

## LA BIBLIA EN LA CONFIGURACIÓN DEL CRISTIANISMO EN LOS PRIMEROS SIGLOS

MARCELO MERINO

El término «cristiano», con el que se designa habitualmente a los miembros de la comunidad originada por el Evangelio de Cristo no es frecuente ni común en la época de sus orígenes. Por lo que respecta a su aparición en el Nuevo Testamento, el nombre «cristiano» es usado únicamente en tres ocasiones (Hch 11, 26; 26, 28; 1 P 4, 16), mientras que son otros los términos más frecuentes para significar a los que han elegido el Evangelio como norma de vida. Éstos son llamados comúnmente «santos» (59 veces), «hermanos» (109 veces, exceptuando las formas de vocativo), «discípulos» (usado hasta 29 veces sólo en los *Hechos*), o incluso «seguidores del camino» (Hch 9, 2). Así pues, la denominación «cristiano» no es la más acostumbrada ni siquiera la primera en el orden cronológico.

En efecto, la noticia del nuevo nombre atribuido a los discípulos de Cristo la da san Lucas en el contexto de la predicación a los paganos de Antioquía por parte de los discípulos del Evangelio fugitivos de Jerusalén, con motivo de la persecución originada por los judíos. El texto lucano dice expresamente: «Estuvieron juntos en aquella iglesia un año entero y adoctrinaron a una gran muchedumbre. Fue en Antioquía donde los discípulos recibieron por primera vez el nombre de cristianos» (Hch 11, 26). De este verso, se discute casi todo: la primera dificultad proviene de la autenticidad misma del verso, que aparece como anacrónica y extraña al contexto, según el pensamiento de Lipsius<sup>1</sup>. Estas dudas serán resueltas por la crítica posterior de Spicq<sup>2</sup>, y otras dificultades, derivadas por el tipo de nombre, serán resueltas por los investigadores de modos diferentes, sin tener que recurrir a la supresión del pasaje en cuestión.

1. Cfr. R.A. LIPSIVS, *Über den Ursprung den ältesten Gebrauch des Christennamens*, Jena 1893.

2. Cfr. C. SPICQ, «Ce que signifie le titre de chrétien», *Studia Theologica* 16/1 (1961) 68.

Para algunos se trata de una expresión de tipo jurídico, oficial<sup>3</sup>, lo que implicaría que el nombre «cristiano» tendría su origen fuera de la comunidad de los discípulos de Cristo. Otros se inclinan por una fuente interna a la misma comunidad de los creyentes del Evangelio –como afirma C. Spicq<sup>4</sup>–. Hay quien reconoce el valor pasivo del término y se mueve únicamente en un ambiente popular<sup>5</sup>. En definitiva, el origen del nombre puede ser de los cristianos mismos, del pueblo antioqueno, de los judíos o de las autoridades romanas<sup>6</sup>.

Prescindiendo del origen mismo del término «cristiano», lo que nos proponemos en estas páginas es saber qué es un cristiano. ¿Cuándo uno es cristiano? ¿Qué es lo que un judío o un pagano –antioqueno o romano– reconoce en un ser humano para denominarlo cristiano? Y también nos preguntamos, ¿cómo se autodefine el cristiano a sí mismo? ¿Cuáles son las características que distinguen a un cristiano verdadero del que no lo es? En definitiva, ¿como se construye la identidad cristiana, tanto individual como colectivamente? En los primeros siglos de la Iglesia la identidad del cristiano, y también la autoconciencia del verdadero cristianismo se define por la contraposición con los demás contemporáneos, con los «otros». En el contexto de la cita lucana de los *Hechos de los Apóstoles* se pueden distinguir tres clases de personas: los perseguidores que son los judíos; los perseguidos, es decir los denominados cristianos, y aquellos a quienes se dirige la predicación, o sea, los paganos.

Pero antes de iniciar nuestras reflexiones, permítasenos otras dos citas que pueden centrar aún más la exposición que pretendemos. Las primeras palabras son de Justino, un mártir cristiano del siglo segundo, que observa lo siguiente: «Ya antes te he confesado, Trifón, que yo y otros muchos sentimos de esta manera (sobre la venida última de Cristo), de suerte que sabemos absolutamente que así ha de suceder; pero también te he indicado que hay muchos cristianos... que no admiten estas mismas ideas. Porque los que se llaman cristianos, pero son realmente herejes sin Dios y sin piedad, ya te he manifestado que sólo enseñan blasfemias»<sup>7</sup>.

3. Cfr. R. PARIBENI, «Sull'origine del nome cristiano», *Nuovo Bolletino di Archeologia Cristiana* 19 (1913) 37-41. Este carácter oficial sería corroborado por el adverbio *πρῶτως*. E. PETERSON, «Christianus», en AA.VV., *Miscellanea G. Mercati*, I, Studi e Testi 121, Città del Vaticano 1946, 355-372.

4. Cfr. C. SPICQ, «Ce que signifie le titre de chrétien», 72: «il faut le considerer comme un aoriste ingressif: les disciples commencèrent à se denommer».

5. Por ejemplo, H. CONZELMANN, *Die Apostelgeschichte*, Handbuch zum Neuen Testament 21, Tübingen 1972, 76.

6. Una breve síntesis de los distintos orígenes puede verse en S. XERES, «Il nome *χριστιανός* come espressione dell'autocoscienza de un popolo», en M. SORDI, *Autocoscienza e rappresentazione dei popoli nell'antichità*, Scienze storiche 49, Milano 1992, 211-225.

7. Justino Mártir, *Dial. con Trifón*, 80, 2-3.

Otro observador de la misma época, nada sospechoso, ve un pulular de sectas que llevan el mismo nombre, porque tienen como punto de referencia a Jesucristo. Nos referimos al intelectual pagano Celso, que la memoria de Orígenes nos recuerda así:

«Unos a otros –dice [Celso]– se denuestan, lanzándose todo linaje de vituperios, decibles y no decibles, y en el odio absoluto que se tienen, no hay modo de que cedan un punto por amor a la concordia»<sup>8</sup>.

El maestro de la escuela cristiana de Alejandría contestará a Celso que no se extrañe, porque también en filosofía y en medicina existen distintas escuelas, y que «nosotros –son las palabras textuales de Orígenes–, que seguimos la doctrina de Jesús y nos esforzamos en pensar, hablar y obrar en consonancia con sus palabras..., no podemos lanzar vituperios decibles y no decibles contra los que opinan de modo distinto que nosotros»<sup>9</sup>.

Así pues, en la época que tenemos presente, los «otros», por diferenciación con el «nosotros» de los cristianos, no son sólo los judíos y los paganos, sino que debemos incluir también a los herejes o cismáticos de diversa clase, desgajados de «la gran Iglesia»<sup>10</sup>. Éstos eran los «otros», respecto al «nosotros» de los cristianos verdaderos de los primeros siglos. En periodos sucesivos, en otros momentos y en otros lugares, serán otras las categorías de personas que entrarán en relación con los cristianos y serán otros los problemas que se planteen.

Antes de entrar ya en el núcleo de nuestra investigación, quisiéramos dejar constancia del punto hipotético de partida: ¿Constituye la Biblia la característica fundante en la configuración del cristianismo primitivo? ¿Qué papel juega el texto de los libros sagrados en la caracterización del verdadero discípulo de Cristo? ¿Una comprensión determinada de la Sagrada Escritura puede encerrar tal dinamismo que funde e informe la vida y la doctrina de la primitiva comunidad cristiana en sus dimensiones colectiva e individual? Estos interrogantes son los que las páginas siguientes tratarán de resolver.

## 1. LA FORMACIÓN DE LA BIBLIA CRISTIANA

La Iglesia cristiana nació y se desarrolló inicialmente en Palestina, es decir en el más auténtico ambiente judío, y por obra de judíos con-

8. Orígenes, *Contra Celso*, 5, 63.

9. *Ibid.*

10. La expresión «gran Iglesia» fue propuesta por el pagano Celso, pero hizo fortuna entre los verdaderos seguidores de Cristo.

vertidos. También fue condicionada obviamente por ese trasfondo judío, no sólo desde el punto de vista religioso, sino también cultural, en su sentido más amplio. Pero ya desde sus mismos comienzos los cristianos son conocedores de su propia identidad, como lo demuestran estas palabras del apóstol Pablo: «En efecto, todos sois hijos de Dios por medio de la fe en Cristo Jesús. Porque todos los que fuisteis bautizados en Cristo os habéis revestido de Cristo. Ya no hay diferencia entre judío y griego, ni entre esclavo y libre, ni entre varón y mujer, porque todos vosotros sois uno solo en Cristo Jesús. Si vosotros sois de Cristo, sois también descendencia de Abrahán, herederos según la promesa» (Ga 3, 26.29).

En los primeros años, el judaísmo –tanto el llamado palestinense como el de la diáspora– y el cristianismo recorren los mismos caminos, aunque en ciertos aspectos compiten, el uno con el otro. Una de las principales características, por no decir la fundamental, por la que los cristianos toman conciencia de su propia identidad y de su diferenciación respecto a los judíos es precisamente «la fe en Cristo Jesús», como señalan las palabras citadas del Apóstol de los gentiles. La ruptura entre unos y otros tiene también su exponente característico en el ya mencionado diálogo de Justino con el judío Trifón, pero el *iter* del distanciamiento entre judíos y cristianos se encuentra jalado por los múltiples tratados *Adversus Judaeos*, salidos de la pluma de los mejores pensadores cristianos de los primeros siglos. Justo es recordar que también los intelectuales judíos lanzaban sus críticas contra los cristianos desde sus sinagogas.

En la investigación de las relaciones entre judíos y cristianos existen dos líneas metodológicas complementarias, aunque divergentes por los resultados. Una pone el acento en la herencia y otra en la novedad cristianas. Ambas se encuentran íntimamente unidas, como nos lo demuestra esta referencia de Tertuliano, del año 155-160, en la que presenta las conexiones y diferencias entre judaísmo y cristianismo:

«Pero como hemos sostenido que nuestro grupo de seguidores de Cristo está apoyado por antiquísimos documentos de los judíos, cuando es generalmente conocido, y también admitido por nosotros, que es mucho más reciente, ya que es del tiempo de Tiberio, quizá por este motivo sea conveniente discutir en torno a su situación, a ver si a la sombra de aquella dignísima religión, ciertamente legítima, la nuestra esconde sus propias creencias»<sup>11</sup>.

El elemento común entre judíos y cristianos es la Escritura Sagrada, es decir, lo que más tarde casi coincidirá con el Antiguo Testamento

11. Tertuliano, *Apol.*, 21, 1.

cristiano, que tanto judíos –principalmente los de la diáspora– como cristianos leen en la versión griega de los Setenta. Pero los cristianos no leían esos textos del mismo modo que los judíos; los cristianos los leían a la luz de la obra de Dios en la persona de Jesucristo. Por eso, la Escritura nunca ejerció sobre los cristianos una autoridad tan fuerte como ejercía la Torah sobre los judíos. Para los cristianos, Cristo iba a ser la autoridad máxima<sup>12</sup>.

a) *La Escritura hebrea y los cristianos*

Los primeros cristianos, que eran judíos conversos, encontraron en esas Escrituras la confirmación de su nueva fe<sup>13</sup>. Los capítulos iniciales del evangelio de Mateo, o también la narración de la pasión y muerte de Cristo en el evangelio de Juan citan, una y otra vez, el Antiguo Testamento mediante expresiones como «para que se cumplan las Escrituras»<sup>14</sup> o la fórmula de autoridad «pero Yo os digo»<sup>15</sup>, o simplemente la locución «según la Escritura»<sup>16</sup>. Mediante estas expresiones neotestamentarias se pone de manifiesto el influjo de la doctrina del Antiguo Testamento en los mismos escritos neotestamentarios<sup>17</sup>.

12. San Agustín expresó de un modo muy acertado la autoridad condicionada que tenían las Escrituras para los cristianos al escribir, según él, la visión de Dios: «Cuando llegue, pues, nuestro Señor Jesucristo... no habrá necesidad de lámparas, ni se nos leerán los profetas, ni se abrirán las cartas del Apóstol, ni iremos en busca del testimonio de Juan, ni necesitaremos siquiera del Evangelio mismo. Desaparecerán, pues, todas las Escrituras, que, como lámparas, estaban encendidas en la noche de este siglo con el fin de no dejarnos en tinieblas» (*Sobre el Ev. de Juan*, 35, 9: BAC 139, 698).

13. En lo referente a nuestra exposición, los aspectos más importantes de esa herencia Hebrea entre los primeros cristianos «ponen de manifiesto sobre todo que el principal instrumento de transmisión doctrinal fue el Antiguo Testamento. La lucha entre los que deseaban eliminarlo de la Iglesia, los que lo querían conservar íntegramente, en el espíritu y la letra, y los que lo querían adaptar a las nuevas exigencias de la comunidad y a la novedad del mensaje cristiano representó un momento fundamental en la vida de la Iglesia primitiva» (M. SIMONETTI, *Cristianesimo antico e cultura greca*, Borla, Roma 1990, 20).

14. Cfr. P. BEAUCHAMP, «Lecture christique de l'Ancien Testament», *Biblica* 81 (2000) 105-115, muestra cómo la fórmula neotestamentaria «para cumplir las Escrituras» encierra no sólo la llave para abrir la interpretación del Antiguo Testamento, sino también la interpretación «crística» del mensaje veterotestamentario.

15. Cfr. F. VOUGA, «Jésus et l'Ancien Testament», *Lumière et Vie* 28 (1979) 55-71; M. CIMOSA, «Gesù ermeneuta delle Scritture», *Parole di vita* 28 (1983) 22-36; ID., «Lettura cristiana dell'Antico Testamento», en A. BONORA (ed.), *La spiritualità dell'Antico Testamento*, Bologna 1987, 449-514.

16. La problemática al respecto es abundantísima. Cfr. Ch.H. DOD, *According to the Scripture. The Sub-structure of New Testament theology*, London 1965; G. SEGALLA, «L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo: Possibile base per una nuova teologia biblica?», *RivBliIt* 32 (1984) 161-174; A. AMATO, *Jesús el Señor*, BAC, Madrid 1998, 59-65.

17. También la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002, ha recordado, por ejemplo, la conformidad de la *Carta a los Hebreos* con las Escrituras Hebreas.

Aunque esta Biblia no estaba exenta de problemas para los cristianos, encontraron en ella docenas de versos que consideraron profecías sobre Cristo, incluso sobre momentos concretos de su vida: nacimiento, milagros, muerte, resurrección, etc. Pero como estos versos ocupaban sólo una pequeña parte de la Escritura, pensaron que el resto de ella podría ser poco relevante, especialmente los grandes compendios de leyes rituales del Pentateuco. Los libros sagrados que los cristianos consideraban más valiosos eran los Salmos, los libros históricos, los sapienciales y los proféticos. Los Salmos, por ejemplo, se convirtieron en poco tiempo en un libro de oración para los cristianos; los relatos históricos en modelos de comportamiento con su recompensa o castigo correspondiente; los libros sapienciales, por su parte, se utilizaron para enseñar el comportamiento que deberían seguir quienes querían convertirse al cristianismo; y por último, los proféticos condenaban con frecuencia el formalismo judío, como también lo hizo Jesús.

Es así como la Escritura hebrea se convierte en piedra angular, por seguir la misma terminología bíblica, que sostiene ambos edificios: el judío y el cristiano. Pero se convertirá igualmente en piedra de toque para unos y otros: mientras que la literalidad de la Escritura era el objetivo primordial del exegeta judío, para el comentarista cristiano lo constituía el significado que se velaba en la letra. Orígenes lo manifestará de la siguiente forma:

«Si uno quiere oír y entender estas cosas sólo en su significación literal, debe ponerse a la escucha de los judíos más que de los cristianos; pero si quiere ser cristiano y discípulo de Pablo, debe oírle decir que “la Ley es espiritual” (Rm 7, 14) y, cuando hable de Abrahán, de su mujer y de sus hijos, debe escucharle declarar que estas cosas son *alegóricas*<sup>18</sup>; y si cualquiera de nosotros no puede descubrir con facilidad de qué tipo de alegoría se trata, ore para que “sea descorrido el velo de su corazón, si hay quien se esfuerza por convertirse al Señor” (2 Co 3, 16), “porque el Señor es el Espíritu” (2 Co 3, 17); que él mismo quite el velo de la letra y abra la luz del espíritu y así podamos decir que “contemplando a rostro descubierto la gloria del Señor, seamos transformados por la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor” (2 Co 3, 18)»<sup>19</sup>.

Estas son las dos grandes divergencias entre judíos y cristianos respecto a la lectura de la Escritura. Los judíos mantienen una hermenéutica literal, mientras que para los cristianos la exégesis bíblica es cristológica y alegórica.

18. Son «alegóricas» no porque no sean históricas, sino porque esconden un significado ulterior.

19. Orígenes, *Homilias sobre el Génesis*, 6, 1: BPa 48, 178.

Veamos ahora cómo se inicia y desarrolla la interpretación cristiana de la Escritura y sus consecuencias en la configuración del cristianismo de los primeros siglos. Tres enfoques se abrían ante los primeros cristianos frente a la Escritura hebrea: o bien tenía rango de ley, o de profecía, o era irrelevante. Pablo en persona se enfrentó al problema de modo radical: las Escrituras eran sin duda ley, Ley de Dios, y como tal eran buenas; pero se trataba de una ley temporal que había sido superada por Cristo y por la intervención de la gracia. La epístola a los hebreos trata una cuestión similar: aquello que en la Antigua Alianza se repetía y de modo imperfecto, se cumplió y consumó definitivamente en Cristo. Por el contrario, los evangelios de Mateo y Juan, y otros escritos cristianos de los inicios, como la Primera Apología de Justino, entendieron el Antiguo Testamento como una profecía. La tercera posibilidad, es decir que la Biblia hebrea fuese irrelevante para el cristianismo, se percibe ya en varios libros del Nuevo Testamento, en los cuales «la Escritura» nunca se cita<sup>20</sup>. La ausencia de la Escritura, en sentido judío, está también ausente en escritores cristianos como Ignacio de Antioquía.

A finales del siglo I y principios del II, la actitud de los cristianos procedentes del paganismo sobre las Escrituras cambió. Los primeros cristianos, judíos conversos, aceptaron la Escritura hebrea y encontraron en ella la confirmación de su fe en Cristo; por otra parte, los cristianos posteriores, convertidos desde el paganismo, aceptaron primero la fe en Cristo y después la confrontaron con la Escritura, cuyos textos consideraban misteriosos y a menudo desconcertantes. En algunos casos, este encuentro acabó en crisis, en una crisis de interpretación. Dos autores cristianos quisieron resolver esta crisis desde sus propios puntos de vista: Marción de Sínope, y el autor anónimo de la *Carta de Bernabé*, hacia el año 140.

Marción leía las Escrituras de modo literal y sólo literal, palabra por palabra. Defendía la idea de un Dios ignorante que tenía que preguntar a Adán: ¿Dónde estás? Este Dios era tan voluble que primero prohibió a Moisés que hiciera imágenes esculpidas y, a continuación,

20. Por otra parte, cuando se utiliza, la fórmula ciertamente implica la autoridad divina del escrito citado, pero entraña no pocas dificultades. En primer lugar, como afirma R. T. FRANCE, *Jesus and the Old Testament*, London 1971, no sabemos con certeza si es propia del Jesús histórico o es característica de la predicación y de los hagiógrafos; en segundo lugar, como afirma G. SEGALLA, *L'uso dell'Antico Testamento nel Nuovo*, cit., 164-165, desconocemos el texto mismo que utilizaban los hagiógrafos neotestamentarios: ¿los textos, levemente distintos del Texto Masorético, encontrados en Qumran, el texto del Pentateuco samaritano, la traducción de los LXX, o el reflejado en los Targumín? Finalmente, no son menores las dificultades que se refieren a su misma interpretación, que unas veces constituye una continuidad, otras un claro contraste con los textos y los contextos veterotestamentarios de la cita mencionada.

le mandó esculpir una serpiente. Era un Dios indeciso, pues un simple hombre como Moisés podía hacerle cambiar de parecer. La Escritura también atestigua que Dios podía arrepentirse, ser despiadado y ordenar terribles castigos incluso a mujeres y a niños. Marción llegó a la única conclusión que le era posible: había que rechazar esas Escrituras fuera de la Iglesia porque no eran apropiadas para referirse al Padre de Cristo, el Dios del amor.

El autor de la *Carta de Bernabé*, por el contrario, leyó la Escritura hebrea sólo de un modo figurado, y llegó a la conclusión de que los judíos nunca la habían comprendido. Según su teoría, la Alianza sólo fue válida en el periodo comprendido desde que Moisés recibió los mandamientos en el Sinaí hasta cuando descendió a la base de la montaña y destruyó las tablas de la ley, momento en el que un ángel malvado llegó a los judíos y les convenció de que había que interpretar la Escritura al pie de la letra<sup>21</sup>.

Así pues, Marción leyó la Escritura sólo desde el punto de vista literal y con su actitud la alejó de la Iglesia; Bernabé la leyó de modo figurado y la sacó de las sinagogas. El ejemplo que puede señalarse del rechazo de Marción y de la oposición al Ps.-Bernabé lo encontramos ya en el *Diálogo con Trifón* de Justino Mártir:

«No habrá otro Dios, oh Trifón, ni lo hubo desde la eternidad fuera del que creó y ordenó este universo mundo. Y tampoco creemos nosotros que uno sea nuestro Dios y otro el vuestro, sino el mismo que sacó a vuestros padres de la tierra de Egipto... Pero no hemos puesto nuestra confianza ni en Moisés ni en la ley, pues en este caso haríamos lo mismo que vosotros. Yo he leído, oh Trifón, que habría de venir una ley última y un testamento principal sobre todos, y que ahora tienen que guardar todos los hombres que aspiren a la herencia de Dios, porque la ley dada sobre el monte Horeb es ya vieja y os atañe sólo a vosotros; pero la otra pertenece a todos absolutamente... A nosotros, Cristo nos ha sido dado como ley eterna y última y como testamento fiel, después del cual ya no hay ni ley ni ordenación ni mandato»<sup>22</sup>.

Ciertamente, la Iglesia expulsó a Marción y no aceptó todas las tesis de la Carta del Ps.-Bernabé; decidió mantener la Escritura hebrea como propia, entendiéndola, de algún modo, con una doble interpretación. La Escritura era literalmente verdadera: Dios mostró su rostro a los Patriarcas y habló por medio de los profetas; Dios estableció su Alianza con Israel. Pero Cristo ofreció a los cristianos una nue-

21. Sobre los procedimientos exegéticos del Ps.-Bernabé, cfr. F. SCORZA BARCELLONA, *Epistola di Barnaba*, Torino 1975, especialmente las pp. 40-46.

22. Justino Mártir, *Diálogo con Trifón*, 11, 1-2.



va llave para entender la antigua Escritura, pues la interpretación literal no era la única válida: la lectura de la Escritura a la luz de Cristo revelaba una verdad mucho más profunda.

b) *Las distintas versiones de la Escritura*

Investigaciones y descubrimientos recientes han puesto en duda la opinión de que al principio del cristianismo existían dos cánones en el judaísmo: un canon palestinese en hebreo<sup>23</sup>, el que más tarde sería retenido por los judíos, y un canon alejandrino en griego, «los Setenta», que sería el adoptado por los cristianos<sup>24</sup>. Dejando de lado estas cuestiones y otras muchas ligadas a la fijación de los cánones bíblicos, tanto en el judaísmo como entre los cristianos de los primeros siglos de la Iglesia, y cuáles pudieron ser sus influencias mutuas, lo que en nuestro discurso interesa resaltar es la importancia de las traducciones sobre las Escrituras hebreas.

Cuando los cristianos, al menos los que hablaban griego y latín, leyeron el Antiguo Testamento, lo hicieron a partir de una traducción. La traducción griega llamada de los *Setenta* (LXX) debido al número legendario de sabios que tradujeron del hebreo al griego la Torah (según la versión judía) o todo el Antiguo Testamento (según la versión cristiana). El hecho es que, durante los siglos II y III a. C., unos autores judíos desconocidos tradujeron las Escrituras del hebreo al griego en el primer gran proyecto de traducción de la historia; pero, al hacerlo, también trasladaron las Escrituras a un mundo diferente de pensamiento. Al traducirlas al griego, algunas expresiones concretas hebreas se transformaron en conceptos abstractos. Una de las traducciones más funestas, o quizá providencial, fue la de Ex 3, 14, en la que la expresión hebrea que significa «Yo soy el que soy» quedó traducida como «Yo soy el que es», abriendo así el camino a las especulaciones griegas acerca del «Ser» referido a Dios. De esta manera, mientras los griegos pensaban en el «Ser» con género neutro, estos traductores judíos utilizaron el masculino, lo que implicaba que mientras que el

23. Este canon estaría compuesto de 24 libros en su Biblia, a la que llaman *Tanak*, palabra formada con las iniciales de *Tôrâh* (Ley), *Nebiîm* (Profetas) y *Ketubîm* (Escritos).

24. El canon veterotestamentario cuenta 46 libros: 39 protocanónicos (son los que corresponden a los 24 del canon judío, que quedarían reducidos a 22, número de las letras del alfabeto Hebreo) y 7 deuterocanónicos, llamados así porque, a diferencia de los primeros, fueron introducidos en el canon después de varios siglos de vacilaciones. Para estas y otras cuestiones adyacentes es obligada la lectura de PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002, especialmente el capítulo primero, dedicado a las Sagradas Escrituras del pueblo judío, como parte fundamental de la Biblia cristiana, pp. 17-43.

«Ser» era lo que los griegos pensaban que era, también era algo que los griegos nunca podían haberse imaginado: una persona.

Así pues, la Biblia de la Iglesia primitiva fue fundamentalmente la versión de los *Setenta*, y los Padres, sobre todo Agustín, consideraban que tanto los *Setenta* como el texto hebreo habían sido inspirados<sup>25</sup>. No obstante, entre ellos hubo algunas excepciones, y además eran conocedores de la existencia de otras traducciones griegas elaboradas por judíos<sup>26</sup>. Sin embargo, después de que los cristianos aceptaran en su conjunto los *Setenta* como su Biblia, los judíos comenzaron a rechazarla por considerarla demasiado libre. El Talmud babilónico comenta: «Ocurrió que cinco ancianos tradujeron el Pentateuco al griego para el rey Ptolomeo. Ese día fue tan duro para Israel como el día del becerro, porque el Pentateuco no fue traducido con rigor»<sup>27</sup>.

Si los *Setenta* resulta una colección irregular al haber sido elaborada por distintos traductores, la llamada *Vetus Latina* es una traducción mucho más compleja todavía. Desde la segunda mitad del siglo II los cristianos latino-parlantes comenzaron, poco a poco, a traducir los *Setenta* al latín, aunque algunos de ellos no dominaban bien el griego o el latín. A pesar de ello gran parte de los comentarios latinos sobre la Escritura, hasta el siglo V, estaban basados en la *Vetus Latina*, una traducción —o mejor, un compendio de muchas traducciones— de los *Setenta* al latín.

Los mismos cristianos que hablaban latín eran conscientes del problema y, hacia el año 384, Jerónimo emprendió la versión de la Biblia latina que se llamó *Vulgata*; ésta constaba, en parte, de traduc-

25. «Porque el mismo Espíritu que asistió a los profetas cuando componían las Escrituras, ese mismo animaba a los *Setenta* varones cuando las traducían. Y es indudable que pudo decir muy bien otra cosa con autoridad divina, como si los profetas hubieran dicho ambas cosas, porque las dos las diría el mismo Espíritu..., para mostrarnos que el traductor no fue esclavo de las palabras, sino del poder divino, que le llenaba y dirigía en la obra... Si, pues, como debe ser, no consideramos a los hombres que compusieron las Escrituras más que como instrumentos del Espíritu de Dios, diremos que las cosas que se hallan en el Hebreo y no se hallan en los *Setenta*, quiso el Espíritu Divino decirlas por los profetas y no por éstos. Y cuanto hay en los *Setenta* y falta en el Hebreo, el mismo Espíritu prefirió decirlas por éstos, mostrando de esta manera que unos y otros fueron profetas. De este modo, dijo unas cosas por Isaías, otras por Jeremías, y otras, por este o aquel profeta, o dijo esas mismas de otra forma por éste o por aquél. En fin, cuando se contienen en las dos fuentes las mismas cosas, el Espíritu quiso servirse de unos y de otros para decirlas, pero de tal modo que aquellos precedieron profetizando y éstos siguieron interpretando sus profecías. El mismo Espíritu que asistió a los primeros, estableciendo entre ellos una concordancia perfecta, ese mismo apareció en los segundos, conduciendo su pluma para dar interpretaciones idénticas». Agustín, *La ciudad de Dios*, 18, 43: BAC 172, 419-420.

26. Se trata de las versiones de Aquila, Símaco y Teodoción; actualmente sólo nos quedan fragmentos de éstas, excepto de la versión que Teodoción hizo del libro de Daniel.

27. *Massekhet Soferim* 1, 7.

ciones directas del griego y del hebreo, de revisiones de otras traducciones y de la inclusión de otras sin ninguna modificación. Sólo poco a poco, de modo gradual, a partir de finales del siglo IV hasta el IX, la *Vulgata* fue sustituyendo a la *Vetus Latina* convirtiéndose en la Biblia más utilizada del mundo occidental.

Mientras tanto, los judíos mantuvieron el texto hebreo de la Biblia; y en algún momento entre el siglo V y el IX, los masoretas establecieron el texto hebreo definitivo en el que se han basado algunas importantes traducciones de las biblias modernas. Una rápida mirada a través de las notas a pie de página de las biblias actuales muestra que el texto masorético también contiene bastantes pasajes cuestionables, que las biblias modernas sustituyen por otros a partir de distintas traducciones.

El hombre que aseguró la permanencia del Antiguo Testamento en la Iglesia cristiana fue Orígenes (c. 185-254); y lo hizo gracias al enorme corpus de comentarios y homilias que elaboró sobre casi todos los libros del Antiguo Testamento. A partir de Orígenes quedaron establecidos los principios de la exégesis cristiana veterotestamentaria y, en poco tiempo, se pudo disponer de una biblioteca de comentarios y homilias sobre las Escrituras. Pero, aunque hubo quienes no valoraron sus escritos y rebatieron sus argumentos, todavía hoy es imposible calcular el valor de su influencia en la historia de la exégesis de la Iglesia y, por ello, en la configuración del cristianismo de su tiempo.

### c) *Los libros sagrados de la «Biblioteca cristiana»*

«El reconocimiento vinculante de la entera colección de 27 escritos, tal como la tenemos en el NT –afirma el Prof. Trevijano–, fue cuestión de siglos. La primera vez que se proclamó la validez de esa colección para toda una provincia eclesiástica fue en Egipto el 367 y el Occidente cristiano hizo suya esta declaración de san Atanasio en los decenios siguientes. Sin embargo, en otras provincias eclesiásticas el reconocimiento oficial se demoró muchos decenios y aun siglos, por la dura resistencia contra la aceptación de algunos de estos documentos, como el Ap, o porque se quería mantener la inclusión de otros que la Iglesia oficial había ya excluido. Los escritos incluidos en el NT fueron compuestos entre alrededor del 50 y el 150 d. C. Los primeros fueron las cartas de Pablo y los últimos Jds y 2 Pe». Los evangelios fueron redactados entre poco antes del 70 (Mc) y los años 90/95 (Jn). Ésta es la opinión más común entre los estudiosos del NT de todo el mundo sin diferencia de confesión ni posición teológica.

El origen de estos escritos neotestamentarios hay que buscarlo en la tradición oral, en la enseñanza de los Apóstoles (Hch 2, 42), que transmitía las palabras de Jesús y el relato de los acontecimientos en torno a sus «hechos y dichos». Para asegurar mejor su transmisión fiel, se pusieron por escrito las palabras de Jesús, al igual que otros relatos narrativos. Así se preparó la redacción de los Evangelios, que se completaría años más tarde. Las mismas cartas de algunos Apóstoles a determinadas Iglesias fueron releídas y conservadas en otras iglesias distintas con motivos diversos y variados. Así es como fue construyéndose progresivamente el canon neotestamentario en el seno de la Iglesia de los primeros siglos.

Los judíos también compartían con los cristianos la convicción de que la revelación divina no podía contenerse toda ella en textos escritos. Así pues, estos escritos, tanto en el judaísmo como en el cristianismo, son fruto de la tradición auténtica. También aquí se ponen de manifiesto las diferencias esenciales entre el concepto de tradición entre los judíos y la naturaleza de la tradición cristiana. Para aquellos, la tradición normativa nunca encierra la misma autoridad que la Escritura<sup>28</sup>; en cambio, para los cristianos la tradición es indispensable para vivir la Escritura y actualizarla.

La identificación y la valoración de las citas de las cartas paulinas y de los evangelios hasta mediados del s. II precisa de un método muy pulido. Aun en Justino es asunto muy complicado la verificación de sus datos a partir de las *Memorias de los Apóstoles*. Sólo con Ireneo comienza una nueva época. Ahora ya se puede hablar de citas en sentido moderno, sea de las cartas paulinas o de los evangelios.

En efecto, Ireneo de Lyon sería el primero en elaborar una teoría sobre cómo estaban relacionados el Antiguo y el Nuevo Testamento. En su época, alrededor del 190, ya estaba claro que la Iglesia tendría un Nuevo Testamento, esto es, una colección de libros sagrados escritos por los cristianos y con la misma autoridad que la Escritura hebrea, que entonces se podía llamar Antiguo Testamento (aunque Ireneo no utilizó esta expresión). Ireneo concibió la historia de la salvación como una elipse con dos polos: Adán y Cristo. Los dos Testamentos representaban una importante escena: el comienzo en Adán, la pérdida de la gracia y un nuevo inicio o recapitulación en Cristo.

Así pues, con Ireneo y Orígenes quedaron establecidas las bases teóricas y prácticas de la exégesis cristiana. La Escritura hebrea sería tam-

28. Es bien sabido cómo la Torah es proclamada en la liturgia de la Sinagoga, mientras que la lectura de los otros escritos judíos tiene su lugar propio también en la Sinagoga, pero como objeto de estudio.

bién, con más libros, el Antiguo Testamento cristiano, cuyo significado pleno se debería ver sólo desde la luz de Cristo. Este acto de fe –y verdaderamente lo era– separaría definitivamente a judíos y cristianos. Éstos últimos depositarían más tarde, en el Credo de Constantinopla (381), su autoconciencia de pueblo distinto al hebreo en la confesión de que Cristo «resucitó al tercer día, según las Escrituras» y que el Espíritu Santo «habló por medio de los profetas». Esta última expresión recoge el rechazo final del magisterio solemne de la Iglesia al marcionismo y su convicción de que el Espíritu de Dios habló con una sola voz en ambos Testamentos.

#### d) *La exégesis judía y la cristiana*

Puede decirse, pues, que la Biblia cristiana, en lo que se refiere a su contenido y extensión, refleja la fuerte reacción de los judíos contra los cristianos y constituye, a nuestro entender, el aspecto más importante de la novedad que supuso el cristianismo de los primeros siglos frente al judaísmo. Pero desde el punto de vista hermenéutico<sup>29</sup>, la comunidad cristiana, con muy pocas excepciones, se separó aún más del judaísmo oficial. En efecto, la tendencia general de los primeros exegetas cristianos fue la de dar mayor interés a los escritos proféticos, entendidos como anuncio del misterio de Cristo, en detrimento de la centralidad conferida por los hermeneutas judíos a la Ley.

Los dos métodos exegéticos frecuentados por los judíos son bien conocidos gracias a la exégesis rabínica y a los manuscritos descubiertos en el Mar Muerto y en los historiadores judíos del siglo I. Consiste el primero en argumentar a partir de la Escritura, para deducir de ella normas de conducta aplicando las «siete reglas», atribuidas al rabí Hillel. El otro modo de utilizar la Escritura entre los judíos consiste en servirse de términos bíblicos para describir acontecimientos e ilustrar así su significado.

Este último proceder hermenéutico parece que es el usado por los hagiógrafos del Nuevo Testamento, pero con un punto de vista radicalmente distinto del contemplado por los exegetas judíos. Para éstos el punto de partida es la Escritura misma, para los cristianos será la venida de Cristo. Lo que el hermeneuta cristiano intenta no es aplicar la Escritura a los acontecimientos actuales, sino explicar y comentar

29. Resumimos aquí los aspectos más importantes del mencionado documento de la PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA, *El pueblo judío y sus Escrituras Sagradas en la Biblia cristiana*, Città del Vaticano 2002, en lo referente a los métodos exegéticos de judíos y cristianos.

la venida de Cristo a la luz de la Escritura. Esta distinta perspectiva es lo que le llevará a escribir a Orígenes las siguientes palabras:

«Si a los judíos de antaño, que poseían su propio sistema de constitución y territorio, se les quita el poder de atacar a sus enemigos y luchar por sus tradiciones patrias y de matar o castigar como fuere a los adúlteros y asesinos o a los infractores de otro modo de la ley, ya no queda sino que perezcan todos sin remisión... Ahora bien, la providencia, que dio antaño la Ley y ahora el Evangelio, al no querer que siguiera dominando el judaísmo, destruyó su ciudad y templo... Mas a la vez que destruyó todo aquello, hizo que día a día prosperara el cristianismo, e incluso ahora ha acrecentado la libertad para predicarlo, a despecho y pesar de todos los obstáculos que se han opuesto para que la doctrina de Jesús no se difundiera por la tierra entera»<sup>30</sup>.

El hermeneuta alejandrino señala con dos palabras –Ley y Evangelio– los dos núcleos distintos de intereses que concentran a los comentaristas bíblicos entre los judíos y los cristianos. Éstos últimos ya no tenían tradiciones patrias que defender, tampoco estaban ligados a un territorio específico, ni tenían una tierra prometida para vivir, ni un templo específico para dar culto a Dios. La identidad cristiana no consistía en una «nación» étnica, cultural o religiosa, sino que la nueva comunidad se caracterizaba únicamente en la profesión de una doctrina, y a la que se podía pertenecer no por descendencia biológica, sino mediante la conversión y el «nacimiento» espiritual que se realiza por medio del bautismo.

## 2. LOS CRISTIANOS FRENTE AL PAGANISMO

Siguiendo el camino emprendido en nuestra investigación, corresponde ahora que nos detengamos en las relaciones entre paganos y cristianos. Pero antes de exponer nuestros puntos de vista al respecto conviene recordar algunos datos de interés.

Los judíos eran reconocidos oficialmente por determinados elementos visibles de su propia identidad. Estos elementos eran todos esenciales para el mantenimiento de su vida religiosa, y algunos de ellos sirvieron, sin duda, de ocasión discriminatoria frente a los paganos<sup>31</sup>. Quizás el más significativo fuera el mandato de guardar la observancia del sábado. Y esta misma distinción, aunque sólo estuviera

30. Orígenes, *Contra Celso*, 7, 26.

31. Cfr. A. DI BERARDINO, «Fede e identità cristiana nei primi secoli», en AA.VV., *La fede nei Padri della Chiesa*, Borla, Roma 1999, 45.

fundada en el calendario<sup>32</sup>, compendia igualmente la identidad cristiana frente a los mismos judíos.

Ahora bien, conviene recordar que la religión judía estaba legalmente permitida en cuanto que era propia de una «nación», y como consecuencia, frente a los paganos, estaban exentos del culto público, aunque pagaran una tasa por su libertad religiosa. Gozaban de una autonomía política, más o menos perfecta, que consistía en ser gobernados por reyes de su propia sangre y de su misma religión. En cambio, los cristianos, aun manteniendo una estrecha conexión con la religión judía –aspecto que era reconocido incluso por los paganos–, no gozaban del mismo trato. ¿Por qué? La más importante y radical acusación contra los cristianos por parte del paganismo era que la religión cristiana constituía una innovación, una novedad, una superstición, es decir una religión privada de nacionalidad. Esta falta de legitimidad, basada en la tradición, funda la ilegitimidad legal, o lo que es lo mismo la ausencia de todo reconocimiento por parte de la autoridad establecida, al contrario que sucedía con los judíos.

a) *La nueva religión de los cristianos*

Ciertamente, entre los paganos, el simple nombre de «cristiano» era susceptible de maldición y de condena no sólo social sino también criminal<sup>33</sup>. Por el contrario, para otros, también paganos, el nombre «cristiano» expresaba todo un conjunto de convicciones profundas, de doctrina y de comportamiento, que les llevaría a replantearse su propia existencia humana. Fueron estos últimos los casos de tantos paganos convertidos al cristianismo ante la integridad y fortaleza de la multitud de cristianos llevados al martirio.

Así las cosas, los cristianos tienen que presentar su propia identidad a los paganos conforme a las acusaciones que reciben de ellos. Y la comunidad de los primeros siglos cristianos acude a su Biblia no únicamente para sacar de ella los argumentos apropiados, sino también para demostrar cómo los libros sagrados, en los que la religión cristiana está fundamentada, gozan del criterio de validez más genuino, según los pensadores paganos más penetrantes de la época. Éste será

32. Nos referimos a la elección cristiana del día siguiente al sábado para celebrar sus reuniones semanales. Para el estudio de la Fiesta de Pascua desde la perspectiva cristiana, sigue siendo imprescindible el trabajo de O. CASEL, *La Fête de Pâques dans l'Église des Pères*, ed. Du Cerf, Paris 1963.

33. Cfr. A. CASAMASSA, «L'accusa di Hesterni e gli scrittori cristiani del II secolo», *Angelicum* 20 (1943) 184-194.

precisamente el argumento apologético de un pagano convertido al cristianismo, Tertuliano:

«La suma antigüedad reclama la máxima autoridad para estos documentos. También para vosotros es como una religión el afirmar la credibilidad por la antigüedad»<sup>34</sup>.

En verdad, ya frente a los judíos y ante la acusación de «nuevos» tuvieron que salir al paso los pensadores cristianos reafirmando precisamente que el Nuevo Testamento se definía por su relación con el Antiguo. La antítesis novedad-antigüedad no está ausente ni siquiera del Evangelio mismo. Justino Mártir será en este punto el primer eslabón de una larga cadena de argumentaciones bíblicas que tratan de demostrar las antiguas raíces cristianas. Sin embargo, frente a los judíos la «novedad» cristiana no encierra las mismas características que frente a las acusaciones paganas. De hecho, los escritos neotestamentarios y no pocos de la edad patrística ponen el acento en subrayar la novedad del ser cristiano frente al vetusto ritualismo judío. La enseña del «hombre nuevo» que ondea en el pensamiento paulino recuerda cómo el cristiano está invitado a abandonar el «hombre viejo» para revestirse del «hombre nuevo» (Col 3, 9-10; Ef 4, 22-24), refiriéndose a la novedad del espíritu y no a la antigüedad de la letra (Rm 7, 6), y en Cristo llegará a ser una nueva criatura, por quien *uetera transierunt, ecce facta sunt omnia noua* (2 Co 5, 17).

No obstante, el argumento «antigüedad = verdad» reviste otras características entre los intelectuales paganos. El problema que representan los cristianos frente a la teología pagana encuentra dos respuestas por parte de los primeros exegetas de la Iglesia. Son bien conocidas las dos corrientes que atraviesan toda la historia del cristianismo antiguo. De una parte encontramos entre los autores cristianos a unos que apoyan la tesis de que la teología pagana puede mejorar y a ello dedican sus esfuerzos; mientras que por otra parte existen otros intelectuales cristianos que acentúan el antagonismo de la filosofía frente a la nueva religión. Las circunstancias que inciden en estas dos posiciones son muy variadas y exceden con creces el objetivo principal de estas páginas. Para nuestro interés baste decir que la corriente más frecuente entre filósofos paganos e intelectuales cristianos es la de la simpatía. No hay más que recordar las múltiples intersecciones entre los dioses y los héroes del paganismo, sus mitos y sus ceremonias, y los personajes y acontecimientos de la historia bíblica, la fe y la vida cristianas.

34. Tertuliano, *Apologético*, 19, 1.



Muchas de las relaciones o aproximaciones entre el pensamiento pagano y el cristiano no tienen ciertamente ninguna intención teológica, como es el caso, por ejemplo, del pasaje del apologista cristiano Justino entre el Noé del Génesis<sup>35</sup> y el Deucalión<sup>36</sup> de la mitología clásica. En realidad no se trata tanto de comparar los dos personajes cuanto de reducir el segundo al primero. También Teófilo de Antioquía nos recuerda el mismo ejemplo. Tendremos que esperar la llegada de los primeros historiadores cristianos, tales como Eusebio de Cesarea y san Jerónimo, para poder distinguir el diluvio de Deucalión, localizado ya, del diluvio de los tiempos de Noé, más antiguo y universal, totalmente ignorado por la historia pagana. Esta nueva manera de ver será descrita y adoptada en la *Ciudad de Dios* de san Agustín<sup>37</sup>.

En otras ocasiones, los pensadores cristianos se nutren sencillamente de la cultura griega. Así, por ejemplo, el comentario de un episodio bíblico les recuerda espontáneamente un tratado de la mitología, o a la inversa. No es rara la alusión en Clemente de Alejandría, quien compara a Niobé, cantada por Homero en su *Iliada*<sup>38</sup>, y la sustituye por la mujer de Lot, convertida en estatua de sal (cfr. Gn 19, 26)<sup>39</sup>. Ciertamente, estas buenas relaciones entre los pensadores cristianos frente al paganismo, y a nivel de asociación de ideas, son muy frecuentes en los primeros siglos. Por ello, tampoco extraña que figuras, tanto de la mitología como de la historia pagana, se conviertan en ejemplos para los cristianos. El caso más típico es el de la leyenda de Ulises y de las Sirenas<sup>40</sup>, que recorre toda la literatura cristiana de esta época.

Pero como hemos dicho anteriormente, las relaciones entre cristianos y paganos revisten otras características no tan pacíficas. En efecto, durante los primeros siglos cristianos existe la convicción de que la antigüedad de una doctrina es garantía de la verdad. Son paradigmáticas a este respecto las palabras de Teófilo de Antioquía, apologista cristiano de mediados del siglo segundo:

«Y todo esto nos lo enseña el Espíritu Santo por medio de Moisés y los otros profetas, de suerte que los libros nuestros, por los que adoramos a Dios, son más antiguos y, sobre todo, más verdaderos que los de todos los historiadores y poetas»<sup>41</sup>.

35. Cfr. Justino Mártir, *2 Apol.*, 6 (7), 2.

36. Cfr. entre otros, Ovidio, *Metam.*, 1, 313-415.

37. Cfr. Agustín de Hipona, *De civ. Dei*, 18, 8 y 10.

38. Cfr. Homero, *Iliada*, 24, 602-617.

39. Cfr. Clemente de Alejandría, *Protrep.*, 103, 4.

40. Cfr. J. PÉPIN, «Christianisme et Mythologie. Jugements chrétiens sur les analogies du paganisme et du christianisme», en Y. BONNEFOY (éd.), *Dictionnaire des mythologies et des religions des sociétés traditionnelles et de monde antique, A-J*, Flammarion, Paris 1981, 175-181, con abundante bibliografía.

41. Teófilo de Antioquía, *Ad Autol.*, 2, 30. Cfr. *ibid.*, 3, 16.26.29.

La fórmula del apologista cristiano se encierra en las palabras «ar-khiótera kai alethétera». Los escritores cristianos de lengua latina emplean otra fórmula para indicar la autoridad que se da a la antigüedad: «auctoritas uetustatis»<sup>42</sup>. Tanto los cristianos de lengua griega como los que se expresan en latín reivindican para sí la prioridad cronológica de los judíos respecto a los filósofos paganos más antiguos. La afirmación de que Moisés es «el iniciador de toda la filosofía bárbara» se encuentra tanto en Taciano como en Clemente de Alejandría<sup>43</sup>.

Será precisamente este maestro cristiano de Alejandría el que se convertirá en paradigmático en la confrontación de una cronología comparada entre cristianismo y paganismo. En efecto, el camino iniciado por Justino, a mediados del siglo II de la era cristiana, tendrá su culmen en el pensamiento del alejandrino. El punto de vista al que nos referimos ahora viene indicado en las siguientes palabras del apologista romano:

«No somos nosotros los que profesamos opiniones iguales a los otros, sino que todos, por imitación, repiten nuestras doctrinas. Ahora bien, entre nosotros todo esto puede oírse y aprenderse aun de quienes ignoran las formas de las letras, gentes ignorantes y bárbaras de lengua, pero sabias y fieles de inteligencia, y hasta de mutilados y privados de vista; de donde cabe entender que no sucede esto por humana sabiduría, sino que se dice por virtud de Dios»<sup>44</sup>.

El núcleo de las palabras de Justino será retomado por otros autores contemporáneos con otros talantes, y por ello con otras palabras, como es el caso del antioqueno Teófilo:

«Estos tormentos [eternos] fueron predichos por los profetas, y los poetas y los filósofos, posteriores a aquellos, y los plagiaron (ἔκλεψαν) de las santas Escrituras, con el fin de dar autoridad a sus enseñanzas»<sup>45</sup>.

El texto del apologista cristiano introduce una palabra que encierra una connotación importante: el plagio no supone sólo la copia de obras ajenas, sino al mismo tiempo la falsificación de darlas como propias. Así Clemente de Alejandría hará notar

«que los filósofos griegos se han apoderado de parte de la verdad de los profetas hebreos y no apropiándose la plenamente, sin embargo la hicie-

42. Cfr. Minucio Félix, *Octavius*, 20, 2; Lactancio, *Diuin instit.*, 2, 6, 7; Ambrosio, *Exameron*, 1, 1, 3; etc.

43. Cfr. Taciano, *Orat. ad graec.*, 31; Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1, 71, 3; 180, 5.

44. Cfr. Justino Mártir, *1 Apol.*, 60, 10-11.

45. Teófilo de Antioquía, *Ad Authol.*, 1, 14.

ron pasar como doctrina propia; y algunos, por ignorancia, la han alterado y enseñado con excesiva minuciosidad; en fin, otros afirman que la han descubierto ellos mismos... También Aristóteles está de acuerdo con la Escritura al llamar a la sofística el arte de robar sabiduría, como hemos recordado»<sup>46</sup>.

Estas acusaciones de apropiación indebida, de curiosidad, de incompreensión y de adulteración doctrinal son aplicadas también por Tertuliano a determinados «hombres gloriosos»<sup>47</sup>, lo mismo que habían dicho Justino y Taciano. Y los ejemplos ilustrativos por parte de los intelectuales cristianos son muy numerosos. Estos son algunos: la «tierra caótica y vacía», en Gn 1, 1, será también el origen de las tinieblas infernales que los poetas más legendarios llamaron Érebo<sup>48</sup>; o la célebre oración del piadoso Ajax, según Apolodoro, para obtener la lluvia durante una sequía catastrófica, que en el pensamiento del alejandrino Clemente no es más que una mala copia de la oración de Samuel (1 S 12, 17-18)<sup>49</sup>. Y en esta misma línea de pensamiento, Orígenes comparará la torre de Babel (Gn 11, 1-9) con los orígenes homéricos sobre la escalada de los Aloides que amenazaron a los dioses en su cielo.

Aunque más alejados de la cultura griega, los autores cristianos de lengua latina también gustan de multiplicar las ilustraciones de este tipo. Por ejemplo, la reducción de la divinidad egipcia Sarapis, en el caso de Tertuliano<sup>50</sup>, a un personaje bíblico, con apoyo de la etimología («Sarra pais», como sinónimo de «hijo de Sara»), se observa también en Fírmico Materno<sup>51</sup>. También este mismo autor formulará su hipótesis en la perspectiva que nos ocupa: «el dios nacido de la piedra» designa a Mitra, pero a sus ojos la «piedra» no será otra que aquella con la que Dios promete consolidar los fundamentos de la Jerusalén futura (según Is 28, 16), y que designa proféticamente a Cristo. Y, para no alargarnos más, diremos que las analogías entre Cristo y los hijos de Zeus, en especial con Hermes; la comparación entre Heracles y Jonás, entre Moisés y Homero, entre los oráculos sibilinos paganos y cristianos, etc., ocupan un lugar no pequeño en las páginas de casi todos los autores cristianos de la época que nos ocupa.

Una mirada superficial sobre los testimonios presentados puede extrañar a los ojos del historiador de nuestros días. Sin embargo, evi-

46. Clemente de Alejandría, *Strom.*, 1, 87, 2-3.

47. Tertuliano, *Apol.*, 19, 1.6; 47, 3.

48. Cfr. Justino Mártir, *1 Apol.*, 59, 3.9; Hesíodo, *Teogonía*, 123.

49. Cfr. Apolodoro, *Biblioteca*, 3, 12, 6,9-10; Clemente de Alejandría, *Strom.*, 6, 28, 1-29, 3.

50. Cfr. Tertuliano, *Ad nationes*, 2, 8, 9-11.

51. Cfr. Fírmico Materno, *De err. profan. relig.*, 8, 2.

dencian una característica importante en la conciencia de los autores cristianos de aquellos primeros siglos y que constituye un elemento esencial en la configuración de su mundo: la historia no posee únicamente unas coordenadas nacionalistas ni cronológicas. Estas acomodaciones y adaptaciones no tienen otro objetivo que el expresado en aquellas palabras paulinas: «Yo me hago todo para todos, para salvarlos a todos» (1 Co 9, 22), puesto que «Dios no es solamente Dios de los judíos, sino también de los gentiles» (Rm 3, 29-30). Esta actitud cristiana responde a la profunda convicción que deriva de su doble sentido del misterio de la historia: la revelación de Cristo es una en todas las épocas, y es suficiente para iluminar y purificar al hombre entero, aunque su manifestación progresiva se realice en distintas edades desde el punto de vista universal e individual.

b) *La lectura cristiana de la Biblia frente a los paganos*

Contra el politeísmo pagano, los Padres muestran la necesidad e insensatez de esa creencia. No sólo con argumentos bíblicos sino también con pruebas racionales derivadas de la misma filosofía pagana, estos pensadores cristianos prueban cómo la existencia de un solo Dios constituye el fundamento del ser y del actuar de las criaturas, cómo Él es el origen del universo y de la vida, la explicación del mundo y de la historia humana. De esta manera, los primeros maestros cristianos demostrarán cómo la fe en el Dios único se encuentra en perfecta sintonía con la recta filosofía. Éste es, pues, el núcleo central de su pensamiento doctrinal. Los padres muestran con excepcional eficacia la importancia fundamental de esta verdad, no sólo mediante su especulación filosófica y teológica, sino también y sobre todo mediante el comportamiento del hombre y en particular del hombre cristiano.

Todo lector de los autores cristianos de la primera época puede hablar del lugar importantísimo que ocupa el texto mismo de la Biblia en sus argumentaciones. Los Padres, antes de ofrecer su interpretación respecto a un versículo, recorren una primera etapa, que es la explicación literal, consistente en repetir lo que dice el verso escribiéndolo a su manera: modificando la estructura sintáctica, cambiando algunas construcciones gramaticales y sobre todo el vocabulario. En definitiva, se trata de una paráfrasis que sirve para poner en evidencia la idea exegética que pretenden desarrollar, pero a la vez prueba también que el texto griego de las Escrituras no les parecía lo suficientemente familiar como para interpretarlo directamente. El fruto de este ingente trabajo es una serie de términos «patrísticos» que tie-

nen su origen en la Biblia, como se ha demostrado en los últimos trabajos filológicos patrísticos<sup>52</sup>.

A menudo, al referirnos a la exégesis de los Padres, las primeras categorías utilizadas son «literal» y «alegórica», pasando a continuación a rechazar esta última por considerarla fruto de la fantasía y asumir que no corresponde al verdadero significado de la Biblia. Pero «literal» y «alegórica» no hacen justicia a la interpretación que los Padres de la Iglesia hicieron de la Biblia. Si se parte de esta idea equivocada no se encontrará ningún sentido a la exégesis patrística y parecerá inútil, pues hay que tener en cuenta que el modo en que los Padres interpretan la Biblia depende de la educación que recibieron y su convencimiento, desde la fe, de que cada frase de la Biblia, entendida correctamente, tenía algo importante que decir a cada cristiano.

Aunque la Biblia fuera un libro complicado, los antiguos cristianos ya contaban con un método de interpretación aprendido en el desarrollo de su educación literaria. Tanto los griegos como los romanos contaban con relatos épicos nacionales: *La Iliada* y *La Odisea* de Homero para los griegos, y *La Eneida* de Virgilio para los latinos. Homero, para centrarnos en el mundo griego, presentaba serios problemas de interpretación a los lectores tanto en el periodo helenístico como después. Algunas palabras, construcciones y alusiones textuales no tenían sentido porque para entonces, el griego de Homero tenía ya seis o siete siglos de antigüedad y con frecuencia su comprensión resultaba imperfecta. También hay que decir que algunas narraciones eran cualquier cosa menos edificantes. Los filósofos habían desarrollado una noción de Dios idealizada y excesivamente espiritual que contrastaba con la que los escolares leían respecto de los dioses del Olimpo: dioses falibles, belicosos y a menudo de conducta escandalosa. La cuestión era ¿cómo esta épica nacional podía conducir a un ideal e incluso a un ideal religioso?

Los maestros paganos se enfrentaban a dos problemas: entender el texto y después interpretarlo. Los maestros de gramática del imperio romano desarrollaron un método para analizar los grandes relatos épicos de su cultura<sup>53</sup>, cuyo proceso era el siguiente: crítica textual o

52. Cfr. M. HARL, «Remarques sur la langue des chrétiennes. À propos du Patristic Greek Lexicon», *Journal of Theological Studies* 14/2 (1963) 406-420.

53. Para lo que sigue se puede consultar R. GÖGLER, *Zur Theologie des biblischen Wortes bei Origenes*, Patmos, Düsseldorf 1963, 39-59. Ver también J.T. LIENHARD, *The Bible, the Church and Authority: The History and Theology of the New Testament Canon*, Liturgical Press, Collegeville, Minn., 1995; ID., «Reading the Bible and Learning to Read: The Influence of Education on Augustine's Exegesis», *Augustinian Studies* 27 (1996) 7-25; y «Origen and the Crisis of the Old Testament in the Early Church», *Pro Ecclesia* 9 (2000) 355-366.

*enmendatio*<sup>54</sup>, lectura, explicación (en griego *exegegesis*), y finalmente juicio. Los exegetas cristianos siguieron los primeros tres pasos. No pudieron seguir el cuarto porque Dios era su juez y ellos no podían juzgar la palabra divina.

Aristarco y otros gramáticos paganos contaban con varias estrategias filosóficas y filológicas para conservar el texto. Aristarco formuló el principio de que en la interpretación de Homero, para juzgar frases concretas, no había que usar criterios científicos o históricos demasiado estrechos. Defendía la idea de que el poeta había subordinado algunos elementos concretos a un fin más amplio: la composición. Así pues, Homero podía revelar discrepancias en aspectos concretos, pero esas discrepancias estaban al servicio de una verdad más amplia. Siguiendo esta idea, Orígenes pudo cimentar su convicción de que los evangelistas querían contar verdades espirituales y materiales al mismo tiempo allí donde fuera posible; pero cuando esto no era factible, preferían que prevaleciera la verdad espiritual sobre la material. Podríamos decir que, con frecuencia, la verdad espiritual se preserva sobre una falsedad material<sup>55</sup>.

Otro principio, formulado por Aristarco, fue el llamado «la persona que habla», por el que cuando un exegeta explicaba una palabra tenía que dejar constancia de quién la había pronunciado. Orígenes se preguntaba en nombre de quién se decía un salmo<sup>56</sup>; un profeta podía hablar «en nombre de Dios»<sup>57</sup>. Hay que distinguir, por ejemplo, la voz de Juan el Bautista de la de Juan el Evangelista<sup>58</sup>. Cuando Cristo decía palabras de los salmos, éstas adquirían un significado diferente<sup>59</sup>. La persona puede también hablar en una situación única; el Redentor dijo el salmo 21 en el momento de la Pasión<sup>60</sup>. Si Cristo habla en Moisés, en los profetas y en todas las Escrituras, entonces podremos comprender las Escrituras sólo con el espíritu de Cristo, es decir con el espíritu de quien las proclama<sup>61</sup>.

54. El desarrollo de un método científico filológico y de los principios del criticismo textual fue la labor de dos bibliotecarios de Alejandría: Aristófanes de Bizancio (bibliotecario c. 195 a.C.) y Aristarco de Samotracia (217-145 a.C.). Ellos representan a los analogistas: gramáticos que establecieron los principios del criticismo textual en la regularidad del lenguaje, esto es, para una misma situación gramatical se ha de recurrir a la misma forma gramatical. Aristófanes era partidario de conservar el texto antes que modificarlo.

55. Cfr. Orígenes, *Comentario al Ev. de Juan*, 10, 5, 20; Id., *Sobre los principios*, 4, 3, 5.

56. Orígenes, *Comentario al Ev. de Juan*, 6, 39; 10, 34.

57. *Ibid.*, 1, 23; frag. 23; Id., *Homilias sobre el Génesis* 14, 1.

58. Cfr. Id., *Comentario al Ev. de Juan*, 2, 35. Cfr. también 6, 24.

59. Cfr. *ibid.*, 19, 16.

60. Cfr. *ibid.*, 32, 23.

61. Cfr. Id., *Sobre los principios*, 4, 2, 3; Id., *Comentario al Ev. De Mateo*, 15, 30; 17, 13.

A partir del principio de «la persona que habla» Aristarco llegó a la cima de sus axiomas exegéticos: el principio de que un autor tiene que ser interpretado desde sí mismo. En su formulación clásica, el principio es «explicar a Homero desde Homero». Orígenes utiliza con frecuencia este principio en su exégesis. La Biblia debería interpretarse desde la Biblia; esto es, una palabra o expresión de significado oscuro, tiene que encontrar su explicación al estudiar esa misma palabra o expresión en otros lugares de la Biblia. Orígenes afirma que, cuando él sigue este principio está cumpliendo el mandamiento de Jesús «Investigad las Escrituras»<sup>62</sup>. A menudo los Padres de la Iglesia citaban verso tras verso para clarificar el significado de una sola palabra; por eso Orígenes escribió: «[El exegeta] debe hacer todo lo posible para encontrar, mediante el uso de expresiones semejantes, el significado diseminado por doquier en las Escrituras»<sup>63</sup>.

Por otra parte aplica este axioma de Aristarco a otra dimensión: explicar las Escrituras desde las Escrituras también significa interpretar el Antiguo Testamento desde el Nuevo, y el Nuevo Testamento desde el Antiguo, pues ambos Testamentos forman una unidad y esto es para Orígenes un principio teológico; por eso escribe: «Se deben comparar pasajes no sólo del Nuevo Testamento sino también del Antiguo»<sup>64</sup>. La palabra «debe» expresa un principio teológico; «comparar» describe un método hermenéutico.

Todo esto llevó a los Padres a preguntarse si era posible distinguir entre las palabras de las Escrituras y su significado. Este planteamiento ya estaba presente en Platón. Su diálogo *Crátilo* trataba la tan discutida cuestión de si el lenguaje nombra las cosas de acuerdo con su naturaleza o sólo por convención. La conclusión de Platón fue que la palabra es un signo, formado por símbolos y letras, de una cosa<sup>65</sup>; y avala la teoría de que las palabras tienen una validez objetiva incluso cuando no consiguen expresar adecuadamente sus objetos. Orígenes está de acuerdo; las palabras son tipos, figuras y formas<sup>66</sup>. También Agustín desarrolló una filosofía del lenguaje y del significado conforme estudiaba las Escrituras<sup>67</sup>.

La teoría de Platón se basa en la suposición de que el conocimiento de la realidad precede al lenguaje; esto es, el conocimiento de las formas o las ideas. Para los Padres la fe realiza esta función. La fe nos

62. Jn 5,39.

63. Orígenes, *Sobre los principios*, 4, 3, 5.

64. Id., *Comentario al Ev. de Juan*, frag. 1.

65. Platón, *Crátilo*, 433b.

66. Cfr. Orígenes, *Sobre los principios*, 4, 2, 2; Id., *Homilias sobre Josué*, 2, 3.

67. Ver Agustín, *El maestro y Sobre la doctrina cristiana*.

permite conocer esa realidad mediante la cual las palabras de las Escrituras son ciertas. La fe es la luz que ilumina las palabras de las Escrituras, las protege de ser mal interpretadas y nos da certeza sobre su significado verdadero. Una exégesis sin fe no puede llevar a nadie al verdadero significado de las Escrituras; las palabras son sólo analogías y los no creyentes no pueden llegar a aquello que está ausente en sus vidas.

Al final se desarrollaron dos tendencias que daban una explicación diferente sobre cómo estaban relacionadas las palabras de las Escrituras con su significado. Son la escuela alejandrina y la antioquena, y se distinguen, respectivamente, por ser defensoras de la exégesis alegórica y de la interpretación literal del texto. Sin embargo, estas categorías no constituyen descripciones útiles para comprender las dinámicas reales de sus lecturas. Es cierto que Orígenes, el primer gran exegeta de la Iglesia, era uno de los más entusiastas defensores de la exégesis espiritual en todas sus formas. Pero ambas tradiciones entendieron que resulta imposible elaborar una interpretación exclusivamente literal, aunque sea solo porque el Antiguo Testamento requiere una hermenéutica cristológica. Con toda seguridad podríamos decir que para los alejandrinos las palabras eran similares a velos que ocultaban su verdadero significado. El exegeta tiene que saber mirar a través del velo para encontrar la realidad que esconde. Para los antioquenos, que hablan de contemplación (*theoria*) más que de alegoría, las palabras en sí mismas contienen la verdad profunda; y cuando son percibidas de modo correcto, pueden hacer fluir su significado desde el interior<sup>68</sup>.

### 3. LA BIBLIA EN LOS FALSOS Y VERDADEROS CRISTIANOS

La presencia de la herejía y del cisma se presenta en los mismos albores del cristianismo, como nos lo atestigua san Pablo en sus consejos a los fieles de las diversas Iglesias a las que dirige sus cartas. También Lucas, el «médico amado» de Pablo (Col 4, 14; 2 Tm 4, 11; Flm 24), dedica sus dos obras a Teófilo, que aunque no sepamos si se trataba de una persona física o es una denominación genérica de los cristianos<sup>69</sup>, deja bien claros sus objetivos como escritor:

68. Sobre este particular, cfr. M. SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum «Augustinianum», Roma 1985.

69. Se podría pensar que se trata de un personaje llamado Teófilo para quien escribe el evangelio. Todos los que nos oís hablar —comentará Orígenes—, si sois hombres que de verdad amáis a Dios, también vosotros sois igualmente «teófilos» y es para vosotros para quienes se escribe el evangelio. Si uno es «teófilo» también es igualmente «muy bueno» y «muy



«Ya que muchos han intentado poner en orden la narración de las cosas que se han cumplido entre nosotros, conforme nos las transmitieron quienes desde el principio fueron testigos oculares y ministros de la palabra, me pareció también a mí, después de haberme informado con exactitud de todos los comienzos, escribírtelo de forma ordenada, distinguido Teófilo, para que conozcas la indudable certeza de las enseñanzas que has recibido» (Lc 1, 1-4).

Tradicionalmente los «testigos oculares y ministros de la palabra» del texto lucano han sido referidas a los evangelistas Marcos y Mateo, pero no excluyen otros maestros menos peritos, como lo da a entender el adverbio «akribôs». En efecto, el cristianismo de los tres primeros siglos no es uniforme en su estructura, ni en su doctrina, ni en su liturgia. Las diferencias, no pocas ni pequeñas, son detectadas por los simples fieles de la primitiva Iglesia a primera vista, como lo revelan unas palabras del autor anónimo que escribió la *Didaché* respecto a la hospitalidad<sup>70</sup>; también los apologistas cristianos del siglo segundo reparan en la existencia de diversas tendencias de pensamiento que tienen el denominador común de llamarse con el mismo nombre de «cristianismo», pero no viven conforme a los mandatos de Cristo<sup>71</sup>, o como afirma otro autor de la época, «no dan testimonio de la enseñanza del Evangelio»<sup>72</sup>.

#### a) *Los comentarios bíblicos de los gnósticos*

Ciertamente, en la polémica entre gnósticos y católicos la Sagrada Escritura se encuentra en el centro de las discusiones, en cuanto que la relación que los gnósticos ponían entre el Antiguo y el Nuevo Testamento se convierte en el objeto mismo de las diferencias, y la convicción compartida por ambas partes de que la Escritura estaba divinamente inspirada la constituía en el instrumento privilegiado al que había que recurrir para sostener por parte gnóstica y católica la validez de sus respectivos argumentos. No es casual que la primera obra

fuerte», como da a entender la palabra griega *crátistos*. Ningún «teófilo» es débil, y como está escrito respecto del pueblo de Israel, cuando salía de Egipto, «ni uno solo flaqueó de entre sus tribus», así también yo me atrevería a decir: Todo hombre «teófilo» es fuerte; su fuerza y su vigor derivan de Dios y de su Palabra, y puede conocer «la verdad de las palabras con que se le instruye», comprendiendo la palabra del evangelio en Cristo «para quien es la gloria y el poder por los siglos de los siglos» (1 P 4, 11) (Orígenes, *Homilias sobre el Ev. de Lucas*, 1, 6).

70. Cfr. *Didaché*, 12, 1-5.

71. Cfr. Justino Mártir, *1 Apol.*, 16, 8.

72. *Martirio de Policarpo*, 1, 1.

cristiana de carácter quizás específicamente exegético de la que tenemos conocimiento sea un *Comentario a Juan* del valentiniano Heraclión, porque fueron los gnósticos, entre los cristianos, quienes primero aplicaron las técnicas de interpretación al texto sagrado.

Precisamente sabedores de la pericia exegética de sus adversarios, los maestros de «la gran Iglesia» se vieron obligados a concretar sus instrumentos hermenéuticos para adecuarlos a las exigencias de una polémica que poco a poco se fue presentando siempre a nivel de intelectuales, bien mediante las formulaciones de normas interpretativas de carácter externo, como la de fundar la interpretación sobre la tradición católica (universal) y sobre la *regula veritatis*, bien gracias a la concreción de la técnica exegética en la interpretación analítica de cada uno de los pasajes y detalles de la Biblia.

Habrà que leer las primeras páginas del *Adversus haereses* de Ireneo de Lyon, para tener un detalle más minucioso al respecto. Ciertamente, en el prefacio de su magna obra nos dice el obispo de Lyon:

«Algunos, rechazando la verdad, introducen falsas doctrinas y, como dice el Apóstol, “prestan más atención a cuestiones sobre genealogías sin fin, que a edificar la casa de Dios por la fe” (1 Tm 1, 4). Por medio de semejanzas elaboradas de modo engañoso, trastornan las mentes de los menos educados y las esclavizan, falseando las palabras del Señor. Interpretan mal lo que ha sido bien dicho, y pervierten a muchos, atrayéndolos con el cebo de la gnosis. Los separan de aquel que ha creado y ordenado el universo, como si ellos pudiesen mostrar algo más alto y de mayor contenido que aquel que hizo el cielo y la tierra y todo lo que contienen»<sup>73</sup>.

Con estas palabras, Ireneo traza el perfil de los falsos cristianos y sobre todo de su herejía, a la vez que señala los errores en la fe y en la vida, destacando su modo de interpretar la sagrada Escritura y la falsa pretensión de poseer una tradición privada, paralela a la de la Iglesia, pero en oposición a ella. Precisamente los falsos cristianos derivarán toda su exégesis bíblica a partir de esa tradición inventada por ellos mismos. Esta tradición no ha sido transmitida mediante escritos, sino de viva voz a unos pocos elegidos. Por ello dirá el escritor eclesiástico que «al usar la Escritura para argumentar, la convierten en fiscal de las Escrituras mismas, acusándolas o de no decir las cosas rectamente o de no tener autoridad, y de narrar las cosas de diversos modos: no se puede descubrir en ellas la verdad si no se conoce la Tradición»<sup>74</sup>.

73. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, prólogo.

74. *Ibid.*, 3, 2, 1.

Estos falsos cristianos, que en el pensamiento de Ireneo reciben también el nombre de gnósticos, conocían los libros sagrados, tanto los del Antiguo como del Nuevo Testamento, pero no tenían en cuenta todos los libros, ni aceptaban todas sus partes. En sus interesadas discusiones hacían uso selectivo de los libros y de los textos bíblicos que mejor encajaban con sus manifiestos errores doctrinales. Por eso practicaban supresiones textuales amañadas y se aproximaban a las citas seleccionadas mediante una interpretación alegórica, que, unida a cierta extravagancia e incluso a la falta de pudor no pocas veces, garantizaba los prejuicios de sus confusiones.

Ante la imposibilidad de pormenorizar todos y cada uno de los errores exegéticos de estos falsos cristianos, baste recordar aquí los diez principales: el uso selectivo de los libros y de los textos bíblicos; la selección defectuosa de los libros de la Escritura; la falta de interés por la especificidad de cada libro sagrado; la manipulación de frases ambiguas; la extrapolación del contexto; la violencia a los textos bíblicos para confirmar sentencias apriorísticas; la interpretación literal de la alegoría; la falta de consideración para con los textos paralelos; la falsificación del texto; y finalmente la interpretación blasfema respecto de la palabra de Dios<sup>75</sup>.

Este elenco abarca los errores fundamentales a los que Clemente de Alejandría, por ejemplo, se refiere directa o indirectamente en sus obras. Se podrían examinar también otros errores referentes al antropomorfismo en la exégesis heterodoxa, a la interpretación simbólica o al abuso de la alegoría y otros criterios equivocados de lectura bíblica por parte de los falsos cristianos. La *ratio* hermenéutica de los gnósticos se balancea entre su dualismo y desprecio del mundo material, que les lleva a minusvalorar el Antiguo Testamento, y el valor de algunas noticias fundamentales que recaban de los mismos textos veterotestamentarios sobre los orígenes del hombre y su naturaleza. De la combinación de estas dos actitudes deriva su pensamiento hermenéutico nada sencillo. Así, por ejemplo, varios textos gnósticos nos hablan incluso del acento mitológico de los primeros capítulos del Génesis, dando diverso significado a los textos bíblicos o añadiendo detalles totalmente nuevos, con el fin de hacer ver cómo en el hombre psíquico y material, creado por los arcontes por querer del Demiurgo, Sophia (el Logos divino), tuvo su influjo el semen divino de naturaleza espiritual, que hizo al hombre superior al Demiurgo y a sus servidores, y por eso fue tentado, para neutralizar su valía. Ésta es la razón por

75. Cfr. F. DRACKOWSKI, «Errori di base nell'esegesi eterodossa secondo l'insegnamento di Clemente Alessandrino», en S. FELICI (dir.), *Esegesi e catechesi nei Padri (secc. II-IV)*, LAS, Roma 1993, 97-106.

la que muchos textos gnósticos valoran positivamente el pecado de Adán o se subraya una línea interpretativa antidemiúrgica.

Por lo que se refiere a la interpretación gnóstica sobre el Nuevo Testamento también los textos son adaptados y sirven de apoyo a sus errores doctrinales. Por ejemplo: las horas prima, tercia, sexta, nona y undécima de la parábola de los viñadores (Mt 20, 1-16) simbolizan los 30 eones del Pléroma porque la suma de estos números resulta treinta<sup>76</sup>. Los ejemplos pueden multiplicarse en la perspectiva alegórica, pero no basada en la lectura del texto mismo, sino en los prejuicios doctrinales que defendían. Así, Heracleón, en el ya mencionado *Comentario a Juan* no sólo verá las diferencias entre el Dios sumo del Nuevo Testamento y el Demiurgo malo del Antiguo, sino incluso distinguirá las tres clases de hombres en tres naturalezas diversas por su origen y destino. El Demiurgo y toda la naturaleza psíquica estarán simbolizados por el funcionario al que Jesús cura el hijo (Jn 4, 46-54); el hombre espiritual se encuentra simbolizado en la samaritana, junto al pozo (Jn 4, 7-26); en fin, el hombre material por los judíos (Jn 8, 39-58) a los que Jesús dice: «Vosotros tenéis por padre al diablo» (Jn 8, 44). Especialmente modernizada aparece la figura de Juan el Bautista, que es el límite entre la antigua y la nueva alianza; por eso Heracleón lo presenta a veces como un hombre psíquico y otras como un hombre espiritual. Sobre estos aspectos exegéticos de Heracleón es fundamental la lectura del *Comentario a Juan* realizado por Orígenes<sup>77</sup>.

La tesis fundamental del gnosticismo es la oposición entre el dios inferior y justiciero de la creación y del Antiguo Testamento, y el de la redención y misericordioso del Nuevo Testamento. Pero junto a esta tesis también existen sus corolarios más significativos: la distinción entre humanos hílcos, psíquicos y pneumáticos por una parte, y la generación del mundo de los eones por otra. Y todo ello presentado como una tradición apostólica. Ireneo resume bien la hermenéutica heterodoxa al afirmar:

«Por eso enredan el orden y el texto de las Escrituras... Agrupan palabras y expresiones tomadas de aquí y de allí y las hacen pasar de su sentido natural a otro sentido que no lo es. Es como si alguien, tomando el retrato de un rey hecho hábilmente con piedras preciosas por un

76. Cfr. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, 1, 1, 3.

77. El *Comentario a Juan* de Orígenes se encuentra editado por SC en los nn. 120, 157, 222 y 290. Para una profundización en estos aspectos particulares remitimos a las obras clásicas de B. DE MARGARIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse, vol. 1: Les Pères grecs et orientaux*, Cerf, Paris 1980; M. SIMONETTI, *Lettera elo allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, cit., Roma 1985.

artista, deshiciera el mosaico y reagrupara las piedras para formar con ellas la imagen de un zorro o de un perro, y pretendiera luego que eso fue lo que quiso el artista, mostrando las piedras que él mismo utilizó»<sup>78</sup>.

A manera de resumen podemos afirmar que la hermenéutica heterodoxa se caracteriza precisamente por la diversidad y pluralidad de sus maestros respectivos, mientras que entre la de los auténticos cristianos, plural en sus explicaciones debido a la mentalidad de cada comentarista, existe una catolicidad y una unidad en el anuncio de la revelación cristiana. El exegeta heterodoxo se sentía en la obligación de completar la revelación; en cambio, el comentarista de «la gran Iglesia» era consciente de su papel como mensajero: transmitía y explicaba la fe que le había cautivado, después de haber llegado a él mismo por la palabra de otro, comprometiéndolo a difundir esa fe recibida.

#### b) *La exégesis católica*

La idea de fondo de la exégesis de los maestros católicos, frente a las arbitrariedades y extrapolaciones que los gnósticos realizan del texto bíblico, es la de que la auténtica interpretación de la Escritura debe ser realizada en su globalidad, y en que, por lo mismo, todo pasaje debe ser interpretado en su contexto natural. Es cierto que la Escritura, contemplada en su totalidad, presenta lugares ambiguos y oscuros, pero también se presentan a los ojos del hombre otros pasajes claros y sin ambigüedad. Pues bien, en base a estos últimos es como hay que interpretar los primeros, salvando así la coherencia global de la interpretación.

También Ireneo desarrolla la misma interpretación tipológica del Antiguo Testamento en su polémica con los gnósticos, pero frente a la división de sus adversarios él pretende demostrar sobre todo que no hay fractura entre la antigua y la nueva economía salvífica, puesto que ambas son obra directa y gobernada por la providencia de un sólo Dios que se ha servido pedagógicamente primero de la Ley, luego de los profetas y finalmente de la encarnación de Cristo: *per typica ad vera et per temporalia ad aeterna et per carnalia ad spiritualia et per terrena ad caelestia*<sup>79</sup>.

El uso de la tipología que hace Ireneo es la tradicional y se apoya explícitamente en la autoridad de los presbíteros que le han precedido. Y ésta será la característica diferenciadora entre la exégesis del

78. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.*, 1, 8, 1.

79. *Ibid.*, 4, 14, 2-3; 20, 11; 32, 2.

obispo cristiano y la de los gnósticos. Todos ellos admiten la Escritura y la tradición como las dos fuentes de la revelación, pero las conciben de modo totalmente distinto. Para Ireneo existe una sola tradición, la que proviene de los apóstoles y es predicada públicamente en la Iglesia. Para los gnósticos existen dos tradiciones: la pública, que es la confiada por los apóstoles a la Iglesia, pero que, respecto a la verdad, contiene algunos elementos espurios y poco claros, y la tradición «secreta», que ha sido transmitida oralmente a algunos elegidos, y que es la única que contiene la verdad.

Así pues, el principio hermenéutico más importante para Ireneo es que la exégesis de la Escritura debe ser eclesial: debe hacerse por la Iglesia y en la Iglesia. En el pensamiento del obispo de Lyon esta verdad se encuentra reflejada expresamente en la «regula veritatis». Esta «regla», «canon», «norma», etc. se aplica no sólo a la doctrina, sino al mismo tiempo a la revelación objetiva de la Escritura, de la tradición apostólica, de la predicación litúrgica y de la catequesis. De esta manera, afirma:

«El que tiene cerca de sí la regla inmutable de la verdad, que recibió por el bautismo, conocerá los términos, las expresiones, las imágenes de la Escritura y percibirá la interpretación blasfema de aquéllos [herejes]. Porque la Iglesia, extendida por el mundo entero, guarda celosamente la enseñanza que recibió de los apóstoles, como si no dejara de habitar siempre la misma morada. Aunque las lenguas sean diversas en el mundo, el poder de la tradición es uno y el mismo»<sup>80</sup>.

Se puede afirmar, pues, que la «regula veritatis» consiste en la verdad fundamental que la Iglesia ha recibido de los apóstoles y de sus discípulos, y de la que también participan los bautizados. Esta «regla» demuestra claramente que la interpretación de la Escritura no puede estar en contradicción con las verdades fundamentales de la fe que transmite e impone la Iglesia. Se trata de un criterio que permite discernir las interpretaciones verdaderas de las falsas. Sirve para salvaguardar el verdadero carácter de autenticidad de la transmisión de la doctrina y de la pureza de la verdad hasta remontarse a la fuente de la verdadera y única revelación, es decir hasta la predicación apostólica. Puesto que los obispos, con la sucesión en el episcopado mediante el orden sagrado, han recibido «un carisma cierto de verdad —escribirá Ireneo—, según el beneplácito del Padre»<sup>81</sup>, será necesario conocer esa verdad<sup>82</sup>.

80. *Ibid.*, 1, 10, 2.

81. *Ibid.*, 4, 26, 1.

82. Para la exégesis bíblica de Ireneo, cfr. J. DANIÉLOU, *Mensaje evangélico y cultura helénica. Siglos II y III*, Cristiandad, Madrid 2002, especialmente las pp. 216-227.

Los criterios exegéticos de los «católicos» frente a los cristianos de falso nombre, también los expondrán los hermeneutas de la escuela alejandrina, Clemente y Orígenes fundamentalmente, en parecidos términos a los utilizados por Ireneo. Así, estos autores hablan de la unidad de doctrina en toda la Escritura. Con sentido antignóstico Clemente afirma que «los Testamentos, el Antiguo y el Nuevo, son dos en cuanto a la denominación y a la cronología con que han sido concedidos, conforme a la divina economía, teniendo en cuenta la edad y el progreso, pero en realidad uno solo es su valor, pues provienen del único Dios por medio del Hijo»<sup>83</sup>. El maestro Alejandrino no hablará de los géneros literarios presentes en la Biblia, pero en su exégesis se pueden distinguir con claridad las narraciones y los enunciados bíblicos según el estilo, el contenido y la forma; por ello valora con exactitud la heterogeneidad en los enunciados bíblicos y afirma que la característica fundamental de la Escritura es el «misterio» de su contenido, y por ello clasifica parábolas, enigmas, proverbios, alegorías y metáforas<sup>84</sup>. Finalmente, coincidente con el pensamiento de Ireneo es el consejo de este maestro de la escuela cristiana de Alejandría: «Conviene que tampoco nosotros trasgredamos de ninguna manera el canon de la Iglesia (Ekklesiastikòn kánona)», que lo define como «el consenso armónico de la Ley y de los Profetas con el Testamento entregado mediante la venida del Señor»<sup>85</sup>.

### c) *Orígenes, lector cristiano de la Biblia*

Llegado el momento de poner fin a estas páginas y para tratar de resumir todas las afirmaciones precedentes, pensamos que lo mejor será acudir a las palabras del gran hermeneuta de los tres siglos primeros del cristianismo, pues él organizó y sistematizó los datos existentes de sus predecesores sobre la base de un conocimiento superior del texto mismo de las Escrituras, de un pensamiento exegético mucho más profundo y de una conciencia crítica hasta entonces desconocida. Pero el autor al que nos referimos no sólo amplió y profundizó los datos que la tradición puso a su disposición, sino que también consolidó los precisos criterios metodológicos que serían en muchos aspectos definitivos para la edificación sustantiva del cristianismo posterior. En verdad, el autor al que nos referimos, el gran Orígenes, hizo

83. Cfr. Clemente de Alejandría, *Strom.*, 2, 29, 2.

84. Cfr. J. PALUCKI, «Principi fondamentali di una corretta esegesi nel pensiero di Clemente Alessandrino», cit., 107-120.

85. Clemente de Alejandría, *Strom.*, 6, 125, 3.

de la hermenéutica bíblica una verdadera y característica ciencia que condicionó decisivamente no sólo la exégesis de los siglos posteriores, tanto la católica como la de los adversarios, sino también la configuración de muchos aspectos del cristianismo de la época.

A decir verdad, al asomarnos, aunque sea somera y externamente, a la obra exegética de este maestro Alejandrino, nos damos cuenta de dos características que distinguen a nuestro comentador. En primer lugar, la importancia que en el ámbito de la exégesis cristiana Orígenes concede a la Escritura en cuanto al objeto y a la forma. Respecto al objeto, le interesa toda la Biblia; así le vemos poner la atención de manera sistemática sobre los libros sapienciales y los históricos, hasta entonces olvidados por los exegetas cristianos. En lo referente a la forma, Orígenes da comienzo a la costumbre de comentar libros enteros, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. También su trabajo exegético es realizado de formas diferentes, como son los *Scolia*, *Homiliae* y *Commentaria*, con sus metodologías y expresiones características.

En otro orden de cosas, Orígenes es el representante paradigmático frente a los paganos, judíos y gnósticos, o como él gusta llamar «hombres de la circuncisión» y «los de la herejía». Él encarna el «nosotros» frente a los «otros» mejor que cualquier otro autor de los tres primeros siglos del cristianismo. Así, afirmará que un pagano como Celso está incapacitado para entender; al no tener fe, no entiende nada de los dos Testamentos. En cambio, «los de la circuncisión» y «los de la herejía» no saben leer las Escrituras en su relación con Cristo; por ello, unos exaltan a Moisés y los otros le denigran, y ambos hablan mal de «nuestro padre en la fe», porque no conocen el verdadero método para leer los Libros santos.

En la primera mitad del siglo III, el judaísmo estaba todavía muy presente y era muy beligerante en determinadas regiones. Además de consultar a los rabinos para sacar provecho de su erudición, Orígenes tuvo la oportunidad, sobre todo en Cesarea, de enfrentarse con ellos incluso públicamente. Los judíos no habían aprendido de Jesús a elevarse por encima de la ley literal a la ley espiritual, y cuando leían las profecías que se refieren al Salvador, no las entendían; afirmaban que son ellos los que poseían las Escrituras, pero habían negado a Cristo y a sus discípulos el derecho de interpretarlas<sup>86</sup>. Rechazaban cualquier otra significación que no fuera la meramente literal, la que indica inmediatamente el texto, como hemos indicado más arriba.

Otra es la posición de Orígenes frente a «los hombres de la herejía». Estos hombres, que el maestro alejandrino califica con distintos

86. En este punto coinciden las tesis hermenéuticas de judíos y heterodoxos.



nombres («los divididos en distintas opiniones», «los que realizan toda clase de hipótesis míticas» y «los seguidores de la pretendida gnosis»), rechazan la Escritura antigua de los judíos, porque contiene cosas imposibles, odiosas e ilógicas. Por ello seccionan la unidad de los dos Testamentos y rechazan al único verdadero Dios, para imponer no se sabe qué divinidad, que ellos estiman superior, pero que en realidad es un ídolo. Éstos separan los libros antiguos de los nuevos y dividen la divinidad, porque la unidad divina es solidaria con la unidad de la Ley y del Evangelio. Lo mismo que los judíos rechazan a Cristo, éstos rehúsan al Espíritu Santo, que inspiró a los profetas y debe inspirar a sus intérpretes.

Para Orígenes, las tres desviaciones a las que nos hemos referido en estas páginas tienen su origen en un mismo error, el apego a la letra de la Escritura y no a su sentido espiritual. Gracias a la inteligencia espiritual del primitivo cristianismo sobre la Biblia, la Iglesia se libera del judaísmo sin renegar de la Escritura, y ésta se convierte en algo plenamente digno de Dios sin incomodar a la libertad humana. Todos sus libros se encuentran en perfecta armonía, desde el primero hasta el último. Así la configuración de los cristianos aparece a la vez como algo antiguo y nuevo: antiguo y nuevo como Cristo mismo. La Biblia no es estudiada sólo como un documento de primera magnitud, como una hermosa biblioteca que contiene determinados títulos nobles y predicciones milagrosas; ella es mirada y escuchada como lo que es: la palabra viva del Dios vivo.

Las audaces perspectivas del genio intelectual de Orígenes no empañan siquiera los entusiasmos de su profunda piedad. Las deficiencias doctrinales de nuestro maestro —por otra parte inevitables tratándose de un pensador del siglo III, y el primer roturador de los caminos teológicos— no pueden menospreciar la pureza y calidad de su fe. En efecto, Orígenes es un profesor eminente, un conferenciante afamado, pero sobre todo es un catequista y un predicador. Es consciente de ejercer el magisterio de la única Iglesia que lleva la característica de la autenticidad y por ello se siente «un fiel dispensador de los misterios divinos». Su devoción por la Persona del Salvador le llevará a no sólo hablar, sino también celebrar el misterio de la Encarnación, el misterio más admirable y desconcertante que conviene contemplar con temor y temblor. Sabe por experiencia personal que a Jesús sólo se le puede encontrar en el silencio del corazón, y en ello se esfuerza con celo y perseverancia. Jesucristo es el compendio de todos los bienes que Dios puede dar y que el hombre puede recibir.

La piedad de Orígenes le llevará a escribir: «Mi mejor deseo es ser verdaderamente de la Iglesia, ser llamado con el nombre de Cristo, y no con el de cualquier heresiarca; tener ese nombre, bendito en toda

la tierra. Mi deseo es ser realmente y denominarme cristiano, tanto por las palabras como por los sentimientos»<sup>87</sup>. Es la voz de un hombre en el que se mezclan el amor y la confianza; es la fuerza del amor la que exige la rectitud de la fe. No contento con alegar «la regla de las Escrituras» o «la regla evangélica y apostólica», el maestro alejandrino invoca la «regla de la Iglesia», la «fe de la Iglesia», la «palabra de la Iglesia», la «predicación de la Iglesia», la «doctrina de la Iglesia», el «pensamiento y el magisterio de la Iglesia»<sup>88</sup>. Todas estas expresiones origenianas han surcado los tiempos hasta nuestros días y han dejado su impronta en la configuración del cristianismo en toda su historia.

Sin duda, Orígenes es el hombre de la Biblia, a la que estudia en su totalidad, a la que conoce hasta en sus últimos recovecos y cuyos textos maneja con habilidad. La estudia en todos sus aspectos y escruta su contenido hasta el punto de convertirlo a él mismo en el fundador de la exégesis científica de la Biblia. El maestro alejandrino demuestra el error de los falsos maestros de la herejía, pero ¿quien demostrará que él mismo no se engaña? Orígenes acude al juicio de Dios que se identifica con el testimonio de la Escritura: no sale del círculo «virtuoso», pero nuestro Alejandrino sabe que el juicio decisivo en esta clase de perplejidades corresponde a la autoridad de la Iglesia. Este derecho divino de la Iglesia está en continuo ejercicio en la historia personal de Orígenes, como lo demuestra suficientemente la continua correspondencia que recibe de Obispos coetáneos y su presencia como perito en algunos Concilios de la época.

Entre el judío y el cristiano existe una profunda diferencia: el judío tiene una Ley para su nación y sólo para su nación; el cristiano ha recibido una legislación nueva, adaptable a las circunstancias del mundo entero. También el cristiano está separado por su fe de los paganos, pero coopera al bien de su propia nación con la justicia y el ascetismo que profesa. ¿Qué sucedería si todos los paganos se convirtieran al cristianismo? También Orígenes se propone esta cuestión respondiendo que entonces la Iglesia sería el reino de Dios que se identificaría con todo el género humano, sería «la ciudad de Dios». Esta expresión, origeniana antes que agustiniana, muestra la catolicidad, que a nuestro entender es la característica fundamental del cristiano de los tres primeros siglos, frente a judíos y paganos, y sobretodo en contraposición de los personalismos individualistas de los herejes y cismáticos.

87. Orígenes, *Homil. in Lucam*, 6.

88. Para la fuente origeniana de estas y otras expresiones parecidas, cfr. H. DE LUBAC, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Cerf, Paris 2002, reimpr., 62.

## CONCLUSIÓN

«La polémica, la persecución, la oposición y marginación social –afirma Angelo di Berardino– obligan a cerrar filas o, mejor todavía, a animar una conciencia más persuasiva de la propia identidad, que precisamente los cristianos expresan en términos tan claros que echan por tierra la mayoría de las veces el juicio de los opresores»<sup>89</sup>. Pero el camino que recorren los primeros cristianos, siguiendo el ejemplo de su Maestro, no es el del enfrentamiento con las estructuras de la sociedad o de las confrontaciones en los conflictos sociales y políticos que ciertamente existían. Frente al mundo judío y pagano, el cristiano de los primeros siglos parece concentrarse en un único objetivo: el anuncio de Jesucristo y del proyecto de vida que había traído. De esta manera el texto de la Biblia se convierte en el centro de sus mejores reflexiones para subrayar las concepciones teológicas y la orientación kerigmática de sus comportamientos.

Los maestros cristianos de esta época se fijan en la Biblia para poner de relieve las diferencias y similitudes con sus coetáneos del judaísmo, para señalar ciertos acontecimientos particularmente significativos en las Sagradas Escrituras en sus relaciones con ellos y para manifestar el sentido direccional de toda la historia veterotestamentaria, que implica una radical conversión de las personas. En definitiva, el texto bíblico es para los cristianos de los tres primeros siglos una invitación a los judíos para tomar parte de la vida y del comportamiento de la nueva comunidad fundada por Cristo, que es la heredera auténtica de las promesas realizadas por Dios al pueblo judío.

La Escritura, como historia de salvación, es también la tierra fructífera donde hunde sus raíces el mensaje cristiano frente a la polémica de los paganos. Si la historia, la filosofía y la literatura paganas son verdaderas por la antigüedad de que gozan, más verdadera será la doctrina cristiana que se funda en las páginas multiseculares de la Biblia. La historia cristiana también reconoce los hechos, su concatenación y sus consecuencias. Pero con los ojos de la fe el historiador cristiano observa a Cristo como el gran protagonista de la historia humana. La época de los mitos y de las narraciones de los filósofos paganos no es sino una preparación para conocer toda la verdad que traerá más tarde el Evangelio de Cristo. Por eso el historiador cristiano recurrirá a la fidelidad de la memoria de Cristo, a la capacidad de interpretar los acontecimientos a la luz de esa memoria y a la fuerza de su exhortación eficaz y convincente.

89. A. DI BERARDINO, «Fede e identità cristiana nei primi secoli», cit., 60.

También el texto bíblico se convierte en el centro de los conflictos entre cristianos y los que llevan «el falso nombre de cristianos» durante todo el siglo II y la primera mitad del III. La concepción de la Biblia y los métodos de interpretación han marcado profundamente la identidad de los verdaderos cristianos frente a los herejes. Las interpretaciones bíblicas de marcionitas y gnósticos frente a los cristianos de «la gran Iglesia» trajeron consigo unas consecuencias capitales: la unidad de los dos Testamentos, la puesta a punto del canon neotestamentario y el desarrollo de los métodos exegéticos que configurarán para siempre la hermenéutica cristiana.