nous Unigénito). Esta ley denuncia algo muy importante: en la constitución personal de los eones (paradigma de los futuros hombres) se da en cada ser un doble proceso: una primera formación *kata ten ousian* (en virtud del elemento generador masculino que le da la *personalidad*, la *subsistencia* a la persona) junto a otra formación *kata ten gnosin* (en virtud del elemento maternal femenino que le confiere la *naturaleza*, el *substrato* y que nace siempre necesitado de la perfección que sólo le ha de venir del *pneuma* masculino, es decir, de la unción de Cristo).

Por otro: gracias al Nous Unigénito y a su inmanencia paterna de que goza, en virtud de su nacimiento perfecto exclusivo, será el único Mediador entre el Padre y los futuros hombres (eones), y éstos podrán ser dotados del conocimiento salvífico, del Espíritu que salió del Dios Supremo.

O sea: (1) el Nous Unigénito *como eón* tiene un único proceso simultáneo de generación en el que se advierten los dos elementos configurantes: el personal (causa masculina) y el natural (causa femenina). A su vez, el Nous Unigénito, (2) *considerado como todo el Pleroma* (como la totalidad de los treinta eones emitidos), tendrá estos dos mismos elementos, pero sucesivamente. De esta manera, este resto de eones que configuran todo el Pleroma, en realidad, prefiguran (3) la doble formación sucesiva que sucederá en la historia con los hombres gnósticos: primero, formados en su *persona*, después en su *naturaleza*¹⁸.

Esta única y estrecha relación que posee el eón Nous Unigénito con el Abismo o Padre queda asegurada, en nuestro fragmento de ET 7, por medio de la descripción del fenómeno de generación como si de un *autoconocimiento* (del Abismo) se tratase. Por dos veces incide Teódoto en el pronombre *ἑαυτός*. El Nous responde a un autoconocimiento del Padre. Es algo característico de la gnosis valentiniana la insistencia en la comunión única que se da entre el Unigénito y el Primer Principio¹⁹.

18. Cf. A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, Roma 1966, 130-151.

19. Cf. F. Bermejo Rubio, *La escisión imposible. Lectura del Gnosticismo Valentiniano*, (Plenitudo Temporis 5), Salamanca 1998, 98-103. El dato no excluye que otras gnosis —como la simoniana— lo subrayen incluso más que los valentinianos. He aquí, por ejemplo, un testimonio de esta gnosis, donde a través del mismo pronombre se subraya lo mismo que en los valentinianos, *Ref. VI, 18, 6, 225: ὡς οὖν αὐτὸς ἑαυτὸν ἀπὸ ἑαυτοῦ προαγαγὼν ἐφανέρωσεν ἑαυτῷ τὴν ἰδίαν ἐπίνοιαν, οὕτως καὶ ἡ φανεῖσα Ἐπίνοια Νοῦν οὐκ ἐποίησεν, ἀλλὰ ἰδοῦσα αὐτὸν ἐνέκρυψε τὸν Πατέρα ἐν ἑαυτῇ —τοῦτέστι τὴν δύναμιν—, καὶ ἔστιν ἀρσενόδηλος δύναμις καὶ Ἐπίνοια.* [Entonces, como él mismo de sí mismo al sacarse a sí mismo, manifestó para sí mismo su propio pensamiento, así también el Pensamiento manifestado no creó un Nous, sino que, al contemplarlo, escondió al Padre en sí mismo, es decir, en la dynamis, y es andrógino: dynamis y Pensamiento].

Pero —advirtámoslo desde el principio— a este Unigénito, a este *espíritu de conocimiento en acto de conocimiento*, a este Nous los valentinianos se guardaban de llamarle «Hijo» apenas fue engendrado. En nuestro extracto, Teódoto narra el mito compendiadamente, y recurre a «Hijo» enseguida, porque —como señaló— está contando el mito de modo escueto y resumido. El mito contado por Ptolomeo, según la noticia de Ireneo, reserva, en cambio, el título «Hijo» para el momento final. Dicho con otras palabras, lo que Teódoto cuenta en pocas líneas, lo dice Ptolomeo en varias páginas. Pero ambos saben muy bien de lo que están hablando y no confunden al Nous en cuanto Unigénito con el Nous en cuanto Hijo. Se trata de la misma persona, pero con funciones bien precisas y diferenciadas. Primero Nous Unigénito. Después Nous Hijo. Por eso puede decir Teódoto la frase que titula esta ponencia y que aparentemente se presenta un tanto paradójica: *el Unigénito se ha convertido en Hijo*. Poco a poco lo iremos esclareciendo.

III. EL UNIGÉNITO GENERADO

ET 7: [...] *emitió, cual espíritu de conocimiento que está en acto de conocimiento al Unigénito...*

El término *emitió* (προέβαλε) denuncia el sustantivo *probolé* que, sabemos era muy querido por los gnósticos, y, aceptado, por gran parte de eclesiásticos para, por medio de él, explicar la generación inenarrable del Verbo. Entre gnósticos y eclesiásticos define una procesión sustancial, generativa (*degenerativa*). A diferencia de la ocurrida en la teología neoplatónica, en este caso es absolutamente libre, no sujeta a ninguna necesidad y tiene como resultado un fruto engendrado *consubstancial*. No da lugar necesariamente a otra hipóstasis ni se corresponde unívocamente con un hijo. Puede haber varias *emisiones* (de hecho las hay) que definen al único Hijo y a una única hipóstasis.

El colorido *animal* con que estaba revestida le hizo blanco de las críticas fáciles de Orígenes y de Plotino. Más de una vez en nuestro fragmento, creo que la fuente valentiniana se empeñe en probar el carácter altamente espiritual de dichas proclaciones: *como si hubiese sido proferido, siendo uno y el mismo, siendo el mismo, nunca se aparta* (μερίζεται).

Encontramos el término con que por primera vez se define a este pensamiento emitido por la Voluntad del Abismo: Unigénito (μονογενής), con varios posibles significados *a priori*: *a*) único en su género; *b*) único en su modo; *c*) único engendrado; *d*) engendrado por uno solo. Los dos primeros son los que más se ajustan al sentido gnóstico. El término evoca enseguida todo un mundo a sus espaldas: pagano, judío y cristiano²⁰.

20. Cf. una visión rápida de la frecuencia pagana, judía y cristiana de este término en los si-

Está presente en los *Salmos de Salomón*, en el *IV Esdras*, en la *Sabiduría* y en fuentes cristianas como el *Evangelio de Juan*, familiar a los gnósticos. En la traducción de los LXX *μονογενής* es, junto con *ἀγαπητός*, la vertiente griega del hebreo *יחיד* (cf., por ejemplo, Gn 22, 2.12.16; Sal 25, 16; Jr 6, 26; Am 8, 10...). Y, desde entonces, ambas voces griegas (*unigénito* y *amado*) se intercambian sus respectivos dominios semánticos en la tradición judeocristiana (sin excluir la pagana del todo, cf. *infra* Plutarco). Prueba de ello es el episodio dramático de Abraham e Isaac camino del monte Moria, donde los LXX optan por *ἀγαπητός* (Gn 22, 2.12.16) para designar a Isaac, mientras que el autor cristiano de Hebreos elige *μονογενής* (Hb 11, 17).

En la tradición griega estaba ya atestiguado en Hesíodo, *Theogonia* 426²¹. Allí *μονογενής*²² se aplica a Hécate, hija de Asteria y Perses, y agraciada por Zeus de tal manera que ella no perdió, en cuanto diosa, nada de su herencia, antes bien, gozó de mayores privilegios, gracias al respeto de Zeus. Término tampoco ajeno a las tradiciones órficas²³ o al mundo de los cultos místicos²⁴.

En Platón se encuentra en su célebre e influyente *Timeo* 31 B y 92 C, aplicado al cosmos, adquiriendo desde entonces un significado cosmológico, que ha de acumularse a la tradición anterior. Entre otros filósofos de era imperial, y en época más próxima a los gnósticos, Plutarco se hará eco de esta denominación de *μονογενής* dada por Platón al cosmos y, vinculado también a *ἀγαπητός*, lo pondrá en boca de quienes defienden la existencia de un único cosmos ideal engendrado y amado por Dios²⁵.

Puesta esta base, se comprenderá fácilmente el abigarrado y complejo mundo de significados que encerraba para los gnósticos el *Monogénés*.

güentes autores: F. Kattenbusch, *Das apostolische Symbol*, Leipzig 1900, Hildesheim 1962, 581-596; T. Zahn, *Das Evangelium des Johannes*, Leipzig 1921, Darmstadt 1983, 714-719; J. Bultmann, *Das Evangelium von Johannes*, Göttingen 1941, 47-49, n. 2; F. Büchsel, «*μονογενής*», en G. Kittel (ed.), *TWNT IV*, Wien 1942, 745-750; D. Moody, «God's only son: the translation of John 3, 16 in the Revised Standard Version»: *JBL* 72 (1953) 213-219; Th. C. de Kruijf, «The Glory of the Only Son (John i 14)», en *Studies in John. Presented to Pr. Dr. J. N. Sevenster*, Leiden 1970, 111-123; R. Schnackenburg, *El evangelio según Juan I*, Barcelona 1980, 287-289 y 292-295, con notas; M.-É. Boismard, *Moïse ou Jésus*, Leuven 1988, 107-120. El testimonio de Parménides, fr. 8, 4, aludido por J. Bultmann y F. Büchsel, no es aceptado en general por la crítica actual, cf. *Parménide. Poema sulla natura*, a cargo de G. Reale, L. Ruggiu, Milano 2003, 99, n. 27. Para la cuestión del texto evangélico de Juan y sus variantes, cf. P. R. McReynolds, «John 1:18 in Textual Variation and Translation», en E. J. Epp y G. D. Fee (eds.), *New Testament Textual Criticism. Its significance for exegesis. Essays in Honour of B. M. Metzger*, Oxford 1981, 105-118.

21. *Hésiode. Théogonie*, ed. P. Mazon, Paris 1951, 47.

22. *μονογενής* en lugar de *μονογενής*, propio del dialecto jónico.

23. Véase, por ejemplo, Plutarco, *De facie* 943 b, H. Cherniss (ed.), Cambridge 1954, 199, con nota y referencias.

24. Véase en este mismo volumen la contribución de P. Scarpi y sus consideraciones a propósito de la familia ideal humana de Céleo, Metanira y su hijo Demofonte, donde el hijo Demofonte tiene la función de asegurar la transmisión íntegra del patrimonio.

25. Cf. *De defectu oraculorum* 423 A y D, a cargo de F. C. Babbitt, Cambridge 1936, 420 y 422.

En efecto, en ellos gozaba de una ambivalencia fecunda: concebido como eón *Logos engendrado* (es decir como hijo natural emitido por el Abismo) podía ser sostenido por las tradiciones órficas y mitológicas en que los dioses y las diosas eran designados como *monogenés*, cual atributo divino. Al mismo tiempo, podía llevar a cumplimiento el tipo de la figura de Isaac, hijo unigénito y amado (*monogenés, agapetós*) de Abraham, algo que no tenía por qué repugnar a los gnósticos y corresponderse, por lo demás, directamente con la persona del Logos, *monogenés*, aludida en el prólogo del evangelio de Juan. Considerado, en cambio, *monogenés* ya no cual eón, sino como denominación de todo el Pleroma, *paradigma del mundo futuro*, el término se hacía idóneo para recibir toda la tradición platónica²⁶, pasada por el medioplatonismo contemporáneo a ellos, sin rechazar las abundantes connotaciones cosmológicas que el prólogo johanneo antes citado podía contener en la exégesis gnóstica.

A los gnósticos fácilmente les pudo llegar por el evangelio de Juan, pero eso no impide que, junto con el término, aceptaran ellos también toda la carga a él vinculada y acumulada en la tradición previa y posterior al evangelio mismo de Juan. De hecho, se había operado ya en el seno del judaísmo helenístico una amalgama de las corrientes órficas y mosaicas, de la cual es muestra el apócrifo Pseudo-Orfeo o *El Testamento* (Διαθήκαι), citado fragmentariamente, entre otros, por Clemente de Alejandría, *Stromateus* V, 123, 2:

Αὐθὶς τε περὶ τοῦ θεοῦ, ἀόρατον αὐτὸν λέγων, μόνῳ γνωσθῆναι ἐνὶ τίνι φησι τὸ γένος Χαλδαίῳ, εἶτε τὸν Ἀβραάμ λέγων τοῦτον εἶτε καὶ τὸν υἱὸν τὸν αὐτοῦ, διὰ τούτων· εἰ μὴ μονογενῆς τις ἀπορρώξ φύλον ἀνωθεν Χαλδαίων... [Por otra parte, acerca de Dios, (Orfeo) dice que es invisible, y manifiesta que ha sido conocido por uno solo, de origen caldeo, refiriéndose a Abrahán o a su hijo, mediante estas palabras: «Al menos un unigénito procedente de la antigua raza de los caldeos...»]²⁷.

Nuestro texto de Teódoto, por consiguiente, en sintonía con toda esta tradición paganocristiana hace uso de *Monogenés* para describir al Único engendrado por el Padre de cara a revelar la *gnosis* o conocimiento salvífico del Padre a los futuros eones (se entiende, hombres gnósticos). En Teódoto se concede en la expresión primacía a la finalidad. Porque el Padre *quiso ser conocido por los Eones* (dicho en primer lugar, pero

26. Véase la denominación de *μονογενῆς* que el gnóstico Basílides otorgaba al κόσμος, según Clemente de Alejandría, *Stromateus* V, 74, 3, ed. M. Merino Rodríguez (FuP 15), Madrid 2003, 449.

27. *Clemente de Alejandría. Stromata IV-V*, ed. M. Merino Rodríguez, 525. Acerca de este apócrifo, cf. N. Walter, «Pseudoepigraphische jüdisch-hellenistische Dichtung: Pseudo-Phokyliades, Pseudo-Orpheus, Gefälschte Verse auf Namen griechischer Dichter», en W. G. Kümmel (ed.), *Jüdische Schriften aus hellenistisch-römischer Zeit IV/3*, Güterlosh 1983, 217-243. Además, cf. L. Brisson, «Orphée et l'Orphisme à l'époque impériale», en ANRW II. 36. 4, Berlin 1990, 2.867-2.931.

momento final de la historia del Pleroma) *emitió al Monogénés* (dicho en segundo lugar, pero momento primero e imprescindible para llevar a cabo la revelación). Revela el fin de la generación paterna, el sentido último de la paternidad de Dios²⁸. Dios pensó todo por especial amor a los hombres. Tan libre con respecto a los eones (paradigma de los futuros hombres) como respecto al Unigénito. Si quiso *uno* era en virtud de *todos* los hombres futuros.

El vínculo teológico que une necesariamente ambos momentos está implícito en Teódoto. Debemos recurrir de nuevo al mito mucho más detallado en la versión de Ptolomeo, contada por Ireneo de Lyon. En efecto, Ptolomeo señala inequívocamente por qué el Padre para revelarse en el futuro a una *pluralidad* de hombres, emitía ahora exclusivamente a un *único* fruto engendrado:

Habiendo ella (Ennoia, el seno femenino del Abismo) recibido esta simiente y resultado grávida, parió un Intelecto, semejante e igual al emiteinte, y único capaz de abarcar la magnitud del Padre (ταύτην δὲ ὑποδεξαμένην τὸ σπέρμα τοῦτο καὶ ἐγκύμονα γενομένην ἀποκῆσαι Νοῦν, ὁμοίον τε καὶ ἴσον τῷ προβαλόντι καὶ μόνον χωροῦντα τὸ μέγεθος τοῦ πατρός). A este Intelecto lo llaman también Unigénito, Padre y Principio de todas las cosas. Junto con él fue emitida Verdad. Y ésta es, según ellos, la primera y principal Tétrada pitagórica, a la que llaman, asimismo, Raíz del universo. Hay, en efecto, Abismo y Silencio, después Intelecto y Verdad (*Adversus Haereses* I, 1, 1).

Lo que caracteriza al Unigénito es ser el *único* capaz de comprender la magnitud del Padre. El verbo aquí utilizado es *χωρέω*, otras veces se hablará de *καταλαμβάνω*. *Monogénés* (Unigénito), en consecuencia, subraya la unicidad y especificidad de este eón en contraste con los demás. Podría traducirse como el Único, sin insistir en la característica de *engendrado*, que comparte con los demás eones²⁹.

Por lo demás, se advierte ahora muy bien cómo lo femenino es la causa material, a modo de *hypodochē*; lo masculino, la eficiente, a modo de esperma puesto por la voluntad del Padre. Se adivinan los tres principios medioplatónicos (*Dios - Ideas - Materia*) que dan lugar también a la generación del mundo, el cual en el *Timeo* había sido llamado *Unigénito*. En este caso *Dios* sería el *Abismo Prepadre*; las *Ideas* el pensamiento que *quiso* tener este Abismo en su *disposición masculina*; la *materia*, su dispo-

28. Cf. Orbe, *Hacia la primera teología*, 111-114.

29. Comparto, en parte, la opinión de D. Moody, *God's only son*, según la cual *Unigenitus* como traducción de *Monogénés* se impone a partir de Jerónimo, con premisas dogmáticas, para defender la ortodoxia nicena. Aquí, sin embargo, he decidido mantener el término *Unigenitus* o Unigénito (en castellano), porque me interesa destacar el tono substantivo que los gnósticos daban a *Monogénés*, al que no conciben como mero adjetivo de *Hyios*, sino que lo entienden verdaderamente como un substantivo propio del primer eón. A mi juicio, el término *Unigénito* refleja mejor, en español, la consistencia substantiva que aquel otro de *Único*. En contra de D. Moody, véase X. Léon-Dufour, *Lecture de l'évangile selon Jean I*, Paris 1987, 120-121.

sición femenina que suministra el *pneuma* con que el Unigénito quedará configurado en su naturaleza divina.

Lo engendrado conserva todos los rasgos del Padre, en virtud de la *simiente* paterna y es considerado *semejante e igual al emitente, único capaz de abarcar la magnitud del Padre*. Ahí radica lo propio del Unigénito, vuelto hacia Dios, en unidad perfecta de Espíritu. Esto significa *espíritu de conocimiento que está en acto de conocimiento*. Es decir, no es átono, sino perfectamente entonado; no se ha perdido información, no se ha perdido el patrimonio, no se ha perdido la herencia incluida en la semilla en esta *emisión* primerísima del Padre al Unigénito (cf. *supra* el uso del término en las tradiciones órficas y místicas). Pudiera haber sido *espíritu de conocimiento* capaz de llegar a conocer, pero entonces habríamos perdido ya al mediador perfecto; habría dejado, por un momento, de estar *en el seno del Padre*. Por *conocimiento* entiéndase no una experiencia intelectual, sino más bien *suprarracional*, altísima, divina. Dar el conocimiento por parte del Padre es darse a Sí mismo de un modo comunicable.

Pero el texto deja ver más. En calidad de Unigénito, único capaz de comprender la grandeza del Padre, el Unigénito no hace avanzar el Pensamiento paterno. El Unigénito, en su *disposición femenina*, la Verdad, permite al Padre contemplar limpiamente la futura historia de los hombres. Esto lo comprende el Unigénito, y en virtud del mismo Querer primero del Padre, continúa la serie de emisiones. Un mismo querer sigue generando. De ahí que también al Nous se le haya llamado en este fragmento *Padre y Principio de todas las cosas*.

Por ello, emite al Logos, con su pareja, la Vida. Dicho Logos representa míticamente, por una parte, el Unigénito, en tanto en cuanto subsistirá con su propio *pneuma*, sin abandonar por ello, el seno del Padre; por otra, el principio de los futuros seres dotados de *logos* llamados por gracia a una *Vida* superior. De hecho, la noticia de Ireneo continúa:

El Unigénito, comprendiendo el motivo por el que había sido emitido, emitió a su vez a Logos y a Vida; él era el Padre de todos los seres que iban a existir después de él, y era principio y formación (*ἀρχὴν καὶ μόρφωσιν*) de todo el Pleroma. Por el «conyugio» del Logos y Vida fueron emitidos Hombre e Iglesia. Ésta es la Ogdóada primigenia, raíz y subsistencia de todas las cosas (*ρίζαν καὶ ὑπόστασιν τῶν πάντων*) (*Adversus Haereses* I, 1, 1).

Aparece una nueva pareja de eones, *Hombre*, ejemplar de cada uno de los futuros pneumáticos, que están llamados por gracia a vivir en comunidad, en *Iglesia* de espirituales. Nótese la adquisición de la *subsistencia* (*ὑπόστασις*) por medio de la Ogdóada que garantiza la verdadera *probolé* final del Salvador con *pneuma* propio distinto del Padre. Con palabras parecidas, se observa esta tensión entre el Unigénito, que está en el seno del Padre, y que, al mismo tiempo, lo contó a los hombres. Ha de ser *Dios* y ha de ser *Logos*, ha de estar en el *seno paterno* y ha

de tener subsistencia propia³⁰. La Ogdóada gnóstica ha configurado al Mediador, inmanente en el seno del Padre y subsistente fuera de Él. Pero aún falta para que este Mediador se convierta en Salvador. El mito pide más desarrollo.

IV. DESARROLLO DEL PLEROMA

En una fuente, que parece ser monarquiana y datar de la segunda mitad del siglo IV, se atribuye a Valentín el haber introducido por primera vez en la reflexión trinitaria la distribución en tres hipóstasis del Padre, el Hijo y el Espíritu Santo:

καὶ οὗτοι τοῖνυν διδάσκουσι τρεῖς ὑποστάσεις, ὡς Οὐαλεντίνος ὁ αἰρεσιάρχης πρῶτος ἐπενόησεν ἐν τῷ βιβλίῳ τῷ ἐπιγεγραμμένῳ αὐτῷ «Περὶ τῶν τριῶν φύσεων». αὐτὸς γὰρ τρεῖς ὑποστάσεις καὶ τρία πρόσωπα πατρὸς καὶ υἱοῦ καὶ ἁγίου πνεύματος πρῶτος ἐπενόησε, καὶ οὗτος δὲ παρὰ Ἑρμοῦ καὶ Πλάτωνος ὑφελόμενος εὗρίσκειται³¹. [Y éstos, así pues, enseñan tres hipóstasis, como Valentín el heresiarca por primera vez concibió en el libro titulado «Acerca de las tres naturalezas». En efecto, él fue el primero que concibió tres hipóstasis y tres personas del Padre y del Hijo y del Espíritu Santo, pero se ve que éste lo ha tomado de Hermes y Platón].

No entro en el carácter espurio de la cita, lo cual parece confirmado por la crítica más reciente³². Me interesa, no obstante, poner de relieve que, quienquiera que sea el que intencionadamente atribuyó a Valentín tal doctrina (se piensa en el monarquiano Marcelo de Ancira), intuyó el verdadero significado de la doctrina del heresiarca y sus discípulos acerca de todas las *emisiones* (προβολαί) del mundo divino, las cuales no miraban en absoluto a multiplicar personas dentro del pleroma, sino a

30. Véase en esta línea un fragmento de valentinianos (¿de otros distintos a Teódoto?) que Clemente ofrece antes que el nuestro de ET 7; me refiero a ET 6, en *Testi gnostici in lingua greca e latina*, 356: Τὸ «ἐν ἀρχῇ ἦν ὁ λόγος καὶ ὁ λόγος ἦν πρὸς τὸν θεὸν καὶ θεὸς ἦν ὁ λόγος» οἱ ἀπὸ Οὐαλεντίνου οὕτως ἐκδέχονται. ἀρχὴν μὲν γὰρ τὸν Μονογενῆ λέγουσιν, ὃν καὶ θεὸν προσαγορεύεσθαι, ὡς καὶ ἐν τοῖς ἐξῆς ἀντιχρὺς θεὸν αὐτὸν δηλοῖ λέγων· «ὁ μονογενῆς θεὸς ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς, ἐκεῖνος ἐξηγήσατο». τῷ δὲ Λόγῳ τῷ ἐν τῇ ἀρχῇ, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῷ Μονογενεῖ, ἐν τῷ Νῷ καὶ τῇ Ἀληθείᾳ, μὴνύει τὸν Χριστόν, τὸν Λόγον καὶ τὴν Ζωήν· ὅθεν εἰκότως καὶ αὐτὸν θεὸν λέγει τὸν ἐν τῷ θεῷ τῷ Νῷ ὄντα. «ὁ γέγονεν ἐν αὐτῷ» τῷ λόγῳ «ζωὴ ἦν», ἡ σύζυγος· διὸ καὶ φησιν ὁ κύριος· «ἐγὼ εἰμι ἡ ζωή». [La expresión de «en el principio existía el Logos y el Logos existía vuelto hacia Dios y el Logos era Dios» (Jn 1, 1) la interpretan los valentinianos así: El principio dicen que es el Unigénito, el cual es designado también 'dios', como abiertamente le muestra como 'dios' también en los versos siguientes al decir «el Unigénito Dios, que está en el seno del Padre, él lo contó» (Jn 1, 18). Al Logos que está en el principio, es decir, en el Unigénito, en el Nous y en la Verdad, lo declara como el Cristo, como el Logos y la Vida. De donde, con razón, también le dice 'dios' al que está en el Dios Nous. «Lo que llegó a ser en él», en el Logos, «era Vida» (Jn 1, 3), la syzygía. Por eso dice también el Señor: «Yo soy la Vida»] (Jn 11, 25).

31. Cf. C. Marksches, *Valentinus Gnosticus?: Untersuchungen zur valentinianischen Gnosis; mit einem Kommentar zu den Fragmenten Valentins*, (WUNT 65), Tübingen 1992, 264.

32. Cf. Marksches, *Valentinus Gnosticus?*, 264-270.

dotar de significado a la inefable generación del Hijo. Ciertamente, en este pasaje se denuncia una comprensión más certera que la presentada, a su vez, por Plotino (*Tratado* II, 9, 1, 40), cuando acusaba a los gnósticos de multiplicar hipóstasis.

En efecto, todo el desarrollo del Pleroma —con sus treinta eones como ahora veremos— despliega la enorme virtualidad del Monogénés, sin multiplicar su persona³³. En el Pleroma, en su conjunto, se deja ver, por un lado, al Unigénito que está en el seno del Padre, en perpetua inmanencia, semejante e igual a Él, por otro, la futura historia de los hombres (aún inexistentes como tales) que estarán diseminados por el mundo (y fuera del Padre) y, al cabo de la historia, retornarán multiplicados y entonados, semejantes e iguales al Padre, gracias al Unigénito.

En este punto acerca del desarrollo del Pleroma, nuestro fragmento de Teódoto no se detiene. Lo presupone. La armonía de Teódoto y Ptolomeo es grande, pero es preciso esperar hasta el final. La diferencia entre ambos, en lo que toca a nuestro estudio, es puramente formal y se explica en razón de los objetivos. Teódoto no está narrando el mito —como Ptolomeo—, sino que está defendiendo la labor mediadora y salvífica del Unigénito, dentro y fuera del Pleroma.

Sigamos, pues, a Ptolomeo. Después de la Ogdóada del Abismo-Silencio, Nous-Verdad, Logos-Vida y Hombre-Iglesia, dice:

El Logos y la Vida, después de emitir al Hombre y a la Iglesia, emitieron a otros diez eones, cuyos nombres son los siguientes: Profundo y Mezcla (Βύθιος καὶ Μίξις), Inmarcesible y Unión (Ἀγήρατος καὶ Ἐνωσις), Genuino y Placer (Αὐτοφυῆς καὶ Ἥδονῆ), Inmóvil y Comunió (Ἀκίνητος καὶ Σύγκρασις), Unigénito y Beata (Μονογενῆς καὶ Μακαρία). Éstos son los diez eones, que según ellos, fueron emanados por Logos y Vida. Por su parte, el Hombre, en unión con la Iglesia, emitió doce eones, a los que otorgan los nombres siguientes: Paráclito y Fe (Παράκλητος καὶ Πίσις), Paternal y Esperanza (Πατρικὸς καὶ Ἐλπίς), Maternal y Caridad (Μητρικὸς καὶ Ἀγάπη), Intellecto Perdurable y Entendimiento (Ἀείνους καὶ Σύνεσις), Eclesial y Beatitud (Ἐκκλησιαστικὸς καὶ Μακαριότης), Deseado y Sabiduría (Θελητὸς καὶ Σοφία) (*Adversus Haereses* I, 1, 2).

33. Cf. A. Orbe, *La Epinoia. Algunos preliminares históricos de la distinción «kat'epinoian»*, Roma 1955, 9: «Interesa poco aclarar el número de substancias o hipóstasis fundamentales, introducidas por los gnósticos. Importa sólo concluir que si Plotino creía incompatible la multitud de Epinoias en cada una de las tres hipóstasis básicas, para sus gnósticos no había tal incompatibilidad: sus hipóstasis recibían multitud de Epinoias. En realidad, las Epinoias v. gr. del sistema valentiniano, relativas al *Nous* no comprometen para nada la unidad de hipóstasis. Los términos de Nous, Aletheia, Logos, Zoe, Anthropos, Ecclesia y otros análogos, son otras tantas Epinoias del Unigénito, que dejan a salvo la unidad personal y substancial del mismo. Vienen a ser aspectos diversos, subjetiva y aun objetivamente considerados, de la misma substancia y persona. Y así, el Nous y el Logos, eones del Pleroma valentiniano, se diferencian como el Verbo mental, concebido en el seno del Padre, y el Verbo prolático, salido fuera de Él. Sin salir de los elementos insinuados por Plotino, cabe determinar el significado íntimo de tantas Epinoias. Precisamente, por su multitud explican ellas la multiplicidad funcional de una misma persona».

Estos treinta eones, entre otras cosas, preanuncian los futuros treinta años del Salvador gnóstico sobre la tierra, antes de ser bautizado. Representan, por tanto, el tiempo necesario para que el Mediador que había nacido con su propia subsistencia de María fuera creciendo y madurando hasta llegar al Jordán. Dicho míticamente, era el tiempo señalado entre la generación como eón Nous Monogenés y el momento del bautismo del Pleroma. Son treinta eones (8 + 10 + 12, Ogdóada más Década más Dodécada). Después de la Ogdóada, la primera serie de ellos, es decir, la *Década* emitida por la pareja Logos-Vida, resalta las virtualidades del Monogenés en tanto que Monogenés, es decir, en cuanto que permanecerá siempre inmanente en el seno del Padre y nunca dejará de ser semejante a Él³⁴. La segunda o *Dodécada*, emitida por la pareja Hombre-Iglesia, alude a las virtudes propias del Salvador encarnado en las que, caído en la materia, habrá de crecer, para así dar homogéneamente la salvación a todos los hombres gnósticos de la futura Iglesia³⁵.

En lenguaje de Teódoto, tal como se expresa en nuestro fragmento ET 7 y que entenderemos aún mejor más adelante, podríamos decir que la serie *Década* emitida por Logos-Vida alude a la constitución del Salvador que es Monogenés y permanece en el seno paterno (cf. Jn 1, 18); la serie *Dodécada* emitida por Hombre-Iglesia alude a la constitución del Salvador que será *como* (ὡς) Monogenés, al dejar que los hombres necesitados de salvación contemplen su gloria (cf. Jn 1, 14). Ambas disposiciones ha de tener el Salvador para ejercer como tal. Ha de ser tan entonado en su espíritu como el Padre y por ello ha de gozar de la continua contemplación del Padre, pero también ha de descender a la materia para liberar a los hombres espirituales caídos depositados en ella, lo cual supone una adaptación para presentarse *hombre* igual que ellos, susceptible de crecimiento en la gnosis y con una gloria *como de Unigénito* (Jn 1, 14) y no sin más *Unigénito* (Jn 1, 18).

El Pleroma se presenta como la persona del Unigénito, pero también como el Ejemplar de la futura historia, como el *kosmos noetos*. En su múltiple virtualidad, el Monogenés denuncia la causa de su existencia: que el Padre pudiera un día llegar a hacer partícipe de su espíritu al espí-

34. Muy claro se lee en Montserrat Torrents, *Los gnósticos* I, 278: «La Década significa el mundo racional, inteligible. Sus eones masculinos evocan la unidad de substancia con el Unigénito, con el que comunican sus nombres: refleja el Abismo (Profundo), no crece ni decae (Inmarcesible), no consiste en copias ni imitaciones (Genuino), no se altera (Inmóvil). Sus eones femeninos expresan el alto grado de vida divina de que gozará el Salvador, que combinará en sí todas las denominaciones del Pleroma (Mezcla), estará unido al Unigénito (Unión), gozará con el conocimiento racional (Placer, Beata)».

35. De nuevo J. Montserrat Torrents, *Los gnósticos* II, Madrid 1983, 278: «La Dodécada, imperfecta, expresa los aspectos humanos del Salvador, en orden ascendente, desde la Fe hasta la Sabiduría. A diferencia de la Década, pues, en la Dodécada hay incremento. En la serie femenina, primero vienen las tres virtudes «teologales»; luego, la prudencia y la beatitud; finalmente, la Sabiduría. La serie masculina expresa también elementos perfectibles, propios de un ser que se hallará en el mundo de lo sensible y mutable».

ritu salido de Él y multiplicado, gracias a la labor mediadora y salvadora del Monogenés.

Propiamente las diversas *syzygías* o parejas de eones pleromáticos de la Década y Dodécada expresan las virtualidades encerradas en el Logos que es la subsistencia de todas las cosas, más que en el Unigénito que, como tal, no admite crecimiento. El hecho es que en las emisiones del Anthropos ha habido una degradación que ha ido progresivamente creciendo hasta Sophia. Sigue contando el relato de Ptolomeo:

Dicen que el Pre-Padre que ellos establecen es conocido únicamente (γινώσκεισθαι μόνῳ) por el Unigénito engendrado por él, es decir, el Intelecto, mientras permanece invisible e incomprensible para todos los demás (τοῖς δὲ λοιποῖς πᾶσιν ἀόρατον καὶ ἀκατάληπτον). Sólo el Intelecto, según ellos, gozaba contemplando al Padre y se alegraba (ἠγάλλετο) al comprender su inconmensurable magnitud (*Adversus Haereses* I, 2, 1).

Se manifiesta abiertamente aquí la imperfección de este Pleroma inocente y que demanda una solución. Imperfección que radica en la incomprendibilidad del Padre por parte de los eones, salvada la excepción del Unigénito. De ahí la alegría del Unigénito, de la unción con la que vive contemplando al Padre. El resto de eones contribuye a delimitar mejor el significado del Unigénito (Único). Con ellos emitidos, se le hace patente al Monogenés, al ser el *único* capaz de comprender al Padre, que su existencia se funda en su misión: ser el *único* capaz de salvar y otorgar la altísima e inefable comprensión paterna al resto. Y de ahí, sigue la noticia, que el Unigénito discurriera (cf. διενοεῖτο):

comunicar (ἀνακοινώσασθαι) al resto de los eones la grandeza del Padre, así como su poder y manera de ser y cómo era sin principio, inabarcable e incomprensible (ὡς ἦν ἄναρχος τε καὶ ἀχώρητος καὶ οὐ καταληπτός ἰδεῖν). Pero le retuvo Silencio por voluntad del Padre (κατέσχευεν δὲ αὐτὸν ἡ Σιγή βουλήσει τοῦ πατρὸς), porque quería conducir a todos al pensamiento y al ardiente deseo de buscar al mencionado Pre-Padre (*Adversus Haereses* I, 2, 1).

Se advierte la tensión entre los planes del Monogenés y del Padre. Es evidente que se impone el Silencio, por voluntad del Padre, que decretará todo a su tiempo. *Cur tam sero?* El motor del desarrollo del Pleroma radica en la *incomprendibilidad* del Padre que *quiso* darse a conocer a todos los eones. Se entiende el *deseo* de los eones. De todos ellos, se destaca Sophia, el último. Ella, efectivamente, representaba el eón más cercano a la definitiva formación del Pleroma, y, a su vez, también representaba el último eón o más lejano en el proceso con respecto a la fuente. Se entiende un particular deseo en ella, no conformada con su eón pareja *Theletós*, que le conducía a aspirar a comprender y ver al Padre. Procede el relato ireneano del mito de Ptolomeo con la historia de Sophia, su

pasión, su caída y, en consecuencia, el desorden producido en todo el Pleroma (cf. *Adversus Haereses* I, 2, 2-4).

La pasión de Sophia consistía en la búsqueda del Padre, en tratar de comprender al Incomprensible, empresa destinada al fracaso y a la producción de un fruto débil y femenino fuera del Pleroma o mundo exquisitamente divino. La delimitación del Pleroma se llevó a cabo —según una de las dos variantes presentadas por Ireneo— a cargo del Padre, por medio del Unigénito, gracias a la emisión del Límite o Cruz, emisión peculiar sin cónyuge a imagen del Padre solo. Probablemente, la emisión de esta cruz «célibe» se debe al hecho de que no genere nada nuevo, sino más bien trate de recomponer, purificar y salvar el mundo divino. No es el caso, en cambio, de Sophia, que sin su cónyuge varón y en su pasión, va a generar esa sustancia amorfa, sin figura, débil y femenina, junto con su pasión, origen de la sustancia material³⁶. Dicho de otro modo, entre estos valentinianos, sólo los dos elementos andróginos llevan cabalmente adelante la historia de la salvación por medio de emisiones configuradas y substanciales. Todo lo que es engendrado sólo por uno genera «imágenes».

El Límite, además, aclara los contornos de la persona del Unigénito. Éste queda ultimado en su definición *personal*. No hay mayor complejidad ni multiplicación del Unigénito que la que ha sido virtualmente descrita por medio de los treinta eones. De la mano de Ptolomeo —tal cual lo presenta el obispo de Lyon— hemos llegado a los umbrales del *bautismo* del Pleroma y aún no hemos oído hablar de viός. Eso es así míticamente. Históricamente se prefiguraba entre gnósticos la permanencia en Nazaret por treinta años del Salvador gnóstico hasta su descenso a las aguas del Jordán para ser bautizado.

V. EL UNIGÉNITO SE HACE HIJO —SEGÚN PTOLOMEO—

Una vez delimitado el Pleroma conviene sellarlo con la perfección del conocimiento y evitar la movilidad, fruto de la imperfección de todos los eones, salvo Nous (Monogénés) y su cónyuge Aletheia. En esto consiste el *bautismo* del Pleroma obrado en virtud de una nueva pareja, emitida por el Monogénés, según designio paterno: Cristo-Espíritu Santo. Como en los casos precedentes no se trata de otra persona, sino de una nueva virtualidad más del Unigénito. Ahora es cuando se reclama la atención para este momento en el que el Unigénito, en virtud de los nuevos eones Cristo-Espíritu Santo, se convierte por fin en *Hijo*. Así —al decir de Ireneo— continuaba el mito ptolomeano:

36. Cf. *Adversus Haereses* I, 2, 3: «[Sophia] se apenó a causa de lo imperfecto de la generación (διὰ τὸ ἀτελὲς τῆς γενέσεως). [...] De aquí —dicen— recibe su primer origen la substancia de la materia (πρώτην ἀρχὴν ἐσχηκέναι τὴν οὐσίαν τῆς ὕλης)».

Cristo les enseñó (διδάξει) la naturaleza del conyugio (συζυγίας φύσιν) (ya que eran capaces de acceder a la comprensión —κατάληψιν γινώσκοντας ικανούς— del ingénito) y anunció entre ellos el conocimiento del Padre (ἀναγορευσαί τε ἐν αὐτοῖς τὴν τοῦ πατρὸς ἐπίγνωσιν), a saber, que es inabarcable e incomprensible (ἀχώρητός ἐστι καὶ ἀκατάληπτος), que no se le puede ver ni oír, sino solamente a través del Unigénito (διὰ μόνου τοῦ Μονογενοῦς), y que la causa de la eterna permanencia de los eones reside en lo incomprensible del Padre (αἴτιον τῆς αἰωνίου διαμονῆς τοῖς ὅλοις τὸ ἀκατάληπτον ὑπάρχειν τοῦ πατρὸς), mientras que la causa de su generación y de su formación depende de lo que en él hay de comprensible, esto es, el Hijo (τῆς δὲ γενέσεως αὐτοῦ καὶ μορφώσεως τὸ κατάληπτον αὐτοῦ, ὃ δὴ υἱός ἐστιν). Y esto es lo que Cristo, acabado de emitir, obró en ellos (ἐδημιούργησε) (*Adversus Haereses* I, 2, 5).

Unigenitus Filius factus est. Por fin, tenemos el Hijo que es término de la generación y formación del Pleroma. Fueron necesarios el nacimiento del Unigénito, el desarrollo del Logos durante treinta eones, la pasión de Sophia, la redención y rectificación por medio del Límite a la que siguió la unción por medio de Cristo Espíritu Santo, y una enseñanza, un magisterio del Unigénito-Cristo que terminó por regalar a todos los eones el conocimiento, o mejor, el *reconocimiento* (ἐπίγνωσις) del Padre [incomprensible] en el Unigénito hecho Hijo por la unción y enseñanza de Cristo [comprensible]. El Hijo es lo comprensible del Padre, en tanto en cuanto *se puede* dar a comunicar a los hombres. El Hijo necesariamente ha de ser el Unigénito, el único capaz de conocer al Padre, el único que no ha dejado nunca de estar en el seno del Padre. Ahora bien, el Unigénito necesariamente tenía que hacerse Hijo para cumplir el Querir del Padre y dar a conocer la grandeza inabarcable del Padre al resto de eones, paradigma de la historia futura.

El Pre-Padre es absolutamente incomprensible. El Padre es incomprensible en sí mismo, pero comprensible en el Unigénito. El Unigénito, que es lo comprensible del Padre *únicamente para sí mismo*, dotado siempre con la más alta unción, ha de recibir una nueva unción para convertirse en Hijo y ser *para los demás* lo comprensible del Padre. El Unigénito, plenamente unguido, no puede salvar pues su unción tiene como efecto exclusivamente hacerle igual y semejante al Padre y darle la capacidad de comprender la magnitud del Padre. El Unigénito Hijo, en cambio, está doblemente unguido. La segunda unción presupone la primera y tiene un efecto directamente salvífico que no repercute propiamente sobre el Unigénito, sino sobre los eones para que éstos participen, igualados a él, del conocimiento del Padre.

Aún se advierte una diferencia. La primera unción del *Unigénito* (Nous-Aletheia) se produjo *de modo único*, entre todo el resto de emisiones, al mismo tiempo que se daba la generación del Unigénito. Generación y unción *únicas*, propias del que está definido por su *unicidad*: *Unigénito*. Unción sin historia, sin desarrollo y con plena transmisión de la

herencia paterna. De un solo intento el Unigénito vino a la existencia en lo *personal* (proveniente de la voluntad paterna) y en lo *natural* (proveniente del seno materno); era *engendrado distinto del Padre* (aspecto personal) y era *perfecto dios* (aspecto natural). Para la segunda unción que lo convierte en *Hijo*, es menester todo el desarrollo del Pleroma con la serie de emisiones imperfectas que sólo por medio de la pareja Cristo-Espíritu Santo llegan a alcanzar la perfección y la totalidad de la herencia.

En ambos casos, el *Unigénito* recibe «primero» (en el orden ontológico) lo que le constituye como *persona* y «después» lo que le hace *dios*. En el primer caso, de la voluntad paterna recibe lo *personal* (formación *κατὰ τὴν οὐσίαν*), la forma divina circunscrita, que queda inmediatamente entonada al más alto nivel gracias al *pneuma* suministrado por el seno materno (formación *κατὰ τὴν γνώσιν*). En el segundo caso, el *Unigénito Hijo* despliega todo lo que está en potencia en su peculiarísima emisión a través de múltiples emisiones que, primero, conceden la hipóstasis o formación personal al Hijo (esto es así hasta la emisión del Límite) y, después, terminan por unirlo, divinizándole, y completándole con la formación del conocimiento salvífico, capaz de actuar sobre los demás, por medio del Bautismo³⁷. El Unigénito en cuanto Pleroma (conjunto de todos los eones, persona divina del Hijo distinta del Padre y ejemplar de la historia futura) expresa y actualiza todas las virtudes contenidas antes en el Unigénito *eón*³⁸.

En fin, siguiendo con el mito, los eones, al igual que los hombres futuros, reciben el don de la *ἐπίγνωσις* con el que llevan a término su formación *κατὰ τὴν γνώσιν*, que había quedado inacabada desde su primera formación *κατὰ τὴν οὐσίαν*. La *γνώσις*, calificada como *ἐπίγνωσις*, evita cualquier modo extrínseco de entender la salvación gnóstica, e implica que el Espíritu procedente en último término del Padre se da a quien ya lo tiene en parte, imperfectamente. De ahí la alegría del que recibe la unción y sabe por fin quién es el Padre y, por tanto, qué es ser hijo. Es lo que siempre había deseado. Sigue así la noticia de Ptolomeo:

Por su parte, el Espíritu Santo, una vez hechos iguales todos, les enseñó a practicar la eucaristía (*εὐχαριστεῖν ἐδίδαξεν*) e introdujo el verdadero reposo. De esta manera, dicen, los eones fueron establecidos iguales en

37. Cf. además A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, (FuP. Est. 1), Madrid 1994, 19-21.

38. Con esto venimos a una nueva consecuencia: el orden del texto evangélico Jn 1, 18: *θεὸν οὐδεὶς ἑώρακεν πώποτε· μονογενὴς υἱὸς* [o en su otra variante: *μονογενὴς θεὸς*] *ὁ ὢν εἰς τὸν κόλπον τοῦ πατρὸς ἐκείνου ἐξηγήσατο*, ha de mantenerse estrictamente. No se puede traducir *μονογενὴς υἱὸς* por *Hijo Unigénito* o *Hijo Único*, sino por *Unigénito Hijo* (o *Único Hijo*), entendiendo dos substantivos sucesivos. De lo contrario, se traiciona la comprensión que algunos cristianos, al menos a partir del siglo II, concedieron a estos términos. La traducción precipitada del texto johánico utilizado por los gnósticos y otros cristianos impide entenderles hasta sus últimas consecuencias. No entro ahora en saber si en el evangelio de Juan se encontraba ya el fundamento de tal distinción. Resulta sugerente al respecto por encima de muchos Boismard, *Moïse ou Jésus*, 107-120.

forma y juicio (μορφή καὶ γνώμη), hechos todos Intelectos y todos Logos, todos Hombres, todos Cristos; e igualmente las hembras pasaron a ser todas Verdades, todas Vidas, todas Espíritus e Iglesias. Cuando todos los eones hubieron quedado consolidados de esta guisa y alcanzando el reposo, al fin, con gran gozo —dice— cantaron himnos al Pre-Padre, henchidos de gran alegría (μεγάλῃς χάρας) (*Adversus Haereses* I, 2, 5).

VI. EL UNIGÉNITO SE HACE HIJO (ADOPTIVO) —SEGÚN TEÓDOTO—

Según el estado que presentan más de una vez las fuentes³⁹, Teódoto registraba al final de su desarrollo del Pleroma una divergencia sensible con el mito de la versión ptolomeana. Se trata de que la pareja Cristo-Espíritu Santo no fue emitida derechamente por el Unigénito (como en Ptolomeo), sino de un modo más articulado. En primer lugar, Cristo fue emitido por Sophia, fuera del Pleroma, al recordar lo mejor del Pleroma. Cristo, por su parte, en un segundo momento, abandona a su madre desconsolada para introducirse en el Pleroma, a modo de baptisterio en el que unirse por medio de la mezcla o *crasis* y quedar constituido en Cristo-Espíritu Santo. Mediante tal unción el que era Monogénés se ha convertido en Hijo adoptivo (por ser escogido de fuera del Pleroma con doble misión), capaz de otorgar, a título de *elegido para el resto del Pleroma*, el conocimiento del Padre al resto de eones dentro del Pleroma (momento mítico). Además, a título de *primogénito de las cosas de acá* (creación), será el primero que llegue a la perfección de entre la serie futura de hombres gnósticos que nazcan en la creación fuera del Pleroma (momento histórico). Así se expresaba Teódoto, *ET* 32,2-33,1:

Por esto, al Cristo que procedió del Pensamiento de Sabiduría, Teódoto le llamó imagen del Pleroma. Mas éste, habiendo abandonado a la Madre para tornar al Pleroma, al igual que se mezcló con los «todos», se mezcló también con el intercesor (ἐκράθη ὡσπερ τοῖς ὅλοις, οὕτω δὲ καὶ τῷ Παρακλήτῳ). El Cristo, pues, fue hecho hijo adoptivo por cuanto pasó a ser elegido para los pleromas y primogénito de las cosas de acá (Υἱόθετος μέντοι γέγονεν ὁ Χριστός ὡς πρὸς τὰ πληρώματα ἐκλεκτός γενόμενος καὶ «πρωτότοκος» τῶν ἐνθάδε πραγμάτων)⁴⁰.

Ahora, con el bagaje de la noticia de Ptolomeo, y lo discurrido también a propósito de Teódoto, estamos más preparados para entender las primeras líneas, un tanto crípticas, del fragmento del propio Teódoto con el que abríamos esta exposición. Helas de nuevo aquí, *ET* 7:

39. Parece que en este punto Teódoto es más fiel a Valentín y que, por tanto, estamos ante una versión más primitiva del mito que la que se puede encontrar en Ptolomeo. Cf. para Valentín, *Adversus Haereses* I, 11, 1; para Teódoto, *ET* 23. 32. 33. El mejor estudio hasta la fecha sigue siendo el de Orbe, *La teología del Espíritu Santo*, 625-653.

40. *Los gnósticos* II, 360; texto griego en *Testi gnostici*, 364.

Por consiguiente, el Padre, siendo incognoscible, quiso ser conocido por los Eones, y por medio de su propia Intención, como si se hubiera conocido a sí mismo, emitió, cual espíritu de conocimiento que está en acto de conocimiento al Unigénito. Y entonces el que había procedido del conocimiento, es decir, de la Intención paterna, se ha convertido en conocimiento, es decir, en Hijo, porque «por medio del Hijo es conocido el Padre» (cf. Mt 11, 27; Lc 10, 22; Jn 1, 18). El espíritu del amor se ha unido en *crasis* (κέρραται) con el del conocimiento como el Padre con el Hijo y la Intención con la Verdad, procediendo a partir de la Verdad como el conocimiento (había procedido) de la Intención.

De nuevo, como en Ptolomeo, el Unigénito [...] se ha convertido (γέγονεν) [...] en Hijo. Todo lo lento que Ireneo avanzaba en la exposición del mito de Ptolomeo, ha de leerse, por contraste, rápidamente en estas líneas de Teódoto. También para Teódoto, el Hijo es el Unigénito, en cuanto comunicable para el resto de eones, en tanto que dador de la *gnosis* salvífica, de la que antes él gozaba sólo en calidad de solo Unigénito. La *crasis* que anuncia Teódoto en *ET* 7 se corresponde con la que atribuye al Cristo que se introduce en el Pleroma en *ET* 32. Es el bautismo del Pleroma que convierte al Unigénito Logos en Hijo, perfectamente divino.

La *crasis*, que en *ET* 32 se atribuye al Cristo con el Paráclito y con el resto de los eones para quedar constituido y salvado y salvífico (de cara a los futuros hombres gnósticos diseminados en la Creación) todo el conjunto del Pleroma, en *ET* 7 se atribuye al Espíritu del Amor que se mezcla con el Espíritu del Conocimiento⁴¹. Tal como la Gnosis (el Hijo) provino de la Intención paterna, así el Amor proviene ahora de la Verdad y se unen en *crasis* perfecta. Creo que estas líneas están en función de la orientación que Teódoto otorga a todo el fragmento y que consiste en subrayar al máximo cómo la función mediadora y salvífica ejercida por el Unigénito supone, por un lado, un despliegue de éste fuera del seno del Padre donde, en calidad de Hijo, se deja ver como *Unigénito* (Jn 1, 14), pero también implica, por otro lado, la permanencia e inmanencia del *Unigénito en el seno del Padre* (Jn 1, 18).

Con el término Unigénito se avanza en dirección *ad extra*, porque su existencia se debe al deseo del Padre de darse a conocer a los hombres. Habría riesgo de dispersión o de falta de firmeza en un Pleroma que no estuviera sellado en el extremo del Unigénito que mira más *ad extra*. La afirmación de Teódoto subraya cómo la doctrina gnóstica sale al paso de tal peligro por medio del bautismo del Pleroma. Teódoto, en efecto, concede a la *crasis* de los Espíritus del Amor y de la Gnosis la función de cerrar en perfecta unidad de Espíritu la historia mítica de todos los eones, a la mismísima altura del eón Unigénito. A la *probolé* del Unigénito en

41. No me detengo en los elementos que pudieran confirmar todo esto en el *Evangelium Veritatis* u otras fuentes gnósticas de sesgo valentiniano.

dirección hacia el Hijo que salió de la *Intención* del Padre, responde la *probolé* del Hijo, en dirección hacia el Padre, y que salió de la *Verdad* del Unigénito («procediendo —προελθόν— a partir de la Verdad como el conocimiento [había procedido] de la Intención»). El Hijo es tan *dios* como lo era antes por ser Unigénito, pero con la diferencia de que, en este movimiento circular, el pneuma se ha comunicado y se ha multiplicado en un movimiento de pérdida de tono y ulterior recuperación del mismo, que prefigura la futura historia de los hombres. Al final, los *hijos* lo serán en el *Unigénito Hijo*, y serán *dioses* en el *Unigénito Dios*⁴².

Por último, un aspecto sobresale en la presentación de Teódoto con respecto a la de Ptolomeo: el de la adopción. En efecto, dado que en Teódoto el eón Cristo no nace dentro del Pleroma, sino fuera de él, su (re)incorporación dentro del Pleroma le hace acreedor del título de *adoptivo* o, más exactamente, hijo *positivo* (υιόθετος). Le corresponde, pues, una filiación positiva que le convierte en *elegido* y *primogénito de la creación* distinta de la natural que tenía por *unigénito del Padre*.

La terminología que *a priori* podría parecer incómoda no lo es en absoluto. En realidad, la adopción de un hijo natural, o mejor aún, la afiliación positiva de un hijo natural era fenómeno común en la mentalidad pagana, según la cual, a los padres no les bastaba dar a luz naturalmente un hijo si después no lo afiliaban mediante la nutrición, educación, formación y perfeccionamiento⁴³. La filiación natural demandaba otras positivas de parte de los mismos progenitores. En ella mediaba un *magisterio* positivo para desarrollar una filiación natural que, en definitiva, en sus cualidades más perfectas y finales, no rebasara los límites de la *physis* natural. De este modo, yo no encuentro ningún problema en aplicar tanto al Cristo Salvador, en virtud de su unción, como a los hombres pneumáticos⁴⁴ la categoría de la filiación adoptiva⁴⁵. Hijos consubstanciales pero imperfectos de Dios, por naturaleza, debían recibir el magisterio e iluminación superior para llegar a ser perfectos recibiendo toda la herencia paterna, sin rebasar los límites de su propia *physis* espiritual. Espirituales como eran al principio, pero imperfectos, siguen siéndolo al final pero perfeccionados con la gnosis.

42. En su valiosa monografía, J. Rius Camps, *El dinamismo trinitario en la divinización de los seres racionales según Orígenes*, Roma 1970, 98-99, ofrece otra interpretación. A mi juicio, no distingue bien el dato de que entre el Unigénito y el Primogénito, Teódoto aún establece el nivel del Hijo, no equivalente en todo al del Unigénito.

43. Véanse, por ejemplo, algunos de los testimonios aducidos por J. Laspalas en este mismo volumen.

44. Cf. P. de Navascués, «Hombres y filiaciones en el pensamiento valentiniano», en *Filiación I. Cultura pagana. Religión de Israel. Orígenes del cristianismo*, 353-369, aquí 364-367.

45. El problema se presenta cuando se razona desde la perspectiva de la adopción eclesiástica, «católica», en la que, a diferencia de lo que ocurre entre gnósticos, la adopción viene a perfeccionar lo que es suyo *por encima de su naturaleza*, dotándole de las cualidades de una naturaleza superior que, lejos de destruir a la criatura, constituyen su único fin. Ésta es la *adopción* que debería causar mayor escándalo para gnósticos y paganos.

VII. ALGUNOS EFECTOS DE LA FILIACIÓN POSITIVA

Hemos aclarado el pleno sentido que adquiere tanto en Ptolomeo como en Teódoto la nueva unción (Hijo) del que ya era Ungido (Unigénito). Se trata de un sentido soteriológico. Veamos los efectos de esta unción. Por una parte, a decir de Ptolomeo, Cristo enseñó al resto de eones la verdad salvífica con doble vertiente (cf. *supra*, *Adversus Haereses* I, 2, 5): *a*) en primer lugar, que el Padre es incomprensible; *b*) en segundo, que el Unigénito es la única mediación posible del Padre. Y, respectivamente, que debido a lo primero ellos serían eternos, insertos en el misterio del Abismo; mientras que, en virtud de lo segundo, él se había convertido en Hijo y ellos habían venido a la existencia y habían sido perfeccionados. En este sentido, se puede hablar, por tanto, de un aspecto magisterial vinculado al Hijo y asociado con la filiación. A un mismo tiempo convierte al Hijo en maestro de las enseñanzas paternas y a los hombres en discípulos del Hijo, llamados a poseer la misma ciencia del Hijo.

Por su parte, el Espíritu Santo lleva a cabo también su obra en el interior del Pleroma. Dos notas la resumen (cf. *supra*, *Adversus Haereses* I, 2, 6): *a*) enseñarles a celebrar la eucaristía o acción de gracias; *b*) introducirles en el verdadero descanso con considerable alegría. Sólo los *hijos* saben y pueden celebrar la eucaristía. Sólo ellos alcanzarán el definitivo reposo en el seno del Padre. La acción de gracias nace en el que ha sido adoctrinado y ungido como única respuesta cabal; como obra del Espíritu. El reposo junto al Padre pone término a la trayectoria de los que nacieron imperfectos y ahora han sido culminados como *hijos*. El hijo *descansa*. Ya no trabaja ni se esfuerza. Canta himnos con gran alegría.

El texto dice: «El Espíritu Santo, una vez hechos iguales (ἐξισωθέντας) todos, les enseñó...» y, poco más adelante, después de señalar la doble tarea del Espíritu Santo, añade: «de esta manera los eones fueron establecidos iguales en forma y juicio (μορφῇ καὶ γνώμῃ ἴσους κατασταθῆναι)». La *igualación* de los eones ha de atribuirse no sólo al Espíritu, sino a la acción conjunta de Cristo-Espíritu Santo. Probablemente la igualación *en forma* (μορφῇ) sea deudora del magisterio de Cristo sobre los eones, confiriéndoles la *forma del Hijo*, la medida del Padre, el conocimiento del Padre. La igualación *en juicio* (γνώμῃ) habrá entonces de atribuirse al Espíritu Santo que internamente solicita a los eones a realizar las obras propias del Hijo: *dar gracias* al Padre y *alegrarse* con Él. El término γνώμη evoca directamente una de las tipologías de filiación positiva descrita por Heracleón y que consiste en ajustar internamente la voluntad a la de aquél que te engendró, para llegar a cumplir las obras propias del hijo⁴⁶.

Finalmente, la filiación, en virtud de la única γνώμη, provoca la comunión de todos los eones, la realización de la Iglesia, el Cristo total (cf. *Adversus Haereses* I, 2, 6, final).

46. Cf. Navascués, «Hombres y filiaciones», 356-357.

Aquí concluye la exposición de *ET 7* en paralelo con los pasos de la gran noticia de Ptolomeo. Las coincidencias son grandes. Los términos, a veces, cambian, sin, por ello, cambiar las líneas de pensamiento. Con todo, cada uno conserva sus propios perfiles en un punto de no pequeña importancia como es la generación de Cristo. En cualquier caso, tanto Ptolomeo como Teódoto entendieron algo preciso con los títulos cristológicos del evangelio de Juan: *Unigénito Hijo*. No son intercambiables; tampoco se puede invertir su orden. Sólo el Unigénito se podía convertir en Hijo. Y nunca de otro modo.

Como era de esperar, este módulo cristológico, que descubrimos por primera vez entre gnósticos, no quedó reducido en su uso sólo a ellos⁴⁷. Lo encontramos en Padres tan favorables a la tradición de la Iglesia como Hipólito, el autor del *Contra Noeto*. Hay, en efecto, unas líneas de esta obra que han sufrido habitualmente interpretaciones deficientes. Todo por no leer a Hipólito desde la tradición de la Iglesia, pero también a la luz de la teología gnóstica. Helas aquí⁴⁸:

Entonces, ¿cuál Hijo Suyo Dios envió (alude a Rm 8, 3-4), por medio de la carne, sino el Logos, al que denominó Hijo, en razón de que lo llegaría a ser? Y al llamarse ‘hijo’ asume un nombre que se aplica comúnmente entre hombres a una relación de amor. En efecto, ni el Logos, sin carne y considerado en sí mismo, era Hijo perfecto, no obstante, fuera Logos perfecto, en cuanto Unigénito, ni tampoco la carne, por sí misma y sin el Logos, habría podido subsistir, pues adquirió la subsistencia en el Logos. Entonces, así [como Logos encarnado] quedó manifiesto el Hijo perfecto de Dios.

Es imposible no ver en estas preciosas líneas de Hipólito una posible traducción católica de cuanto ha quedado expuesto más arriba a propósito de los discípulos de Valentín. Claramente, también para Hipólito, y al margen de los mitos valentinianos, el que existía como *Unigénito* y Logos perfecto (antes de la creación) llegó a hacerse *Hijo* perfecto (en virtud de la encarnación), gracias al amor del Padre.

El *Unigénito* era el único capaz de comprender la grandeza del Padre. El *Unigénito Hijo*, el único capaz de dar a conocer salvíficamente a los hombres la grandeza del Padre (y hacerles *hijos*). Este último proceso soteriológico del *Hijo* entraña una *filiación positiva* o *adopción* (la cual consistirá, entre gnósticos, en el perfeccionamiento *natural* de su substrato *espiritual* —en perfecta analogía con la *paideia* pagana y sus filiaciones positivas—, mientras que, entre algunos eclesiásticos —como Hipólito—, supondrá el perfeccionamiento *sobrenatural* de su substrato *carnal*).

47. Cf. A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea*, Roma 1955, 153. Autores como Clemente de Alejandría, Tertuliano, no se encuentran fuera de este esquema.

48. *Contra Noeto* 15, 6-7; texto griego en *Ippolito. Contro Noeto*, ed. M. Simonetti, (Biblioteca Patristica 35), Bologna 2000, 180.

El título *υιός* (*filius*, 'hijo') aplicado a Cristo brilla así en los comienzos del cristianismo (tanto entre sectarios como entre eclesiásticos) con toda una serie de resonancias soteriológicas que le caracterizan y distinguen del resto de apelativos cristológicos. Siendo la misma y única persona, Cristo, como *Unigénito*, tiene la unción plenaria del Espíritu *para sí*, pero, como *Hijo*, la recibe *para los hombres*.

ÍNDICE BÍBLICO

- Génesis
1, 3: 89
1, 26: 200
2, 4: 205
2, 7: 200
2, 24: 190
3: 156
3, 1-3: 187
3, 1: 154, 156, 157
3, 4: 154
3, 16-24: 187
3, 16: 157
3, 17-19: 156
4, 1: 145, 149, 150, 151,
155, 156, 157
4, 2: 149, 151
4, 7: 153, 158
4, 8: 158, 160, 162
5, 1: 205
5, 3: 149, 151, 154
6, 1-4: 155
8, 8-12: 168
11, 1: 156
11, 8: 156
12, 7: 227
13, 15: 227
14, 18-20: 174
17, 7: 227
22, 2: 169, 212, 213, 339
22, 12: 169, 213, 339
22, 16: 169, 213, 239, 339
22, 17: 206
24, 7: 227
27, 1-40: 126
28, 10: 246
48: 126
48, 4-20: 206
- 49: 125, 126
49, 1-50, 14: 126
49, 10: 113
- Éxodo
4, 24: 157
15, 1: 174
17, 1-7: 214
19, 9: 171
19, 16: 171
20, 2-17: 171
20, 21: 171
24, 15-18: 171
24, 16: 171
28, 35: 135
28, 43: 135
33, 20: 312
34, 5: 171
34, 6: 239, 260
- Levítico
5, 7: 168
12, 6: 168
14, 22: 168
15, 14: 168
- Números
8, 22: 135
16, 9: 135
18, 6: 135
24, 15-17: 112
24, 16: 174
24, 17: 10, 109, 113, 121
- Deuteronomio
5, 6-21: 171
5, 7-11: 214
- 5, 9: 214
6, 13: 214
6, 16: 214
8, 3: 214
8, 19: 219
10, 8: 135
11, 16: 219
17, 3: 219
18, 15: 109, 111, 301
18, 18-19: 112
18, 18: 301
18, 19: 301
19, 15: 170
29, 25: 214
30, 17: 214
33: 126
33, 8-11: 10, 121
- Josué
3: 108
23: 126
- Jueces
11, 12: 174
- Rut
4, 16-17: 206
- 1 Samuel
12: 126
- 2 Samuel
7, 11-14: 112
7, 12-16: 206
7, 14: 10, 105, 114, 121,
179, 207
16, 10: 174

19, 23: 174	Eclesiastés (Qohelet)	Oseas
22, 14: 174	3, 10: 132	2, 1: 211
24, 1: 157		11, 1: 207, 211
1 Reyes	Sabiduría	Amós
2, 1-10: 126	2, 18: 135	5, 26: 113
17, 18: 174	2, 23-25: 156	8, 10: 169, 213, 339
2 Reyes	9, 6: 132	
3, 13: 174	18, 16: 296	Zacarías
1 Crónicas	Eclesiástico (Sirácida)	3, 8: 112
21, 1: 157	4, 10: 135	4, 14: 111
21, 16: 295	7, 30: 135	6, 12: 112
2 Crónicas	17, 30: 132	11, 11: 112
35, 21: 174	Isaías	12, 10: 169, 213
36, 15-16: 178	5, 1-7: 178	Mateo
Tobías	5, 1-2: 188	1, 1: 205, 206, 215
1, 7: 135	7, 14: 116, 208	1, 2-3: 139
3, 10: 169	10, 34-11, 1: 113	1, 16: 205, 206
4, 14: 126	11, 1-3: 302	1, 18-25: 192, 208
1 Macabeos	11, 1: 10, 112, 121	1, 18-20: 205, 207
2, 49-70: 126	11, 2: 279, 280, 281, 282	1, 22-23: 208
Job	11, 4: 113	1, 23: 208
25, 6: 132	14, 14: 174	2, 15: 207, 211
Salmos	42, 1-4: 212	2, 16: 213
2, 2: 212	42, 1: 169, 212, 213, 272	3, 8-9: 227
2, 7: 212	50: 215	3, 13-4, 11: 208
4, 3: 132	51, 6: 177	3, 15: 213
8, 5: 132	52, 7: 119	3, 16-17: 279
11, 4: 132	52, 13-53, 12: 215	3, 17: 142, 207, 209, 212,
12, 2: 132	53: 118, 215, 247, 303	213, 240, 272
12, 9: 132	53, 10-12: 216	4, 1-11: 213
14, 2: 132	53, 11-12: 16	4, 1: 213
22: 176	54, 10: 177	4, 3-4: 214
22, 9: 216	61, 1-9: 213	4, 3: 213, 216
25, 16: 339	61, 1: 119, 121, 213	4, 4: 214
82: 242	61, 6: 135	4, 6-7: 214
82, 6: 253	63, 19: 168	4, 6: 213, 216
89, 27: 207	Jeremías	4, 7: 214
110: 10, 121	6, 26: 213, 339	4, 10: 214
110, 1: 207	23, 5: 112	5-7: 209
118, 22-23: 178, 188	25, 4: 178	5, 6: 214
146, 7: 119	31, 30: 213	5, 9: 211
Proverbios	33, 15: 112	6, 9: 215
8, 4: 132	Daniel	6, 22-23: 194
8, 31: 132	7: 115, 207, 246, 247	7, 21: 209
20, 7: 213	7, 13: 109, 114, 207, 295	7, 24: 209
	7, 23: 193	7, 29: 209
	8, 17: 207	8, 6: 213
	18, 15: 110	8, 8: 213
		8, 13: 213
		8, 20: 183, 187
		9, 7: 206

ÍNDICE BÍBLICO

- 10, 22: 209
 10, 24-25: 214
 10, 32-33: 209
 10, 37: 190
 10, 40: 209
 11, 2-15: 121
 11, 25-30: 244, 246
 11, 25-26: 209
 11, 26: 210
 11, 27: 209, 210, 211, 212,
 217, 330, 351
 11, 29: 213
 12: 212
 12, 17-21: 212, 216
 12, 18: 213
 12, 23: 206
 12, 31-32: 190
 13, 55: 208
 14, 2: 213
 14, 33: 208, 210
 15, 22: 206
 16, 1: 142
 16, 14: 208
 16, 15: 210
 16, 16: 208, 210, 211, 212,
 214, 243
 16, 17: 210, 211
 16, 18-19: 211
 16, 21-23: 214
 16, 21: 214
 16, 22: 214
 16, 23: 214
 16, 24-28: 214
 17, 5: 211, 212, 272
 17, 18: 213
 17, 22-23: 214, 247
 18, 21-22: 280
 19, 28: 207
 20, 17-19: 214
 20, 20-24: 215
 20, 22: 215
 20, 26-27: 215
 20, 28: 215
 20, 30-31: 206
 21, 9: 206
 21, 11: 140, 206, 208
 21, 15: 206, 213
 21, 33-41: 188
 21, 37: 210
 21, 42: 188
 21, 45-46: 188
 21, 46: 140
 22, 32: 211
 22, 37: 132
 22, 39: 132
 22, 41-46: 207
 22, 42: 207
 22, 44: 207
 22, 45: 207
 24, 23-26: 108
 24, 26: 216
 24, 36: 210, 246
 26, 28: 215
 26, 39-42: 215
 26, 42: 215
 26, 47-56: 216
 26, 53: 216
 26, 54: 216
 26, 56: 216
 26, 63-64: 208, 216
 26, 63-65: 211
 26, 63: 211, 212
 26, 64: 207
 27, 38-44: 216
 27, 40: 216
 27, 43: 216
 27, 54: 211, 216
 28, 18: 210
 28, 19-20: 212
 28, 19: 205, 208, 212
 28, 20: 208
 Marcos
 1, 1-13: 167
 1, 1: 165
 1, 6: 168
 1, 7-8: 167, 170
 1, 11: 142, 167, 240, 272
 1, 14: 177
 1, 23-27: 172
 1, 24: 173
 1, 25: 175
 1, 26: 173
 1, 32-33: 173
 1, 34: 172
 1, 35: 176
 1, 39: 172
 2, 10: 165
 2, 17: 168
 2, 28: 165
 3, 10-11: 173
 3, 11-12: 172
 3, 11: 173
 3, 12: 175
 3, 15: 172
 3, 16-19: 170
 3, 28-29: 190
 3, 28: 132
 4, 41: 171
 5, 1-20: 172
 5, 1: 173
 5, 3-5: 173
 5, 2-5: 173
 5, 6-13: 173
 5, 6: 174
 5, 7: 173
 5, 14-20: 173
 5, 37: 170, 176
 6, 3: 165
 6, 13: 173
 6, 41: 176
 6, 46: 176
 6, 51-52: 210
 7, 24-30: 172
 8, 6: 176
 8, 7: 176
 8, 29: 171, 210
 8, 31: 165, 170
 8, 28: 171
 8, 31: 175
 8, 32-33: 175
 8, 34-37: 175
 8, 38: 165, 175, 179
 9, 2-4: 170
 9, 2: 170, 176
 9, 5-6: 170
 9, 7-8: 170
 9, 7: 167, 170, 272
 9, 9: 165, 172
 9, 12: 165
 9, 14-29: 172
 9, 18: 173
 9, 20: 173
 9, 26: 173
 9, 30-32: 247
 9, 31: 165
 10, 33: 166
 10, 38-39: 169
 10, 45: 166
 10, 47: 165
 10, 48: 165
 11, 1-11: 178
 11, 15-19: 178
 11, 28: 178
 12, 1-9: 188
 12, 1-12: 178
 12, 1-11: 167
 12, 6: 177, 178, 272
 12, 7: 178

- 12, 10: 178, 188
 12, 30-31: 132
 12, 35-37: 178, 179
 12, 35: 165
 12, 37: 165
 13, 20: 67
 13, 26-27: 179
 13, 26: 166, 176
 13, 32: 167, 175, 177, 246
 14, 21: 166
 14, 33: 170
 14, 36: 175, 176
 14, 41: 166
 14, 58: 303
 14, 61-62: 177
 14, 61: 178, 179
 14, 62: 166, 176
 15, 19: 174
 15, 32: 180
 15, 33-39: 181
 15, 34: 176, 303
 15, 39: 180, 210, 243
 16, 5: 171
- Lucas
 1, 1: 186
 1, 1-4: 221
 1, 26: 154
 1, 32-35: 115
 3, 8: 227
 3, 22: 142, 272
 3, 23-38: 206
 3, 23: 240
 3, 33: 139
 4, 18-21: 119, 121
 4, 41: 211
 7, 16: 140
 7, 18-23: 121
 8, 28: 174
 9, 20: 211
 9, 44-45: 247
 9, 58: 183, 187
 10, 21-22: 209, 244, 246
 10, 22: 330, 351
 10, 27: 132
 11, 34-36: 194
 12, 10: 190
 14, 26: 190
 17, 4: 280
 17, 20-21: 195
 20, 9-16: 188
 20, 13: 272
 20, 17: 188
- 20, 19: 188
 22, 67-70: 211
 22, 70: 210
- Juan
 1, 1-18: 249
 1, 1-3: 239, 261
 1, 1: 238, 255, 258, 259, 343
 1, 3: 343
 1, 10-11: 262
 1, 10: 239
 1, 11: 239
 1, 12-13: 262
 1, 12: 237, 262
 1, 13: 147, 238, 262, 263
 1, 14: 141, 237, 238, 239, 240, 249, 255, 260, 262, 263, 330, 345
 1, 15: 240
 1, 18: 141, 237, 239, 240, 243, 249, 251, 255, 330, 343, 345, 349, 351
 1, 29: 139
 1, 34: 237, 241
 1, 36: 139
 1, 45: 237, 261, 262
 1, 46: 167
 1, 49: 237, 241
 1, 51: 237, 246
 2, 1-13: 261
 2, 1-11: 238
 2, 4: 261
 2, 16: 249
 3, 1-21: 243
 3, 3-5: 238
 3, 3: 263
 3, 4: 263
 3, 5: 263
 3, 11: 247
 3, 13: 237, 247
 3, 14: 237, 247, 248, 260, 261
 3, 16-17: 240
 3, 16: 141, 237, 239, 240, 241, 243, 249, 250
 3, 17: 237, 239, 241, 243, 250
 3, 18: 141, 237, 240, 241, 243, 250
 3, 30-36: 243
 3, 34: 260
 3, 35: 237, 243, 250, 260
- 3, 36: 237, 243
 4, 19: 140
 4, 47: 238
 4, 49: 238
 4, 50: 238
 4, 51: 238
 4, 53: 238
 5, 17-19: 253
 5, 17: 244
 5, 18: 244
 5, 19-30: 243, 244, 250, 252, 260
 5, 19: 237, 244, 250
 5, 20: 237, 244
 5, 21: 237, 244, 250
 5, 22: 237, 244, 247, 250, 260
 5, 23: 237, 244, 250
 5, 25: 237, 241
 5, 26: 237, 244, 250
 5, 27: 237, 247
 5, 31-47: 250, 252
 5, 36: 250
 5, 37: 250
 6, 25-58: 241
 6, 27: 237, 245, 247, 250
 6, 29: 245
 6, 37-47: 245
 6, 37-40: 245, 251
 6, 38: 245
 6, 39: 245
 6, 40: 237, 245
 6, 42: 237, 238, 261
 6, 44: 239
 6, 46: 251
 6, 51-58: 251
 6, 53: 237, 245, 247
 6, 57: 239, 251, 256
 6, 60-71: 247
 6, 61-62: 247
 6, 62: 237, 245, 248, 262
 6, 69: 237, 241
 6, 70: 154
 7-8: 251
 7, 28-29: 251
 7, 41: 192
 7, 42: 262
 8, 12-20: 251
 8, 18: 251
 8, 19: 183, 251
 8, 21-30: 251
 8, 28-29: 251
 8, 28: 237, 247, 248

ÍNDICE BÍBLICO

- 8, 31-59: 238, 251
8, 31-36: 245
8, 32: 245
8, 33-35: 245
8, 33: 227
8, 34-36: 263
8, 34: 245
8, 35: 237, 245
8, 36: 237, 245
8, 37-59: 264
8, 41: 238, 262
8, 42: 251
8, 44: 145, 146, 152, 153,
154, 161, 264
9, 4: 252
9, 19: 238
9, 20: 238
9, 35: 237, 242, 248
10, 14-15: 252
10, 15: 260
10, 17-18: 252
10, 18: 260
10, 22-39: 250, 260
10, 25-29: 242
10, 25: 252
10, 28-30: 253
10, 28-29: 260
10, 30: 242, 253, 260
10, 32: 253
10, 33: 253
10, 35-36: 254
10, 36: 237, 242
10, 37-38: 254
11: 222
11, 4: 237, 242
11, 25: 343
11, 27: 237, 242
11, 41-42: 254
11, 52: 237
12: 222
12, 23-36: 248, 254
12, 23: 237, 248
12, 27-28: 254
12, 28: 250
12, 34: 237, 247, 248
12, 36: 238
12, 44-45: 254
12, 49-50: 254
13, 1: 255
13, 3: 255
13, 20: 255
13, 31: 237, 248
13, 33: 238
14: 255
14, 1-11: 255
14, 6: 255
14, 7: 255
14, 9-11: 255
14, 9: 251, 255
14, 10: 252, 255
14, 11: 255
14, 12-25: 255
14, 13: 237, 245, 256
14, 15-17: 256
14, 20: 256
14, 21: 256
14, 23: 256, 260
14, 24: 256
14, 26-31: 256
14, 28: 256, 260
14, 31: 256, 260
15, 1-17: 256
15, 9-10: 256
15, 15: 256
15, 18-16, 15: 256
15, 23: 257
15, 26: 257
16, 3: 257, 260
16, 10: 257
16, 15: 257, 260
16, 16-33: 257
16, 17: 257
16, 25-28: 257
16, 28: 260
16, 32: 257, 260
17, 1-5: 245, 257
17, 1-2: 257, 260
17, 1: 237, 242, 254
17, 2: 260
17, 3: 257
17, 4-5: 257
17, 5: 258
17, 6-24: 258
17, 6-11: 258, 260
17, 11: 258, 260
17, 17-19: 258
17, 18: 258
17, 20-24: 258
17, 21-23: 258, 260
17, 21: 258, 260
17, 22: 258
17, 23-26: 250
17, 23: 259, 260
17, 24: 259, 260
17, 26: 259, 260
18, 11: 259
18, 37: 259
19, 7: 237, 242, 259
19, 25-27: 261
19, 26-27: 264
19, 26: 238, 261
20, 17: 259
20, 21: 259
20, 30-31: 220, 265
20, 31: 237, 242, 259, 261
- Hechos de los Apóstoles
3, 22-23: 301
7, 37: 301
5, 36: 108
20, 17-38: 126
21, 38: 108
- Romanos
1, 3-4: 140, 354
1, 9: 140
1, 25: 312
4: 234
5, 10: 140, 315
5, 12: 156
8: 234
8, 3: 240
8, 9-11: 234
8, 11: 176
8, 15-17: 233
8, 15: 230
8, 20: 156
8, 23: 230
8, 29: 140
8, 32: 140
9, 4: 230
16, 20: 152
- 1 Corintios
1, 9: 140
4, 15: 11, 326
7, 12: 290
7, 40: 290
9, 1: 292
9, 9: 290
10, 4: 297
12-14: 226
12: 233
12, 4-11: 233
12, 10: 233
14, 37: 290
15, 8: 290, 292
15, 21-22: 156
15, 45-49: 156

2 Corintios	4, 26: 323	7, 17: 142
1, 19: 140	4, 31: 323	11, 17: 339
5, 18: 315	5, 2: 230	
11, 3: 156, 157		1 Pedro
12, 2-5: 290	Efesios	1, 19: 139
	1, 21: 323, 324, 325	2, 4-5: 178
Gálatas	2, 20-22: 178	
1, 1-5: 222, 229	3, 5: 132	2 Pedro
1, 1: 222, 223	4, 10: 330	1, 16-17: 170
1, 2: 222, 223	4, 15: 221, 222	1, 17: 272
1, 6: 230		2, 4: 155
1, 6-9: 226	Filipenses	
1, 12-2, 14: 225	2, 6-8: 11, 318	1 Juan
1, 16: 223, 225, 290, 292	2, 6-7: 319	2, 13: 147
2, 2: 290	2, 6: 319, 320	2, 19: 147, 148
2, 16: 228	2, 7: 319, 320, 321	2, 22: 148, 162
2, 19-20: 225	2, 8: 322	2, 23: 162
3, 1-4, 7: 222, 225		2, 29-3, 10: 148
3, 1-6: 226	Colosenses	3, 8-12: 264
3, 1-5: 226	1, 15-21: 312, 322	3, 8: 159
3, 2-5: 233	1, 15-19: 11, 312	3, 9-10: 148
3, 2: 233	1, 15: 312, 315, 318, 319,	3, 9: 147
3, 5: 233	330	3, 10: 147, 148
3, 6-4, 7: 226, 227	1, 16: 312, 313	3, 11: 147
3, 6: 229	1, 17: 313, 315	3, 12: 10, 145-163
3, 7: 227	1, 18: 313	3, 13-14: 147, 148
3, 15-16: 207, 227	1, 19: 313, 314, 315	3, 14: 147
3, 16: 206, 227	1, 20: 312, 315	3, 15: 148, 152
3, 17-25: 227	1, 21-22: 317	3, 17-18: 148
3, 24: 227	1, 21: 312	3, 23: 148
3, 26-29: 228	1, 22: 312	4, 2-3: 148,
3, 26: 228, 229, 327	1, 24: 312	4, 2: 159, 162
3, 27: 231	2, 8: 314	4, 3: 159, 162
3, 28: 223, 228, 235	2, 9: 314	4, 5: 147
3, 29: 206, 227, 229, 232		4, 9: 240
4, 1-7: 228	1 Tesalonicenses	4, 15: 148, 162
4, 1-3: 229	1, 9-10: 292	4, 16: 148
4, 4-5: 229, 231		5, 18: 147
4, 4: 232	1 Timoteo	
4, 5-6: 11, 327	2, 14: 157	2 Juan
4, 5: 229, 232, 327		7: 159
4, 6-7: 232	Hebreos	
4, 6: 176, 233	3, 5-6: 135	Judas
4, 19: 326	5, 6: 142	6: 155
4, 21-26: 11, 322, 326	5, 10: 142	
4, 22: 323	6, 20: 142	Apocalipsis
4, 24: 323	7, 11: 142	3, 5: 171
4, 25: 323	7, 14: 139	4, 4: 171

ÍNDICE ONOMÁSTICO

I. AUTORES Y OBRAS ANTIGUAS

- A Diogneto*: 139
Abot de Rabbí Natán: 152
Afraates: 32, 190
Agustín (Pseudo): 152
Agustín: 99
Albino: 94
Alcino: 94, 95
Ambrosio: 29
Ammonio: 152
Anaphora Pilati: 296
Anastasio Sinaíta: 150
Andrónico (Pseudo): 98
Antigüedades bíblicas: 110, 126
Apocalipsis copto de Pablo: 199
Apocalipsis de Moisés: 156, 157, 158
Apocalipsis siríaco de Baruc (2 Baruc): 109, 110, 113, 155, 157
Apocalipsis siríaco de Daniel: 295
Apócrifo de Santiago: 196, 197
Apolodoro (Pseudo): 42, 43
Apolodoro de Atenas: 34, 41
Apuleyo: 97
Arcónticos: 152, 153, 154, 161
Aristides: 44
Aristófanes: 51, 53
Aristóteles: 34, 35, 36, 39, 40, 50, 58, 59, 60, 61, 62, 63, 90, 96, 167, 169, 334
Ascensión de Isaías: 296
Asclepius: 97
Atanasio: 87, 142
Ático: 96
Aurelio Víctor: 28
- Bardesanes: 190, 203
Basíldes: 340
- Basilio de Cesarea: 87
Bogomilos: 154, 161
- Carta a Regino*: 201
Carta de Pedro a Felipe: 198
Celso: 192
Cerinto: 161
Cicerón: 33, 37, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78, 79, 81, 98
Cipriano: 152
Cirilo de Alejandría: 152
Cleante: 100
Clemente de Alejandría: 87, 135, 139, 190, 201, 309, 340, 343, 354
Clemente de Roma: 132, 139, 268
Codex Theodosianus: 24
Concepto de nuestro gran poder: 198
Constituciones apostólicas: 135, 139
Contestatio Pseudoclementina: 292, 299
Corpus Hermeticum: 97
- Demóstenes (Pseudo): 35, 36
Demóstenes: 51, 169
Diálogo del Salvador: 197
Didaché: 302
Diógenes Laercio: 98, 99, 100, 334
Dión de Prusa: 84
Dionisio Areopagita (Pseudo): 87
Doctrina de Silvano: 197
Documento arameo de Leví: 131, 134
Documento de Damasco (CD): 110, 112, 113, 118
- Efrén: 190, 309, 317
El joven Daniel: 295

- Elchasai: 286-303
Enseñanza autorizada: 197, 199, 200, 202
 Epicteto: 89, 98
 Epicuro: 162
 Epifanio: 146, 152, 154, 288, 289, 290, 291, 292, 297, 298, 309, 310
Esdras IV: 109, 110, 295, 339
 Esquilo: 51
 Estobeo: 98, 100
Eugnosto el Bienaventurado: 332
 Eurípides: 51
 Eusebio de Cesarea: 26, 153, 160, 267, 278, 288, 293
 Eutimio Zigabeno: 155
Evangelio de Felipe: 152, 153, 154, 161, 192, 197, 199, 201
Evangelio de la verdad: 191, 195, 197, 201, 351
Evangelio de los doce: 279
Evangelio de los ebionitas: 279
Evangelio de los egipcios: 186, 191
Evangelio de los hebreos: 186, 201, 277, 278, 279, 280, 281, 302
Evangelio de María: 200
Evangelio de Pedro: 296
Evangelio de Tomás: 183-203
 Eznik de Kolb: 321

 Filastrio: 155
 Filón de Alejandría: 21, 89, 90, 93, 97, 100, 107, 135, 230
 Flavio Josefo: 89, 108, 109, 167, 226
Fragmento de Muratori: 267

 Galeno (Pseudo): 100
 Galeno: 88, 89, 99
 Gayo: 66, 76
 Gregorio Magno: 32
 Gregorio Nacianceno: 87

Hechos de Juan: 296
Hechos de Tomás: 190
 Hegesipo: 278
Henoc eslavo (2 Henoc): 199, 295
Henoc etiópico (1 Henoc): 107, 109, 110, 116, 155, 156, 246
Henoc hebreo (3 Henoc): 109, 294
 Heracleón: 97
 Hermas: 267-282, 295, 302
 Herodoto: 40
 Hesíodo: 39, 40, 41, 339
 Hesiquio de Alejandría: 34, 36
Himno homérico a Deméter: 33, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 42, 43, 45

 Hipócrates: 40
 Hipólito: 139, 140, 354
 Hipólito, *Refutatio* (ver *Refutatio*)
Hipóstasis de los Arcontes: 192
 Homero: 37, 40, 49, 169
Homilias Pseudoclementinas: 140, 298, 300, 301, 302
 Horacio: 70, 79

 Ignacio de Antioquía: 139
Interrogatio Johannis: 154
 Ireneo: 139, 152, 160, 161, 190, 191, 200, 240, 309, 331, 332, 341, 342, 347
 Isócrates: 33, 41, 42, 43, 44, 45, 51, 54

 Jalqut Šim'oni: 149, 151
 Jenócrates de Calcedonia: 90
 Jenofonte: 34, 36, 55
 Jerónimo: 153, 267, 279, 280, 302
José y Asenet: 135
 Juan Crisóstomo: 321
 Juan de la Cruz: 172
Jubileos (Pseudo): 157
Jubileos: 110, 126, 131, 135, 155, 156, 157, 158
 Justino gnóstico: 197
 Justino mártir: 87, 139, 141, 154, 298, 308, 309
 Juvenal: 70, 80

Kerygmata Petrou: 301

Libro de Tomás el Atleta: 195, 198
 Lisias: 51
 Luciano: 36

 Mani: 203, 288
 Marcelo de Ancira: 343
 Marciano (jurista): 72
 Marción: 160, 161, 163, 298, 305-328
 Marco Aurelio: 98
 Mario Victorino: 88
Marmor Parium: 43
Martirio de Mariano y Santiago: 295
Martirio de Montano y Lucio: 295
Martirio de Perpetua y Felicidad: 295
 Menandro: 35, 169
 Mnaseas de Patara: 34

 Novaciano: 298

Odas de Salomón: 335
Oración del apóstol Pablo: 201

- Oráculos caldeos*: 97
Oráculos sibílinos: 110
 Orfeo (Pseudo) o *El Testamento*: 340
 Orígenes: 87, 100, 139, 142, 152, 157, 192, 267, 279, 288, 290, 291, 296, 309, 310, 334, 336, 338
 Orosio: 19, 29, 30

Palaia Historia Graeca: 155
 Papías de Hierápolis: 278
 Parménides: 339
 Pausanias: 43
 Píndaro: 34, 40, 52, 54
 Pío I: 268
Pirqé de Rabbi Eliezer: 146, 149, 151, 152
 Pisístrato: 44
 Platón: 33, 35, 36, 39, 40, 50, 51, 52, 53, 56, 57, 58, 61, 90, 91, 339
 Plinio el Joven: 71, 74, 76, 77, 78, 79, 80, 81, 82, 84
 Plotino: 338, 344
 Plutarco (Pseudo): 96
 Plutarco: 39, 42, 50, 57, 63, 78, 95, 96, 100, 224, 339
 Policarpo: 145, 146, 152, 153, 158, 159, 160, 161, 162, 163
 Pólux: 36, 37
 Posidonio: 100
 Práxeas: 100
 Proclo (filósofo): 33, 96
Protoevangelio de Santiago: 154, 157
 Prudencio: 153
 Ptolomeo: 329, 331, 332, 336, 338, 341, 344, 346, 349, 350, 351, 352, 353, 354

 Quintiliano: 73, 74, 77, 80, 82, 83
1Q22: 117
1Q29: 117
1Q30: 110
1QGnAp: 116
1QGnAp: 155
1QM: 113
1QM: 120
1QM11: 110
1QS9: 106
1QS9: 110
1QS9: 110, 111
1QSa2: 110
1QSa2: 111
1Qsb: 113
1Qsb: 118
4Q174: 105
4Q174: 112

4Q174: 113
4Q174: 114, 115
4Q175: 112
4Q246: 106
4Q246: 114
4Q246: 115
4Q252: 112
4Q252: 113
4Q254: 111
4Q270: 118
4Q285: 113
4Q285: 113
4Q369: 114
4Q375/376 (*Apócrifo de Moisés*): 117
4Q377: 117
4Q377: 120
4Q479: 112
4Q521: 111
4Q521: 118
4Q521: 119
4Q521: 121
4Q534: 116
4Q534: 116
4Q541: 117
4Q541: 118
4QFlorilegio: 179
4QPB3: 110
4QS: 111
4QTest: 111
6QD3: 110
11Q13: 119
11Q14: 113
11QMelch: 120
11QMelch: 121
11QTS: 120

 Rabbi Ismael: 109
 Recanati: 150
Recognitiones Pseudoclementinas: 298, 299, 300, 301, 302
Refutatio: 34, 162, 191, 195, 197, 286, 287, 288, 289, 291, 292, 293, 296, 297, 299, 334, 335, 337
Retórica a Herenio: 73

Sabiduría de Jesucristo: 191, 198, 332
Salmos de Salomón: 107, 109, 135, 339
 Salviano de Marsella: 29
Segundo Tratado del gran Set: 196
 Semónides: 34
 Séneca: 70, 71, 72, 73, 74, 76, 77, 78, 83, 84, 85, 88, 98, 100
 Sexto Empírico: 100

- Shiur Qomah*: 294
Sobre el origen del mundo: 195
 Sócrates: 51, 53, 55, 58
 Sófocles: 51
 Solón: 38, 44
Sophia Jesu Christi (ver *Sabiduría de Jesucristo*)
 Suetonio: 109
- Taciano: 87
 Tácito: 23, 30, 70, 109
Talmud de Babilonia: 151, 157, 296
Targum de Isaías: 303
Targum del Pseudo Jonatán: 145, 149, 150, 151, 152, 154, 155, 156, 157, 158, 159
Targum Fragmentario: 159
Targum Neofiti: 150, 151, 159, 160
Targum Onqelos: 150, 151, 158
 Teódoto: 198, 329, 336, 337, 338, 343, 344, 345, 350, 351, 352, 353, 354, 340, 341
 Teófilo de Antioquía: 308, 309
 Teognis de Megara: 52, 54
 Terencio: 68
 Tertuliano: 152, 153, 154, 161, 298, 309-327, 354
Testamento de Aser: 129, 130, 132, 133
Testamento de Benjamín: 129, 130, 131, 133, 139, 140, 141, 142
Testamento de Dan: 129, 130, 131, 133, 136, 137, 138, 141
Testamento de Gad: 129, 130, 131, 133, 136, 138
Testamento de Isacar: 130, 131, 133, 135, 136
- Testamento de José*: 129, 130, 131, 132, 136, 138, 139
Testamento de Judá: 130, 133, 135, 136, 139, 141, 142
Testamento de Leví: 107, 125, 129, 130, 131, 132, 133, 134, 135, 137, 138, 139, 140, 141, 142
Testamento de los doce patriarcas: 110, 125-143
Testamento de Moisés: 110
Testamento de Neftalí: 129, 130, 133, 136, 139, 140
Testamento de Rubén: 129, 130, 131, 132, 136, 137, 139, 155
Testamento de Simeón: 129, 130, 131, 136, 138, 139
Testamento de Zabulón: 129, 130, 131, 132, 133, 140, 141, 142
Testimonio de la Verdad: 195
 Tito Livio: 71
 Tomás de Aquino: 89
Tratado tripartito: 195, 196, 201, 202
Trimorphica Protennoia: 191, 202
 Tucídides: 44, 57
- Valentín: 203, 329, 332, 343, 350
 Valerio Máximo: 67, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 78
Viajes de Pedro (Periodoi Petrou): 298, 300, 301, 302, 303
 Victorino de Petovio: 152
Vida de Adán y Eva: 126, 156
Vidas de los profetas: 110
- Zenón (filósofo): 98
 Zostriano: 199

II. AUTORES MODERNOS

- Aasgaard, R.: 224
 Abbott, E. A.: 237, 238, 240
 Abegg, M. G.: 111, 112, 113, 114, 116, 117, 120
 Ábrego de Lacy, J. M.: 213
 Alesse, F.: 334
 Alexander, P.: 109, 111, 113
 Allegro, J. M.: 105
 Allison, D. C.: 205, 206, 207, 210
 Ayán, J. J.: 268, 277
- Babut, J. M.: 173
 Baltes, M.: 90
- Balthasar, H. U. von: 260
 Bardenhewer, O.: 299
 Barr, J. D.: 233
 Barth, F.: 226
 Bassler, J. M.: 158
 Bauer, B.: 211
 Bauer, W.: 184
 Baumgarten, J. M.: 118
 Becker, J.: 126, 128
 Belli, F.: 207
 Benedicto XVI: 250
 Béranger, J.: 19
 Berger, K.: 295

- Bermejo Rubio, F.: 337
 Betz, H. D.: 228, 232, 233
 Beutler, J.: 239
 Beyer, K.: 115
 Bianchi, U.: 38
 Blinzler, J.: 237
 Bodson, L.: 34
 Boismard, M. E.: 261, 339, 349
 Bonner, S. F.: 66
 Boring, M. E.: 165
 Bousset, W.: 285, 295
 Brandt, W.: 287, 288, 291, 299
 Braun, F. M.: 239
 Braun, R.: 309, 319, 321, 326, 327
 Brelich, A.: 33
 Briand-Ponsart, C.: 19
 Brisson, L.: 340
 Broadhead, E. K.: 165, 166
 Brown, R. E.: 145, 179, 208
 Brox, N.: 267, 272, 274, 275, 276, 277
 Brulé, P.: 36
 Buber, M.: 221
 Büchsel, F.: 315, 339
 Bultmann, R.: 145, 146, 157, 189, 253, 263, 339
 Burrows, M.: 106
 Busse, U.: 243
- Calabi, F.: 89
 Camacho, F.: 245
 Camarero María, L.: 245, 263
 Carbajosa, L.: 134, 207
 Cerfaux, L.: 301
 Chapman, J.: 299
 Charles, R. H.: 128
 Charlesworth, J. H.: 106, 107, 109, 111
 Cirillo, L.: 267, 268, 277, 287, 300
 Cohen, M. S.: 294
 Cohen, S. J. D.: 284
 Cohn, L.: 108
 Collins, A. Y.: 287
 Collins, J. J.: 106, 114, 115, 117, 118, 126, 290
 Colwell, E. C.: 181
 Cook, E.: 114
 Coppens, J.: 245
 Corriente, F.: 245
 Cortès, E.: 126
 Cross, F. L.: 267, 268
 Crossan, J. D.: 185
 Crotty, R.: 259
 Cuvillier, É.: 205, 206, 215
- Dagron, G.: 17
 Dahl, N. A.: 145, 152, 153
 Daniélou, J.: 267, 276, 283, 285, 296
 Davies, W. D.: 205, 206, 207, 210
 Davis, Ph. G.: 165
 De Conick, A. D.: 185, 186, 199, 200
 Defourny, M.: 63
 Denis, A. M.: 110
 Des Places, E.: 96, 97
 Détienne, M.: 34
 Di Paolo, R.: 207, 215
 Díaz, J. R.: 149
 Díaz Rodelas, J. M.: 140, 237
 Dibelius, M.: 267, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 281, 315
 Dihle, A.: 88, 89
 Dillon, J.: 90, 93, 96, 97
 Dixon, S.: 67
 Dochhorn, J.: 152, 153, 156, 158
 Dodd, C. H.: 189
 Donini, P. L.: 90, 94, 96
 Dörrie, H.: 90, 96
 Dragona-Monachou, M.: 100
 Drake, H. A.: 29
 Drawnel, H.: 134
 Dumézil, G.: 36
 Durwell, F. X.: 181
- Edelstein, L.: 100
 Elliott, J. K.: 288
 Engelbrecht, A.: 322
 Eshel, E.: 131, 157
 Esler, P.: 220, 222, 225, 226, 227, 228, 234
 Evans, C. A.: 111, 112, 113, 114, 116, 117, 120
 Eyben, E.: 67
- Fabris, R.: 237
 Fabry, H. J.: 115
 Fennema, D. A.: 239
 Ferrando, M. A.: 249, 256
 Ferrari, F.: 90
 Feuillet, A.: 252, 261
 Field, F.: 150
 Fischel, H. A.: 160
 Fitzmyer, J. A.: 106, 114, 116
 Flaig, E.: 20
 Flusser, D.: 114
 Focant, C.: 167
 Foley, H. P.: 33, 36
 Fossum, J. E.: 287, 294
 Fraine, J. de: 237

- Frasca, R.: 67
 Frede, M.: 90
 Froidefond, Ch.: 96
- García Bazán, F.: 185
 García Martínez, F.: 114, 118, 119, 120, 145
 García Moreno, A.: 256
 Gaudemet, J.: 18
 Giblet, J.: 249
 Gieschen, Ch. A.: 294, 296, 297, 298, 300, 301
 Giet, S.: 267, 276
 Gioè, A.: 96
 Glessmer, U.: 150
 Gomá Civit, L.: 208, 215
 González de Cardedal, O.: 260
 Goodwin, M. J.: 211
 Gottlieb, E.: 150
 Gourinat, J. B.: 99
 Graver, M.: 99
 Greenfield, J. C.: 131, 134
 Greschat, K.: 310
 Griffith, M.: 51
 Grillmeier, A.: 261, 267, 298
 Guilding, A.: 252
 Guillén, J.: 66, 67
- Haase, F.: 288
 Hadot, P.: 88, 300
 Hahn, F.: 237
 Häkkinen, S.: 284
 Hannah, D. D.: 298, 301
 Harnack, A. von: 284, 287, 309, 311, 313, 321, 326, 327
 Hasitschka, M.: 264
 Hays, R.: 225
 Head, P. M.: 167
 Hedrick, Ch.: 185
 Heil, J. P.: 171
 Hellegouarch, J.: 72
 Hengel, M.: 105, 108, 109, 114, 160, 182, 243
 Henne, P.: 267, 268, 272, 274, 276, 277
 Henze, M.: 295
 Hollander, H. W.: 126, 127, 128, 129, 131, 132, 133, 135, 139, 140, 141, 142
 Holwerda, D.: 293
 Hooker, M.: 225
 Hort, F. J. A.: 286, 287, 299
 Hurler, F.: 19, 20, 23
 Hurtado, L. W.: 297
 Hutchinson, J.: 226, 227
- Inglebert, H.: 29
 Invernizzi, G.: 94
 Inwood, B.: 98
 Isnardi Parente, M.: 90
- Jacques, F.: 19
 Jeremias, J.: 189, 205, 257
 Jódar Estrella, C.: 207
 Joly, R.: 98, 271
 Jones, F. S.: 285, 286, 287, 289, 290, 291, 292, 298, 299, 301
 Jonge, M. de: 125, 126, 127, 128, 129, 131, 132, 135, 138, 139, 140, 141, 142, 255
 Juan Pablo II: 264
 Jülicher, A.: 189
- Kahn, Ch.: 89
 Karpp, H.: 284
 Käsemann, E.: 242
 Kattenbusch, F.: 339
 Kazmierski, C. R.: 165
 Kee, H. C.: 126, 303
 Kennedy, J.: 294
 Kennell, N. M.: 50
 Kieffer, R.: 253
 Kim, S.: 165
 Kingsbury, J. D.: 165, 167, 175, 211
 Klijn, A. F. J.: 284, 286, 288
 Kloppenborg, J. S.: 184
 Koenen, L.: 287
 Koester, H.: 184, 185, 186
 Korteweg, Th.: 136
 Kroymann, E.: 322
 Kruif, Th. C. de: 147, 339
 Kugler, R. A.: 126
 Kuhn, K. G.: 110
 Kuschel, K. J.: 261
 Kysar, R.: 253, 259
- Lagrange, M. J.: 213
 Lampe, G. W. H.: 87
 Lange, A.: 107
 Laspalas, J.: 352
 Latinus: 321
 Lattke, M.: 335
 Le Gall, J.: 24
 Le Glay, M.: 24
 Lebreton, J.: 267, 268, 275, 276
 Lee, R. W.: 231
 Légasse, S.: 168
 Léon-Dufour, X.: 341
 Lévêque, P.: 38
 Levin, Y.: 230, 231

- Lewy, H.: 97
 Lichtenberger, H.: 106, 107, 121, 287
 Lietzmann, H.: 291
 Lincoln, B.: 36, 37
 Lindars, B.: 303
 Linguiti, A.: 97
 Llamas Vela, A.: 249
 Löhr, W. A.: 98
 Longenecker, R.: 285
 Loraux, N.: 40
 Lüdemann, G.: 292
 Luttikhuisen, G. P.: 286, 288, 293, 294, 295
 Luz, U.: 208, 213
 Luzárraga, J.: 260
 Lyall, F.: 231
- Maffi, A.: 231
 Maier, J.: 115, 117
 Malina, B. J.: 220, 223
 Mansfeld, J.: 95
 Marcus, J.: 173, 179
 Marecek, P.: 215
 Marksches, C.: 343
 Marmorstein, A.: 152
 Martín, J. P.: 267, 277
 Martin, J. P.: 26
 Martyn, J. L.: 223, 225, 232
 Mateos, J.: 245
 Matera, F. J.: 206, 209, 213, 214, 215
 May, G.: 310
 McGinn, B.: 295
 McReynolds, P. R.: 339
 Meeks, W. A.: 245
 Meiser, M.: 310
 Merklein, H.: 260
 Miler, J.: 207
 Milik, J. T.: 115, 134
 Miranda, J. P.: 241, 251
 Mlakuzhyil, G.: 253
 Moloney, F. J.: 245
 Montserrat Torrents, J.: 345
 Moody, D.: 339, 341
 Moreschini, C.: 90, 96, 309
 Morujão, G.: 243, 244, 251, 253
 Moxnes, H.: 224
 Muñoz León: 238, 239, 255, 261, 262, 264
 Murray, R.: 283, 302
- Naluparayil, J. C.: 165
 Navascués, P. de: 352, 353
 Neraudau, J. P.: 67, 68
 Nicolet, C.: 18
- Nijendijk, L. W.: 267, 270, 271, 272, 274, 275
 Nilsson, M. P.: 37, 39
 Nolland, J.: 206, 207
 Nordheim, E. von: 126
 Nordsieck, R.: 187, 190
 Norelli, E.: 296, 307, 316, 317, 322
- Oegema, G. S.: 106
 Orbe, A.: 47, 100, 267, 282, 311, 313, 314, 315, 319, 320, 326, 327, 329, 331, 332, 334, 335, 336, 337, 341, 344, 349, 350, 354
 Osiek, C.: 267, 277
- Pagels, E. H.: 200
 Patterson, St. J.: 185
 Perelli, L.: 68
 Pérez Herrero, F.: 176, 179, 181
 Perrin, N.: 165, 190
 Peterson, E.: 292
 Pettazzoni, R.: 44
 Pinto, C. J.: 251
 Piñero, A.: 245
 Piper, R.: 222
 Pohlenz, M.: 98
 Pollard, T. E.: 249, 253
 Potterrie, I. de la: 240, 249, 258
 Prinzivalli, E.: 334, 335
 Pritz, R. A.: 284
 Puech, E.: 114, 115, 117, 118, 119
- Quispel, G.: 186
- Rahner, K.: 222, 249
 Rau, E.: 194
 Reinink, G. J.: 284, 286, 288
 Reydams-Schils, G.: 90
 Richardson, N. J.: 33
 Ritschl, A.: 287
 Rius Camps, J.: 352
 Robinson, J. A. T.: 261
 Robinson, J. M.: 185, 186
 Romaniuk, K.: 262
 Rowland, Ch.: 296
 Rudhardt, J.: 39
 Rudolph, K.: 288
 Runia, D. T.: 90, 93
 Ruyter, B. W. J. de: 248
- Sabbatucci, D.: 38, 44, 45
 Sagnard, F.: 332
 Saller, R. P.: 72, 73, 77, 83

- Salvatore, E.: 165
 Sánchez Navarro, L.: 207, 209, 210, 211, 213, 215,
 Scarpi, P.: 33, 34, 36, 37, 39, 40, 41, 42, 44, 339
 Scheid, J.: 19
 Schenke, L.: 166, 181
 Schlosser, J.: 176
 Schlütz, K.: 267, 279
 Schmid, U.: 310, 312
 Schmoltdt, H.: 295
 Schnackenburg, R.: 238, 240, 243, 339
 Schoeps, H. J.: 285, 286, 287, 299, 301
 Scholem, G.: 149
 Scholtissek, K.: 253
 Schottroff, L.: 257
 Schreiber, S.: 106
 Schubert, H. von: 296
 Schwartz, D. R.: 108
 Schwartz, E.: 286, 299
 Schweizer, E.: 231, 237, 239, 255
 Scott, J. M.: 230
 Segalla, G.: 257
 Silva, L. H. da: 242
 Simon, M.: 283, 285
 Simonetti, M.: 98
 Siouville, A.: 296
 Sjöberg, E.: 245
 Skarsaune, O.: 284, 297
 Smith, A.: 226, 227
 Smith, M.: 294
 Sorabji, R.: 88, 98
 Spanneut, M.: 98
 Spicq, C.: 261
 Starcky, J.: 116, 117, 120
 Steck, F.: 310
 Stegemann, H.: 115
 Steichele, H. J.: 165
 Steudel, A.: 115, 119
 Stock, K.: 165, 168, 172, 175, 210
 Stone, M. E.: 131, 134
 Strecker, G.: 145, 283, 285, 291, 299, 301
 Stroumsa, G.: 296
 Strugnell, J.: 117
 Stuckenbruck, L.: 116

 Tannehill, R. C.: 165
 Tardieu, M.: 310
 Teeple, H. M.: 301, 302
 Thomas, J.: 287, 288, 291

 Thüsing, W.: 258
 Tieleman, T.: 89
 Too, Y. L.: 51
 Trabattoni, F.: 96
 Traets, C.: 254
 Trevijano, R.: 184, 186, 187, 188, 189, 190, 191, 192, 193, 194, 195, 198, 199, 200, 201
 Trimaille, M.: 165
 Tromp, J.: 135
 Tsutsui, K.: 310

 Uhlhorn, G.: 299, 300
 Ulrichsen, J. H.: 128
 Uro, R.: 187

 Valantasis, R.: 186
 Van Belle, G.: 242, 248, 259, 261
 Van Winden, J. M. C.: 88
 Vanderkam, J. C.: 252
 Vassiliev, A.: 140
 Vermes, G.: 111, 113
 Veyne, P.: 20, 31
 Via, D. O.: 173
 Vielhauer: 184
 Villota Herrero, S.: 177
 Viviano, B. T.: 212
 Voelke, A. J.: 98
 Voorst, R. E. van: 192
 Vos, H.: 39
 Vouga, F.: 145, 147

 Waitz, H.: 287, 291, 300, 301
 Walter, N.: 340
 Walzer, R.: 89
 Whittaker, J.: 94
 Williams, M. A.: 306
 Winter, M.: 126
 Witt, R. E.: 93
 Wood, J. H.: 190
 Woude, A. S. van der: 105, 110, 119
 Wyller, E. A.: 252

 Yee, G. A.: 252

 Zahn, T.: 310, 339
 Zerwick, M.: 181
 Zimmermann, J.: 106, 107, 111, 113, 114, 115, 116, 117, 118, 119
 Zöckler, Th.: 184, 194, 197