

# Biblia y Padres

LAS COMUNICACIONES DEL COLOQUIO DE ESTRASBURGO

Hoy día, más que nunca, tanto las publicaciones de temas bíblicos como las patrísticas evidencian con frecuencia recíproco interés. No son pocos ni faltos de trascendencia teológica los puntos de intersección de escrituristas y patrólogos. Por una parte, el procedimiento más certero para el estudio de la teología de los PP. utiliza como clave los temas bíblicos más importantes, ya que su dependencia de la Escritura era casi total. No sólo las verdades reveladas, también los conceptos teológicos para expresarlas, los toman los PP. directamente de ella. Tanto en sus comentarios a un libro o pasaje selecto de la Escritura como en el procedimiento inverso de cita o alusión bíblicas en escritos de exhortación pastoral o apologeticos, van regalando a la Iglesia con las primeras teologías. Por eso es un método precioso el que abre el estudio de un tema bíblico en un Padre mediante el índice de citas de aquellas perícopas o agrupaciones de perícopas de la Escritura que contienen esa misma noción teológica; base previa para cualquier trabajo de historia del dogma en los primeros tiempos de la Iglesia, cuando la evolución se realizaba de un modo especial en y desde la Biblia. Por otra y viceversa, el estudio de las obras de los PP. es imprescindible a la hora de aclarar problemas típicamente bíblicos, como la historia de las diversas formas del texto de la Escritura a lo ancho del mundo cristiano y a lo largo de los primeros siglos, la determinación crítica del texto original o de las traducciones primitivas, la historia de la formación eclesial del Canon y la historia de la exégesis tradicional de cada una de las perícopas bíblicas.

De ahí el Coloquio que dos instituciones de Estrasburgo —el *Centro de Investigación de Historia de las Religiones* de la Universidad y el *Centro de Análisis y de Documentación Patrística* de la Facultad de

---

<sup>1</sup> *La Bible et les Peres*, par ANDRÉ BENOIT et PIERRE PRIGENT, Paris 1971, 13,5×21,5 cm., 280 p., Presses Universitaires de France.

Teología Protestante— decidieron organizar en aquella ciudad del 1 al 3 de octubre de 1969, bajo el título *La Biblia y los Padres*, y cuyos trabajos han aparecido en el libro que me propongo presentar al lector<sup>1</sup>. En los trece estudios de que consta aparecen representados casi todos los posibles temas fronterizos entre la Biblia y los PP. Al intentar dar una visión ordenada de su contenido, espero proporcionar, al mismo tiempo, una panorámica del estado actual de la investigación en este terreno.

#### A) *Estudios de documentación básica*

En toda la temática bíblico-patristica es presupuesto imprescindible la recopilación de las exégesis, citas o alusiones bíblicas que se encuentran en las obras de los PP. Nos referimos a la paciente labor de confeccionar elencos o índices patristicos —a ser posible, exhaustivos— de citas bíblicas. Los orígenes de tal labor recopiladora se remontan al siglo XVI y aparecen al margen o en las notas de las primeras ediciones críticas del texto de la Escritura. JEAN DUPLACY (IX. *Les citations grecques et la critique du texte du Nouveau Testament: a. Le passé*) nos proporciona un breve y penetrante resumen de la historia de su uso, valoración y técnicas de aplicación crítica hasta nuestros días, antes de establecer el balance de estos tres siglos de reflexión y tanteos. ¿Pueden sacarse algunas conclusiones que permanezcan como herencia definitiva en el campo del empleo de citas patristicas para la determinación de un texto escriturístico? Ante todo, dos trascendentales: que las citas, sobre todo de los primeros siglos, son tan indispensables para la fijación del texto original del N. T. como los manuscritos o las traducciones; más aún, que las citas, junto con las traducciones, son el medio principal, aun después de las últimas técnicas paleográficas, para datar y localizar las variantes y tipos del texto neotestamentario. Además, esta larga experiencia nos ha legado algunas reglas inmutables de cómo se han de emplear las citas en crítica textual. Una es la utilización de todas las citas como prerrequisito elemental de prudencia.

En cambio, la contribución material del aparato sobre el que se basaron nuestros predecesores, incluso aquellos que dan referencia de la obra de donde procede la cita, nos es hoy día de muy escasa utilidad y exige, prácticamente, la renovación total del trabajo. No dan *in extenso* el texto de las citas (lo que si no en el aparato, por obvias razones de espacio, podría, sí, haberse hecho en colección aparte) ni dicen si las han sacado directamente de las obras o a través de índices, no dando, por tanto, garantía de haber sido exhaustivos. Por si fuera poco, numerosas ediciones de obras patristicas han sido mejoradas entre tanto.

Así no es de extrañar que los ambiciosos proyectos actuales en este sentido sean llevados con gran escrúpulo y comenzando de raíz. JACK SUGGS, en una segunda parte de esta misma comunicación (*b. Le present.*

*Greek patristic evidence: The international Project for a new apparatus*), nos informa sobre las variaciones que, en los límites fijados al despojo de citas patrísticas griegas, se han ido introduciendo al proyecto original de un aparato crítico satisfactorio del N. T. griego, desde la Asamblea de especialistas estadounidenses en Chicago, 1948, hasta hoy. En la actualidad, los responsables de este Proyecto Internacional (IGNTP), en su vertiente patrística, se proponen: 1) tomar las citas de la mejor edición crítica; 2) que, normalmente, todos los PP. citados lo sean exhaustivamente, y 3) que así lo sean al menos todos los PP. de los cinco primeros siglos. Están ya prácticamente acabadas de catalogar las citas evangélicas de los cinco primeros siglos. Un dato: el evangelio de Lucas cuenta con 8.500 fichas. Frente a algunas críticas, el autor, que desde 1963 es supremo responsable de la parte patrística del Proyecto, aunque está lejos de garantizar la perfección, confía, sin embargo, que esta evidencia patrística aparecerá masiva y básicamente precisa. Acaba lamentándose de que el IGNTP no haya hasta hoy trabajado de acuerdo con el *Centro de Análisis y de Documentación Patrística* de Estrasburgo.

En una tercera parte, y desde el punto de vista de otro proyecto, la *Editio Maior* crítica, vuelve a tomar la palabra el Padre DUPLACY (Cf. *L'avenir*) para informarnos sobre la situación actual de la investigación y perspectivas de colaboración entre los diversos grupos que se afanan en el campo común a la Escritura y a los PP. Para el N. T. griego, la base de manuscritos es muy buena, la de traducciones es casi satisfactoria; pero, en cambio, la recopilación de citas griegas y orientales puede calificarse de muy deficiente. En Münster hay un fichero de citas griegas, pero francamente insuficiente; el Proyecto Internacional sólo ha recopilado, de momento, las citas griegas del evangelio, y el Centro de Estrasburgo llega, en citas griegas y latinas de ambos testamentos, sólo hasta el siglo III. Los planes de la *Editio Maior* crítica pretenden llegar, en citas griegas del N. T., al siglo VIII inclusive. La colaboración y división del ingente trabajo común a realizar se impone, con beneficio mutuo y sin perder de vista cada institución su fin específico: que es patrístico en el Centro, de historia y crítica del texto griego del N. T. en la *Editio* (del latino de toda la Biblia en el *Institut* de Beuron) y, por fin, el aparato griego del N. T. en el Proyecto.

De satisfactorio ha de calificarse el fichero de citas latinas del *Vetus Latina Institut* de Beuron, cuyas primeras ediciones críticas están comenzando a aparecer por las cartas católicas. De la historia de este esquadario —a partir del medio millón de fichas recogidas en solitario por el párroco bávaro J. Denk—, su puesta al día y ampliación, así como de las especiales dificultades en el hallazgo de las citas, debido a la falta de concordancias veterolatinas, nos da minuciosa información HERMANN JOSEF (IV, *Bibelzitate bei Kirchengvätern. Beobachtungen bei der Herausgabe der Vetus Latina*). Tal tarea la emprendió, en 1945, Bonifatius Fischer, al fundar el *Institut* de Beuron, orientado a editar el texto

latino anterior a la Vulgata; aunque es claro que el fichero será también de gran utilidad a la gramática evolutiva del latín vulgar y origen de las lenguas románicas, al latín cristiano y a la patrística, y a las historias de la exégesis, de la Iglesia y de la cultura. El autor se extiende en detalles (disposición de las fichas, siglas, confección de índices...) y nos da sensatas orientaciones técnicas sobre los principales casos en la determinación del texto veterolatino a través de las obras que lo citan.

En el campo oriental, KARLHEINZ SCHÜSSLER (*X. Zitate aus den katholischen Briefen bei den koptischen Kirchenvätern*) se propone estudiar extraños rasgos peculiares de la citación bíblica por parte de los PP. cop- tos y, al mismo tiempo, las citas de las Cartas católicas en sus escritos sahídicos (siglo IV, Pacomio y Teodoro; siglo V, Senuti y Besa). La citación bíblica es tan abundante que casi se podría reconstruir el texto sahídico de las epístolas católicas —y de gran parte del A. T. y N. T.— en el caso que no tuviésemos manuscritos. Las citas de los escritos cop- tos se reconocen inmediatamente por fórmulas estereotipadas: “Como está escrito”, “se nos ha comunicado”... Tales fórmulas no aseguran que el texto corresponda fielmente con el canónico, sino más bien lo contrario. Solían citar de memoria. No aparecen en ellos disquisiciones de crítica textual, como, por ejemplo, en Orígenes; sólo pretenden edificar mediante teología bíblica. Por eso realizan pequeños cambios de palabras, de persona verbal, de partículas de enlace, de colocación..., para así actualizar y aplicar la enseñanza a la situación o a la estructura de composición de la serie de citas. De lo dicho se ve la conveniencia, para una justa utilización crítico-textual, de no limitarse a constatar las variantes, sino dar también el contenido de la cita *in extenso*. La frecuencia de citación bíblica aumenta considerablemente de Pacomio a Besa a lo largo de siglo y medio, lo que no sólo prueba una creciente autoridad de la Escritura, sino también indica una ampliación del canon.

#### B) *El texto bíblico de los Padres*

A la importante tarea de precisar el texto bíblico utilizado por los PP. contribuye MATTHEW BLACK (XIII. *The Syriac New Testament in early patristic Tradition*). Los PP. orientales del siglo IV y comienzo del V (Afraates, Efrem y el Liber Graduum, como los principales) citan con libertad de un texto pre-*peshitta*, versión no-vulgata del N. T. en lengua siria. El artículo se propone mostrar la evidencia de esta *Vetus Syriaca* haciendo referencia a Hechos y Cartas, sobre todo, de Pablo. También investiga —a la luz de las recientemente descubiertas en el original sirio extensas perícopas del *Comentario al Diatessaron* de Efrem, que sólo conocíamos en versión armenia— la relación textual entre el Diatessaron sirio, los evangelios separados de la *Vetus Syriaca* y la *Peshitta*. Téngase en cuenta que nuestro conocimiento del N. T. de la *Vetus Syriaca* se limita para los evangelios a dos manuscritos; para el resto del N. T., a las citas de los PP.

El comentario original de Efrem al Diatessaron nos da una copia-esqueleto de éste, ya que, como Afraates y el *Liber Graduum*, cita directamente de su ejemplar del Diatessaron sirio, pero, además, en su caso las citas van siguiéndose por orden. Sin embargo, la copia que se trasluce en el comentario está en verdad muy fragmentaria y deformada, ya que —como los otros— cita libremente, con adiciones, omisiones y adaptaciones, y sus citas no son generalmente extensas. Imposible determinar si algunas de estas adaptaciones se deben a Taciano y cuáles, o si, por el contrario, todas son de Efrem. Con todo, constituye una fuente primaria de incalculable valor para la reconstrucción del Diatessaron sirio, y así confirmar, con más precisos elementos de juicio, la ya supuesta interdependencia del Diatessaron sirio y la *Vetus Syriaca* (sin que podamos concluir quién dependa de quién).

No conservamos manuscritos veterosiríacos de Actos o Epístolas, pero se ha visto la existencia de este texto a través de las citas de Afraates y de la versión armenia de un comentario de Efrem a las cartas paulinas. Afinidades con el texto griego usado en Roma en el siglo II y una indicación de Eusebio inducen a la conjetura de que la Iglesia de Siria debió también a Taciano una traducción en lengua vernácula de las Cartas de Pablo. Tal versión, aunque se diferencia de la Peshitta, influyó mucho en ella. Tiene variantes de marcado carácter occidental y en parte marcionita, aunque en parte es más antimarcionita que la Peshitta. Constituye una confirmación de la antigüedad y mayor autenticidad del texto griego occidental del N. T., dado que por primera vez se le encuentra ya en una época remota en una región separada de Egipto. Hay que seguir investigando, y para ello urge una edición crítica de la Peshitta para Hechos y Cartas.

### C) *El pensamiento bíblico de los Padres*

1. En primer lugar, la exégesis de perícopas bíblicas. MICHEL AUBINEAU (I. *Dossier patristique sur Jn 19,23-24: la tunique sans couture du Christ*) sigue la pista a las diversas interpretaciones que va recibiendo el pasaje joánico de la túnica de Cristo, “tejida en una sola pieza de arriba abajo”. Algunos PP. hacen una exégesis meramente material y costumbrista de los vestidos de la época. Común ya desde muy antiguo en la polémica antijudía es tratar este texto como cumplimiento profético de Ps 21,19, siendo la primera y casi única posición hipercrítica la de Teodoro de Mopsuestia. Pero verdadero interés teológico se da solamente en las tres exégesis espirituales: la cristológica, la trinitaria y la eclesiológica. Tales exégesis no se excluyen mutuamente; más aún, puede verse cómo en la pluma de los PP. se entrecruzan, completan y aclaran. La túnica de Cristo es símbolo de unidad en tres planos —el de la Iglesia, el de Cristo y el de la Trinidad— diferentes, sí, pero no independientes ni inconexos.

ANNE-MARIE LA BONNARDIERE (VIII. *Le “Juste” défié par les impies,*

*Sap 2,12-21, dans la tradition patristique africaine*) nos ofrece un claro y convincente estudio de historia exegética. San Agustín cita el pasaje de Sabiduría donde el “justo” es acechado por los impíos —siempre como profecía de la actitud de los judíos frente a Cristo en el momento de su pasión— en seis lugares distintos. En la *Ciudad de Dios* (XVII, 20), todo el párrafo (v. 12-21); en los cinco restantes, sólo los vv. 18-21, y precisamente en un orden extraño: 20.19.18.21. El estudio de alguna pequeña supresión o variante en el texto bíblico de estas citas entre sí y con respecto a la Vulgata evidencia un tipo textual arcaico, del que Agustín cambiaría en la *Ciudad de Dios* a otra traducción más cultivada en la línea de la Vulgata y con algún parecido a la Setenta.

El conjunto de los rasgos de las citas agustinianas de Sab 2,18-21 aparecen por primera vez en el *De montibus Sina et Sion*, probablemente de la mitad del siglo III. Sus antecedentes, por tanto, no han de buscarse en la tradición de autores que desde los orígenes emplean “testimonios” antijudíos —se me ocurre decir, la teología de entonces—, sino en la liturgia. Está probado el uso litúrgico, ciertamente muy antiguo, de Sabiduría —y para ser más concretos, algunas veces de la perícopa que nos ocupa— en múltiples iglesias, y entre ellas, la africana, según testimonio del mismo Agustín. Por su parte, la interpretación agustiniana ha perdurado ciertamente, debido a la inclusión de En. in Ps. 63 en el Oficio divino.

Un último caso de contribución a la historia de la exégesis, peculiar por sus implicaciones iconográficas, es la de JEAN ALLENBACH (V. *La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie*). Combate la creencia general de que las representaciones de Jonás en catacumbas y sarcófagos —el modelo más extendido en el arte cristiano anterior a Constantino— tengan primitivamente, es decir, hasta el fin del siglo III, un sentido de sepultura-resurrección que sólo aparece expresado en Mt 12,40. Es un trabajo de gran erudición y enriquecedor en orden a precisar el origen de estas representaciones; por ejemplo, cuando apunta al —tan en boga a finales del siglo II— modelo plástico de Endymion, el bello pastor durmiente amado por Selene y relacionado por especulaciones estoicas con la zona lunar donde reposarían temporalmente las almas de los muertos. Sin embargo, parece equivocado en su conclusión final, a la que llega mediante alguna afirmación sorprendente. Así, llama a la expresión evangélica “signo de Jonás” *ambigua* entre una predicación al arrepentimiento y el anuncio de una muerte que no habría de ser definitiva (p. 99, primera mitad), retrasando esta segunda exégesis hasta Ireneo (p. 103, párrafo 1.º), cuando el mismo JUSTINO (*Dial. Tr.*, 107,1.2; 108,1.2), además de referir ya el signo de Jonás a la resurrección de Cristo, le califica, con mayor precisión, no de ambiguo, sino de oculto (*παρακεκαλυμμένα*). Además, ¿cómo se explicaría, sin la alusión a la muerte (bautismal) de Cristo, que este estado intermedio de Endymion y de Jonás tenga que ver con

el bautismo en la iconografía? La alusión a la predicación-conversión no excluye en modo alguno, ni ella sola explica, el dato de los tres días desde que fue tragado hasta ser arrojado por el pez. Y la referencia de la desnudez, belleza y novedad paradisiacas de Adán (y tal vez, por tanto, de Endymion) al hombre nuevo que nace en el bautismo, según la interpretación montanista de Jonás, parece, además de muy débil, insuficiente para explicar el reposo de las representaciones, e incluso inverosímil, ya que una interpretación según Mt 12,40 coordina mejor todos los datos, tal como se nos presentan.

2. Un apartado interesante y radical en el pensamiento bíblico de los PP. es qué pensaban acerca de la Biblia y el modo cómo debía ser utilizada. Para JEAN-MARIE LEROUX (III. *Relativité et transcendance du texte biblique d'après Jean Chrysostome*), la entrada al pensamiento de San Juan Crisóstomo sobre la Escritura ha de hacerse por su apologética y, más concretamente, a través del tema fundamental de ella: la relación fe-razón u oposición entre sabiduría revelada y sabiduría profana. La Escritura posibilita una "gnosis" infinitamente superior a la sabiduría profana. Sin embargo, no ha de concebírselas una superpuesta a la otra, pues la primera es una rectificación y desarrollo de la segunda en busca de lo absoluto. Por ello no se rechaza en exégesis bíblica el empleo de la sabiduría y facultades profanas, pero en cuanto incluidas en —y gobernadas por— otra facultad correspondiente a la Escritura, la fe. De esta peculiaridad de la Escritura es de donde arranca y recibe su sentido el famoso principio del Crisóstomo: "La Escritura se explica por la Escritura." ¿Qué es para él la Escritura? Propiamente, no es lo mismo que la Palabra de Dios, aunque afirme repetidamente que "Dios habla por medio de la Escritura". La Escritura es un epistolario de Dios al hombre<sup>2</sup>; un documento que transmite una palabra afectuosa, viva e interpersonal. En consecuencia, la Escritura sería el instrumento material y humano —por tanto, imperfecto, limitado e histórico— a través del que se nos comunica la Palabra espiritual y divina.

LOUIS LELOIR (VI. *La Bible et les Peres du désert d'après les deux collections arméniennes des Apophtegmes*) nos informa del puesto que ocupó la Biblia en la vida de los monjes del desierto egipcio, cual se refleja en las dos colecciones armenias de los Apophtegmata. El monacato egipcio es de origen campesino. A diferencia del sirio, propio de un pueblo de comerciantes que practica el desprendimiento por medio de viajes formativos y el hiperascetismo, el egipcio es sedentario, silencioso y sensato. Esta característica quedó reflejada en la gran colección de apotegmas con que los monjes comunicaban su modo de vivir el cristianismo. La que sirve de base al estudio es una doble versión ar-

<sup>2</sup> Cfr. AGUSTIN, *In Ps.* 149-5 (PL 37,1952): "Venerunt ad nos litterae de patria nostra, ipsas vobis recitamus"; *In Ps.* 90,2,1 (PL 37,1159).

menia muy rica, publicada en 1855 por los Mequitaristas de Venecia. En comparación con otras versiones, como la griega, se advierte que la concepción de la vida religiosa propia de los monjes del desierto ha recibido por parte de la tradición armenia algún retoque perfeccionador en el sentido de apertura al cenobitismo y valoración de la intimidad con Dios por encima de la preocupación ascética. Los ejemplares de la Biblia eran pocos y su posesión codiciada, aunque se la sabían de corrido, sobre todo evangelios, Pablo y el salterio. Citaban, por tanto, poco y de memoria. En la Biblia se les ofrecía una doble teología del desierto. La que lo considera el lugar de la enemistad y lejanía de Dios y la que, arrancando de Exodo y alcanzando su culminación en las tentaciones de Cristo, lo ve como lugar de salvación y purificación, de fidelidad mutua y excluyente por parte de Dios y del hombre. En las tentaciones de Cristo, en sus breves escapadas a lugares solitarios para orar, en el episodio de Marta y María, veían el modelo de su vocación particular. Aunque aprecian la contemplación, estiman aún más el seguimiento práctico de Cristo conforme a 1 Cor 13 y Sant 1,22.25. Si bien los padres del desierto han citado relativamente poco la Escritura, sin embargo estaban impregnados de ella y la han vivido. Si han hablado poco del lugar del monje en la Iglesia, han dado, no obstante, claras señales de tenerlo con toda modestia en su justo valor. Este trabajo da información interesante, pero su cualidad específica no es la investigación. Así, cuando habla de la citación bíblica (p. 125), pocos datos se nos ofrecen y ninguna conclusión; sin embargo, el autor promete una y otros después de la traducción que prepara.

De extraordinaria importancia para la historia de cómo se ha valorado en la Iglesia la versión "Setenta" del A. T. es la breve, pero densa y sugerente, comunicación de DOMINIQUE BARTHELÉMY (II. *Eusebe, la Septante et "les autres"*). Eusebio, guiado, sin duda, por Orígenes, cree que en la versión de los LXX las profecías sobre Cristo están más oscuras que en el hebreo y en las otras traducciones. Con ello, los LXX secundarían deliberadamente el pedagógico designio divino de no adelantar la revelación de Cristo a los gentiles, y tal vez, más en concreto, para no darles escándalo de politeísmo al ver claramente profetizada la divinidad de Cristo, que sólo en su venida se podría interpretar con rectitud. ¿No será, por tanto, una versión caducada, ya que, al parecer, ha cumplido su misión de primera comunicación a los gentiles de las escrituras hebreas, en la que la gloria del Mesías ha sido providencialmente velada? Orígenes rechaza esta conclusión ofensiva al texto bíblico en uso desde los primeros tiempos de la Iglesia. Pero en sus hexaplas proporciona a la polémica antijudía el original hebreo y las versiones más fieles; el uso que de ellas hará supera la mera controversia. Tal paso de preparar el destronamiento de la Setenta no se dará hasta Jerónimo. Pero Eusebio lo prepara al hacer el sorprendente descubrimiento de que en los "otros traductores" se ofrece a los griegos convertidos, providencialmente y por



manos judías, un A. T. por fin sin velo. En conclusión, para Eusebio el original Hebreo y las "otras" versiones son cristianas porque cristiano es su sentido literal pretendido por los hagiógrafos, y no ocultado por los traductores. Pero el A. T. en versión de los LXX, velado por éstos según un plan providencial de Dios, ha de recibir actualmente su sentido cristiano mediante la interpretación alegórica.

Qué actitud toman los PP. griegos en sus comentarios a la Biblia, ante las peculiaridades del griego de la *Setenta*, es el tema del interesante y bien construido trabajo de MARGUERITE HARL (XII. *Y a-t-il une influence du "grec biblique" sur la langue spirituelle des chrétiens? Exemples tirés du ps. 118 et des ses commentateurs, d'Origène a Théodoret*). El griego de la *Setenta*, como lengua de traducción y demasiado literal, sufre influjo del hebreo en los giros sintácticos y del pensamiento israelita en los términos con que traduce nociones bíblicas. Además, el griego, como toda lengua al paso de los siglos, estuvo sometida a evolución. Por eso, los autores cristianos muestran extrañeza al comentarlo. Su exégesis toma como base el texto griego, al que procuran dar, en primer lugar, una explicación literal mediante la paráfrasis en un griego más inteligible, detalladas observaciones gramaticales y la explicación a la luz de otros pasajes de algunas palabras consideradas simbólicas. Ciertas construcciones sintácticas calcadas del hebreo, o metáforas típicamente semitas, las entienden rectamente, tal vez porque correspondían a una tendencia general del griego o por el mismo contexto. Otras, en cambio, al no entenderlas, les son causa de dificultad exegética. En toda la cadena del ps. 118, que el autor utiliza —la "palestina"—, ni una sola vez se aclara un giro griego extraño por el hebreo original. Ello probaría la ignorancia en hebreo de esos PP. —entre ellos, Orígenes—, si no supiéramos que ellos creían divinamente inspirado el griego de la *Setenta*, es decir, que esta versión constituía exegéticamente para ellos un todo cerrado. De ahí que en su hermenéutica acudan con plena confianza a etimologías y a concordancias griegas. La solución que con más frecuencia darán será la alegoría.

Algo semejante habría que decir respecto a no pocas palabras de la *Setenta*, cuyo significado preciso se ve que ya era desconocido en tiempos de los PP. Muchos de estos términos arcaicos son rechazados y caen en desuso, mientras otros, por influjo a veces del N. T., son aceptados por la exégesis sabia y pasan a la lengua espiritual de los cristianos. Carecemos de estudios sobre aquellas palabras que, perteneciendo a la *Setenta*, y *no al N. T.*, pasaron a constituir el lenguaje cristiano. En una segunda parte del artículo se llena esta laguna, en lo que se refiere a tres términos particularmente importantes del largo ps. 118, salmo de especial trascendencia en la tradición espiritual: ἀδολεσχία; ἀκηδία; y ταπεινωσις. Son tres buenos análisis de variación semántica; pero el último no es convincente. De acuerdo que en el griego clásico, ταπεινωσις significa "insignificancia social" con matiz peyorativo y

que, en cambio, la idea bíblica “pobres de Yavéh” —a la que a veces traduce en los LXX— dista de ser peyorativa y, en consecuencia, ταπεινωσις se ve promocionada por ella. Que en el ps. 118 la ταπεινωσις de David: sigue al pecado (v. 67), es conveniente (vv. 71.75), necesita el auxilio divino; así, Orígenes en sus comentarios jamás alude con ella a un castigo y sí, en cambio, a una prueba del justo, como, por ejemplo, Pablo. Lo que no se ve es cómo pueda hacerse la apromblemática afirmación (p. 260 a 261) de que estos relatos autobiográficos de las tribulaciones de Pablo (2 Cor 6,4; 11,23) causan la aceptación de la palabra entre los cristianos. El valorar religiosamente las pruebas es algo muy extrínseco en esta evolución semántica de ταπεινωσις -ταπεινοῦν. En cambio, es trascendental para el posterior uso cristiano el empleo reflexivo que normalmente esta palabra tiene en el N. T. (humillarse como un niño, Mt 18,4; humillarse y ser ensalzado, Lc 1,52, y la cita de Prv 3,34 en 1 Pe 5,5 y Sant 4,6; Cristo modelo, humilde de corazón, Mt 11,29) y, en concreto, Pablo (se humilla entre los fieles, 2 Cor 10,1; 11,7; Cristo, ejemplo de humillarse, Flp 2,8). Sólo alguna que otra vez tiene el significado clásico de “condición humillada” (Sant 1,9; Lc 1,48; Flp 3,21) o el normal en el ps. 118 de “prueba divina” (Flp 4,12; 2 Cor 12,21). ¿No será, por tanto, una de las palabras de la Setenta que entran en la lengua espiritual de los cristianos gracias a su uso por varios autores del N. T., significando precisamente la virtud de la humildad?

3. Dentro del pensamiento bíblico de los PP., un tercer y último apartado estaría constituido por los dos artículos todavía no presentados, y que versan sobre los “testimonia”. En ellos no se trata de una interpretación analítica o exégesis de perícopas, sino, por el contrario, de una interpretación más unitaria de la Biblia a base de sintetizaciones de sus trozos dispersos. En una valiosa y esclarecedora aportación, ANDRÉ MEHAT (XI. *L'hypothèse des Testimonia a l'épreuve des Stromates. Remarques sur les citations de l'Ancien Testament chez Clément d'Alexandrie*) se propone estudiar el género literario de los “testimonia” a través de su uso por Clemente de Alejandría. Desde los trabajos de Danielou y de Prigent se da como probada “la existencia de citas bíblicas y, sobre todo, proféticas que se remontan a la época apostólica, y cuyo corte o selección de perícopa, a veces su deformación y, en todo caso, el agrupamiento a otras, constituyeron una de las expresiones de fe de las primeras generaciones cristianas”. Clemente, y en especial sus Stromata, por la cercanía en tiempo y en espíritu a la edad apostólica, es una figura interesante para vislumbrar el origen y significado de los “testimonia” y para trazar su historia.

Más que citas largas transcritas fielmente del texto bíblico, las de Clemente son breves y recurrentes; pero, sobre todo, acostumbra a tomar las citas bíblicas de otros autores (Filón, gnósticos que combate...). Es muy respetuoso con las series tal como las encuentra en las fuentes, y en ellas ve la base y armadura de su pensamiento teológico. Incluso

teoriza, en disputa antiherética, acerca de la noción de ἀκολουθία u orden y encadenamiento de estas series, y la considera garantía de fidelidad al espíritu de la tradición. Ello no le fue obstáculo para algunas innovaciones. En su origen, los “testimonia” estaban formados de la “profecía” o A. T.; Clemente introduce, y en mayor número que los testimonios proféticos, citas tomadas de las “escrituras apostólicas”. La mayor parte y la más característica de este género literario pertenecía a la polémica antijudía; pero como casi todos los destinatarios de la apologética de Clemente eran ya “griegos”, se le convirtió en inútil gran parte de la tradición testimonial, y a la que aprovechó hubo de cambiarle el sentido. Los “testimonia” primitivos son de dirección tipológica; los de Clemente, en cambio, son con frecuencia, en prolongación de la línea tipológica, alegóricos, orientados a la teología espiritual. Finalmente, no se le ha encontrado antecesor cristiano en un género literario que él utiliza mucho, parecido al *peshet* rabínico, en el que los “testimonia” no van descarnados, sino acompañados de un breve comentario. Por analogía con lo que sucede en tiempos de Clemente, el autor concluye prefiriendo a la tesis de Rendell Harris, que postula en la primera época apostólica un libro de testimonios, la opuesta de R. A. Kraft, para quien los orígenes de la tradición hay que buscarlos en varias colecciones anteriores y posteriores a los evangelios escritos. En esta última dirección, sugiere concebir colecciones vivas que son núcleos de escritos y predicaciones, se suceden unas a otras y están sometidas a mutuos complementos o hasta variaciones de sentido, debido a cambiantes circunstancias.

En el otro artículo, CHARLES KANNENGISSER (VII. *Les citations bibliques du traité athanasien “Sur l’Incarnation” du Verbe et les Testimonia*) estudia con gran mérito los “testimonia” y su historia a través de su empleo por Atanasio en el doble tratado *Contra Gentes* y *De Incarnatione Verbi*. Obra de enseñanza, y no de polémica, escrita, probablemente, en el 335-7, marca la transición entre las apologías del siglo III y la sistematización cristológica del siglo IV. ¿En qué relación se encuentra esta obra a la Escritura? Harnack alabó su antropología como original y verdaderamente bíblica, liberada, por fin, de todo encuadramiento cosmológico helenizante. La citación es ya preferentemente del N. T. El modo de insertar las citas bíblicas es bastante uniforme. Suelen encontrarse acumuladas al final de uno o dos párrafos en que se desarrolla una idea, o también al fin de un capítulo. Por tanto, las series de textos bíblicos van precedidas de una doctrina, y aunque no lo son todo, indican que la Escritura tiene la última palabra. La Escritura se bastaría sola para exponer la verdad cristiana; pero ante los ataques actuales a la fe, considera Atanasio que es preciso añadir la interpretación tradicional de ella, pero en una nueva forma, completada y adaptada. La unidad profunda de estas sucesivas exposiciones de la fe se basa en una misma Escritura.

La obra cuenta, en su c. V, con tres grupos de "testimonia" de origen antijudío: I) acerca de la encarnación del Logos; II) profecías acerca de la pasión de Cristo; III) textos acerca de la venida del Mesías y su reconocimiento por los paganos. El uso de estos "testimonia" es muy arcaico; anterior a la epístola de Bernabé, tiene su prehistoria en el mesianismo judío. El grupo primero aparece constituido, en fondo y forma, unos veinte años antes, en Eusebio, pero no así el segundo y el tercero. Tampoco coincide la intención con que se les trae a cuento en uno y otro autor. Por tanto, a pesar de la coincidencia material y de enganche en el primer grupo, debe buscarse los antecesores más directos en la tradición anterior. Es fácil descartar la alejandrina. En cambio, la tradición occidental común a Roma y Cartago (Novaciano y Cipriano, ambos, prácticamente, al mismo tiempo) representa el complemento a Eusebio en los antecesores de estos "testimonia" atanasianos. La línea occidental puede seguirse, a través de Tertuliano, hasta Ireneo y Justino. Atanasio desempeña en este asunto de los "testimonia" anti-judíos el mismo papel de cuidadoso compilador de distintas tradiciones que unos treinta años más tarde en el canon de libros escriturísticos. El género literario testimonial es el más antiguo apoyo de la reflexión teológica. En el uso que de él hace Atanasio es de advertir los tres componentes —estructura arcaica, fidelidad a la tradición y renovación— que pudimos observar en Clemente alejandrino. Esto no ocurre sin la tensión y paradoja que caracterizan todo momento evolutivo. Atanasio, al mismo tiempo que recoge y conserva las antiguas series testimoniales y muestra su preocupación por mantener el espíritu tradicional que aparece en las doctrinas de los "bienaventurados maestros", no duda en completar o simplificar, rectificar o dar una nueva orientación. En los "testimonia" de su *De Inc. Verbi*, en concreto, sella esta dualidad aquel momento histórico del pensamiento cristiano entre las apologías de una Iglesia perseguida y las síntesis doctrinales de la Iglesia postconstantiniana.

\* \* \*

Es de esperar que esta crítica y presentación ordenada de los artículos haya contribuido a dar a conocer a no especializados en el tema, tanto este pequeño pero valioso libro, como la actualidad de la investigación en un terreno crucial de la teología, entre la Biblia y la Tradición, donde ha de hacer pie todo intento serio de la sistemática.

ANTONIO PEÑAMARÍA, S.J.

Universidad "Comillas" (Madrid).