

UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
FACULTAD DE TEOLOGÍA

Jesús QUI NIETO

**EL ÉXODO EN LOS PRIMEROS  
PADRES DE LA IGLESIA**

Extracto de la Tesis Doctoral presentada en la  
Facultad de Teología de la Universidad de Navarra

PAMPLONA  
2000

Ad normam Statutorum Facultatis Theologiae Universitatis Navarrensis,  
perlegimus et adprobavimus

Pampilonae, die 4 mensis iunii anni 2000

Dr. Iacobus AUSÍN

Dr. Ioseph M. CASCIARO

Coram tribunali, die 22 mensis iunii anni 1998, hanc  
dissertationem ad Lauream Candidatus palam defendit

Secretarius Facultatis  
Ioseph ENÉRIZ

Excerpta e Dissertationibus in Sacra Theologia  
Vol. XXXIX, n. 1

## PRESENTACIÓN

El objetivo de la tesis doctoral ha sido exponer el desarrollo de la tradición del éxodo en Padres de la Iglesia del primer período, en concreto, Clemente Romano, el autor anónimo de la *Secunda Clementis*, Bernabé, Justino e Ireneo. Para ello se ha realizado un estudio del tratamiento que estos Padres dieron a esta tradición a través de las obras en las que se ha encontrado alguna mención explícita o alusiva al éxodo.

En la tesis se entiende como tradición del éxodo los acontecimientos narrados en el libro del Éxodo y que van desde el nacimiento de Moisés hasta la llegada al desierto del Sinaí, es decir, los acontecimientos que se narran en los primeros quince capítulos.

De esta forma, se ha pretendido poner de relieve las características específicas de la lectura del éxodo que hacían los Padres: puntos de vista críticos, análisis de las perícopas más citadas, etc. Desde el punto de vista hermenéutico se ha estudiado el modo en que explicaban el texto bíblico desde su perspectiva cristiana. Desde el punto de vista teológico, se ha analizado el modo en que desarrollaron el contenido doctrinal del Éxodo y cómo aplicaron la enseñanza de estos capítulos a sus circunstancias concretas.

El *excerptum* que presentamos recoge el estudio de las secciones más significativas del libro cuarto de *Adversus Haereses*. Únicamente se han añadido algunos comentarios con el fin de hacer menos imprescindible la lectura íntegra de la tesis original.

Quisiéramos agradecer al Prof. Dr. D. Santiago Ausín su ayuda en la elaboración de la tesis, y también a los demás miembros del tribunal por las indicaciones que nos han dado.

## ÍNDICE DE LA TESIS

TABLA DE ABREVIATURAS .....	7
INTRODUCCIÓN .....	11
1. Estado de la cuestión.....	17
2. Metodología .....	21
3. Contenido y Estructura .....	22

### CAPÍTULO I

#### PADRES APOSTÓLICOS

1. CARTA A LOS CORINTIOS .....	27
1.1. Presentación .....	27
1.1.1. Autor .....	28
1.1.2. Lugar y fecha de composición .....	30
1.1.3. Ocasión en que se escribe la <i>Carta a los Corintios</i> .....	31
1.2. La tradición del éxodo en la <i>Carta a los Corintios</i> .....	32
1.2.1. Concepto de <i>Pueblo Elegido</i> .....	32
1.2.2. Moisés, tipo de la Iglesia .....	34
1.2.3. La Pascua .....	41
1.2.4. La Iglesia, pueblo que peregrina .....	44
1.2.5. La envidia .....	46
1.2.6. La obediencia .....	48
1.2.7. El endurecimiento de corazón .....	51
1.3. Breve reflexión .....	52
2. HOMILÍA ANÓNIMA .....	53
2.1. Presentación .....	53
2.1.1. Autor .....	55
2.1.2. Lugar y Fecha de Composición .....	55
2.1.3. Ocasión en que se escribió la <i>Homilía Anónima</i> .....	56
2.2. El éxodo en la <i>Homilía Anónima</i> .....	57
2.3. Breve Reflexión .....	63

3. EPÍSTOLA DE BERNABÉ .....	65
3.1. Presentación .....	65
3.1.1. Autor .....	66
3.1.2. Lugar y fecha de composición .....	67
3.1.3. Ocasión de la carta .....	68
3.1.4. <i>Gnosis</i> y alegoría en la <i>Epístola de Bernabé</i> .....	69
3.2. El éxodo en la <i>Epístola de Bernabé</i> .....	71
3.2.1. La Antigua y la Nueva Alianza .....	71
3.2.2. Las imágenes fundidas .....	75
3.2.3. El ayuno y el cordero pascual .....	77
3.2.4. Exhortación a la vigilancia .....	79
3.2.5. Prodigios de Dios y Salvación de Jesucristo .....	81
3.2.6. Jesucristo, nuevo Moisés .....	82
3.2.7. Los cristianos son el Pueblo Santo .....	84
3.3. Breve reflexión .....	86

## CAPÍTULO II

### PADRES APOLOGISTAS

1. APOLOGÍAS I Y II .....	91
1.1. Presentación .....	91
1.1.1. Autor .....	92
1.1.2. Lugar y Fecha de Composición de las <i>Apologías I y II</i> ...	97
1.1.3. Ocasión en que se escriben las <i>Apologías I y II</i> .....	99
1.2. La tradición del éxodo en las <i>Apologías I y II</i> .....	100
1.3. Breve reflexión .....	104
2. DIÁLOGO CON TRIFÓN .....	107
2.1. Presentación .....	107
2.1.1. Lugar y Fecha de Composición del <i>Diálogo con Trifón</i> .	109
2.2. La tradición del éxodo en el <i>Diálogo con Trifón</i> .....	110
2.2.1. Jesucristo, el nuevo Mesías que lleva a cabo un nuevo éxodo .....	111
2.2.2. Purificaciones judías-Bautismo cristiano .....	116
2.2.3. La Nueva Ley .....	118
2.2.4. El Cordero Pascual y los machos cabríos .....	122
2.2.5. El paso del Mar Rojo y el Bautismo .....	124
2.2.6. Cristo el Cordero Pascual .....	127
2.2.7. La preexistencia de Jesucristo .....	130
2.2.8. Ingratitud de los judíos-Fidelidad de los cristianos .....	136
2.3. Breve reflexión .....	138

CAPÍTULO III  
SAN IRENEO DE LIÓN

1. <i>ADVERSUS HAERESES</i> . VISIÓN DE CONJUNTO .....	143
1.1. Presentación .....	143
1.1.1. Autor .....	146
1.1.2. Los Gnósticos en <i>Adversus Haereses</i> y San Ireneo .....	148
a) Valoración del Antiguo Testamento, por parte de los gnósticos .....	150
b) Valoración del Antiguo Testamento, por parte de los valentinianos .....	152
1.1.3. Lugar y Fecha de Composición .....	153
1.1.4. Ocasión en que se escribió <i>Adversus Haereses</i> .....	157
2. <i>ADVERSUS HAERESES</i> . LIBRO I .....	159
2.1. Presentación .....	159
2.2. La tradición del éxodo en el Libro I .....	161
2.2.1. El <i>Todo</i> y el nacimiento del Salvador .....	162
2.2.2. El Dios del Antiguo Testamento .....	168
2.2.3. El Dios ingénito y el dios de los judíos .....	172
2.2.4. Jaldabaot, autor de la historia narrada en Génesis y Éxodo .....	175
2.3. Breve reflexión .....	181
3. <i>ADVERSUS HAERESES</i> . LIBRO II .....	183
3.1. Presentación .....	183
3.2. La tradición del éxodo en el Libro II .....	188
3.2.1. El Dios único es el Dios verdadero (Ex 3,14) .....	188
3.2.2. La Pascua y el número doce (Ex 12,1) .....	192
3.2.3. Unidad de Dios: Dios Supremo, Creador y manifestado en el Antiguo Testamento .....	196
3.3. Breve reflexión .....	200
4. <i>ADVERSUS HAERESES</i> . LIBRO III .....	201
4.1. Presentación .....	201
4.2. La tradición del éxodo en el Libro III .....	203
4.2.1. La fe en el Dios único es apostólica .....	204
4.2.2. El Dios del Antiguo Testamento es Dios Padre y su Hijo es Jesucristo .....	209
4.2.3. Únicamente Dios es Dios y Señor .....	215
4.2.4. Un solo Dios, una economía .....	218
4.3. Breve reflexión .....	225
5. <i>ADVERSUS HAERESES</i> . LIBRO IV .....	227
5.1. Presentación .....	227
5.2. La tradición del éxodo en el Libro IV .....	231
5.2.1. Un solo Dios, <i>vivens et viventium</i> .....	232
5.2.2. El único Dios de los dos testamentos conocido <i>ante Christum per Verbum</i> .....	242

5.2.3. La Pascua y muerte de Cristo .....	252
5.2.4. Cristo, fin y culmen de la antigua ley .....	263
5.2.5. El Éxodo, inicio del camino de un reencuentro de la humanidad con Dios .....	274
5.2.6. El Hijo, la Voz del Padre .....	282
5.2.7. El Éxodo, figura de la Iglesia .....	286
5.2.8. Un solo y mismo Dios es el que condena el pecado y no hace acepción de personas .....	293
5.2.9. Un único Dios bueno y justo que no hace acepción de personas .....	298
5.2.10. Un único y mismo Dios que juzga y castiga en el Antiguo y en el Nuevo Testamento .....	304
5.2.11. El Éxodo, pedagogo del cristiano en su actitud hacia los bienes del mundo.....	311
a) Necesidad del despojo en sus vertientes típica y de cumplimiento .....	313
b) Actitud del cristiano ante los bienes del mundo ....	317
c) Licitud del despojo .....	319
5.2.12. Pobreza del cristiano y desprendimiento de las cosas materiales .....	322
a) Primera Parte .....	324
b) Segunda Parte .....	326
5.2.13. El Éxodo, una realidad escatológica .....	337
5.3. Breve reflexión .....	342
6. DEMOSTRACIÓN DE LA PREDICACIÓN APOSTÓLICA .....	345
6.1. Presentación .....	345
6.1.1. Lugar y fecha de composición .....	349
6.1.2. Ocasión en que se escribió la <i>Demostración de la Predicación Apostólica</i> .....	352
6.2. La tradición del éxodo en la <i>Demostración de la Predicación Apostólica</i> .....	354
6.2.1. Revelación del verdadero Dios .....	355
6.2.2. El Dios del Antiguo Testamento es el mismo revelado como Padre en el Nuevo Testamento .....	361
6.2.3. El Dios que bendijo a Noé es el <i>Dios de Abrahán</i> .....	368
6.2.4. El Dios verdadero es el Dios de los Patriarcas .....	371
6.2.5. El Dios único autor de una única acción salvífica .....	375
6.2.6. La Salvación, llevada a cabo por el Verbo .....	380
6.2.7. María en la Obra de la Salvación .....	385
6.3. Breve reflexión .....	389
CONCLUSIONES .....	391
1. LA TRADICIÓN DEL ÉXODO Y SU APLICACIÓN TEOLÓGICA .....	393
2. APORTACIÓN EXEGÉTICA .....	396

---

BIBLIOGRAFÍA .....	403
1. FUENTES .....	405
1.1. Fuentes bíblicas .....	405
1.2. Fuentes patrísticas .....	405
2. INSTRUMENTOS .....	408
2.1. Bíblicos .....	408
2.2. Patrísticos .....	408
2.3. Diccionarios .....	409
3. OTRAS OBRAS .....	410
3.1. Libros .....	410
3.2. Artículos .....	414



## BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS

### 1. FUENTES

#### 1.1. Fuentes bíblicas

*Biblia Hebraica Stuttgartensia*, ed. K. ELLIGER-W. RUDOLPH, Stuttgart<sup>4</sup>1990.

*Novum Testamentum Graece et Latine*, ed. E. NESTLE-K. ALAND, Stuttgart<sup>27</sup>1994.

*Septuaginta. Id est Vetus Testamentum Graece Iuxta LXX Interpretes*, 2 vols., ed. A. RAHLFS, Stuttgart<sup>8</sup>1965; reimpr. 1984.

#### 1.2. Fuentes patrísticas

*Corpus Christianorum. Series Latina*, ed. Benedictinos de San Pedro de Steenbrugge, Turnholti 1953 ss.

*Corpus Christianorum. Series Graeca*, ed. Benedictinos de San Pedro de Steenbrugge, Turnholti 1953 ss.

*The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices I-XIII*, Leiden 1972-1984.

*Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte (Corpus Berolinense)*, 26, ed. Academia de Berlín, Berolini 1897.

*Patrologiae Latinae Cursus Completus*, vol. 1, ed. J.P. MIGNE, Paris 1844-1855.

*Patrologiae Graecae Cursus Completus*, vols. 1.6, ed. J.P. MIGNE, Paris 1857-1866. ARCHAMBAULT, G., *Justin. Dialogue avec Tryphon*, 2 vols., Paris 1909.

AYÁN-CALVO, J.J., *Didaché. Doctrina Apostolorum. Epístola del Pseudo-Bernabé*, Madrid 1992.

— *Clemente de Roma. Carta a los Corintios. Homilía Anónima (Secunda Clementis)*, Madrid 1994.

BARTHOULOT, J., *Saint Irénée. Démonstration de la Prédication Apostolique*, en «Recherches de Science Religieuse» 5-6 (1916) 361-432.

FALDATI, U., *S. Ireneo. Esposizione della Predicazione Apostolica*, Roma 1923.

FROIDEVAUX, L.M., *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique*, Paris 1959.

- JAUBERT, A., *Clément de Rome. Épître aux Corinthiens*, Paris 1971.
- MARCOVICH, M., *Iustini Martyris Apologiae pro Christianis*, Berlin 1994.  
— *Iustini Martyris Dialogus cum Tryphone*, Berlin 1997.
- PERETTO, E., *Ireneo di Lione. Epideixis, Antico Catechismo degli Adulti*, Roma 1981.
- PRIGENT, P.-KRAFT, R.A., *Épître de Barnabé*, Paris 1971.
- RENOUX, Ch., *Irénée de Lyon. Nouveaux Fragments Arméniens de l'Adversus Haereses et de l'Epideixis*, Tournhout 1978.
- ROBINSON, J.A., *St. Irenaeus: The Demonstration of the Apostolic Preaching*, London 1920.
- ROMERO-POSE, E., *San Ireneo de Lión. Demostración de la Predicación Apostólica*, Madrid 1992.
- ROUSSEAU, A.-DOUTRELEAU, L., *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre I, 2 vols.*, Paris 1979.  
— *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre II, 2 vols.*, Paris 1982.  
— *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre III, 2 vols.*, Paris 1974.
- ROUSSEAU, A.-HEMMERDINGER, B.-MERCIER, C.-DOUTRELEAU, L., *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre IV, 2 vols.*, Paris 1965.
- ROUSSEAU, A., *Irénée de Lyon. Démonstration de la Prédication Apostolique*, Paris 1995.
- RUIZ-BUENO, D., *Padres Apostólicos*, Madrid 1979.  
— *Padres Apologistas Griegos (s. II)*, Madrid 1954.
- SAGNARD, F., *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre III*, Paris 1952.
- SMITH, J., *St. Irenaeus. Proof of the Apostolic Preaching*, New York 1952.
- TER-MEKERTTSCHIAN, K.-TER-MINASSIANTZ, E.-HARNACK, A., *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung. EIS EPI-DEIXIN TOU APOSTOLIKOU KHRYGMATOS*, Leipzig 1907.
- TER-MEKERTTSCHIAN, K.-WILSON, S.G., *S. Irenaeus EIS EPIDEIXIN TOU APOSTOLIKOU KHRYGMATOS. The Proof of the Apostolic Preaching with Seven Fragments*, Paris 1919.
- UNGER, D.J.-DILLON, J.J., *St. Irenaeus of Lyons Against the Heresies, I*, New York-Mahwah (N.J.) 1992.
- WARTELLE, A., *Justin. Apologies*, Paris 1987.
- WEBER, S., *Des Heiligen Irenäus Schrift zum Erweise der Apostolischen Verkündigung*, Kempten-München 1912.  
— *Sancti Irenaei Episcopi Lugdunensis Demonstratio Apostolicae Praedicationis*, Freiburg 1917.

## 2. INSTRUMENTOS

### 2.1. Bíblicos

*Biblia Sacra iuxta Vulgatam versionem*, 2 vols., ed. R. WEBER (Württembergische Bibelanstalt), Stuttgart <sup>2</sup>1975.

- Nova Vulgata Bibliorum Sacrorum Editio*, Città del Vaticano <sup>2</sup>1986.  
 HATCH, E.-REDPATH, H.A., *Concordance to the Septuagint*, 2 vols., Graz 1954.  
 LISOWSKY, G., *Konkordanz zum Hebräischen Alten Testament*, Stuttgart <sup>2</sup>1958.  
 MANDELKERN, S., *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*, 2 vols., Graz <sup>2</sup>1955.  
 MORRISCH, G., *A Concordance of the Septuagint*, Grand Rapids 1976.  
 SCHMÖLLER, A., *Concordantiae Novi Testamenti Graeci*, Stuttgart <sup>14</sup>1968.

## 2.2. Patrísticos

- Bibliographia Patristica*, 28 vols., ed. W. SCHNEEMELCHER, Berlin-New York 1959 ss.  
 ALLENBACH, J. et al., *Biblia Patristica. Index des Citations et allusions Bibliques dans la Littérature Patristique*, 5 vols., Paris 1975-1988.  
 ALTANER, B., *Patrología*, Madrid <sup>5</sup>1962.  
 BELLINI, E., *Ireneo di Lione. Contro Le Eresie e gli Altri Scritti*, Milano 1979.  
 BOSIO, G.-DAL CAVOLO, E.-MARITANO, M., *Introduzione ai Padri della Chiesa*, II, Torino <sup>2</sup>1994.  
 GÉERARD, M., *Clavis Patrum Graecorum*, 5 vols., Turnhout 1974-1983.  
 LANGEVIN, P.É., *Bibliographie Biblique*, III, Paris 1930-1983.  
 LIGHTFOOT, J.B., *The Apostolic Fathers: S. Clement of Rome*, I, London-New York <sup>2</sup>1890.  
 PADOVESE, L., *Introducción a la Teología Patrística*, Estella 1996, pp. 45-47.  
 QUASTEN, J., *Patrología I. Hasta el Concilio de Nicea*, Madrid 1961.  
 TREVIANO, R., *Patrología*, Madrid 1994.  
 SCHNEEMELCHER, W. (ed.), *Internationale Patristische Bibliographie*, 23 vols., Berlin-New York 1956-1982.  
 VIVES, J., *Los Padres de la Iglesia*, Barcelona <sup>2</sup>1982.

## 2.3. Diccionarios

- BERNARDINO, A. DI (ed.), «Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana», 3 vols., Casale Monferato, 1983-1988.  
 BLÁNQUEZ, A., «Diccionario Latino-Español/Español-Latino», Barcelona 1997.  
 HAMMAN, A., «Diccionario Patrístico y de la Antigüedad Cristiana», Salamanca 1992.  
 PIROT, L.-ROBERT, A.-CAZELLES, H. (eds.), «Dictionnaire de la Bible. Supplément», 7 vols. dir., Paris 1928-1969.  
 REYNDERS, B., «Lexique Comparé du Texte Grec et des Versions Latine, Arménienne et Syriaque de l'Adversus Haereses de Saint Irénée», 2 vols., Louvain 1954.  
 TARGARONA, J., «Diccionario Hebreo/Español», Barcelona 1995.  
 VIDAL-MANZANARES, C., «Diccionario de Patrística», Estella 1993.  
 VIGOUROUX, F. (ed.), «Dictionnaire de la Bible», 5 vols., Paris 1895-1912.

## 3. OTRAS OBRAS

## 3.1. Libros

AGUA, A. DEL, *El Método Midrásico y la Exégesis del Nuevo Testamento*, Valencia 1985.

ALSZEGHY, Z.-FLICK, M., *¿Cómo se Hace la Teología?*, Madrid 1976.

ARANDA PÉREZ, G.-GARCÍA MARTÍNEZ, F.-PÉREZ FERNÁNDEZ, M., *Literatura Judía Intertestamentaria*, Estella 1996.

BACQ, P., *De l'Ancienne à la Nouvelle Alliance selon S. Irénée. Unité de Livre IV de l'Adversus Haereses*, Paris-Namur 1978.

BARBEL, J., *Christos Angelos*, Bonn 1941.

BARNARD, L.W., *The Old Testament and Judaism in the Writings of Justin Martyr*, en «Vetus Testamentum» 14 (1964).

BENOIT, A., *Saint Irénée. Introduction a L'Étude de sa Théologie*, Paris 1960.

— *L'Actualité des Pères de l'Église*, Neuchatel 1961.

BOISMARD, M.É., *Moïse ou Jésus. Essai de Christologie Johannique*, Leuven 1988.

CANTALAMESSA, R., *L'Omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma*, Milano 1967.

— *La Pasqua della Nostra Salvezza. Le Tradizioni Pasquali della Bibbia e della Primitiva Chiesa*, Milano 1971.

CHESTER, A., *Divine Revelation and Divine Titles in the Pentateucal Targumim*, Tübingen 1986.

DANIÉLOU, J., *Théologie du Judéo-Christianisme*, Tournai 1958.

— *Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique*, Paris 1950.

— *Études d'Exégèse Judéo-Chrétienne*, Paris 1966.

DONFRIED, K.P., *The Theology of Second Clement in Early Christianity*, Leiden 1974.

FERNÁNDEZ-SANGRADOR, J.J., *Los Orígenes de la Comunidad Cristiana de Alejandria*, Salamanca 1994.

GARCÍA MORENO, A., *Pueblo, Iglesia y Reino de Dios*, Pamplona 1982.

— *El Evangelio según San Juan*, Badajoz-Pamplona 1996.

GOODENOUGH, E., *The Theology of Justin Martyr. An Investigation into the Conceptions of Early Christian Literature and its Hellenistic and Judaistic Influences*, Amsterdam 1968.

GRELOT, P., *Sentido Cristiano del Antiguo Testamento*, Bilbao 1995.

— *Biblia y Teología*, Barcelona 1969.

GRILLMEIER, A., *Le Christ dans la Tradition Chrétienne, I: De l'âge apostolique à Chalcedoine (451)*, Paris 1973.

HAGNER, D.A., *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973.

HASEL, G., *Old Testament Theology. Basic Issues in the Current Debate*, Grand Rapids (Michigan) <sup>4</sup>1981.

HOUTMAN, C., *Exodus*, 2 vols., Kampen 1993.

- IBÁÑEZ, J.-MENDOZA, F., *Melitón de Sardes. Homilía sobre la Pascua*, Pamplona 1975.
- LAWSON, J., *The Biblical Theology of Saint Irenaeus*, London 1948.
- MANNUCCI, V., *La Biblia como Palabra de Dios*, Bilbao 1997.
- MASSAUX, E., *Influence de l'Évangile de Saint Matthieu sur la Littérature Chrétienne avant Saint Irénée*, Leuven 1986 (reimpr.).
- MATEO SECO, L.F., *Gregorio de Nisa. Sobre la Vida de Moisés*, Madrid 1993, pp. 46-50.
- MONTERRAT TORRENTS, J., *Los Gnósticos*, 2 vols., Madrid 1990.
- MUÑOZ LEÓN, D., *Palabra y Gloria. Excursus en la Biblia y en la Literatura Intertestamentaria*, Madrid 1983.
- ORBE, A., *Cristología Gnóstica. Introducción a la Soteriología de los siglos II y III*, 2 vols., Madrid 1976.
- *Teología de San Ireneo, IV: Comentario al Libro IV del «Adversus Haereses»*, Madrid 1996.
- *Introducción a la Teología de los Siglos II y III*, 2 vols., Roma 1987.
- *Estudios sobre Teología Cristiana Primitiva*, Madrid-Roma 1994.
- *Estudios Valentinianos*, 5 vols., Romae 1956-1966.
- *Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969.
- *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, 2 vols., Madrid 1972.
- PERLER, O., *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments: Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes*, Paris 1966.
- PRIGENT, P., *Justin et L'Ancien Testament*, Paris 1964.
- *L'Épître de Barnabé I-XVI et ses Sources*, Paris 1961.
- SCARPAT, G., *Q.S.F. Tertulliano. Contro Prassea*, Torino 1985.
- SIBINGA, J.S., *The Old Testament Text of Justin Martyr, I: The Pentateuch*, Leiden 1963.
- SKARSAUNE, O., *The Proof from Prophecy. A Study in Justin Martyr's Proof-Text Tradition: Text-Type, Provenance, Theological Profile*, Leiden 1987.
- PANIMOLLE, S. (ed.), *L'Esodo nei Padri della Chiesa*, en «Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica» 18 (1997).
- SAGNARD, F., *La Gnose Valentinienne et le Témoignage de Saint Irénée*, Paris 1947.
- STRACK, H.L.-BILLERBECK, P., *Kommentar zum Neuen Testament Aus Talmud und Midrasch*, I, München 1965.
- STRACK, H.L.-STEMBERGER, G., *Introducción a la Literatura Talmúdica y Midrásica*, ed. Miguel Pérez Fernández, Valencia 1988.
- TREVIJANO, R., *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo Judío del Cristianismo Primitivo*, Salamanca 1995.
- SHOTWELL, W.A., *The Biblical Exegesis of Justin Martyr*, London 1965.
- UNIVERSIDAD DE NAVARRA-FACULTAD DE TEOLOGÍA, *Sagrada Biblia. Pentateuco*, Pamplona 1997.
- VERVENNE, M. (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, BETL 126 (1996).

WINGREN, G., *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, London 1959.

### 3.2. Artículos

AUSÍN, S., *La Tradición del Éxodo en los Profetas*, en J.M. CASCIARO (dir.), *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología*, Pamplona 1986, 423-438.

BASEVI, C., *La Generazione Eterna di Cristo nei Ps 2 e 109 secondo S. Giustino e S. Ireneo*, en «Augustinianum» 22 (1982) 135-147.

BAUERFEIND, O., *Anapausis*, en «Grande Lessico del Nuovo Testamento» 1 (1965) 945-946.

— *Katapausis*, en «Grande Lessico del Nuovo Testamento» 5 (1969) 249-250.

BOISMARD, M.-É., *Exode, Marche vers Dieu*, en *Grands Thèmes Bibliques*, Paris 1958, 159-165.

BOURASSA, F., *Thèmes Bibliques du Baptême*, en «Sciences Ecclésiastiques» 10 (1958) 393-450.

CLARKE, G.W., *Irenaeus Adversus Haereses IV, 30,1*, en «Harvard Theological Review» 59 (1966) 95-97.

CROSS, F.M., *The History of the Biblical Text in the Light of the Discoveries in the Judean Desert*, en «Harvard Theological Review» 57 (1964).

DÉAUT, R. LE-LÉCUYER, J., *Exode*, en *Dictionnaire de Spiritualité*, IV/2, Paris 1961.

FILORAMO, G., *Rivelazione ed Escatologia nello Gnosticismo Cristiano del II Secolo*, en «Augustinianum» 18 (1978) 75-95.

GIANOTTO, C., *Barbelognósticos*, en «Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana» 1 (1991) 289-290.

HAUSCHILD, W.D., *Der Ertrag der Neueren Auslegungsgeschichtlichen Forschung für die Patristik*, en «Verkündigung und Forschung» 16 (1971) 5-25.

HOFIUS, O., *Katapausis. Die Vorstellung vom Endzeitlichen Ruheort im Hebräerbrief*, en «Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament» 11 (1970) 29-41.

HUMBERT, P., *Dieu Fait Sortir. Hiphil de Yasa' avec Dieu comme Sujet*, en ThZ 18 (1962) 357-361 y 433-436.

KNOPE, R., *Die Anagnose zum zweiten Clemensbriefe*, en «Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der Älteren Kirche» 3 (1902) 266-279.

KRAFT, R.A., *The Epistle of Barnabas, its Quotations and their Sources*, Tesis Doctoral, pro manuscrito, Universidad de Harvard, Boston 1961.

LOEWE, R., *The Jewish Midrashim and Patristic and Scholastic Exegesis of the Bible*, en «Studia Patristica» I (1957) 492-514.

- LUBAC, H. DE, *Typologie et Allégorie*, en «Recherches de Sciences Religieuses» (1947) 180-226.
- MATEO SECO, L.F.-CENCILLO, L., *Gnosticismo*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 11 (1981) 61-67.
- ORBE, A., *Doctrina de Marción en torno a la Pasión y Muerte de Jesús*, en «Compostellanum» 32 (1987) 7-24.
- *El Pecado de los Arcontes*, en «Estudios Eclesiásticos» 43 (1968) 345-379.
- *El Salvador Baja del Cielo*, en «Compostellanum» 29 (1984) 7-37.
- *La Revelación del Hijo por el Padre según San Ireneo*, en «Gregorianum» 51 (1970) 5-83.
- *El Pecado de los Arcontes*, en «Estudios Eclesiásticos» 43 (1968) 345-379.
- *Cristo y la Iglesia en su Matrimonio Anterior a los Siglos*, en «Estudios Eclesiásticos» 29 (1955) 299-344.
- MANSON, T.W., *The Argument from Prophecy*, en «Journal of Theological Studies» (1945) 129-140.
- PETTIT, F., *La Chaîne Grecque sur l'Exode: Description Générale et Problèmes Spécifiques*, en «Studia Patristica», E. Livingstone (ed.), 33 (1997) 91-119.
- ROBILLARD, E., *L'Épître de Barnabé: Trois Époques, Trois Théologiens, Trois Rédacteurs*, en «Revue Biblique» 78 (1971) 183-209.
- RONDEAU, M.J., *Actualité de l'Exégèse Patristique*, en «Les Quatre Fleuves» 7 (1977) 91-99.
- ROUSSEAU, A., *La Doctrine de Saint Irénée sur la Préexistence du Fils de Dieu dans Dém.* 43, en «Le Muséon» 89 (1971) 5-42.
- ROUSSEAU, O., *Les Mystères de l'Exode d'après les Pères*, en «Bible et Vie Chrétienne» 9 (1955) 31-42.
- SIMONETTI, M., *La Interpretazione Patristica del Vecchio Testamento fra II e III Secolo*, en «Augustinianum» (1982) 7-33.
- *Per Typica ad Vera. Note sull'Esegesi di Ireneo*, en «Vetera Christianorum» 18 (1981) 357-382.
- *Exégese Patristica*, en «Diccionario Patristico y de la Antigüedad Cristiana» I (1991) 838-839.
- SIMONETTI, M.-VIAN, G.M., *L'Esegesi Patristica nella Ricerca Contemporanea*, en AHI 6 (1997), 241-267.
- TENA-GARRIGA, P., *Anámnesis*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 2 (1981) 151-153.
- TREMBLAY, R., *La Manifestation et la Vision de Dieu selon S. Irénée de Lyon*, en «Münsterische Beiträge zur Theologie» 41 (1978).
- *Abraham dans l'oeuvre D'Irénée*, en «Augustinianum» 18 (1978).
- TREVIJANO, R., *Valentín y Valentinianos*, en «Gran Enciclopedia Rialp» 23 (1981) 221-222.

## TABLA DE ABREVIATURAS

AAS	«Acta Apostolicae Sedis»
Adv Haer	<i>Adversus Haereses</i>
AHI	«Anuario de Historia de la Iglesia»
Ant Iud	<i>Antiquitates Judaicae</i>
Apol I	Apología I
Apol II	Apología II
AT	Antiguo Testamento
Aug	«Augustinianum»
Ber	Epístola de Bernabé
BETL	«Bibliotheca Ephemeridum Theologiarum Lovaniensium»
BHS	<i>Biblia Hebraica Stuttgartensia</i>
Bib	«Biblica»
BPatr	«Bibliografía Patristica»
1 Clem	Carta a los Corintios
2 Clem	Homilía Anónima
Communio(E)	«Communio» (España)
DB	<i>Dictionnaire de la Bible</i>
DBS	<i>Dictionnaire de la Bible. Supplément</i>
Dem	<i>Demostración de la Predicación Apostólica</i>
Dial	<i>Diálogo con Trifón</i>
DSp	<i>Diccionario de Espiritualidad, Ascética y Mística</i>
EB	«Estudios Bíblicos»
EBB	«Elencus Bibliographicus Biblicus»
EE	«Estudios Eclesiásticos»
ETL	«Ephemerides Theologicae Lovanienses»
GCS	<i>Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der Ersten Drei Jahrhunderte</i>
HE	«Historia Eclesiástica»
HThR	«Harvard Theological Review»
IP	Homilía <i>In S. Pascha</i>
LXX	Versión Griega de la Biblia de los 70
NHC	The Facsimile Edition of the Nag Hammadi Codices I-XIII



---

NT	Nuevo Testamento
NTS	«New Testament Studies»
Pas	<i>El Pastor de Hermas</i>
PCB	Pontificia Comisión Bíblica
PG	<i>Patrologiae Cursus Completus</i> . Series Graeca
PL	<i>Patrologiae Cursus Completus</i> . Series Latina
PO	«Patrología Oriental»
RB	«Revue Biblique»
SC	<i>Sources Chrétiennes</i>
ScrTh	«Scripta Theologica»
Strom	<i>Stromata</i>
ThZ	«Theologische Zeitschrift»
TM	Texto Hebreo Masorético
VT	<i>Vetus Testamentum</i>

#### OTRAS ABREVIATURAS

cfr	confróntese
com. ad loc.	comentario al texto bíblico/patristico citado
dir.	director
o.c.	<i>opus citatum</i>
par.	pasaje paralelo(s)
vid	véase

# EL ÉXODO EN LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA

## 1. INTRODUCCIÓN

Los acontecimientos sucedidos desde el nacimiento de Moisés hasta la llegada al desierto del Sinaí están contenidos en los primeros quince capítulos del Éxodo<sup>1</sup>, pero también en otros libros bíblicos, especialmente los salmos denominados históricos y en los libros sapienciales. De ahora en adelante nos referiremos a esos acontecimientos como *tradición del éxodo* para señalar que no nos ceñimos exclusivamente a los relatos contenidos en el Éxodo.

Con este trabajo se ha pretendido poner de relieve las características específicas de la lectura del éxodo que hacían los Santos Padres: puntos de vista críticos, análisis de las perícopas más estudiadas, en algún caso estudio del texto utilizado: hebreo, griego, versiones, etc. Desde el punto de vista hermenéutico, qué normas seguían en sus comentarios, en concreto cómo explicaban el texto bíblico desde su perspectiva cristiana. Finalmente, desde el punto de vista teológico cómo desarrollaban el contenido doctrinal del Éxodo y cómo aplicaban la enseñanza de estos capítulos a las circunstancias concretas en que escriben.

### Estado de la cuestión

Poner de manifiesto el desarrollo de un tema bíblico en la Patrística es complejo porque son muchos los ámbitos científicos que convergen: historia, expresión lingüística, teología, etc<sup>2</sup>. Además, en el uso e interpretación de los textos bíblicos por parte de los Padres, se mezclan interpretaciones de origen muy diverso. A propósito, escribía en 1950 J. Daniélou:

«Si Origène a parlé de *la vaste forêt des Écritures*, combien l'expression est-elle plus vraie encore de l'immense floraison des commentaires que les Écritures ont suscités»<sup>3</sup>.

A continuación, Daniélou señalaba lo útil que sería una elaboración de la historia de los orígenes de la exégesis patrística, pero reconocía la imposibilidad material de hacerlo entonces. Un trabajo exigía otro previo que era el de hacer muchos estudios con detalle. Esos trabajos deberían comprender monografías sobre los principales autores. Una vez hecho lo anterior, sería más fácil mostrar la exégesis de los Padres y su desarrollo a lo largo de los siglos. Sobre todo sería menos difícil discernir lo que correspondería a la exégesis tradicional y lo que sería interpretación personal de cada autor.

Han transcurrido desde entonces casi 50 años y la bibliografía patrística se ha multiplicado<sup>4</sup>. Dentro de esta floración se han hecho muchos estudios monográficos dedicados al modo patrístico de hacer y a las fuentes que utilizaron. Los pioneros en estos trabajos fueron contemporáneos de Daniélou: Claude Mondésert se dedicó a estudiar la exégesis de Clemente de Alejandría; Henri de Lubac ocupó muchos años de su vida en analizar la obra de Orígenes, M. Lecomte de San Juan Crisóstomo y R. Devresse la de Teodoro de Mopsuestia. A San Agustín se dedicó Maurice Pontet. Contemporáneamente se han editado colecciones de obras patrísticas con amplias introducciones y notas, en las cuales se han traducido por primera vez a una lengua vernácula muchas de las obras publicadas (v.g. *Sources Chrétiennes* y en los últimos años, por señalar sólo una en idioma español, la colección *Fuentes Patrísticas*).

Daniélou esbozó en *Sacramentum Futuri* parte de su sueño de elaborar la historia de la exégesis patrística y estudió algunos temas bíblicos a la luz de los orígenes de la tipología bíblica. Entre estos temas se encontraba el éxodo. Desde entonces no se ha realizado en la exégesis ni en la patrística contemporánea un estudio sistemático y detallado sobre la tradición del éxodo en los Padres de los siglos II y III, aunque algunas monografías sobre otros temas hayan tocado de pasada los acontecimientos del éxodo. De hecho, en la literatura actual sólo se han encontrado estudios fragmentarios dedicados a algún pasaje determinado del libro<sup>5</sup>. La mayoría se centra en otras épocas de la patrística<sup>6</sup>. Únicamente cabría citar un libro de dimensiones más bien modestas editado recientemente, que trata en sus rasgos más generales la exégesis patrística del libro del Éxodo<sup>7</sup>. La escasa atención que ha recibido la tradición del éxodo en los primeros Padres puede expresarse

con las siguientes palabras de M. Vervenne: «In this paper, I aimed at highlighting some basic questions, tendencies and developments which confront present-day research... I am aware of having disregarded important matters. Fundamental questions relating to Biblical Theology, such as the problem of the occurrence of violent presentations of the divine and human in Exodus, have not been taken in consideration. *Furthermore, due attention has not been paid to the issue of the reception of the book of Exodus in Early Jewish and Early Christian literature, nor to its use by Liberation Theology*»<sup>8</sup>.

Por todo ello, hemos pensado que podíamos contribuir en algo al abordar este tema concreto: la tradición del éxodo en los primeros Padres de la Iglesia.

#### San Ireneo de Lión. Libro IV de *Adversus Haereses*

Con el cuarto libro de Adv Haer, Ireneo delata un plan preconcebido en cuanto concierne al Éxodo. Así, comienza su exposición a partir de un *logion* del Señor —de acuerdo al plan trazado para el libro IV— en el que se recogen las palabras con las que Dios se manifiesta a Moisés como *El que es*, con el fin de demostrar la unidad de Dios, la unidad de los dos testamentos y la unidad interna del Antiguo Testamento.

A continuación, denunciará que el acercamiento a las Escrituras por parte de herejes y judíos está viciado por una precomprensión equivocada, llegando a demostrar las incoherencias de ambas precomprensiones.

Destaca la centralidad del misterio de la Pascua en los acontecimientos del éxodo, y demuestra que la muerte del cordero es por excelencia tipo de la muerte del Señor. A partir de aquí empieza a hacer gala de un nuevo recurso, el de servirse de la multiplicidad semántica de algunas palabras para transmitir verdades teológicas de importancia.

A modo de intermedio, corrige las exégesis heréticas concernientes a diversos aspectos doctrinales y que inciden directísimamente en la interpretación del éxodo.

Por último, luego de apelar a la interpretación tipológica del Éxodo como un bien recibido de la Tradición, expondrá su dimensión individual, eclesial y escatológica. Esta última parte es, además de 2 Clem, una auténtica espiritualidad del Éxodo y un tratado de este libro en cuanto tal.

Ireneo muestra las *economías* de Dios, engarzadas en una sola y desplegadas en el teatro de la historia. Como telón de fondo subyace la unicidad de Dios demostrada a partir de la unidad de las economías. El progreso que muestra a lo largo de todo el libro es visto como la consecuencia natural de la unidad concentrada en un solo plan salvífico<sup>9</sup>.

## 2. UN SOLO DIOS, *VIVENS ET VIVENTIUM*

En el Prefacio, Ireneo señala la directriz a seguir para todo el libro IV, esto es, *confirmar, con las palabras del Señor, lo que he dicho antes*<sup>10</sup>. Éstas presuponen, *per se*, el recurso constante a las Escrituras, especialmente del Nuevo Testamento.

El texto que ahora se presenta se encuentra en la primera sección. Allí, el mártir de Lión trata de probar la unicidad de Dios Creador, autor de los dos testamentos, mediante las palabras de Cristo. Todo ello dentro del marco general del libro IV, es decir, demostrar que la Antigua Alianza prepara la Nueva y que ésta, por su parte, realiza la Antigua.

Ireneo alude a la perícopa evangélica en la que se atribuyen al Señor las palabras de Ex 3,6 con las que revela a los saduceos la resurrección de los muertos:

«En efecto, nuestro Señor y Maestro, en su respuesta a *los saduceos que dicen no haber resurrección* (cfr Mt 22,23) y por eso deshonran a Dios y mermar la Ley, dio a conocer la resurrección y reveló a Dios, al decirles (Mt 22,29): *Erráis, ignorando las Escrituras y el poder de Dios*. Pues agregó: *Sobre la resurrección de los muertos, ¿No habéis leído lo dicho por Dios: Yo soy el Dios de Abraham, y el Dios de Isaac y el Dios de Jacob?* (Ex 3,6). Y añadió (Lc 20,38; Mt 22,32): *No es Dios de muertos, sino de vivientes, porque todos viven para Él*<sup>11</sup>. Manifestó así abiertamente cómo el que habló desde la zarza (cfr Ex 3,2) a Moisés, y declaró ser el Dios de los patriarcas, es el Dios de los vivientes. Pues ¿quién es el Dios de los vivientes, sino el que es Dios (qui est Deus) (cfr Ex 3,14) y por encima del cual no hay otro Dios? El profeta Daniel, cuando Ciro, rey de los Persas, le dijo (Dan 14,4s): *¿Por qué no adoras a Bel?*, testificó al mismo Dios al contestarle: *Porque no venero a ídolos hechos por mano de hombres, sino al Dios viviente que hizo el cielo y la tierra y es dueño de toda carne*. Nuevamente dijo (Dan 14,25): *Adoraré al Señor Dios mío, porque éste es el Dios viviente*. Según eso, el Dios viviente adorado por los profetas, ése es el Dios de los vivientes y Verbo suyo: el cual habló a Moisés (en el AT), confundió a los Sa-

duceos y otorgó la resurrección, dando a entender a estos cegatonos ambas cosas, la resurrección y el Dios. Porque si Dios no es de muertos sino de vivientes, y éste se llama Dios de los padres que duermen, sin duda viven para Dios, y no perecieron, *siendo como son hijos de la resurrección* (Lc 20,36). Resurrección empero es el propio Señor nuestro, según él lo dice (Jn 11,25): *Yo soy la resurrección y la vida*. Los padres en cambio son hijos suyos, pues dijo el profeta (Sal 44,17): *En vez de padres tuyos resultaron hijos tuyos*. El propio Cristo, pues, con el Padre, es el Dios de los vivientes que habló a Moisés y se reveló a los Padres» (Adv Haer IV, 5,2).

Cabría dividir el texto en cuatro partes:

En la primera, Ireneo cita Mt 22,23. El pasaje le sirve para argumentar contra los gnósticos que afirmaban que en el AT no se había revelado la resurrección. Con las palabras del Señor muestra que el Dios del Nuevo Testamento es el Dios que se le apareció a Moisés y que reveló su nombre (Ex 3,6)<sup>12</sup>. Confirma, pues, que el que se apareció a Moisés es el Dios de los Patriarcas. Luego, introduce un inciso con un comentario declarativo que se dispondrá a esclarecer más adelante: los saduceos, al afirmar que no hay resurrección *deshonran a Dios y merman la Ley*. Esta expresión centra el objeto argumentativo de Ireneo en la Ley, de la que parte con uno de sus libros, el Éxodo. Ahora bien, aunque el peso del discurso trata de la discusión con los saduceos, es evidente que desacreditar a éstos que negaban la resurrección, equivalía a hacer otro tanto con los herejes que rechazaban que el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob fuera el único y verdadero Dios<sup>13</sup>.

Una vez sentadas las bases escriturísticas, y establecer los objetivos —demostrar que el Señor dio a conocer la Resurrección y la revelación del Dios verdadero (Padre)<sup>14</sup>—, concluye esta parte con las palabras con las que el Señor añade a las del Éxodo la expresión *Deus viventium*: Dios no es Dios de muertos, sino de vivientes, porque todos viven para Él.

Ireneo muestra que Cristo, al apropiarse de las palabras de Ex 3,6 presenta al Dios que las pronuncia con entera aprobación, lo mismo que la doctrina de la Ley, en abierto contraste con los herejes.

En la segunda parte, el obispo de Lión cambia de escenario y traslada de lleno al lector a la escena de la zarza ardiente en el momento del diálogo con Moisés. En estas líneas interpreta el pasaje anterior e identifica al Dios que se manifestó desde la zarza como el único verdadero, con el Dios de los Patriarcas y con el Dios de los vivientes. Ahora bien, el Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob que se dio a conocer a

Moisés, es el mismo que le dijo *Yo soy el que es*. Ya se ha visto en algunos pasajes precedentes el sentido eminential y de unidad de esa expresión<sup>15</sup> con que recoge Ex 3,14 al afirmar que por encima de Él no hay otro Dios. Pues bien, estas palabras, *super quem alius non est Deus*, se convierten en una especie de mojón que atraen la atención de los herejes, ya que los saduceos no habían denegado al creador la suprema y única divinidad<sup>16</sup>.

Pasamos a la tercera parte<sup>17</sup> con la mirada puesta en los herejes y con la expresión *Dios de los vivientes* como hilo conductor. Con ella deja atrás la escena de la zarza ardiente y, en general, la Ley, para pasar a los libros de los Profetas.

Su finalidad será ahora mostrar la unidad de todo el Antiguo Testamento. En este caso, hará lo mismo que hizo con los libros de la Ley, le bastará referirse a un libro de los profetas con dos citas de Daniel. Con la primera el lector descubre que la misma doctrina que subyace a la Ley anima también a los libros de los Profetas: el Dios viviente es el que hizo el cielo y la tierra. Para Ireneo Dn 14,4ss. es un testimonio valioso; comenta Antonio Orbe<sup>18</sup> que la cita bíblica, al aludir a la creación, unía los libros de la Ley con los de los Profetas y además identificaba al Dios de los dos bloques de libros.

Con la segunda cita de Dn muestra que el Dios al que adoran los profetas es el Dios viviente<sup>19</sup>. Así, el *Deus vivens* de los profetas es el *Deus viventium* de los Patriarcas del que hablan Cristo y la Ley. En resumidas cuentas, ilustra bíblicamente que hay una misma doctrina tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento.

A continuación, añade un nuevo matiz concerniente al Dios que se manifestó en el Antiguo Testamento. El Dios vivo, adorado también por los profetas, es el Dios de los vivientes y *Verbo suyo*<sup>20</sup>. *El mismo* que habló a Moisés es el que habló con los saduceos y los confundió. Con estas palabras, Ireneo rompe el cerco impuesto por los herejes, al Dios veterotestamentario, es decir, «no es el Dios unipersonal o Yahveh de los judíos, sino el Dios que se revela y hace asequible a Moisés en su Verbo. Dios y su Verbo»<sup>21</sup>.

Los herejes no tenían más remedio que aceptar este argumento, puesto que ellos también aceptaban que Dios no podía revelarse directamente si no era por medio de su Verbo<sup>22</sup>.

Ahora bien, ser *Deus viventium* implica la certeza de la Resurrección, por eso *el Verbo suyo* les había dado a entender *la resurrección y el Dios*. Se aprecia que Ireneo no se ocupa en demostrar la existencia del Padre y del Verbo; a este tema ya le ha dedicado unas líneas<sup>23</sup>. Pero, como apunta el P. Orbe «como el Dios hecho asequible, en el Verbo,

se dice Dios de vivientes; se presupone *a fortiori* lo propio del Dios (Padre) o inasequible, hecho asequible en el manifestado a Moisés»<sup>24</sup>. Ireneo concluye en esta parte con una cita del mismo pasaje neotestamentario en el que los saduceos disputan con el Señor: los que viven para Dios son *hijos de la Resurrección* (Lc 20, 36).

En la última parte<sup>25</sup>, a partir ahora de la expresión *hijos de la Resurrección*, el obispo de Lión acude a diversos pasajes bíblicos y argumenta con silogismos como sigue:

- a) Los Patriarcas y los justos del Antiguo Testamento son *hijos de la Resurrección* (Lc 20,36);
- b) Jesucristo es la *Resurrección* y la Vida (Jn 11,25).

Luego, los Padres son por tanto hijos de Cristo<sup>26</sup>, señal evidente de que Jesucristo es Dios.

Una cita bíblica (Sal 44,17)<sup>27</sup> confirma el razonamiento:

*En vez de Padres tuyos resultaron Hijos tuyos.*

Por lo tanto, Cristo *con* el Padre, *es el Dios de los vivientes que habló a Moisés y se reveló a los Padres*<sup>28</sup>.

Recapitulando un poco, puede advertirse que Ireneo toma un texto del Éxodo según lo recoge el NT para definir su primera premisa argumentativa: el Dios de los Patriarcas es el Dios de los vivientes. En la segunda fase se sirve del libro de Daniel para reconocer que el Dios del que habla la Ley, el Dios creador es el Dios vivo de los profetas, el mismo Dios. Finalmente vuelve al Nuevo Testamento y con él al Verbo que identifica con Cristo para enseñar la unidad de los dos testamentos y la unicidad de Dios y explicar cómo es que Cristo es con el Padre el Dios de los vivientes.

San Ireneo muestra la unidad doctrinal existente entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Los herejes daban un valor absoluto al Nuevo Testamento, rechazando la economía preconizada por el Antiguo. No renuncia, sin embargo, a apelar a él, y para ello se sirve de citas neotestamentarias que recogen pasajes del Antiguo Testamento; se sirve también de expresiones comunes para elaborar una teología bíblica que con argumentos lógicos evidencie lo ridículo de sus doctrinas. Para tal fin parte de una cita neotestamentaria que lo introduce de lleno al pasaje de un libro al que acude con frecuencia, el Éxodo, para exponer la unidad interna del Antiguo Testamento, la de éste con el Nuevo, la identidad del Dios de los dos testamentos y la actuación del Verbo en la obra salvífica antes de su Encarnación<sup>29</sup>.



### 3. EL ÚNICO DIOS DE LOS DOS TESTAMENTOS CONOCIDO

#### *ANTE CHRISTUM PER VERBUM*

Los valentinianos negaban la salvación a Abrahán y a todos los justos del Antiguo Testamento. Apoyados en Mt 11,27 (*Nadie ha conocido al Padre sino el Hijo*) defendían que no habían conocido al Padre de Nuestro Señor, quien podía darles la vida.

San Ireneo corrige la exégesis de Mt 11,27. Mantiene que todos los que han conocido al Padre, han recibido este conocimiento del Hijo. Demostrar que el que se ha revelado en el Antiguo Testamento es Dios Padre *per Verbum*, su Hijo, equivaldrá a refutar las palabras de Valentín y Marción que negaban a Abrahán el derecho a la herencia y negaban la identidad del Dios de los dos testamentos<sup>30</sup>.

Con estos antecedentes, llegamos al pasaje que nos disponemos a estudiar. Ireneo describe las dos posturas —ambas antagónicas y erróneas—, que versan acerca del conocimiento de Dios Padre; con fundamento en ellas ofrecen sendas interpretaciones de la Escritura.

Una de ellas, postulada por los judíos, afirma la existencia de Dios Padre como conocido, pero sin mediación del Hijo; la otra, herética, postula la existencia de Dios Padre pero como desconocido, y además distinto y superior al Dios del Antiguo Testamento.

Dice así Ireneo:

«Dejamos bien probado cómo a este (Dios) nadie le conoce fuera del Hijo y de aquellos a quienes se lo revelare el Hijo. El Hijo se lo revela a cuantos el Padre gusta de darse a conocer. Y nadie conocerá a Dios sin el beneplácito del Padre y sin la intervención del Hijo. Por eso (Propter hoc) decía el Señor a los discípulos: *Yo soy el Camino, la Verdad y la Vida; y nadie viene al Padre sino por mí. Si me habéis conocido, conoceréis también a mi Padre; y desde ahora lo habéis conocido y visto* (Jn 14, 6-7). De donde está claro que (el Creador, Dios de Abrahán) se da a conocer mediante el Hijo, esto es (hoc est), mediante el Verbo. Por eso (Propter hoc) los judíos se apartaron de Dios, por no acoger a su Verbo, creyendo poder conocer a Dios Padre por sí mismo (per seipsum) sin el Verbo, es decir, sin el Hijo. Ignoraban al que en figura humana<sup>31</sup> había hablado a Abrahán, y de nuevo a Moisés, diciendo: *He visto la aflicción de mi Pueblo en Egipto, y he bajado a liberarlos* (Ex 3, 7-8). Estas cosas, por tanto, las disponía el Hijo, el Verbo de Dios. El Padre no necesitaba de ángeles para llevar a cabo la creación y formar al hombre, en cuyo beneficio la realizaba. No le faltaban tampoco ayudas para configurar lo creado o disponer los negocios relativos al hombre, sino que tenía servicio abundante e inenarrable (*copiosum et inenarrabile ministerium*); pues para todo le

asiste su prole y su ornato, es decir (*hoc est*), el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría, a quienes sirven y están sujetos los ángeles todos. Son por tanto vanos los que introducen otro Padre desconocido a causa de lo que está escrito: *Nadie conoce al Padre fuera del Hijo* (Mt 11,27; Lc 10,22)» (Adv Haer IV, 7, 3-4).

Toda esta sección forma una unidad pues su lazo de unión lo constituye el *logion* del Señor acerca de la relación mutua entre el Padre y el Hijo.

Ireneo se detiene en interpretar correctamente este pasaje; su finalidad no es otra que refutar a los valentinianos a quienes atribuye una exégesis incorrecta del *logion*<sup>32</sup>.

Cabría dividir el texto en tres partes:

En la primera<sup>33</sup>, Ireneo parte de un *axioma* aceptado por él y por los valentinianos, fundado escriturísticamente: *a Dios nadie le conoce fuera del Hijo*. Sin embargo, da un paso adelante que consiste en precisar el sentido de Mt 11,27; a tal fin se apoya —Propter hoc— en Jn 14, 6-7. Para los herejes el Verbo del Nuevo Testamento era ajeno a la divinidad del AT. Si negaban la salvación de los justos del AT es porque éstos no habían tenido acceso al conocimiento del Dios verdadero. Había que esperar a la venida del Verbo encarnado<sup>34</sup>. En Adv Haer IV, 7,1 acababa de demostrar, basado en Jn 8, 56, que Abrahán había visto al Verbo<sup>35</sup>. De ahí concluye que, en efecto, el Dios creador, el Dios de Abrahán del que habla en este párrafo, se da a conocer mediante el Verbo. Con este último razonamiento desencaja el otro cimiento sobre el que los valentinianos basaban su sistema, a saber, la ignorancia absoluta de los hombres acerca del verdadero Dios *ante Christum*. El Verbo (=Hijo) actuaba antes de la encarnación en las teofanías veterotestamentarias y revelaba al Padre<sup>36</sup>.

En la segunda parte<sup>37</sup> da razón del motivo por el que los judíos se apartaron de Dios. Allí, donde los judíos creían poder conocer a Dios Padre por sí mismo, punto en el que coincidían los herejes, era precisamente el motivo por el que se habían apartado de Dios: El AT —no sólo el NT— daba testimonio también de que el que se había manifestado era el Verbo y no Dios, directa e inmediatamente.

Ireneo ve en Ex 3, 7-8 el fundamento veterotestamentario de esta doctrina. Si, en efecto, el Verbo se ha revelado en el AT no cabe duda que las palabras de Ex 3, 7-8 soslayan un posible obstáculo exegético<sup>38</sup>. Es decir, si el Dios del NT era el mismo que el del AT, la repulsa herética saltaría instantáneamente. Si ellos daban como buena la exégesis *judaica* la contradicción resultaba patente: ¿cómo era posible que

Dios, inaccesible por definición, se hubiera hecho accesible y dado a conocer en el AT?

No en balde, Ireneo presenta ante ellos una exégesis *cristiana* del AT anclada en Ex 3, 7-8 cuya doctrina recorre los primeros años de la literatura cristiana en su polémica con los judíos<sup>39</sup>. Sin embargo, se distingue de la enseñanza tradicional en el sentido de que es el único en fundar esta doctrina con fundamento en Ex 3, 7-8<sup>40</sup>. No es además una casualidad, cita 4 veces los mismos versículos<sup>41</sup> con ocasión de la misma doctrina. Además de demostrar que el Verbo que se encarnó, inaugurando así la nueva economía, es el mismo que actuaba en el AT, muestra que hacía *vida entre los hombres* como un gesto prefigurativo de lo que vendría posteriormente. La alusión a la Encarnación viene implícita en este pasaje.

El autor de Adv Haer atribuye muy especialmente las palabras de Ex 3,8 al Hijo<sup>42</sup>. No podemos menos que admitir, con Louis Doutreleau<sup>43</sup> que Ireneo ve una *figura* anunciadora del *descenso* que llegaría a ser la Encarnación, incluso un cierto tipo de anticipo de aquella por la que el Hijo de Dios «se acostumbraba a vivir entre los hombres» (Adv Haer IV, 12,4).

Ireneo *concilia*, o bien, *armoniza* la exégesis cristiana ante las posibles objeciones que le pudieran enfrentar los herejes. No contento con ello va a la raíz del problema al señalar que tanto herejes como judíos *se han apartado de Dios por no acoger a su Verbo* (del AT) a causa del mismo motivo: una precomprensión errada de las Escrituras<sup>44</sup>.

El mártir de Lión define con claridad que el mismo Dios actúa en ambos testamentos y no hay otra forma de acogerlo si no es *per Filium*, porque el Dios Padre del Antiguo y del Nuevo Testamento únicamente puede ser conocido *per semetipsum hoc est per Filium*<sup>45</sup>. Por eso explica que los judíos se apartaron de Dios a causa de un imposible: quererlo acoger *sine Verbo hoc est sine Filio* y no *per Filium*.

Se tiene, pues, que el Verbo actuó *personalmente* en la Nueva Economía, gesto que había prefigurado en la Antigua también con su actuación personal.

En la tercera y última parte<sup>46</sup> Ireneo mantiene esa especie de dicotomía en la cual parece dirigirse a la vez a los judíos y a los herejes. Los judíos ponían al servicio de Dios ángeles para manifestarse por su medio hacia afuera, y los herejes multiplicaban falsos dioses poniendo en el mismo nivel al Creador y situando por encima de todos ellos a otro dios, el *único verdadero*. El obispo se apoya en el pasaje del Éxodo que acaba de citar para demostrar que el Hijo, el Verbo de Dios, actuaba *ante Christum*, es decir, antes de encarnarse.

Si bien el Padre, ingénito, inmutable e impasible no desciende de sus alturas, tiene sin embargo al Hijo y al Espíritu para asistirle en todo. La función de los ángeles es servir al *Hijo y al Espíritu, el Verbo y la Sabiduría*, sus dos manos. De hecho el autor de *Adversus Haereses* ha demostrado que era el Verbo el que actuaba en los pasajes bíblicos aducidos y no ángeles como declaraban los judíos.

Finalmente concluye que una vez esclarecida la doctrina relativa a la actuación del Verbo e interpretado Mt 11,27 en el contexto de toda la Escritura, resulta superfluo el tener que inventarse otro Dios al que llaman Padre Ignoto: la interpretación herética del *logion* es propia de individuos *vanos* que fundan su sistema en una exégesis descontextualizada.

Se constata una vez más el método exegético de Ireneo. Saca a colación un pasaje bíblico neotestamentario sujeto a discusión, acota su sentido con otro pasaje neotestamentario, de allí acude al Éxodo y continúa su lectura justo donde la había dejado la última vez que había acudido a este libro en Adv Haer IV, 5,2; a la par, ilustra con fundamento en la lectura bíblica, la doctrina cristiana relativa a las atribuciones de las tres personas divinas y el modo en que se insertan los ángeles en la economía. Vuelve finalmente al NT portando las pruebas necesarias para reafirmar la exégesis del pasaje discutido y desacreditar la ofrecida por los valentinianos y marcionitas.

#### 4. LA PASCUA Y MUERTE DE CRISTO

En Adv Haer IV, 10,1 Ireneo tiene como objetivo demostrar que el Señor padeció y murió *realmente*, en contra de las tesis heréticas que afirmaban que el Salvador había abandonado el cuerpo de Cristo antes de que éste padeciese. A tal fin se apoyará en los pasajes que recogen los acontecimientos pascuales, vistos a la luz de la Nueva Economía, como una prefiguración. La tipología del cordero se cumplirá *verdaderamente* sólo si se cumple *todo* lo que ha sido predicho acerca del Salvador:

«Con razón, pues, Juan recuerda también cómo dice a los judíos: *Escudriñad las Escrituras, en las que creéis tener la vida eterna: ellas dan testimonio de mí. Y no queréis venir a mí para que tengáis la vida eterna* (Jn 5, 39-40). ¿Cómo pues, daban testimonio de él las Escrituras si no venían del único y mismo Padre, instruyendo de antemano a los hombres acerca de la venida de su Hijo y anunciando con anticipación la salvación que procede de él?

Dijo: *Pues si creyérais a Moisés creeríais en mí, porque él escribió de mí* (Jn 5,46); es decir, por todas partes, en las Escrituras está diseminado el Hijo de Dios: unas veces en coloquio con Abrahán, otras con Noé dándole las medidas (del arca), otras en busca de Adán, otras induciendo el juicio (de condenación) a los sodomitas, y nuevamente al dejarse ver y guiar a Jacob en el viaje, y al hablar desde la zarza a Moisés. No tienen número las veces que Moisés presenta al Hijo de Dios. No ignoró el día de su Pasión, sino que lo anunció de antemano en figura (figuratim) llamándole *Pascua*. En el mismísimo día indicado por Moisés con tanto tiempo de adelanto, padeció el Señor dando cumplimiento a la Pascua. No sólo describió el día sino que también indicó el lugar y los tiempos novísimos, y el signo de la caída del sol, cuando dijo: *No podrás inmolar la Pascua en ninguna otra de tus ciudades de las que el Señor tu Dios te da sino en el lugar que elija el Señor tu Dios para que allí sea invocado su nombre: Inmolarás la Pascua por la tarde, a la caída del sol* (Dt 16, 5-6)» (Adv Haer IV, 10,1).

Cabría estructurar el texto como sigue:

Al principio Ireneo cita dos veces el Nuevo Testamento: Jn 5, 39-40 y Jn 5,46. La primera vez para reafirmar la unidad de Dios Padre, el mismo garante de su Hijo en los dos testamentos. La segunda vez para dar a conocer el *modo* en que Dios Padre da testimonio de su Hijo en las Escrituras. Si éstas dan testimonio de su Hijo (Jn 5, 39-40) es porque provienen del *único y mismo Padre*. A partir de aquí, delinea el objetivo del párrafo que estudiamos. Las Escrituras:

- a) Instruyen de antemano a los hombres sobre la venida de su Hijo;
- b) Se adelantan a anunciar la Salvación que procede de Él.

Cada uno de estos puntos doctrinales constituyen lo que será la segunda y tercera parte del texto.

Las Escrituras, *instruyen de antemano a los hombres para la venida de su Hijo*:

- Cuando hablaba con Abrahán<sup>47</sup>;
- Otras, con Noé, dándole las medidas (del arca)<sup>48</sup>;
- Otras, en busca de Adán<sup>49</sup>;
- Otras induciendo el juicio (de condenación) a los sodomitas;
- Al dejarse ver y guiar a Jacob en el viaje;
- Al hablar desde la zarza con Moisés.

Las Escrituras *se adelantan a anunciar la Salvación que procede de Él*.

En estas líneas, Ireneo se detiene en presentar al Hijo de Dios como el anunciado de antemano en la Pascua, es decir, como el protagonista de los acontecimientos pascuales en la salida de Egipto. De alguna forma, las líneas anteriores preparan al lector para este escenario

en el sentido de que para ver a Cristo en el Antiguo Testamento no basta atenerse únicamente a la letra, es necesario *también* atender a su sentido tipológico<sup>50</sup>. Por eso, dice que el Hijo de Dios *inseminatus est ubique in Scripturis*, oculto como el grano lo está bajo tierra. Del mismo modo que la simiente fructifica *con el tiempo*, así fructificó el Hijo de Dios en el Nuevo Testamento; pero para ello se requiere leer las Escrituras con *espíritu*. En otras palabras, se requiere la inteligencia de la fe.

Una vez establecidos los presupuestos, el *código de comunicación* con el lector, se dispondrá a exponer el misterio de la Pascua.

La sola mención del nombre de la *Pascua* es, para el autor de Adv Haer, un anuncio anticipado del Hijo de Dios. Ireneo no hace otra cosa que ver reflejada en la Biblia una realidad teológica<sup>51</sup>.

Las palabras que siguen: *En el mismísimo día indicado por Moisés con tanto tiempo de adelanto padecía el Señor, dando cumplimiento a la Pascua*<sup>52</sup>, reflejan una manera de pensar acentuada por el enorme parecido entre *Pascua* (*pascha*) que parecía derivar del verbo *padecer* (*pathein*) por medio del verbo griego *paschein*<sup>53</sup>.

Independientemente del valor de estas etimologías, lo cierto es que la equivalencia entre Pascua y Pasión es el *modo de expresar* una persuasión: «la esencia de la Pascua cristiana se realiza en la Pasión y en la muerte de Cristo»<sup>54</sup>. Esta concepción de la Pascua era tan común en el siglo II que se impuso también a los gnósticos.

San Ireneo prosigue: el Señor, al padecer daba *cumplimiento* —adimplens— a la Pascua. Hasta aquí apunta al evento de la Pasión con referencia al *día*<sup>55</sup>. La cercanía de ambos términos *padeció* y *Pascua* en griego incoan, al parecer, la coincidencia entre Pasión y Pascua.

Hay que advertir que Ireneo distingue dos facetas que van siempre unidas en la tradición asiática en la que se formó. Al hablar del *día indicado por Moisés* alude a la fecha, es decir al 14 Nisán<sup>56</sup> y en un segundo momento al *acontecimiento* pascual. Es decir, cabe desdoblar lo que Ireneo llama *cumplimiento de la Pascua*: la *celebración* del día de la Pascua del Señor (Pasión y Muerte) y la *Salvación* que ésta lleva consigo. De ahí las palabras de Ireneo acerca del sentido prefigurativo de la Pascua: *¿Cómo daban las Escrituras testimonio de Él, si no venían del único y mismo Padre: instruyendo de antemano a los hombres sobre la venida de su Hijo, y adelantándose a anunciar la Salvación que procede de Él?*

San Ireneo expresa también otra idea al identificar la Pascua con la Pasión, todo el contenido del *misterio* pascual de muerte-vida. Acabamos de ver que líneas atrás el párrafo queda contextualizado en su dimensión salvífica. Si como colofón del párrafo cita Dt 16, 5-6, y allí se evoca únicamente la parte correspondiente a la muerte es porque los va-

lentinianos no rechazaban el carácter prefigurativo de la pascua, lo que no aceptaban es que el Señor hubiera padecido realmente<sup>57</sup>. Por lo tanto es razonable suponer —y la estructura del párrafo así parece delatarlo— que el autor del Adv Haer quiere demostrar que el Señor *realmente padeció y murió*<sup>58</sup>. En la parte expositiva de su magna obra, es decir, en el libro I (7,2) mostraba la cristología valentiniana al respecto, que vale la pena transcribir para poder contrastar con más nitidez su doctrina: «Los hay que afirman que el demiurgo emitió también un Cristo, su propio hijo, pero Psíquico también, y que habló de él a través de los profetas. Éste es el que pasó a través de María como el agua a través de un canal. Sobre éste, en el bautismo, descendió en forma de paloma el Salvador nacido de todos los eones del Pleroma. Estuvo también en él la simiente espiritual procedente de Achamot. Enseñan, en consecuencia, que nuestro Señor estaba hecho de estos cuatro componentes, conservando la figura de la Tétrada primordial y primera. Por una parte, estaba compuesto de lo espiritual, recibido de Achamot; luego de lo psíquico, recibido del demiurgo; de la economía, por haber sido plasmado con un arte *misterioso*<sup>59</sup>; del Salvador, recibido al descender sobre él la paloma. Dicen que éste (Salvador) permaneció impasible —pues no podía sufrir el indominable y el invisible— y por esto cuando Cristo compareció ante Pilato le fue retirado el espíritu de Cristo que había descendido sobre él. Pero tampoco padeció —dicen— la simiente procedente de la Madre, pues también ésta era impasible, dado que era espiritual e invisible, incluso para el demiurgo. En cambio padeció el que, según ellos, es el Cristo psíquico y el formado *misteriosamente* en virtud de la economía<sup>60</sup>, para que a través de él, la Madre mostrase la figura del Cristo superior, de aquel que se había extendido sobre la Cruz y había formado a Achamot con la plasmación en cuanto a la substancia. Todas estas cosas —afirman— son figuras de aquellas realidades».

Evidentemente, Ireneo no se detiene en el hecho mismo de la inmolación del cordero ni en las circunstancias en que tuvo lugar la salvación material del pueblo hebreo si no es porque le permiten atribuir a estas expresiones bíblicas de Dt un sentido vinculante con la línea tipológica que amplifica y autentiza la inmolación perfecta del cordero que es Cristo, y la Salvación completa del pueblo por Cristo. El misterio de la Pascua en su totalidad —el día, la víctima pascual, las circunstancias, etc.— en su doble fase (inmolación de la víctima pascual-muerte de Cristo) será por ello y según la fase que se considere, prefiguración y cumplimiento<sup>61</sup>.

El Obispo de Lión se vale en esta ocasión de la multiplicidad semántica de la palabra *Pascua* y por ende, de la multiplicidad de con-

ceptos que evocaba en la mente de sus lectores<sup>62</sup>. No se dedica a especificar el sentido de ella cada vez que se sirve de él, deja más bien al lector que lo haga. Obrando además de esta forma, el que una palabra se entienda de un modo, no excluiría tampoco sus otros significados; éstos únicamente perderían un cierto relieve.

De acuerdo al estilo del que suele valerse, al final de una determinada doctrina, empapada de citas de la Escritura, concluye con un testimonio bíblico —esta vez Dt 16,5— que se aplica tanto a la figura —el cordero— como al figurado —Cristo—. Así, la figura por excelencia del Antiguo Testamento, recogida en el Éxodo, es decir, el cordero pascual, sintetiza la única economía anticipada por el Verbo y cumplida en los *últimos tiempos*<sup>63</sup>.

Con el cumplimiento *verdadero* de la figura pascual<sup>64</sup>, afirma una presencia de Cristo que abarca a la persona entera<sup>65</sup>, su alma y su cuerpo en un sacrificio predicho en sus mínimos detalles<sup>66</sup>.

## 5. CRISTO, FIN Y CULMEN DE LA ANTIGUA LEY

En los capítulos 12-16, Ireneo tiene como objetivo<sup>67</sup> demostrar que el Evangelio es el cumplimiento de la Ley<sup>68</sup>. A tal fin aboga por la idea teológica del progreso de la revelación<sup>69</sup> y del carácter prefigurativo de Cristo en el Antiguo Testamento.

El obispo de Lión prepara al lector poco a poco antes de llevarlo al pasaje que atrae nuestra atención: Adv Haer IV, 12,4; así, adelanta una de las tesis que desarrollará a continuación: *los Fariseos* —escribe— *deseosos de hacer valer sus tradiciones, no quisieron someterse a la Ley de Dios que los disponía al advenimiento de Cristo*<sup>70</sup>.

Nos detendremos en el párrafo que cita y comenta Ex 3, 7-8:

«A todos confunde el Señor<sup>71</sup>, enseñando que la ley no proviene de otro Dios, al expresarse así a las turbas y discípulos que personalmente adoctrinaba: *En la cátedra de Moisés tomaron asiento escribas y fariseos: observad y haced todo lo que os dijeren, mas no queráis actuar conforme a sus obras: porque dicen y no hacen. Atan cargas pesadas y se las echan encima a los hombres; mas ellos ni con un dedo quieren moverlas* (Mt 23, 2-4). No condenaba pues (el Señor) la Ley dada por Moisés, que recomendaba cuando estaba aún en pie Jerusalén. Reprendía a aquellos, porque mientras enunciaban las palabras de la Ley vivían sin caridad, y eran por lo mismo injustos para Dios y para los prójimos. Lo dice también Isaías (29,13): *Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí. En vano me dan culto, enseñando doctrinas y mandamientos de hombres. No llamaba preceptos de hombres a la Ley dada por Moisés, sino a las tradiciones*



forjadas por sus Ancianos, para vindicar las cuales anulaban la Ley de Dios, y por lo mismo no estaban sujetos a su Verbo. Esto es lo que de ellos dice Pablo (Rom 10, 3-4): *Porque ignorando la justicia de Dios y queriendo hacer valer la suya propia, no se sujetaron a la justicia de Dios. Pues el fin de la Ley es Cristo para justicia de todo creyente.* Y ¿cómo (iba a ser) Cristo el fin de la Ley, si no fuera también su principio? Pues el que trajo el fin, hizo también el principio. Es el mismo que dice a Moisés (Ex 3, 7-8): *He visto la aflicción de mi pueblo en Egipto, y he bajado a sacarlos.* Desde el principio se había acostumbrado el Verbo de Dios a subir y bajar para salud de los que estaban mal» (Adv Haer IV, 12,4).

Cabría dividir el texto en dos partes:

Una primera parte en la que aunque no comenta ningún pasaje del Éxodo es todo un desarrollo bíblico que constituye la prótasis del pasaje del Éxodo a estudiar.

Una segunda parte, cerrada con la cita de un pasaje del Éxodo y su comentario; es la que le da unidad, fundamento y sentido a todo el párrafo.

En la primera parte, como él mismo lo indica, trata de demostrar que *la ley no proviene de otro Dios.* Se sirve del Evangelio de Mateo (23, 2-4) para mostrar que el Señor *no condenaba* la Ley dada por Moisés, en clara alusión a los herejes que positivamente la condenaban. Si la Ley provenía de un supuesto dios al que le adjudicaban todo tipo de etiquetas negativas, ¿cómo es posible que no fuera condenada? Más aún, la *recomendaba cuando estaba aún en pie Jerusalén.* Estos argumentos explican que Ireneo diga por adelantado que *a todos confunde el Señor.*

A continuación, esclarece en qué sentido reprueba el Señor a los fariseos en Mt 23, 2-4. Con la ayuda de un pasaje veterotestamentario, Is 29,13, dirige la vista a las últimas palabras de Isaías, en las *doctrinas y mandamientos de hombres.* El pasaje no está escogido al azar. Estaba sujeto además a múltiples interpretaciones, especialmente por aquellos que lo leían con una clave de lectura en favor de sus exégesis heréticas<sup>72</sup>. Si Ireneo se centra en estas últimas palabras, en la expresión *doctrinas y mandamientos de hombres,* es para contraponerlas y distinguirlas de los preceptos divinos. Esas doctrinas y mandamientos no provienen del supuesto demiurgo del Antiguo Testamento, como afirmaban los herejes. Queda claro que, a la luz del pasaje evangélico, los *preceptos de hombres* eran las tradiciones forjadas por sus Ancianos. Al ponerlas por encima de los preceptos divinos anulaban la Ley de Dios y faltaban a la caridad más elemental.

A modo de coletilla añade al final una afirmación que también ilustrará con una cita bíblica: *y por lo mismo no estaban sujetos a su Verbo —Logô—.*

El término *Logos* tiene un carácter doblemente significativo, puede referirse tanto a su Verbo personal como a su palabra de revelación<sup>73</sup>. La elección de esta palabra y no otra, por ejemplo *Hijo*, no es fruto de la casualidad<sup>74</sup>, ya en Adv Haer IV, 11,2 el mártir de Lión había lanzado una acusación semejante a valentinianos y marcionitas en la que se servía de la misma palabra: *Homo... non subiectus Verbo eius (Dei)*.

Las líneas anteriores son una especie de prólogo del mensaje que Ireneo va a introducir. Sus ideas están enmarcadas por dos citas bíblicas principalmente, una neotestamentaria (Rom) y una del Antiguo Testamento (Ex).

La Epístola a los Romanos (10, 3-4) que cita a continuación es: *Porque ignorando la justicia de Dios y queriendo hacer valer la suya propia, no se sujetaron a la justicia de Dios. Pues el fin de la Ley es Cristo para justicia de todo creyente.*

A partir del contexto anterior, el de la Ley dada por Moisés contrastada con los mandamientos de hombres, es obvio que la *Justicia de Dios* es interpretada como la *Ley de Dios* a la que *la suya propia* equivale a los mandamientos de hombres<sup>75</sup>.

La naturaleza de la ignorancia de los judíos queda revestida de un cierto cariz de culpabilidad. Es un ignorar porque se quiere. Se tiene, pues, que en las palabras *porque ignorando la justicia de Dios y queriendo hacer valer la suya propia* el significado de la palabra griega *dikaiosynê* queda claramente especificada dentro de la gama de posibilidades que pueda tener: justicia.

En cambio, no puede decirse lo mismo con tanta facilidad para las palabras: *no se sujetaron a la justicia de Dios*. Aquí, además de entender *dikaiosynê* como justicia, cabría entenderla como *justificación*; por lo menos este significado no es rechazable. Por el momento la no especificidad, deja abierta la puerta a ese sentido y mantiene *suspendida* momentáneamente la imagen conceptual de la palabra. Cabe, pues, entender la frase del modo que sigue: Los judíos por ignorar —voluntaria y culpablemente— la Justicia de Dios —Ley— no se sometieron a la *justificación-salvación* de Dios. *Pues para todo creyente el fin de la Ley es Cristo justicia-justificación* de todo creyente.

En nuestra opinión, las dos ideas van de la mano; sólo que, conforme progresa la argumentación ireneana, va adquiriendo mayor relieve —gradualmente—, el segundo sentido.

Ireneo vuelve a tomar la palabra. El discurso tiene que ver con su interpretación de la cita paulina: *Y ¿cómo (iba a ser) Cristo el fin de la Ley, si no fuera también su principio? Pues el que trajo el fin, hizo también el principio.*

Los herejes sostenían que Cristo, con su venida, marcaba el fin de la Ley<sup>76</sup>. Ireneo no lo niega. Sin embargo, es muy probable que juegue —a ello nos tiene acostumbrados— con el significado ambiguo de una palabra, *telos*: Cristo es la *perfección* de la Ley y, en ese sentido, es el *término* de ella.

El Santo empieza a mostrar un cierto interés en identificar al Cristo —del NT— con el Verbo —del AT—. Según él, si Cristo, encarnado, viene a ser el fin de la Ley es porque Él era el autor del *principio* de la Ley, en cuanto *Verbo*, Palabra de Dios a la que se rehusaron a obedecer los judíos y por la que se condenaron rechazando a Cristo, descendido al final para justificarnos.

San Ireneo afirma que Cristo *trajo* el fin. Esta es, con todo, una afirmación un tanto enigmática. Según San Pablo, el fin de la Ley es Cristo; por otro lado San Ireneo habla de Cristo como el que *trae* el fin. Al parecer, el giro preposicional *eis* —*dikaio synên*—, en vez del casual —dativo— sugiere en San Ireneo no una idea de finalidad o de interés —benéfico o perjudicial—, como lo sería el caso del dativo, sino más bien como la idea de una conformidad o adecuación con algo. Es decir, que con este matiz el autor de Adv Haer podría interpretar las palabras de San Pablo del modo que sigue: El fin de la Ley es Cristo en cuanto y de acuerdo a su adecuación con una *norma*, a su unión indisoluble con la justificación, y en interés —benéfico— de todo creyente.

De acuerdo a la perspectiva de la justificación o plan salvífico, el fin de la Ley es Cristo, porque él lleva consigo el *fin* que no es otro que la salvación. Es en este concepto en el que se unen el principio y el final, el Verbo y Cristo, la Justicia de Dios y la Justificación, el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento: un único plan salvífico iniciado, desarrollado y culminado en el tiempo.

La identificación entre el Verbo del Antiguo Testamento y el Cristo del Nuevo, cristaliza en las palabras: *Es el mismo* —Ipse est— *que dice a Moisés...*

De lo anterior se desprende que Cristo es el principio no porque el fin de algo tenga que ser necesariamente su principio, sino porque así es *de hecho*, es una *consecuencia* de la unidad de un único plan salvífico.

A continuación viene la cita de Ex 3, 7-8 junto con un comentario: «He visto la aflicción de mi pueblo y he bajado a sacarlos»<sup>77</sup>. Desde el principio se había acostumbrado el Verbo de Dios a subir y bajar para salud de los que estaban mal.

Estas líneas son las que brindan al lector la clave interpretativa de todo lo dicho anteriormente:

La Ley es comprendida dentro del ámbito de la economía salvífica. Su relación con el concepto de *pueblo* es indudable. Antes de la existencia del pueblo no había ley porque los justos y patriarcas del AT anteriores a Moisés no habían tenido necesidad de ella.

El principio de la ley es la liberación de Egipto, llevada a cabo, según Ireneo desde que *vio* la aflicción y *bajó* a sacarlos.

*Ver* y *bajar* son antropomorfismos aplicables y aplicados a Cristo.

*Subir* y *bajar* aluden a la acción del Verbo en la Encarnación-Ascensión<sup>78</sup>.

Pero sobre todo, la acción del Verbo tiene como objetivo final *la salvación*<sup>79</sup> —*sôtêria*— de los que estaban mal, por eso Cristo trajo el fin —la salvación— e hizo el principio —la salvación de los judíos— en cuanto evento y en cuanto figura.

La liberación de Egipto es interpretada como figura de la Redención, por eso es probable que Ireneo explique así que en ese sentido la Ley, como el éxodo, tiene como fin la salvación —Cristo—, es decir, la justificación, *para todo creyente*.

Crear exige un acto concreto: someterse a la justicia de Dios que equivale en el Antiguo Testamento a someterse al Verbo y en el Nuevo al Verbo encarnado, pues el fin de la Ley, de la justicia de Dios, es Cristo *en vistas* a la salvación de todo creyente.

Cristo es el fin, realización y cumplimiento de la Palabra contenida en la justicia de Dios<sup>80</sup>. Estas son las ideas que San Ireneo desglosa aún más a continuación, sirviéndose para ello de otras citas bíblicas.

Repetimos un comentario hecho a propósito del mismo versículo del Éxodo en Adv Haer III: «La interpretación cristológica del versículo del Éxodo muestra el carácter tipológico con que el mártir de León acoge esta cita con todas sus consecuencias. No cabe duda que en este versículo “ve una figura pregonera del descenso que habría de ser la Encarnación” (cfr Dem 46), incluso con una especie de anticipación por la que el Hijo de Dios *se acostumbra* a vivir entre los hombres (cfr Adv Haer IV, 12,4)»<sup>81</sup>.

## 6. EL ÉXODO, INICIO DEL CAMINO DE UN REENCUENTRO DE LA HUMANIDAD CON DIOS

En Adv Haer IV 16,3 Ireneo responde a una cuestión: Por qué dio el Señor la Ley a los israelitas en el Sinaí y no a los Patriarcas. El resto del párrafo es un resumen de las motivaciones históricas que condujeron al pueblo de Dios del Antiguo Testamento a tener una ley. La es-

tancia de Israel en Egipto constituye el meollo de su argumentación y la explicación de la situación actual.

«Entonces, ¿por qué no concluyó (el Señor) alianza con los padres (patriarcas)? Porque *para los justos no se dio la ley* (1 Tim 1,9). Y los padres eran justos porque llevaban escrita en sus corazones y almas la virtud del decálogo: el amor al Dios que los creó y el abstenerse de injusticia con el prójimo. Por eso no fue menester amonestarlos con escritos de corrección, teniendo como tenían en su interior la justicia de la ley. Mas cuando esta justicia (interna) y el amor para Dios pasó al olvido y se extinguió en Egipto, hubo de manifestarse Dios, a causa de su mucha benevolencia para el hombre, a Sí mismo mediante la *Voz*<sup>82</sup>. Y sacó poderosamente—in virtute— al pueblo de Egipto para que nuevamente se hiciese el hombre discípulo y seguidor de Dios. Y afligió a los rebeldes para que no menospreciaran a su Creador. Les alimentó con el maná para que recibieran un manjar racional; como lo dice también Moisés en el Deuteronomio (8,3): *Y te nutrió con el maná que tus padres ignoraban, para que entiendas que no de solo pan vivirá el hombre, sino de toda palabra de Dios que sale de Su boca vivirá el hombre*. Prescribió (Yahveh) el amor para con Dios e insinuó la justicia con el prójimo, para que no fuera (el hombre) injusto ni indigno de Dios, disponiéndole mediante el Decálogo a Su amistad y a la concordia con el prójimo. Cosas que, de utilidad para el hombre, no eran necesarias para Dios» (Adv Haer IV, 16,3).

San Ireneo distingue entre unos determinados ejes en la historia de la salvación: los patriarcas y justos anteriores a Moisés, y el pueblo de Israel. Los primeros, por ser justos, no tenían necesidad de justificarse con la circuncisión y los sábados<sup>83</sup>. Apoya esta doctrina con un texto paulino (1 Tim 1,9)<sup>84</sup>.

Puntualiza también la relación de los justos del Antiguo Testamento, anteriores a Moisés, con Dios: la decisión interior que los movía estaba motivada por el amor a su Dios creador. No era por tanto un interés movido por una promesa—v. gr. la tierra prometida como sostenían los herejes—, ni una relación de esclavitud. Únicamente les movía el amor, y no a un dios cualquiera sino al Dios *creador*.

En un segundo momento, se detiene a exponer, en unas pocas líneas, el origen histórico—motivación teológica— que llevó a la imposición de una ley. Si el amor de los justos explicaba el que no hubiera ley en los tiempos anteriores a Moisés, *después de Moisés* será el amor de Dios, manifestado en *la Voz*, la razón de los eventos salvíficos de Egipto y que evoca como momento crucial de la historia salvífica la teofanía de la zarza ardiente. De esta forma, resalta las motivaciones del

Dios creador en orden a sacar a su pueblo de Egipto. Afirma en forma positiva que las maravillas obradas por Dios en Egipto respondían al amor por su pueblo y no a un deseo o necesidad de ser servido.

Además, da a entender que los 400 años de la estancia en Egipto no pasaron en balde. Del mismo modo que los egipcios se olvidaron de José, los israelitas olvidaron el amor a su Dios Yahveh, cayendo así en una esclavitud, la de la idolatría, peor que la material por la que atravesaban y que les separó del amor a Dios<sup>85</sup>.

Ireneo empieza, pues, a dirigir la atención del lector a un contexto más amplio que el meramente histórico. La liberación de Egipto empieza a adquirir un sentido más profundo, trasciende su contenido material. Todo ello utilizando las mismas palabras con que el texto bíblico describía su penuria material. Subraya también que el inicio de la salvación a partir de Moisés procede única y exclusivamente de su iniciativa divina<sup>86</sup>.

A continuación, describe algunas de las maravillas obradas por Dios en favor de su pueblo. En cada caso, da las motivaciones que movieron a obrar a Dios:

- Sacó poderosamente al pueblo de Egipto *para que* nuevamente se hiciese el hombre discípulo y seguidor de Dios.
- Afligió a los rebeldes *para que* no menospreciaran a su Creador.
- Los alimentó con el maná *para que* recibieran un manjar racional.

Prescribió el amor para con Dios e insinuó la justicia con el prójimo *para que* el hombre no fuera injusto ni indigno de Dios *disponiéndole mediante el decálogo* a su amistad y a la concordia con el prójimo.

Todas las acciones estaban encaminadas *a la utilidad del hombre, no eran necesarias para Dios*, termina diciendo.

Las razones que da, contrastan mucho con la interpretación herética del éxodo de Egipto. Para los herejes, el demiurgo:

- Sacó a Israel de Egipto para tener un pueblo que le sirviera.
- Afligió a los egipcios por ser un dios perverso.
- Los alimentó con el maná para que le pudieran seguir sirviendo.
- Les prescribió el decálogo porque necesitaba que le sirvieran.

Al Obispo de León no le basta contraponer la visión cristiana del éxodo con la herética. Hay un cierto empleo de palabras que si bien evocan un determinado concepto en el contexto histórico del Éxodo, evocan también otro en el ámbito de la nueva economía.

Así, se tiene que Dios sacó al *pueblo* de Egipto para que *el hombre* se hiciese discípulo y seguidor de Dios. No dice *para que se hiciese el pueblo discípulo y seguidor de Dios*. En estas palabras late un plan o economía divina. El hombre, es decir, el género humano, había dejado de

ser mucho tiempo atrás discípulo y seguidor de Dios y para llevar a cabo su plan quiso contar con un pueblo cuyo *amor para Dios pasó al olvido y se extinguió en Egipto*. Dios se manifestó no sólo por su benevolencia *hacia su pueblo*: se manifestó *en su pueblo* a causa de su mucha benevolencia *para el hombre*.

Así, el plan que Dios tiene *para que el hombre nuevamente* —palin— se haga discípulo y seguidor de Dios, pasa en la historia a través de un pueblo que ha elegido y del que se servirá para llevarlo a cabo. Lo saca de Egipto cuando el pueblo corre el riesgo de dejar de convertirse en su *instrumentum salutis* y al mismo tiempo en desaparecer por disolución en la misma idolatría egipcia.

En la motivación que Ireneo expone late por tanto una razón teológica y teleológica sólo comprensible para aquél que ve en los dos testamentos la continuidad de una misma economía.

*Afligió a los rebeldes para que no menospreciaran a su creador:*

Aquí Ireneo obra igual que en otras ocasiones; no habla de los egipcios sino de los rebeldes. Es una alusión clara a los herejes que caen en el mismo supuesto que en el que cayeron los egipcios: menospreciar al Creador. De alguna forma también les augura aflicciones, que tienen una finalidad medicinal: conviene que los rebeldes-herejes no menosprecien al Dios creador.

*Les alimentó con el maná para que recibieran un manjar racional:*

Propenso a no explicitar ningún término o expresión si antes puede hacerlo con un texto bíblico, cita Dt 8,3. El manjar racional es *toda palabra que sale de su boca*, ese es *el maná que tus padres ignoraban*, de otra naturaleza pero al fin y al cabo alimento. En el pensamiento del mártir de Lión, el Señor preparaba a su pueblo. En el desierto, Dios acostumbró a su pueblo a vivir en continua dependencia de su voluntad. Vivían al día<sup>87</sup>. Del mismo modo el hombre ha de estar preparado para vivir *cada día* —como en el caso del maná— de la *voluntad de Dios*, de la palabra que sale de su boca. En otras palabras, el alimento del hombre, su vida, está en hacer la voluntad de aquel que lo ha sacado del estado en el que se hallaba.

*Prescribió el amor para con Dios e insinuó la justicia con el prójimo, para que no fuera injusto ni indigno de Dios, disponiéndole mediante el Decálogo a su amistad y a la concordia con el prójimo:*

El decálogo era, en la concepción de Ireneo, un *escrito de corrección*, su fin era disponer al hombre a su amistad y a la concordia con el prójimo.

Las palabras con las que cierra el párrafo, manifiestan el objetivo que persigue al exponer los acontecimientos del Éxodo: todos esos

eventos eran de utilidad para el género humano, no sólo para Israel. No miraban tampoco sólo al ámbito del Antiguo Testamento. Habían sido realizados con vistas a un plan preconcebido.

Los herejes, esclavos de una precomprensión que rechaza cualquier nexo de la economía veterotestamentaria con la nueva, terminarán por verse privados de los beneficios de la Nueva Economía, que paradójicamente absolutizan. La causa radica en el menosprecio hacia el dios creador, el dios de la Antigua Alianza.

Ireneo, que comienza dando una catequesis acerca del sentido que portaba consigo la Ley, trasciende el éxodo de un modo que lo avalora perennemente. Sin negar el mérito de los hechos salvíficos del Éxodo, con los que el Señor se volcó amorosamente con su pueblo, ofrece una relectura a la luz de la nueva economía. Una vez más el telón de fondo es la unidad y la complementariedad de los dos testamentos. Sólo que en esta ocasión destaca más el aspecto pedagógico que el tipológico preconizado por la Ley.

## 7. EL ÉXODO, PEDAGOGO DEL CRISTIANO EN SU ACTITUD HACIA LOS BIENES DEL MUNDO

En Adv Haer IV, 30,1, Ireneo aborda una nueva cuestión polémica. Otro argumento en el que se apoyaban los herejes para demostrar la malicia del demiurgo del Antiguo Testamento era que éste había ordenado al pueblo que tomaran de los egipcios *objetos de todo género y vestidos*<sup>88</sup>; en cambio, el Señor advertía a sus discípulos de no tomar cualquier cosa que fuera necesaria para el camino<sup>89</sup>.

La línea argumentativa con que responde el mártir de Lión, se mantiene fiel a la idea paulina: los acontecimientos del éxodo han sido escritos *para amonestación nuestra*. Estas acciones mostraban las *economías* del mismo y único Hijo de Dios y prefiguraban la vida actual de la Iglesia:

«Mas los que tachan y echan en cara que, estando el pueblo para salir, tomó de los egipcios, por mandato de Dios —iussu Dei—<sup>90</sup>, objetos de todo género y vestidos; y así marchó con medios también para hacer la tienda en el desierto<sup>91</sup>; denuncian ignorar las justificaciones de Dios y sus disposiciones<sup>92</sup>, como decía también el presbítero. Porque si no hubiera Dios pasado por esto, en éxodo figurativo, nadie podía salvarse en nuestro verdadero éxodo, esto es, en la fe por la cual hemos sido arrancados del número de los gentiles. Pues a todos nosotros nos acompañan modestos o grandes haberes, adquiridos de *riquezas de iniquidad* —ex mammo-



na iniquitatis— (Lc 16,9). En efecto, ¿de dónde vienen las casas en que habitamos y los vestidos con que nos cubrimos y los objetos que usamos y lo demás todo al servicio de nuestra prolongada vida<sup>93</sup>: sino de aquello que, cuando paganos, adquirimos por codicia o por parentesco pagano, o por familiares o amigos que lo habían conseguido injustamente? Por no decir que aun ahora, en régimen de fe —in fide—, adquirimos. Pues ¿quién vende y no quiere lucrarse de quien compra? ¿Y quién compra y no quiere sacar partido del que vende? ¿Y qué negociante no negocia para tener que comer? Pues ¿qué? Los fieles mismos que viven en el palacio imperial, ¿no se sirven de las cosas del César, y todos ellos prestan, en lo que pueden, a quienes no tienen? Los egipcios adeudaban al pueblo no sólo cosas, sino su vida misma, por el precedente del patriarca José. Pero ¿en qué sentido están adeudados los paganos, de quienes percibimos lucros y ventajas? Todo lo que ellos producen con trabajo, lo utilizamos nosotros, en régimen de fe, sin trabajo» (Adv Haer IV, 30,1).

Cabría dividir el texto en tres partes:

- Necesidad del despojo en sus vertientes típica y de cumplimiento.
- Actitud del cristiano ante los bienes del mundo.
- Licitud del despojo.

### 7.1. Necesidad del despojo en sus vertientes típica y de cumplimiento

En la primera parte, Ireneo echa en cara a los herejes que su exégesis del despojo responde ciertamente a la ignorancia de las *justificaciones de Dios y sus disposiciones*<sup>94</sup>. Mediante el uso de estos dos términos da a entender que la economía divina preveía servirse de un pueblo, Israel, como portador universal de la salvación. La salida de Egipto, como se ha visto en el comentario a Adv Haer IV, 16,3 respondía a una *iustificatio* con todo lo que la palabra entraña: ordenanza, justo decreto, juicio. Era una orden que miraba a preservar al pueblo elegido de la idolatría que le había llevado a olvidarse del Dios de Abrahán, de Isaac y de Jacob. Pero no bastaba *salir* de Egipto, se precisaba proveer al pueblo con los medios de subsistencia indispensables para la vida en el desierto<sup>95</sup>. Por eso, el mártir de Lión afirma la *ignorancia* herética de las disposiciones de Dios, efecto de su visión tan peculiar del AT, que llevaba a marcionitas y valentinianos a cerrarse a la interpretación tipológica del Éxodo<sup>96</sup>. Si Dios no hubiera consentido en que los judíos se llevaran los bienes indispensables para su subsistencia, habría perecido todo el pue-

blo en el desierto. La frustración de esa *disposición* particular, de la que se engarzaban y encadenaban otras y mediante la cual Israel estaba llamado a desempeñar un papel misterioso, habría equivalido al truncamiento de toda la economía que apuntaba al éxodo *verdadero*<sup>97</sup>.

Se tiene, por tanto, que en la mente del autor de Adv Haer, todos los acontecimientos o disposiciones del éxodo relativas a la economía salvífica, adquieren un carácter instrumental de primer orden. Por medio de las vicisitudes del pueblo de Israel, Dios diseñaba tipológicamente la futura misión de la Iglesia<sup>98</sup>.

Ireneo no se conforma con refutar a los herejes, una vez más, su profundidad exegetica no se habrá de circunscribir a una apologética de la unidad testamentaria o divina<sup>99</sup>. En estas líneas explicita una expresión que usará otras dos veces unidas muy estrechamente al éxodo —*in fide*—: *Hodie, in vera nostra profectioe, hoc est in fide in qua sumus constituti*<sup>100</sup> *per quam de numero gentilium exempti sumus...*

Que Ireneo se refiera a esos acontecimientos como figura de la vida de la Iglesia, es atribuible a la exégesis tipológica. Pero, dejando a un lado el plano del cumplimiento o de la realización, pasa a otro cuando por medio de la expresión —*in fide*— inaugura una exposición que propiamente puede ser calificada de *espiritual*. Es el inicio de un comentario del Éxodo leído en clave espiritual, con el que explica la actitud, actual y siempre perenne de los cristianos, con respecto a los bienes materiales<sup>101</sup>.

En efecto, todos los cristianos forman la Iglesia y al incorporarse a ella son arrancados del número de los paganos, pero su separación no implica un apartamiento material de ellos, como sucedió con los israelitas en su éxodo de Egipto. De ahí nace una relación peculiar en lo que respecta a los bienes materiales, objeto de la segunda parte del análisis.

## 7.2. Actitud del cristiano ante los bienes del mundo

La cláusula con la que Ireneo prosigue<sup>102</sup> es un volver la vista a la situación material actual de los cristianos. Con unos ejemplos muestra cómo los cristianos se ayudan unos a otros y a todos sirven sin distinciones entre paganos y cristianos: A todo el que vende le es lícito lucrar de lo que vende; y a todo el que compra le es lícito sacar partido de lo que compra.

La relación *nueva* entre el cristiano y los bienes que le acompañan cuando es *arrancado* de entre los gentiles es que éstos le rinden un *servicio* —*ministratio*—. Si en efecto, le acompañan, es para su *subsistencia*<sup>103</sup>, se convierten en un instrumento al servicio de la prolongación

de su vida —*ad diuturnam vitam nostram*—, mientras dura su condición de *viator*. Así, se tiene que si externamente los cristianos se siguen comportando como antes, su nueva condición exige que ante los bienes materiales *ya no se comporten como antes*. Entre el cristiano y el mundo creado nace una nueva relación, prefigurada en el éxodo. Todo el universo ha sido creado para rendir un servicio al hombre<sup>104</sup>.

### 7.3. Licitud del despojo

La siguiente tesis propuesta por Ireneo es: Si la *economía* se cumpliría mediante la adquisición de objetos preciosos, es porque *no fueron adquiridos injustamente*<sup>105</sup>.

La razón que da es verdaderamente aplastante y desmorona todos los argumentos heréticos: «Los egipcios adeudaban al pueblo —Israel— no sólo cosas, *sino su vida misma*, por el precedente del patriarca José». Como comenta Antonio Orbe, «los egipcios estaban en deuda, desde los días del patriarca José, con el pueblo de Israel. Con una deuda que no se limitaba a cosas o bienes particulares; que incluía la propia vida o existencia. A no ser por el gobierno benéfico del patriarca José, no habrían podido subsistir, como pueblo, los egipcios. Hubieran muerto de hambre, o habrían tenido que someterse a otros pueblos»<sup>106</sup>.

No satisfecho con dar respuesta a otra objeción herética trata de encontrar la aplicación del tipo a la situación actual y se pregunta en qué sentido se puede decir que los paganos están en deuda con los cristianos, ya que en apariencia es así debido a que éstos perciben de aquellos lucros y ventajas. Las palabras que siguen son a nuestro entender una justificación o explanación del interrogante y no una respuesta a la pregunta<sup>107</sup>. La pregunta surge, tras constatar que todo lo que ellos —los paganos— producen con trabajo, lo utilizan los cristianos en régimen de fe —*in fide*— sin trabajo. El empleo de la expresión *in fide* señala por adelantado que la respuesta, que vendrá posteriormente, va en la línea atrás definida acerca del modo vivencial o espiritual en que se da el pago de la deuda, que externamente no es capaz de ser percibido.

## 8. EL ÉXODO, UNA REALIDAD ESCATOLÓGICA

En Adv Haer IV, 30,4 Ireneo trata del éxodo en su globalidad, es decir que, sin acudir a una cita determinada, expone cómo concibe

toda la gesta de la salida de Egipto enmarcada en la historia de la salvación. Lo muestra a modo de un pequeño tratado que funge como corolario de todos los pasajes del Éxodo que ha ido exponiendo a partir del capítulo 27. De hecho es la última vez a que hace referencia al éxodo<sup>108</sup> en su magna obra.

Si en los párrafos dos y tres del mismo capítulo ha expuesto una espiritualidad del éxodo, en este último la prolonga y le añade como colofón su doble dimensión eclesiológica y escatológica.

Se presenta el pasaje a continuación:

«Era, por consiguiente, necesario que estas cosas fueran premeditadas en figura y que el tabernáculo de Dios fuera fabricado con ellas. Los (israelitas) tomaban justamente (los bienes de los egipcios) —como hemos probado—; y nos manifestaban de antemano a nosotros (los cristianos) que con bienes ajenos íbamos a servir a Dios. Todo el éxodo del pueblo fuera de Egipto lo ordenaba Dios para figura e imagen —*typus et imago*— del éxodo de la futura Iglesia salida de la gentilidad. Por eso también al fin, después de conducirla de aquí a su heredad, no ya Moisés, servidor de Dios, sino Jesús, Hijo de Dios, se la dará en herencia. Pero si uno examina con diligencia lo que dicen los profetas sobre el fin, y todo lo que Juan, el discípulo del Señor, vio en el Apocalipsis, encontrará que las naciones en general pasan por las mismas plagas que a la sazón experimentó en particular Egipto» (Adv Haer IV, 30,4).

Cabría dividir estas líneas en dos partes:

En la primera de ellas, Ireneo concluye que por todos los motivos anteriores que acaba de exponer *era necesario* que estas cosas hubieran sido premeditadas *en figura*. Dios no se muestra únicamente como un pedagogo ante sus hijos los hombres, a quienes les va revelando poco a poco sus designios de salvación.

El discípulo de Policarpo llega a entender —*era por consiguiente necesario*— que la revelación del Nuevo Testamento sin el AT habría quedado hasta cierto punto *incompleta*; si, en efecto, el Nuevo Testamento arroja luz sobre el AT, no cabe duda que éste a su vez la refleja y con ese resplandor *completa* la inteligencia del Nuevo<sup>109</sup>. Con todo, esos acontecimientos se muestran reveladores —portadores de sentido— únicamente para los cristianos que *con bienes ajenos íbamos a servir a Dios*<sup>110</sup>.

En la segunda parte amplía la comprensión del éxodo. Si antes lo ha referido a la vida espiritual del cristiano, ahora subraya su dimensión eclesial y escatológica: *Todo el éxodo del pueblo fuera de Egipto lo ordenaba Dios —*fiabat populi a Deo*— para figura e imagen del éxodo de la futura iglesia salida de la gentilidad*<sup>111</sup>.

A partir de este momento comienza la parte correspondiente a la visión escatológica del éxodo. El plan de Dios no termina en la *salida* de la Iglesia de la gentilidad. Dios la ha sacado *para conducirla a la heredad*<sup>12</sup>. Además, será el Hijo de Dios, ya no Moisés, el encargado de darle la heredad. El cristiano de hoy sería incapaz de entrever una escatología, el fin del camino de la Iglesia, si no tuviera la seguridad de que la historia actual de la Iglesia es la realización de una figura: la salida de Israel de Egipto hacia la tierra prometida. En ese sentido el Éxodo *completa* y alumbra la revelación neotestamentaria, ya que ofrece un camino de esperanza y empuja al cristiano a vivir con confianza la tensión escatológica del *ya pero todavía no*, de modo semejante a como los profetas del exilio profetizaron un nuevo éxodo a los judíos cautivos de Babilonia.

En sus últimas líneas, Ireneo expone de modo particular una perspectiva del *ya pero todavía no*. No habla de la herencia definitiva obtenida ya y al mismo tiempo no, por encontrarse el cristiano aún en *status viatoris*. Habla más bien de la Iglesia que *ya* está en el desierto, que ha salido de entre las naciones y que con todo está *materialmente* en medio de ellas, sufriendo su opresión. Esta realidad, constatable en los tiempos de Ireneo y en los de siempre, ayuda a entender por contrapartida otra dimensión: Las naciones pasan también, cada vez que oprimen a la Iglesia, *por las mismas plagas que a la sazón experimentó en particular Egipto*<sup>13</sup>. Este orden de cosas mueve al cristiano a descubrir su misión *en la historia* a partir de la lectura cristiana del éxodo.

Se tiene, pues, que Ireneo presenta con el éxodo un ejemplo y un modo de vivir que debe acompañar a la Iglesia y al cristiano en su camino hacia la herencia definitiva. Con A. Benoit podemos afirmar que «la exégesis cristológica no agota la Escritura. Gracias a los Padres descubrimos en ella un nuevo aspecto que partiendo de Cristo concierne a la vida de la Iglesia y del individuo. En efecto, la vida de Cristo es *típica* para la Iglesia y para el creyente, tiene un valor de *signo* para uno y otro. Es así que, a partir del sentido cristológico, se llega al sentido eclesial e individual»<sup>14</sup>.

La Iglesia y el cristiano no hacen otra cosa que reproducir en la historia el camino emprendido por su Maestro<sup>15</sup> y San Ireneo nos da un ejemplo de ello.

## 9. CONCLUSIONES

### 9.1. La tradición del éxodo y su aplicación teológica

Los escritos que hemos presentado son muy interesantes debido a la utilización y tratamiento de la tradición del éxodo que exhiben.

Cada uno recoge esta tradición en forma diversísima y la aplica a las circunstancias concretas en las que se encontraban sus autores, con un afán actualizador bastante eficaz.

He aquí un breve inventario de las ideas desarrolladas a partir de los acontecimientos del éxodo:

En Clemente Romano encontramos los siguientes temas: la Iglesia, el nuevo pueblo elegido; Moisés como tipo de la Iglesia; la Pascua; la Iglesia, pueblo que peregrina. Es decir ideas cristológicas y eclesiológicas. En lo que respecta a temas morales están la envidia, la obediencia y el endurecimiento del corazón. Clemente de Roma es un verdadero maestro en el arte de actualizar un texto bíblico. Su recurso a la *anámnesis* es una forma de actualizar el texto ante sus destinatarios.

La *Homilía Anónima* presenta a su vez, la vida cristiana concebida como un éxodo en cada una de sus etapas: la conversión-bautismo, que equivale al inicio de una salida, la peregrinación que es la lucha en guardar los mandamientos y la entrada al descanso-tierra prometida, la vida eterna. Más que actualizar textos bíblicos nos ha parecido descubrir que para su autor el éxodo es un momento privilegiado donde el pueblo de Israel percibió y vivió una llamada a la santidad, que sirve de paradigma para los cristianos.

El Pseudo-Bernabé, al presentarnos todo un tratado teológico, revela su habilidad en desarrollar una teología bíblica acerca de la Alianza. Alrededor de ella hilvana algunos temas con ocasión de la tradición del éxodo como son la exposición de la Antigua y Nueva Alianza; la prohibición de las imágenes fundidas; el ayuno y el cordero pascual; exhortación a la vigilancia; los prodigios de Dios; la salvación traída por Jesucristo, el nuevo Moisés; los cristianos, el Pueblo Santo.

Justino se dirige en sus escritos a un público amplio, paganos y judíos, y con cada uno argumenta en forma distinta. Con los paganos, en Apol I, y a propósito de la tradición del éxodo demuestra la preexistencia del Hijo; con los judíos se explaya más, sus temas son: Jesucristo el nuevo Mesías que lleva a cabo el nuevo éxodo anunciado por los profetas; el bautismo cristiano como sustitutivo de las purificaciones judías; la nueva ley inaugurada por Cristo; el cristiano, templo de Dios; el cordero pascual anuncio profético de Cristo; el Mar Rojo como figura del bautismo, la preexistencia de Jesucristo y su identificación con el ángel mensajero que se manifestó a los patriarcas y a Moisés; y finalmente, la ingratitud de los judíos que han rechazado a Cristo en contraste con la fidelidad de los cristianos que dan testimonio de Cristo dando en ofrenda sus vidas.

Según Ireneo la teofanía de la zarza ardiente es para el Antiguo Testamento lo que la Encarnación para la Nueva Economía. En su concepción, en el éxodo, Dios inicia *operativamente* la liberación de Israel en vistas a la salvación de todo el género humano.

No expone de cualquier forma el éxodo; es, sobre todo en los capítulos 27 al 32 del libro IV de Adv Haer, el tratado más importante del éxodo en lo que se refiere al periodo comprendido entre los inicios del cristianismo y su época. Sabe enlazar con la tradición que le precede, se remonta a la tradición apostólica y le da un desarrollo teológico de importancia, con acentos propios.

Expone muchos pasajes del Éxodo por motivos polémicos; con todo, brinda un panorama *no ideal*, sino real, mostrando cómo vivían en concreto los primeros cristianos su relación con el mundo; además, le da a esta dimensión existencial fundamento bíblico a partir de este libro.

El mártir de Lión sabe convertir el Éxodo, que paradójicamente era el lugar preferido en el que el Dios del Antiguo Testamento se convertía en el blanco de todas las herejías, en la redacción de un momento histórico en el que Dios se manifiesta por excelencia, en la síntesis de la economía veterotestamentaria y el libro al que hay que acudir continuamente porque su papel como figura no se ha *agotado* en la Nueva Economía. En el *hoy* siempre actual es un libro que hay que releer y del que hay que sacar consecuencias prácticas.

## 9.2. Aportación exegética

Los Padres Apostólicos y Apologistas no hicieron una exégesis propiamente dicha de la tradición del éxodo; sin embargo, en el tratamiento que hacen de ella se revela, como decíamos en el apartado anterior, la actualización de esos textos. Se saben portadores de una enseñanza apostólica y buscan en el Antiguo Testamento su preparación pedagógica. Muestran también la preocupación de recibir y transmitir la unidad entre la Sagrada Escritura y la Tradición, entre Escritura y su inteligencia —lectura cristológica del Antiguo Testamento— hecha en el interior de la Iglesia, hasta tal punto que se hace imposible discernir si una enseñanza tiene un origen bíblico o si la Biblia corrobora una enseñanza tradicional.

Clemente, preocupado por la situación que presentaba la Iglesia de Corinto, apeló a la tradición del éxodo para presentar una enseñanza con carácter moral mediante la aplicación del texto a esas circunstan-

cias concretas. Con esta lectura bíblica no sólo mueve a los corintios a un comportamiento moral determinado, sino que transmite también verdades fundamentales.

El autor de 2 Clem sólo emplea algunos términos alusivos al acontecimiento del éxodo. De esta forma, lo muestra más bien como algo vivido en las comunidades que como algo que pretende enseñar.

El Pseudo-Bernabé demuestra una familiaridad muy grande con el AT, como se ve por el manejo de las citas bíblicas, tanto que es capaz de elaborar una teología bíblica con el material de que dispone. En contraste con 1 Clem y 2 Clem no muestra ningún tipo de influencia paulina; es más, manifiesta una actitud radical y peculiar ante el judaísmo: en vez de señalar la continuidad y superioridad con la antigua ley se detiene en los elementos de ruptura y contraposición. Es uno de los primeros que da nociones acerca de lo que es el sentido espiritual, como la lectura del Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento pascual. Desarrolla una teología particular, concerniente a la Alianza; deja ver también la suficiencia material de las Escrituras, pero su insuficiencia formal: *Scripturae non sunt in legendo sed in intellegendo*, esto es se requiere la inteligencia de la fe para interpretarlas correctamente. Es por ello que, se toma la libertad de descontextualizar algunos pasajes para señalar verdades teológicas; la Alianza ocupa un lugar central en su teología. En su obra denuncia la interpretación literal o *carnal* de las Escrituras por parte de los judíos.

Justino muestra estar ampliamente documentado y versado en las Escrituras. Manifiesta poseer y utilizar con gran soltura la versión de LXX y fuentes testimoniales en las que destacan los *testimonia*.

El autor de las Apologías se revela, además, como un exégeta cuya lectura del Antiguo Testamento, eminentemente cristológica, es una constante. Hombre de su tiempo, sabe adaptar el mensaje cristiano a los oídos de quien le escucha. Con los paganos muestra una lectura cristológica del Antiguo Testamento leída a la luz del Nuevo Testamento; éste tiene un carácter explicativo y complementario que arroja su luz sobre los puntos que antes de la venida de Cristo estaban sin comprender. Con ellos utiliza las citas bíblicas engarzadas para demostrar con el argumento de la profecía cumplida que Cristo es el Mesías.

En cambio, con los judíos cambia su estilo de argumentación sin alterar el contenido de las enseñanzas. Argumenta con ellos con textos del Antiguo Testamento y demuestra que Cristo es el Mesías basándose, bajo la perspectiva del estudio que hemos hecho de la tradición del éxodo, en que Cristo ya había sido anunciado por los profetas y también por otros pasajes del Antiguo Testamento; en la controversia con



los judíos no aduce pasajes neotestamentarios para exponer la doctrina sobre Cristo. La analogía de la fe se hace sentir a lo largo de sus escritos. Él, como ningún otro de los Padres estudiados en este trabajo, concibe de un modo teológico el tiempo. La historia no sólo es el lugar teológico en el que se realizan los designios salvadores de Dios sino que la fe creída y vivida es histórica: el éxodo fue un evento histórico, y la figura que anunciaba se realizó también en un momento determinado del tiempo.

La exégesis de San Ireneo es altamente conceptual. Es muy raro que se dedique a definir un determinado concepto bíblico. Lo que hace más bien es suscitarlo en la mente del lector, valiéndose de otros pasajes bíblicos y sirviéndose también de analogías. Para ello no ha dudado en alterar algunas veces la literalidad del texto bíblico que cita y que tiene delante de sí, por ejemplo el cambio de la preposición *super* por *praeter*, *cum fugati fueritis* por *cum defecerit*: era un recurso del que se valía para dar unidad al tema que exponía.

Con todo, en todas esas ocasiones, por lo menos en lo que respecta al Éxodo, respetaba siempre su sentido literal. No hacían así los gnósticos que mutilaban o alteraban el texto para violentar el sentido de las Escrituras. Él mismo había expuesto en síntesis su método, seguido con fidelidad, al decir que la verdadera gnosis era «la conservación inmutable de las Escrituras que implica tres cosas: una síntesis integral, sin adición ni sustracción, una lectura exenta de fraude y, de acuerdo con esas Escrituras, una interpretación legítima, apropiada, libre de peligros y de blasfemias» (Adv Haer III, 33,8). Por eso, todos los textos en los que se comprueba que existe alguna alteración textual, se pueden considerar como una interpretación por lo demás legítima.

No cabe ninguna duda de que, en su pensamiento, si la Escritura es transmitida por la tradición apostólica, debe ser interpretada igualmente en el seno de esa misma tradición. No extraña leer, pues, que la Escritura deba ser leída de acuerdo con los presbíteros que han recibido por beneplácito del Padre el *carisma seguro de la verdad* (Adv Haer IV, 26,2).

El discípulo de Policarpo destaca implícita y explícitamente el carácter corrosivo del gnosticismo, que se acercaba a las Escrituras con una precomprensión altamente destructiva: la gnosis, principio de dualidad era la pérdida de la unidad de Dios, de Cristo, del Espíritu, de los testamentos, del hombre, de la Iglesia. Era a fin de cuentas una blasfemia contra la Trinidad que llevaba a romper la unidad de la economía de la salvación.

Ireneo no se limita a ofrecer una exégesis del éxodo. Como comenta Manlio Simonetti, hay que «profundizar en la interacción entre

exégesis y teología, exégesis y espiritualidad». En efecto, San Ireneo ofrece un rico filón en estos aspectos, ya que ha sabido proporcionar al lector de todas las épocas el sentido espiritual de los textos con los cuales explicaba y fundamentaba la actitud de los cristianos de su época ante los bienes materiales, con un carácter siempre actual.

Ireneo es el primero en ofrecer una teología bíblica, es —y en esto nos unimos a Zahn, Dufour, Vernet, Campenhausen— el fundador de la teología cristiana; nosotros añadiríamos que le llega a dar el carácter epistemológico de ciencia en cuanto tal. Me explico: Si todo objeto de conocimiento se resiste a la sistematización, porque lo real desborda los esquemas humanos, más aún se puede admitir esto de la Palabra de Dios. De entrada porque sobrepasa, y con mucho, las categorías humanas. Era necesario, pues, que al exponerla se tuvieran en cuenta sus características propias.

Ireneo supo expresarse de un modo tal que pudo abarcar simultáneamente la historicidad y la unidad exigida por toda construcción científica. Si bien la interpretación tipológica de las Escrituras ya existía, supo conjugar ambos aspectos como ningún otro comentarista de su época o escritor anterior a él. Cumplía, pues, con la condición fundamental para llevar a cabo con éxito una teología, sólo así respetaba la verdad de su objeto que es a la vez inteligibilidad e historia. Siendo fiel a esta actitud dio un gran paso adelante en la teología cristiana. Con esto no pretendemos afirmar que Adv Haer o Dem sean tratados sistemáticos de teología, sino que son tratados fundados en un sistema teológico.

En los modos diversos en que se daban interpretaciones variopintas de la Escritura, Ireneo apeló a la única interpretación, la auténtica y verdadera. Con argumentos de apostolicidad ofreció al lector de su época la única precomprensión o clave hermenéutica, recibida de la tradición: la unidad de toda la Biblia, basada en la inspiración divina de la misma. Ésta era al mismo tiempo la *relación* que unía el Antiguo y el Nuevo Testamento, ella podía expresar, también al mismo tiempo, semejanzas y desemejanzas en un plano epistemológico distinto al ofrecido por el principio analógico, carente de una base histórica. Gracias a ella se hacía posible, con la ayuda de la fe, la inteligibilidad y la unión de la historia y del misterio.

Hemos visto además en este estudio cómo los Padres Apostólicos, Apologístas y San Ireneo están en plena continuidad con las enseñanzas del Nuevo Testamento, en relación con la realización en Cristo de los eventos del éxodo, los cuales fueron su figura. Mostraban también con sus escritos que esta tradición era susceptible de recibir una ulte-

rior profundización y desarrollo y de hecho los Padres del s. III la continuaron.

Los primeros Padres se sirvieron de la tradición del éxodo para fundamentar verdades importantes de la fe. En sus escritos se advierte además que la actualización, teologización y espiritualización del éxodo se proponía como modélica para los primeros cristianos. Es decir, la lectura que hicieron de esta tradición, iluminaba la vida de los cristianos, fortalecía su fe en la incidencia continua de Dios en la historia presente y fundamentaba la esperanza en una intervención salvadora definitiva.

Su interpretación de la tradición del éxodo fue eminentemente salvífica y en menor medida escatológica. Por lo demás, nunca se cuestionaron su historicidad.

Puede afirmarse que, Ireneo —en no poca medida—, al alternar sus citas del Nuevo Testamento con los del Antiguo Testamento, dándoles así el mismo peso autoritativo, puso ambos en el mismo nivel, llegándolos a considerar igualmente, de hecho, como Escritura Sagrada iniciando así el camino de formación del canon del Nuevo Testamento.

## NOTAS

1. Los acontecimientos del libro del Éxodo se resumen en tres momentos fundamentales: la *salida* de Egipto; el *desierto*, con todas las realidades que en él convergen, especialmente la Alianza; y la *posesión de la tierra*, como don de Dios. Nos detendremos especialmente en el primero: la salida de Egipto.
2. «La comprensión de los textos patristicos exigirá un esfuerzo interpretativo en tres niveles: filológico, histórico y dogmático» (Cfr Z. ALSZEGHY-M. FLICK, *¿Cómo se hace la Teología?*, Madrid 1976, pp. 92-96).
3. J. DANÉLOU, *Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique*, París 1950, p. V.
4. Cfr W.D. HAUSCHILD, *Der Ertrag der Neueren Auslegungs-geschichtlichen Forschung für die Patristik*, en «Verkündigung und Forschung» 16 (1971) 5-25. Allí pueden consultarse un gran número de monografías y artículos, hasta el año de 1971, que bosquejan la trayectoria de un tema o texto determinado a lo largo del periodo patristico. Entre otras obras posteriores, son útiles para conocer la bibliografía reciente y los planteamientos actuales, las siguientes: A. DI BERNARDINO (ed.), *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiana*, 3 vols., Casale Monferato, 1983-1988; C. VIDAL-MANZANARES, *Diccionario de Patristica*, Estella 1993.
5. SMOLAR-LEIVY-AUERBACH, *The Golden Calf Episode in Postbiblical Literature*, en «Hebrew Union College Annual» 39 (1968) 91-116.
6. A modo de ejemplo, una disertación doctoral: H. SCHLOSSER, *Quellengeschichtliche Studien zur Interpretation des Leben-Moses-Zyclus bei den Vätern des 4. Jahrhunderts*, Freiburg-Berlin 1972.
7. S. PANIMOLLE (ed.), *L'Esodo nei Padri della Chiesa*, en «Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica» 18 (1997).
8. M. VERVENNE, *Current Tendencies and Developments*, en M. VERVENNE (ed.), *Studies in the Book of Exodus. Redaction-Reception-Interpretation*, BETL 126 (1996) 54. (El subrayado es nuestro). La frase no es más que el estribillo de una canción que se ha ido repitiendo en todos estos años: «Apenas aludiremos a la interpretación patristica (del Éxodo). Y sentimos no hacerlo. En efecto, es penoso parecer que damos de lado a la riqueza que se ha ido acumulando en la obra de los Padres de la Iglesia y de sus grandes herederos. Pero había que escoger. Y es cuestión de método... Pero les corresponde a otros —historiadores y teólogos— exponer el desarrollo ulterior del pensamiento cristiano, dirigido por el Espíritu de Dios en el seno de la Iglesia» (G. AUZOU, *De la Servidumbre al Servicio. Estudio del Libro del Éxodo*, Madrid 1969). L.F. Mateo Seco dedica unas cuantas páginas al tema en L.F. MATEO SECO, *Gregorio de Nisa. Sobre la Vida de Moisés*, Madrid 1993, pp. 46-50.
9. Cfr Adv Haer IV 38,3.

10. «Per Domini sermones ea quae praediximus confirmabimus» (Adv Haer, Pr 1).
11. Non est Deus mortuorum sed viventium: omnes enim ei vivunt.
12. «Cette expression est utilisée d'ordinaire dans un contexte destiné à démontrer l'unicité du Dieu de l'Ancien et du Nouveau Testament» (R. TREMBLAY, *Abraham dans L'oeuvre D'Irénée*, en «Augustinianum» 18 (1978) 436, nota 5).
13. Cfr Dial 80,4. Es una clara alusión a los gnósticos estrechamente emparentada doctrinalmente con este pasaje del esmirniota.
14. «En efecto, nuestro Señor y Maestro... dio a conocer la resurrección y reveló a Dios».
15. «*Qui est Deus et super quem alius non est Deus* evoca a Is 43, 10-12 y lugares paralelos malamente ridiculizados por los gnósticos» (A. ORBE, *Teología de San Ireneo, IV: Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus Haereses*, Madrid 1996, p. 37, nota 20); vid. *idem*, *El Pecado de los Arcontes*, en «Estudios Eclesiásticos» 43 (1968) 345-379.
16. Otro ejemplo: en Adv Haer IV, 5,2 al evocar Is 43, 10-12 cita como «*super quem alius (Deus) non est*» donde la Escritura emplea «*praeter me alius non est*». El empleo de *super* en vez de *praeter*, además de abarcar el mismo campo semántico alude sin lugar a dudas las palabras de A.H. I, 30,6: «Jaldabaot, regocijándose y gloriándose por todas las cosas que estaban bajo su dominio, exclamó: *Yo soy Padre y Dios, y nadie hay sobre mí* —Ego Pater et Deus, et *super me nemo*— (cfr Is 45,5; 46,9). Le oyó la Madre y clamó contra él: «No mientas, Jaldabaot, pues sobre ti —*super te*— está el Padre de todas las cosas, el Primer Hombre y el Hombre Hijo del Hombre»» (cfr A. ORBE, *o.c.*, pp. 37-38 nota 20). Con todo, el motivo más inmediato —en nuestra opinión— y que le lleva a utilizar esta palabra es servir como elemento de unión con el párrafo precedente, además de las últimas palabras-bisagra del mismo párrafo para enlazar con el que ahora estudiamos: *Erratis nescientes Scripturas neque virtutem Dei*.
17. «El profeta Daniel, cuando Ciro, rey de los Persas, le dijo... sin duda viven para Dios, y no perecieron, *siendo como son hijos de la resurrección*» (Lc 20,36).
18. A. ORBE, *Teología de San Ireneo, IV: Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus Haereses*, Madrid 1996, p. 38.
19. «San Ireneo une a propósito dos títulos divinos utilizados por la Escritura para mostrar la identidad del Dios de los profetas y del Padre de nuestro Señor. Cuando Cristo habla del Dios de los Patriarcas, lo llama el Dios de los vivientes (*Theos Zōntôn*). Ireneo asimila este Dios de los vivientes al Dios viviente (*Theos Zôn*) adorado por Daniel y concluye que los dos hablan del mismo Dios. Se trata, por tanto, una vez más, del mismo método exegético fundamentado sobre la identidad de las palabras del Señor y de los profetas» (P. BACQ, *De L'Ancienne à la Nouvelle Alliance selon S.Irénée*, Paris-Namur 1978, p. 65).
20. «Ireneo supone la identidad Hijo = Verbo. No se detiene a probarla. Véase IV, 6,3 ss: «*Neque enim Patrem cognoscere quis potest sine Verbo Dei, hoc est nisi Filio revelante, neque Filium sine Patris beneplacito*». Sus más peligrosos adversarios, los valentinianos, la enseñan» (A. ORBE, *o.c.*, p. 111, nota 22).
21. A. ORBE, *o.c.*, p. 38.
22. «El que hablaba con Moisés y los saduceos era, directa e inmediatamente, el Verbo de Dios» (*ibidem*).
23. En el libro III emprende la labor de demostrar que hay un *solo Dios*, creador de todas las cosas (cc. 6-15) y que hay un *solo Cristo*, Hijo de Dios, hecho Hijo del Hombre para recapitular en sí su propia creación (cc. 16-23).
24. *Ibidem*.

25. «Resurrección empero es el propio Señor nuestro, según él lo dice... El propio Cristo, pues, con el Padre, es el Dios de los vivientes que habló a Moisés y se reveló a los Padres».
26. «Irénee ne dit pas que des fils sont nés du Christ pour prendre la place laissée vide par ses pères, mais que *les pères du Christ* selon la chair *sont devenus ses fils* selon l'esprit» (A. ROUSSEAU et alt., *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, Livre IV, I: Introduction, Notes Justificatives et Tables*, Paris 1965, p. 205); «Sal 44,17 sólo es conocido, en la primera antigüedad por S. Ireneo. El salmista habla con Cristo. Los padres tuyos según la carne, viene a decirle, se te volvieron hijos con la resurrección. Si recibiste de ellos la vida según la carne, reciben de ti la Vida eterna, según el Espíritu» (A. ORBE, *o.c.*, p. 39, nota 25).
27. «Le même principe d'exégèse est mis en oeuvre ici encore. Irénée allègue une parole du Psaume: "Au lieu de pères (*paterôn*) qu'ils étaient, ils sont devenus tes fils (*huioi*)". Il rapproche ce verset de deux paroles prononcées par le Seigneur: "Ils sont fils de la Résurrection (*tês anastaseôs huioi*)" et "Je suis la Résurrection et la Vie" (*he anastasis kai he zôê*). Celui dont parlait David, lorsqu'il affirmait que les pères étaient ses *fils*, était donc bien le Seigneur en personne. Une fois encore, cette exégèse, qui prouve l'unité des deux Testaments, est fondée sur un rapprochement de mots: *huioi* en Sal 44,17 et Lc 30,36; *he anastasis* en Lc 20,36 et Jn 11,25. Ce procédé revient d'un bout à l'autre de l'*Adversus Haereses*, ce qui prouve son caractère irénéen» (P. BACQ, *o.c.*, p. 66).
28. «Explicado así el alcance de *hijos de resurrección* según ideología evangélica, y aplicado a la doctrina paleotestamentaria de la resurrección de los muertos, hace valer el doble contenido personal del *Dios de vivientes* que, en definitiva, se refiere al Padre, creador del cielo y de la tierra, y a su Hijo Cristo. Los herejes, amigos de ver en el Dios de los patriarcas al demiurgo animal, no Dios verdadero, se ven obligados a reconocer en Él al Padre de Cristo y autor como Cristo de la Vida definitiva y eterna del Espíritu, peculiar a los *hijos de la resurrección*... Ireneo demuestra que no sólo el Padre, Creador del cielo y de la tierra, como *Dios viviente*, resucitará a los justos. También el Cristo, su Hijo, *resurrección y vida* los resucitará. No son dos dioses sino uno único. *Cristo con el Padre es Dios de vivos*» (A. ORBE, *o.c.*, p. 39, nota 26).
29. «Según éstos (los saduceos) la Ley de Moisés no enseñaba la resurrección de los muertos. El Señor los combate. La Ley de Moisés enseña la resurrección de los muertos; e interesa en ella al Dios de los Patriarcas. Tan verdad como el Dios de los Patriarcas es la resurrección de los muertos. El Señor se basa en Ex 3,6: *Yo soy*—habla Dios a Moisés— *el Dios de Abrahán, el Dios de Isaac y el Dios de Jacob*» (A. ORBE, *o.c.*, p. 39).
30. Cfr P. BACQ, *o.c.*, pp. 41-43.
31. Cfr Dial 126,4.
32. Cfr Adv Haer I, 20,3.
33. «Dejamos bien probado cómo a este (Dios) nadie le conoce fuera del Hijo y de aquellos a quienes se lo revelare el Hijo... De donde está claro que (el Creador, Dios de Abrahán) se da a conocer mediante el Hijo, esto es (hoc est), mediante el Verbo».
34. «Según los herejes, Abrahán y, en general, los grandes personajes del AT conocieron directa e inmediatamente al Creador; y desconocieron en absoluto al Verbo Hijo del Padre. El Hijo—según ellos— se dio a conocer únicamente con su venida en la plenitud de los tiempos» (A. ORBE, *o.c.*, p. 44, nota 37).
35. *Abrahán, vuestro padre exultó para ver mi día; lo vio y se alegró*; «Jn 8, 56 fue bastante citado por el Obispo de Lión. Su mejor exégesis figura en Adv Haer IV, 5,5: "No ignoraba por tanto Abrahán al Señor (=Salvador), cuyo día deseó ver; ni (descono-

- cía) al Padre del Señor, pues el Verbo le había enseñado a Dios (=Creador), y le dio fe... por eso decía *Extenderé mi mano al Dios altísimo que hizo el cielo y la tierra*» (Gen 14,22)» (A. ORBE, *o.c.*, p. 44, nota 39).
36. «(Ireneo) presenta batalla en el sentido asignado por los gnósticos al *logión* evangélico. En lugar de ver la expresión de una economía universal, ilimitada en el espacio y el tiempo, los sectarios urgían el factor temporal, vinculado —según ellos— a los dos verbos *egnô* y *apocalypsêi*. Tal exégesis respondía a prejuicios doctrinales. La *parusía* del Salvador en el mundo tuvo lugar en los días de Herodes —según los gnósticos, no Marción—; y su predicación en los de Tiberio. Antes, jamás, se le vio entre hombres. Las sedicentes teofanías, quizá lo fueran de Yahveh: *dynameis* o ángeles o arcontes del Creador. Nunca del Verbo, Hijo de Dios. Al decir los gnósticos que nadie, hasta la venida del Salvador, conoció al verdadero Dios, ningún reparo tuvieron en asignar a Yahveh las teofanías. Negaron simplemente que el Logos hubiera nunca intervenido. Su exégesis arrastraba el prejuicio de la distinción entre Dios y Yahveh... Acertó de lleno el Santo al esgrimir contra los prejuicios, más que contra la letra, la dificultad muchas veces formulada contra el cristianismo aun por los filósofos paganos: la incuria y desidia de un Dios que retrasaba tantísimo la misión de su Hijo para la salud del mundo» (A. ORBE, *o.c.*, p. 53); «Si nadie conoce al Hijo fuera del Padre, no por eso ha tenido el hombre que aguardar a la venida de Cristo, ni a revelaciones nuevas, para conocer al Hijo. Todo cuanto el Padre ha descubierto al mundo, sobre su Hijo, figura en el AT. Al creyente le toca *armonizar* —el subrayado es mío— ambos testamentos, Antiguo y Nuevo, yendo al Evangelio no en busca de conocimientos nuevos del Hijo (resp. del Padre), sino del hecho histórico vaticinado y *conocido* en la Ley y los Profetas» (*ibidem*, p. 103). Es justo la labor a la que se dedica en estas líneas el mártir de Lión (Vid. *idem*, *La Revelación del Hijo por el Padre según San Ireneo*, en «Gregorianum» 51 (1970) 5-83, recogido en *Idem*, *o.c.*, pp. 50-103).
  37. Por eso (Propter hoc) los judíos se apartaron de Dios, por no acoger a su Verbo... Estas cosas, por tanto, las disponía el Hijo, el Verbo de Dios.
  38. Cfr Ad Autol II,22; Apol I 63,14.
  39. Cfr Dial 127.
  40. De todo el s. II únicamente Tertuliano citará Ex 3,8 —5 veces— y siempre en relación a la segunda parte del versículo, la que hace referencia a la tierra *que mana leche y miel* (Cfr *Biblia Patristica. Index des Citations et Allusions Bibliques dans la Littérature Patristique*, I, ed. Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1975, *ad loc*).
  41. Adv Haer III, 6,2; IV 7,4; 12,4; Dem 46.
  42. Cfr *com ad* Adv Haer III,6,2 en que el orden de citas Ex 3,14; 3,8, una detrás de la otra, atribuye al que es *Dios y Señor de todas las cosas* la primera, y la segunda al *Hijo, Jesucristo Nuestro Señor, que hace hijos de Dios a los que creen en su nombre*.
  43. «Noter l'unité des deux Testaments souligné à l'encontre des gnostiques!» (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies*, I, *Livre III*, Paris 1974, p. 254).
  44. Los judíos subrayaban en exceso la unicidad de Dios y a partir de esta precomprensión le hacían directamente accesible al hombre en las teofanías veterotestamentarias. Los herejes también se han apartado de Dios por no acoger al Verbo que ya actuaba en el AT, es decir, *antes* de su Encarnación. Un prejuicio teológico que les lleva a no reconocer su actividad en el AT es lo que los pierde (Cfr A. ORBE, *o.c.*, p. 113); «Ni dos dioses pues —el Creador y por encima de Él el Padre—, como quieren marcionitas y valentinianos; ni un Dios unipersonal, al que sirven solos ángeles, como enseñan los judíos» (*ibidem*).

45. Cfr Adv Haer II, 30, 9.
46. «El Padre no necesitaba de ángeles para llevar a cabo la creación y formar al hombre, en cuyo beneficio la realizaba. No le faltaban tampoco ayudas para configurar lo creado o disponer los negocios relativos al hombre, sino que tenía servicio abundante e inenarrable (*copiosum et inenarrabile ministerium*); pues para todo le asiste su prole y su ornato, es decir (*hoc est*), el Hijo y el Espíritu, el Verbo y la Sabiduría, a quienes sirven y están sujetos los ángeles todos. Son por tanto vanos los que introducen otro Padre desconocido a causa de lo que está escrito: *Nadie conoce al Padre fuera del Hijo* (Mt 11,27; Lc 10,22)».
47. «*Cum Abraham loquens* se perfilaba la simiente singularísima en que habían de ser bendecidos —y salvarse— los hombres» (A. ORBE, *o.c.*, p. 134 nota 4).
48. «*Cum Noe dans ei mensuras* se dibujaba la Iglesia, Arca de la salud, que fundaría el Hijo entre los hombres» (*ibidem*).
49. «*Quaerens Adam* figuraba al Hijo, en los tiempos últimos, en busca de la oveja perdida» (*ibidem*).
50. «La exégesis, recibida por tradición, enfrenta a Ireneo con Marción; la exégesis prefigurativa con la literal. Frente a la animadversión heterodoxa para la ley de Moisés y los profetas, urge Ireneo con abundantes florilegios la comunión de ambos testamentos. Está siempre en juego la unicidad de Dios; la identidad del creador (del AT) con el Dios Padre (del NT); del Dios de la Ley y de los Profetas con el Dios del evangelio. En pugna con Marción y con los valentinianos... Ireneo se fija, con multitud de ejemplos en la antítesis *vaticinio/cumplimiento* que les da unidad y demuestra la continuidad de la Dispensación que preside la historia toda del hombre, desde los días de Adán. Un solo Dios, uno solo Cristo, su Hijo, un solo Espíritu anima las etapas del Antiguo y Nuevo Testamento, sin solución de continuidad» (A. ORBE, *o.c.*, pp. IX-X).
51. «La concezione del misterio pasquale è il riflesso più immediato di una teologia e soprattutto della cristologia, per il semplice motivo che —come dicono gli autori di questo periodo— *La Pasqua è Cristo*» (R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della Nostra Salvezza*, Milano 1971, p. 158).
52. «*Et in eadem ipsa quae ante tantum temporis a Moyse praedicata est, passus est Dominus adimplens Pascha*».
53. Convicción que compartían, entre otros, Melitón de Sardes (Hom Pas 46) y el autor anónimo de *In S. Pascha* 11 y 49; «(Ireneo) conosceva vari autori romani, filosofi, i principali scrittori della Scuola Asiatica (Papia, Melitone, Apollinare, ecc.)» (G. BOSIO-E. DAL COVOLO-M. MARI-TANO, *Introduzione ai Padri della Chiesa, II: Secoli II e III*, Torino 1991, p. 14). A pesar de que muchos estudiosos, a partir de Orígenes, señalan a propósito del parecido de ambas palabras, la *convicción, equivocación o confusión* de términos (cfr E. ROMERO POSE, *San Ireneo de Lyon. Demostración de la Predicación Apostólica*, Madrid 1992, p. 111), en nuestra opinión Ireneo, Melitón de Sardes y los demás Padres de la época —por lo menos los de la tradición asiática— eran conscientes de que una palabra no derivaba de la otra. Trataban más bien de capitalizar su parecido para expresar ideas más profundas. En el caso particular de Ireneo, apelará a este parecido para hacer un juego de palabras, como se verá más adelante.
54. R. CANTALAMESSA, *La Pasqua della Nostra Salvezza. Le Tradizioni Pasquali della Bibbia e della Primitiva Chiesa*, Milano 1971, p. 161); «Afirmaba Apolinar de Gerápolis poco después de la primera mitad del s. II: *La verdadera Pascua del Señor es la inmolación que recurre el 14 Nisán* (Fragm Sobre la Pascua en *Chronicon Pasquale*, PG 92, 81 A)» (*ibidem*).



55. «En el mismísimo día indicado por Moisés con tanto tiempo de adelanto padeció el Señor dando cumplimiento a la Pascua».
56. «El día de la Pascua (=Pasión de Cristo). Alude al 14 Nisán en Ex 12, 6 ss. (non solum diem descripsit)» (A. ORBE, *o.c.*, p. 135 nota 7). «La più antica catechesi pasquale della Chiesa, ricollegandosi alla tipologia dell'agnello e al kerygma giovanneo, concepì essenzialmente (anche se non esclusivamente) la Pasqua di Cristo come la sua passione e la *fiesta* di Pasqua della Chiesa come commemorazione di quella stessa passione. A questo fatto è legata la scelta del 14 Nisan, anniversario della morte di Cristo, come data della loro Pasqua» (R. CANTALAMESSA, *o.c.*, p. 158).
57. En un fragmento de Heracleón —discípulo de Ptolomeo— se lee en efecto acerca de la pascua: *Esta es la gran fiesta; era en efecto figura de la pasión del Salvador* (Orígenes, *Comentario al Evangelio de San Juan*, IX, 19). A pesar de aceptar los valentinianos el carácter prefigurativo de este pasaje, obsérvese que es referido a la Pasión del *Salvador* y no a la de *Cristo* al cual habría abandonado. Con esta exégesis si bien aceptaban la tipología pugnaban por un docetismo. Así, se tiene que si bien los valentinianos aceptaban los acontecimientos de la Pascua del Éxodo como figura, hacía falta todavía vincularla con el verdadero Cristo.
58. «Il motivo della straordinaria concentrazione di significato teologico nella morte di Cristo che si nota in questa tradizione pasquale va ricercato, credo, in una *teologia della incarnazione* particolarmente viva che proprio in quei decenni che seguirono la metà del II secolo si andò sviluppando nella chiesa come risposta al docetismo gnostico. È grazie al mistero dell'uomo-Dio realizzatosi nell'unione ipostatica dell'incarnazione che è possibile il mistero pasquale» (R. CANTALAMESSA, *o.c.*, p. 167).
59. «“ce double élément a souffert en mystère”, *epathen de... mystèriôdôs...* un examen plus attentif de l'ensemble de la phrase invite à reconnaître à l'adverbe *mystèriôdôs* une fonction plus importante et une signification plus riche... On comprendra la phrase de la façon suivante: “A donc souffert, en fin de compte, le double élément psychique, et cela *des conditions telles que cette passion constitue un mystère* (c'est-à-dire le symbole visible, la figure évocatrice d'une réalité invisible): car la *Mère* a bel et bien disposé toutes choses de telle sorte que, dans la passion visible soufferte par le *Christ* psychique, soit mise sous les yeux des hommes une figure (une image, une représentation, une réplique...) de l'invisible extension du *Christ d'en haut* sur la *Croix-Limite*”» (A. ROUSSEAU-L. DOUTRELEAU, *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies, I: Introduction, Notes Justificatives et Tables*, Paris 1979, pp. 208-209).
60. El término *economía* aparece con frecuencia también entre los valentinianos: Cfr J. MONTSERRAT TORRENTS, *Los Gnósticos*, I, Madrid 1990, p. 133 nota 116.
61. Al misterio valentiniano Ireneo opondrá, pues, el misterio cristiano. En los valentinianos «lo histórico retiene su valor. Y sobre él se levanta el mito... Conjugando la historia, la leyenda y el mito es posible restituir una doctrina, una exégesis confirmada ampliamente, sin recelos, por los grandes eclesiásticos... Los gnósticos situaron el abandono de Jesús por el Espíritu antes del drama de Getsemaní... Desde luego, antes de la crucifixión y muerte de cruz... Con acierto o no, la fábula enseñaba lo que la magna Iglesia: la muerte real del Hijo de Dios *en cuanto hombre*» (A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, II, Madrid 1976, p. 262).
62. Raniero Cantalamessa decía a propósito de la homilía *In Sancta Pascha* unas palabras que bien pueden aplicarse a este contexto, sobre todo si tenemos en cuenta que ambos autores proceden de la tradición asiática acerca de la Pascua: «Ben più che l'attinenza con il *rito*, è interessante studiare la connessione del testo de *In Sancta*

*Pascha* con il *mistero* pasquale... I piani della realtà, dell'immagine e del simbolo risultano talmente intrecciati che alla fine *Pasqua* viene a significare sia il giorno di Pasqua, sia il mistero pasquale, sia Cristo stesso a quanto dice anche Melitone: *to toû pascha mystêrion ho estin Christos*» (R. CANTALAMESSA, *L'Omelia «In S. Pascha» dello Pseudo-Ippolito di Roma. Ricerche sulla Teologia dell'Asia Minore nella Seconda Metá del II Secolo*, Milano 1967, p. 99). Nosotros añadiríamos que evocaría también la *víctima pascual* en cuanto tal. En este caso Ireneo tomaría ese significado del texto de Dt.

63. Aquí hay una idea de fondo, patrimonio de toda la tradición cristiana primitiva, tanto bíblica como extrabíblica; la continuidad de la Antigua y de la Nueva Alianza. Esta continuidad no es meramente cronológica, sino también sustancial, y mutuamente complementaria: la Antigua es figura, la Nueva es realidad. Esta misteriosa relación de continuidad se expresa en el texto ireneano con dos términos que merecen nuestra atención: *prokataggellousai* (praenuntiantes) y *proekêrygmenê* (praedicata est).
64. Cfr O. PERLER, *Méilton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments: Introduction, Texte Critique, Traduction et Notes*, Paris 1966, p. 152.
65. «La realidad de semejante economía, la prueba el Santo acudiendo a S. Pablo en pasajes donde se subraya la *unidad personal* del Verbo de Dios que bajó del cielo a encarnarse, con el Cristo que subió del infierno para resucitar e ir al Padre, y la *finalidad* de la vida, muerte y resurrección del Verbo-Cristo» (A. ORBE, *Estudios Valentinianos, V: Los Primeros Herejes ante la Persecución*, Romae 1956, p. 162).
66. ¿Por qué esta insistencia en el cumplimiento de la figura hasta sus últimos detalles? Vid A. ORBE, *Cristología Gnóstica*, II, Madrid 1976, pp. 160-161. Aquí se advierte uno de los motivos por los que San Ireneo combate casi siempre a los valentinianos: «los aspectos de mayor contenido teológico, las exégesis más hondamente cristianas, suelen provenir, casi exclusivamente, de la escuela valentiniana» (*ibidem*, p. 171).
67. Cfr P. BACQ, *o.c.*, p. 101.
68. Cfr A. ORBE, *o.c.*, pp. 145-146 nota 18; *Idem*, *Doctrina de Marción en Torno a la Pasión y Muerte de Jesús*, en «Compostellanum» 32 (1987) 7-9.
69. Subraya en estas líneas sobre todo el carácter pedagógico y prefigurativo del Antiguo Testamento, preparación para la Nueva Economía.
70. Cfr Adv Haer IV, 12,1.
71. «Ireneo piensa en los valentinianos y marcionitas. Hace valer las palabras de Cristo, bastantes para confundir a cuantos distinguen al verdadero Dios del Creador o Autor de la Ley» (A. ORBE, *Teología de San Ireneo, IV: Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus Haereses*, Madrid 1996, p. 162 nota 24).
72. «El texto isaiano se presta a toda suerte de exégesis entre herejes y eclesiásticos» (A. ORBE, *o.c.*, p. 163 nota 28).
73. «Imposible como es conocer a Dios sin Dios enseña a los hombres a conocer a Dios mediante su Verbo» (Adv Haer IV, 5,1). «¿Con su Verbo personal, o simplemente con su palabra de Revelación? Bastaría esto segundo. Pero Ireneo da también cabida a lo primero. Porque el demiurgo —directa e inmediatamente ignoto— sólo puede darse a conocer mediante el Verbo Dios, medida e Imagen suya visible» (A. ORBE, *o.c.*, p. 35 nota 32).
74. Para los herejes cabía la distinción de dos Verbos, el Verbo del Creador o Plasmador y el Verbo de Dios. Si bien admitían y decían venerar al Verbo de Dios, no hacían otro tanto con el Verbo del Plasmador y mucho menos al mismo Plasmador (Cfr A. ORBE, *o.c.*, pp. 145-146 nota 18).

75. Pero cabe interpretarla también como sinónimo del Verbo, en cuanto persona y cuanto palabra: los judíos *anulaban la Ley de Dios, y por lo mismo no estaban sujetos a su Verbo*. Y en Rom se lee: *no se sujetaron a la justicia de Dios*.
76. Cfr A. ORBE, *Teología de San Ireneo, IV: Traducción y Comentario del Libro IV del Adversus Haereses*, Madrid 1996, p. 164 nota 31.
77. «El Obispo de Lión aduce, para prueba, unas palabras de Cristo a Moisés, *síntesis de la economía de la Ley*» (A. ORBE, *o.c.*, p. 165 nota 32); «Allusión à l'esclavage d'Israël en Égypte. Le Seigneur est alors descendu pour *libérer son peuple*, signifiant ainsi qu'il reviendrait à la fin pour le libérer de l'esclavage du péché et de la mort où le maintenait Satan. Cfr Adv Haer IV, 7,4» (P. BACQ, *o.c.*, p. 110 nota 2).
78. «La expresión *subir y bajar* recuerda otra análoga *entrar y salir* de Hch 1,21 y equivale a hacer vida entre los hombres. El Verbo de Dios, antes de encarnar en la plenitud de los tiempos, se había acostumbrado a hacer vida, con intermitencias, entre los hombres, como quien prefiguraba su advenimiento en carne» (A. ORBE, *o.c.*, p. 165 nota 32).
79. «El fin es la Salvación de Israel. Cristo anuncia a Moisés que desde el principio mira por la salvación de su pueblo (*descendi ut eruam eos*)» (A. ORBE, *o.c.*, p. 165, nota 32).
80. «La Ley, en la ideología de San Ireneo, está animada desde el principio por el Hijo de Dios, Cristo. Sin Él no tendría razón de ser. Aunque sólo al fin, venga coronada por Él; y en llegando Cristo, termine. Sólo como cumplimiento y corona de la Dispensación precedente, une Cristo el Antiguo Testamento con el Nuevo; y pasa a ser principio de la nueva economía» (A. ORBE, *o.c.*, p. 164 nota 31).
81. *Ibidem*. Cfr Adv Haer IV, 12,5.
82. «*Semetipsum ostendebat per vocem*. Dios se mostraba o daba a conocer al pueblo, *mediante la Voz*. Los israelitas no veían a Dios, le oían, porque se les manifestaba mediante la Voz. Cfr Ex 19,5; Dt 4,12: *Y el Señor, vuestro Dios, os habló desde el fuego: vosotros oíais el sonido de las palabras, pero no veíais imagen alguna, sólo una voz*» (A. ORBE, *o.c.*, pp. 211-212 nota 24); Sobre el término *semetipsum* al que Ireneo le llega a dar un sentido técnico cfr los comentarios a Adv Haer III, 6,2. Cfr A. ORBE *o.c.*, p. 273 nota 3.
83. «Toda la restante muchedumbre de justos anteriores a Abrahán, y de patriarcas anteriores a Moisés, eran justificados sin los elementos predichos —circuncisión y sábados— y sin la ley de Moisés» (Adv Haer IV, 16,2).
84. A. Orbe supone que la cláusula paulina «hubo de tener mucha aplicación entre los herejes, para desautorizar la ley del Horeb» (A. ORBE, *o.c.*, pp. 220-221 nota 19).
85. «Nel complesso del piano storico-salvifico l'evento esodale si colloca come momento di rottura con un vissuto mortificante, ove lo stato di schiavitù, in cui versa Israele, converge e s'integra con l'esperienza del peccato. La lunga permanenza nell'Egitto idolatra aveva offuscato la giustizia scritta nel cuore dei padri; ecco allora che Dio preparò e stimolò la fuga nel deserto, affinché qui, con la conquista della libertà dalla tirannia del faraone, il suo popolo ritrovasse il clima giusto per recuperare l'antico patrimonio spirituale» (F. CARCIONE, *Teologia e Spiritualità dell'Esodo in Ireneo*, en *Dizionario di Spiritualità Biblico-Patristica. L'Esodo nei Padri della Chiesa*, Roma 1997, p. 44).
86. «La iniciativa era de Yahveh. Pudo Yahveh haber abandonado a su pueblo, a merced de sus pasiones y olvido, para que corriese la suerte de los egipcios idólatras. Pero acordóse de los *padres* (o patriarcas), sus amigos, y le llamó a sí para hacer de él su discípulo y seguidor» (A. ORBE, *o.c.*, p. 211 nota 20).

87. Entre la Ley y el maná había elementos en común: «ambos eran sensibles y salían de la boca de Yahveh, con eficacia para sostener al pueblo en el servicio a Dios» (A. ORBE, *o.c.*, p. 213 nota 27).
88. El pueblo tomó de los egipcios *por mandato de Dios*, es decir, el demiurgo habría ordenado un expolio en interés propio y en beneficio de Israel. *Para hacer la tienda en el desierto* —ex quibus et tabernaculum factum est in eremo—, con ello pondrían en evidencia «el interés de Yahveh por el culto que pretende conseguir de su pueblo aun en el desierto» (A. ORBE, *o.c.*, p. 413, nota 1). Queda demostrado por ellos, pues, que el Dios del AT es un dios necesitado del culto de los hombres; y para conseguirlo se vale de todo, incluso del robo.
89. Cfr Tertuliano, Adv Marc II, 20,1; IV, 24,2; A. HARNACK, *Marcion. Ant.* 19, p. 280; A. ORBE, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, II, Madrid 1972, p. 208 nota 10.
90. «Los herejes acentuarían este elemento. El expolio de los egipcios sería ordenado por Yahveh, por interés propio, en beneficio de Israel» (A. ORBE, *o.c.*, p. 413, nota 1).
91. Este es un argumento que no refutará hasta el párrafo cuatro de este mismo capítulo.
92. «Ignorantes iustificaciones Dei et dispositiones eius».
93. «Ad diuturnam vitam nostram ministratio».
94. «¿Qué diferencia hay entre *iustificaciones Dei* y *disposiciones Dei*? A las *iustificaciones* alude Lc 1,6. Los padres de Juan Bautista *camaban irreprehensibles en todos los mandamientos y ordenanzas del Señor*; Rom 1,32: *conociendo el justo decreto de Dios*; Apoc 15,4: *Porque tus juicios se hicieron manifiestos*. Son los justos juicios o leyes de Dios, en el gobierno de su pueblo. Las *disposiciones Dei* son más bien los designios que forman parte de la dispensación salvífica, con centro en Cristo y en su Iglesia» (A. ORBE, *Teología...*, IV..., p. 413, nota 1).
95. «Nótese la antítesis *in typica profectioe* (Israel) / *in vera nostra profectioe*. El éxodo del pueblo israelita prefigura el del pueblo cristiano. Aquel salía de Egipto con los medios de subsistencia indispensables para la vida en el desierto. Este sale del mundo con los medios de subsistencia necesarios para la vida» (A. ORBE, *o.c.*, p. 413-414, nota 2).
96. Les achaca por tanto, una precomprensión interpretativa que los ciega: ceñirse a la literalidad del Antiguo Testamento y rechazar el sentido espiritual. La letra del AT era para ellos letra muerta, atestiguaba un hecho del pasado, es verdad, pero nada más. El texto no les proporcionaba mayor punta teológica que la de evidenciar la existencia de un demiurgo perverso en el AT. Con fundamento en esa precomprensión rechazaban en el éxodo la existencia de una disposición divina. San Ireneo es capaz de intuir en este presupuesto el factor que les cierra las puertas de la inteligencia auténtica de las Escrituras y, peor aún, que los incapacita para poder ver más allá de ellas.
97. Al hablar del *éxodo verdadero*, San Ireneo se expresa con claridad. El principio determinante radica en la interpretación tipológica del texto en cuestión. La *figura* tiene una función primordial, que es la de manifestar una realidad futura. Por eso, en el caso de los herejes, se trata de un texto que les resultaría incomprensible o, como en este caso, les llevaría a una falsa interpretación. «C'est le principe fondamental de l'exégèse typologique admis par Philon comme par S. Paul et les auteurs postérieurs. Que l'Égypte annonce donc la vérité en figures, et que la Loi l'explique par avance en images, messenger qui proclame le grand avènement du grand Roi! Là, que la foule des premier-nés égyptiens meure, et que la sang mystique sau-

- ve Israël: tout cela, esquisse de ce qui devait venir; mais chez nous il y a l'objet des images, la réalisation des figures et, au lieu de l'esquisse, la vérité même dans son exactitude et sa consistance. C'est pourquoi la Loi a précédé, qui indiquait en figure l'objet de la vérité; il eut la figure, puis la vérité a été trouvée» (O. PERLER, *Méliton de Sardes. Sur la Pâque et Fragments*, Paris 1966, p. 136); «En efecto, la figura ha pasado y la verdad ha sido encontrada» (Hom Pas 4): «(Verdad) = realidad» (Cfr J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Melitón de Sardes. Homilía Sobre la Pascua*, Pamplona 1975, p. 145).
98. Ireneo no sólo contrapone un tipo de exégesis frente a otra. Detrás de toda la argumentación late otra gran verdad: No opone *su* exégesis a la de los herejes sino una interpretación *recibida*, la del Presbítero —*como decía también el Presbítero*—. Cfr Adv Haer 27,1: «Según tengo entendido a un Presbítero que se lo había oído a quienes vieron a los apóstoles y a sus discípulos».
99. Cfr F. CARCIONE, *Teologia e Spiritualità dell'Esodo...*, p. 48.
100. Alusión implícita al sacramento del bautismo. «Si agrupamos los textos disponibles, se impone una primera observación: la tipología del éxodo, figura del bautismo, está ausente de los textos que representan la enseñanza de las didascalías, cuyo objetivo era dar una interpretación espiritual de la Escritura, o, si llega a encontrarse, es sólo en forma alusiva... la tipología del bautismo no es adjudicable a la enseñanza personal de las didascalías ni a las tradiciones de escuelas, sino que entra en la enseñanza catequética oficial dada por la Iglesia y por el Magisterio. Estamos en presencia de la misma tradición eclesial. Y es en efecto, en los representantes más autorizados de esta tradición, en los obispos o en los escribanos fieles a la enseñanza oficial, en los que vamos a encontrar este tema... Esta enseñanza, al parecer, está muy poco ligada con las obras que no se apegan directamente a ella, incluso aunque provengan de representantes de la jerarquía. Así, Ireneo que alude muchas veces al simbolismo de la salida de Egipto (Ireneo presenta la tipología del Éxodo como una tradición recibida de los presbíteros, lo que es una atestación de su antigüedad), ve allí *el tipo y la imagen* de la separación de la Iglesia y de la Gentilidad, pero sin alusión expresa al bautismo. El primer texto donde aparece el tema —constituido en tal modo en sus grandes líneas que habrá poco que añadir— es el *De Baptismo* de Tertuliano» (J. DANÉLOU, *Sacramentum Futuri. Études sur les Origines de la Typologie Biblique*, Paris 1950, pp. 153-154).
101. «... nonne ex eis, quae Caesaris sunt, habent *utensilia*, et his qui non habent unusquisque eorum secundum virtutem praestat?»: «*Utensilia* can now be explained. Irenaeus is referring to Holy Writ —precisely, to Ex 11,2; 12, 35-36 ... It is merely that Irenaeus, to support his argument by type or analogy, uses a biblical allusion, in an allegorical sense, to assert that such *fideles* make a living at the very centres of pagan life —and by their charitable almsgiving Cesar's goods are in turn distributed among the needy. And these men are good and sincere Christians» (G.W. CLARKE, *Irenaeus Adversus Haereses IV, 30, 1*, en «Harvard Theological Review» 59 [1966] 96-97).
102. «Pues a todos nosotros nos acompañan modestos o grandes haberes adquiridos de riquezas de iniquidad. En efecto, ¿de dónde vienen las casas en que habitamos y los vestidos con que nos cubrimos y los objetos que usamos y lo demás todo al servicio de nuestra prolongada vida —ad diuturnam vitam nostram ministratio—».
103. Como en otro sentido, más material, habían servido a los judíos en el desierto. Nótese cómo explora San Ireneo el contenido semántico de la palabra subsistencia: subsistir no es otra cosa que prolongar la vida: «El vendedor se lucra del comprador. Y el comprador, del vendedor. Los negociantes todos miran a sustentarse» (A. ORBE, *o.c.*, p. 415, nota 6).

104. Cfr F. CARCIONE, *Teologia e Spiritualità dell'Esodo...*, pp. 48-49; Cfr G. WINGREN, *Man and the Incarnation. A Study in the Biblical Theology of Irenaeus*, London 1959 p. 11, el cual subraya la concepción de la creación inherente al texto.
105. Por lo tanto, no es que la realidad *justifique* la figura. La figura es tan justa como la verdad que prefigura, *por eso no está reprobada en la Biblia*, a lo más, su sentido no está lo suficientemente esclarecido. Si no lo está es porque muy probablemente sea figura de un acontecimiento que, al cumplirse va a clarificar el sentido de la figura que lo anunciaba. La conclusión del Presbítero es por eso comprensible: cuando en las Escrituras hay una acción reprochable en apariencia y no está impugnada *hay que buscar su figura*. Tras este principio late una precomprensión teológica muy clara basada en una verdad: si Dios es el mismo las dos han de estar sustentadas por la misma lógica divina. No hay por tanto contradicción entre los dos testamentos.
106. A. ORBE, *o.c.*, p. 415, nota 8.
107. Como así lo supone por ejemplo A. Orbe (cfr *o.c.*, pp. 415-416 notas 9 y 10: «Sería más bien lo contrario: que los cristianos estamos en deuda con los paganos, por las ganancias y ventajas que reportamos de ellos... Es una deuda muy *sui generis* por la fe que nos constituye a los cristianos en acreedores. Trabajan los paganos. Se valen de su trabajo los cristianos, cuando viven su fe. Son deudores los que con su trabajo procuran ganancias y ventajas a otros. Tal ocurre entre paganos y cristianos. Los paganos procuran ganancias y ventajas a los cristianos. Y no viceversa. *Nos in fide cum simus*. El tránsito a la fe sitúa a los cristianos en un plano superior. Porque los cristianos usan del trabajo y fruto de los paganos. Los cristianos trabajan también. Pero su trabajo, fundando en la fe, aunque en utilidad y servicio de los paganos, no va para lucro y ventaja [terrenos]. *Illi cum labore... nos sine labore*. Con trabajo incompatible con la fe, los paganos sirven [y deben] a los cristianos. Sin ese trabajo, impropio de cristianos, aunque sirviéndose de él, viven los cristianos la propia fe. Los paganos hacen trabajos *seculares*, laicos. Los cristianos los hacen *sacerdotales*... Lo que los egipcios para los israelitas, son los gentiles para los cristianos. Los gentiles trabajan para la utilidad de los cristianos. Lo que ellos adquieren trabajando, los cristianos lo gozamos sin trabajo»). Estas explicaciones, a nuestra consideración, fuerzan un tanto el texto. De hecho, en el párrafo tres manifiesta que la deuda no va tanto en el sentido material: «Si fuéramos a compararnos con ellos, ¿quiénes, al parecer, recibieron con mayor justicia: el pueblo —Israel—, de los egipcios que les eran en todo deudores, o nosotros, de los Romanos y demás naciones que nada parecido nos deben?»; Cfr IDEM, *Parábolas Evangélicas en San Ireneo*, II, Madrid 1976, pp. 207-216.
108. Sólo en tres ocasiones más, a modo de resumen de la doctrina cristiana, hará un breve repaso de este evento: IV, 35,4; IV, 36,2; IV, 36,8. «L'interesse del nostro autore è quello di evidenziare, sulla scorta dell'indagine prefigurativa, la piena continuità tra Israele e la Chiesa, tra la guida del primo, Mosè, e il capo della seconda, Cristo... È questo lo stesso unico Dio annunciato come Padre del Signore nostro Gesù Cristo dalla tradizione apostolica; è il medesimo Dio d'Abramo, d'Isacco e di Giacobbe, il Dio dei viventi proclamato in Es 3,6 e riconosciuto come il proprio Signore dalla Chiesa nascente, la quale custode gelosa della tradizione tramite la successione apostolica dei vescovi, subentra ai patriarchi e ai profeti, raccogliendo i frutti della loro semina e realizzando le promesse messianiche da vero e nuovo Israele» (F. CARCIONE, *Teologia e Spiritualità dell'Esodo...*, pp. 36-37).
109. «La *globalidad* del sentido de la Escritura y de su verdad no debe tomarse únicamente en la dirección AT NT, sino también en la dirección NT AT. O dicho de otro modo, no sólo el AT es iluminado por el NT, sino que el NT es iluminado

- por el Antiguo: *In Vetere Novum latet, et in Novo Vetus Patet* (S. Agustín, *Quaestiones in Heptateuco* 2,73: PL 34, 623)» (V. MANNUCCI, *La Biblia como Palabra de Dios*, Bilbao 1997, p. 247); «Así pues, debemos dar gracias al Señor porque nos dio a conocer el pasado, nos instruyó sobre el presente y no somos ignorantes respecto al futuro» (Ber 5,3).
110. «Las Escrituras antiguas prefiguraban los misterios cristianos. El expolio de los egipcios, en particular, prefiguraba el uso que los cristianos habían de hacer de los bienes terrenos. Fenómeno éste que bien merecía ser revelado de antemano, para salir al paso de la ideología marcionita, que lógicamente condenaba el uso, entre cristianos, de bienes terrenos. Una vez más era menester leer el Antiguo Testamento a la luz del Nuevo, y comprobar la unidad y uniformidad de ambos» (A. ORBE, *o.c.*, p. 422 nota 30).
  111. Cfr Adv Haer 27,4 donde San Ireneo inicia su exposición más extensa del éxodo.
  112. «Una cosa es *educere in suam hereditatem* conducir hacia la herencia de Dios. Y otra *dare in hereditatem*, otorgar la herencia de Dios. Los apóstoles y pastores pueden conducir a la Iglesia hacia Dios. Sólo Jesús, Hijo de Dios, es capaz de introducir la en Dios» (A. ORBE, *o.c.*, p. 423 nota 32).
  113. «La figura del éxodo no se agota en el siglo presente, en relación a la cual significa el cumplimiento de Israel en la Iglesia, o la realización de las antiguas promesas en el nuevo Pueblo de Dios; la figura, en efecto se prolonga en el siglo venidero, implicando la herencia escatológica. Esto significa que el éxodo celeste ya no tendrá una meta terrena, como la promesa de Dios a Moisés, sino el Reino anunciado por Jesús; y la incredulidad de las naciones no comportará ya las plagas materiales que tocaron al Egipto incrédulo, sino las penas eternas relativas a la exclusión del Reino. Esta es la proyección espiritual que debe empapar la tensión y la esperanza del peregrinaje cristiano, condicionando también el modo de relacionarse con el mundo y con la historia» (F. CARCIONE, *Teologia e Spiritualità dell'Esodo...*, pp. 49-50).
  114. A. BENOIT, *L'Actualité des Pères de L'Église*, Paris 1961, pp. 68-69.
  115. «En Cristo (descansa) toda la bendición. Por eso el pueblo último arrebató al Padre las bendiciones del pueblo anterior, como Jacob se llevó la bendición de Esaú. Razón por la cual, hermano suyo (como era), sufría las asechanzas y persecuciones del hermano, como también padece de los judíos la Iglesia. Nació *peregrino* el linaje de las doce tribus de Israel, porque también Cristo iba a engendrar, *peregrino* (Encarnación), la Iglesia afirmada sobre las doce columnas (de los Apóstoles)... y acostumbraba a su herencia a la obediencia de Dios, a *peregrinar* en el mundo, a seguir a su Verbo y significar de antemano las cosas futuras. Porque no hay en él cosa vana ni falta de sentido» (Adv Haer IV, 21,3).

## ÍNDICE DEL EXCERPTUM

PRESENTACIÓN .....	11
ÍNDICE DE LA TESIS .....	13
BIBLIOGRAFÍA DE LA TESIS .....	19
TABLA DE ABREVIATURAS .....	27
EL ÉXODO EN LOS PRIMEROS PADRES DE LA IGLESIA .....	29
1. INTRODUCCIÓN .....	29
Estado de la cuestión .....	29
San Ireneo de Lión. Libro IV de <i>Adversus Haereses</i> .....	31
2. UN SOLO DIOS, <i>VIVENS ET VIVENTIUM</i> .....	32
3. EL ÚNICO DIOS DE LOS DOS TESTAMENTOS CONOCIDO <i>ANTE CHRISTUM PER VERBUM</i> .....	36
4. LA PASCUA Y MUERTE DE CRISTO .....	39
5. CRISTO, FIN Y CULMEN DE LA ANTIGUA LEY .....	43
6. EL ÉXODO, INICIO DEL CAMINO DE UN REENCUENTRO DE LA HUMANIDAD CON DIOS .....	47
7. EL ÉXODO, PEDAGOGO DEL CRISTIANO EN SU ACTITUD HACIA LOS BIENES DEL MUNDO .....	51
7.1. Necesidad del despojo en sus vertientes típica y de cumplimiento .....	52
7.2. Actitud del cristiano ante los bienes del mundo .....	53
7.3. Licitud del despojo .....	54
8. EL ÉXODO, UNA REALIDAD ESCATOLÓGICA .....	54
9. CONCLUSIONES .....	56
9.1. La tradición del éxodo y su aplicación teológica .....	56
9.2. Aportación exegética .....	58
NOTAS .....	63
ÍNDICE DEL EXCERPTUM .....	75