

VALOR DE LOS PADRES EN LA FUNCION HERMENEUTICA DE LA TRADICION DE LA IGLESIA

JAVIER IBAÑEZ - FERNANDO MENDOZA

El tema general «La Biblia ante la Hermenéutica», elegido para el VII Simposio Internacional de Teología que se celebra en esta Facultad, es, sin duda alguna, de permanente interés y de acuciante actualidad. Por no profundizar y detenernos en esta convicción, bástenos aludir a la tendencia criticista de amplios sectores de exegetas y al afán de relecturas del texto sagrado en claves meramente humanas, a veces de signo político, e incluso de entraña materialista.

Imaginamos la dificultad que ha supuesto para la organización del Simposio el desdoblamiento de los distintos temas y su adecuada distribución en los tres días en que se desarrolla. De hecho se ha dejado para el último día el tratamiento de la cuestión fundamental: la relación entre Escritura, Tradición y Magisterio. Efectivamente, desde una perspectiva teológica correcta, sólo cuando se ha establecido con claridad el papel que desempeñan entre sí esos tres elementos —Escritura, Tradición y Magisterio— se tendrá el criterio formado para discernir la compatibilidad de los distintos sistemas filosóficos con el mensaje bíblico, para valorar la aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica y admitir o no los presupuestos hermenéuticos y las perspectivas de la exégesis crítica de la Biblia, temas todos desarrollados en los días anteriores.

* * *

Reduciéndonos ya al objeto de nuestro estudio, quisiéramos mostrar algunos aspectos del papel específico de *los Padres* en la función hermenéutica de la Tradición de la Iglesia. Para llegar a saber cuál es el sentir de la Iglesia, un elemento importantísimo es el *consentimiento unánime de los Padres*. Este consentimiento unánime en

cuestiones de fe y costumbres, según se estudia en *Introducción a la Teología*¹, es criterio de la divina Tradición, y en cuanto a la interpretación de la Escritura, según los Decretos de Trento y del Vaticano I², nadie puede optar por un sentido bíblico contrario a dicho consentimiento unánime de los Padres. Hay que advertir que, igual que el criterio dogmático del Magisterio se ha pronunciado definitivamente sobre pocos textos bíblicos, el consentimiento unánime de los Padres, en cuanto criterio dogmático de interpretación de la Escritura, se produce sobre un número no excesivo de perícopas bíblicas³.

No por sabido, será superfluo recordar que aquí entendemos por Padres a determinados varones, algunos de ellos obispos, eminentes por su doctrina ortodoxa y por su santidad de vida, que pueden ser considerados como padres en el espíritu de las generaciones posteriores, y que fueron reconocidos por la Iglesia como tales. Su autoridad en la interpretación de la Sagrada Escritura abarca los siguientes campos:

1. *Son una ayuda imprescindible para determinar el autor de un libro sagrado.* En realidad, el nombre concreto del autor humano de un libro sagrado no afecta grandemente a la sustancia de su contenido, que siempre será inspirado y, por tanto, tendrá a Dios como autor principal. Es válido entonces el criterio de Teodoreto: «¿Qué importa que todos (los Salmos) sean de éste (David), o que algunos sean de otros (autores distintos), cuando consta que todos ellos han sido escritos bajo el soplo del Espíritu Santo?»⁴. El ámbito del magisterio de los Padres, en ésta como en las demás cuestiones, se corresponde con el ámbito del Magisterio de la Iglesia. Cuando incluso en una exposición de contenido dogmático, los Padres se pronuncien *ocasionalmente* acerca del autor de un libro sagrado, no se podrá for-

1. Cfr. J. IBÁÑEZ-F. MENDOZA, *Introducción a la Teología*, Madrid 1982, pp. 148 ss. La unanimidad, como se sabe, no tiene que ser física, sino moral, y además, no tanto en las palabras cuanto en el contenido dogmático encerrado en las mismas. Por último, ese consentimiento no se refiere a las doctrinas que exponen como doctores privados —aspectos tal vez útiles para la historia de la Teología— sino en lo que enseñan en cuanto que son testigos cualificados de la fe de la Iglesia.

2. Cfr. DzSch 1507 y 3007.

3. Cfr. Pfo XII, *Divino afflante Spiritu*, EB 565.

4. TEODORETO, *In Psal. praef.*: PG 80,861. Casi dos siglos más tarde, San Gregorio Magno escribía: «quis haec librorum Iob scripserit, valde supervacue quaeritur, cum tamen auctor libri Spiritus Sanctus fideliter credatur...» (S. GREGORIO MAGNO, *Moralia, praef.* 1,2: PL 75, 517).

mar argumento dogmático, pero sí habrá de tenerse en cuenta el peso de su testimonio histórico.

2. *Para determinar los lugares mesiánicos.* Es claro que la mesianidad de los pasajes del Antiguo Testamento, es un campo sobre el cual se han podido pronunciar y, de hecho, se han pronunciado tanto la Iglesia⁵ como los Padres⁶. En este último caso, si se dan las circunstancias, ya repetidamente señaladas, se puede formar un argumento *dogmático*, y en caso de no cumplirse esas condiciones, habrá que tener en cuenta el sentir de los Padres como testigos de alto valor para argumentar históricamente.

3. *Los Padres y los sentidos de la Escritura.* En primer lugar, los Padres afirman que no hay ninguna frase de la Sagrada Escritura que no esté *llena de sentidos*. Así san Efrén preguntará: «¿Quién es capaz de comprender la riqueza de una sola de tus palabras? Lo que comprendemos es menos que lo que dejamos de captar, igual que las personas sedientas que van a beber a una fuente. Las perspectivas de tu palabra son numerosas, igual que son numerosas las perspectivas de aquellos que la estudian. El Señor ha adornado su palabra de múltiples bellezas, para que todo aquel que la escudriñe pueda contemplar lo que le place. El ha encerrado en su palabra todos los tesoros, para que cada uno de nosotros encuentre una riqueza en lo que medita. Su palabra es un árbol de vida que, por todas partes, te ofrece frutos benditos...»⁷. Con menos ampulosidad oriental el Crisóstomo insiste en el tesoro que se encierra incluso en cada sílaba de la Escritura por ser Dios su Autor: «Porque no son unas palabras cualesquiera, sino palabras del Espíritu Santo, y por eso es lícito encontrar en ellas, incluso en una sílaba, un gran tesoro»⁸.

5. La doctrina de la Iglesia, sobre el carácter profético del Antiguo Testamento en relación a Cristo, es propuesta en diversas ocasiones; así, por ejemplo, el Florentino (DzSch 1348), el Syllabo de Pío IX (DzSch 2907), el Vaticano I (DzSch 3009), la Comisión Bíblica en respuestas relacionadas con Isaías (DzSch 3505-3509), con los primeros capítulos del Génesis (DzSch 3517), sobre los Salmos proféticos y mesiánicos (DzSch 3528) y sobre el Evangelio de Mateo (DzSch 3566).

6. Cfr. entre otros los siguientes lugares patristicos en que se hace referencia al valor probativo de las profecías del Antiguo Testamento respecto a la misión divina de Jesús, el Cristo: 1.—S. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Philad.* 9,1: Funk 1,272; 2.—S. JUSTINO, *Apol.* I,30: PG 6,373; 3.—S. JUSTINO, *Apol.* I,53: PG 4,405; 4.—S. JUSTINO, *Apol.* I,63: PG 6,424; 5.—S. IRENEO, *Ad. Haer.* 3,19,1: Harvey 2,102; 6.—LACTANCIO, *Divinae Institutiones*: CSEL 19,409; 7.—S. JUAN CRISÓSTOMO, *Quod Christus sit Deus* 11: PG 48,828.

7. S. EFRÉN, *In Diatessaron*, 1,18: SC 121,52-53.

8. S. JUAN CRISÓSTOMO, *In Genesim Hom.* 15,1: PG 53,119.

Y casi por la misma época, en occidente, precisaba san Jerónimo: «Cada frase, sílaba, ápice y punto de la Sagrada Escritura está llena de sentidos»⁹. Por su parte, santo Tomás que, como es sabido, recoge el pensamiento de los Padres y lo sintetiza, dice al respecto: «Hoc enim ad dignitatem divinae Scripturae pertinet, ut sub una littera multos sensus contineat, ut sic et diversis intellectibus hominum conveniat, et unusquisque miretur se in divina Scriptura posse invenire veritatem quam mente concepit, et per hoc etiam contra infideles facilius defendatur»¹⁰.

Esta pluralidad de sentidos bíblicos se corresponde con los diversos sentidos: sentido literal, tanto obvio como pleno, sentido típico, sentido consecuente y sentido acomodaticio. Pensamos, sin embargo, que el modo de hablar de los Padres no puede usarse como argumento en contra del sentido literal único de la Escritura, como si dieran a entender que una misma expresión bíblica admitiera varios sentidos literales totalmente distintos entre sí. El propio santo Tomás rechazó esa pluralidad de sentidos opuestos o dispares, cuando expresamente se plantea esta cuestión, toda vez que si la Escritura tuviera sentidos literales múltiples, las palabras, por ella utilizadas, serían ambiguas y equívocas¹¹.

En cuanto al sentido *literal obvio explícito* no es preciso aducir ningún testimonio patrístico, ya que todos los Padres están de acuerdo en que las palabras y frases de la Escritura contienen ese sentido literal obvio. Algunos pasajes que pudieran aducirse de algún autor, como Orígenes, en contrario, han de entenderse sólo como expresión de que no todas las frases de la Escritura tienen un sentido literal-obvio necesariamente propio, sino que algunas tienen un sentido literal-obvio metafórico, cual es el caso de los antropomorfismos¹².

Por lo que se refiere al sentido *literal pleno* (total, implícito, profundo), los Padres enseñan su existencia, aunque no usan esta terminología. Valgan, en primer lugar y a modo de ejemplo, las reflexiones que hace san Agustín a propósito del Evangelio de san Juan. Aunque un tanto extenso, lo transcribimos por su interés: «Cuando fijo mi

9. S. JERÓNIMO, *In Eph.* 3,6: PL 26,512A.

10. STO. TOMÁS DE AQUINO, *De potentia*, q. 4, a. 1, c.

11. Cfr. IDEM, *Quodlib.* 7, a. 14-16; también 1 q. 1, a. 10.

12. Cfr. ORÍGENES, *De principiis* 4,11s: PG 11,365: «Pues así como el hombre se dice que consta de cuerpo, alma y espíritu, así también la Sagrada Escritura... Y así hay algunas Escrituras que no tienen en modo alguno aquel (sentido) corpóreo, como demostraremos a continuación, sino que sería preciso buscar, por así decir, sólo el alma y el espíritu de la Escritura».

atención en el texto del Apóstol, cuya lectura se acaba de oír, que el hombre animal no penetra en las cosas que son del Espíritu de Dios (1 Cor 2,14), y me doy cuenta después que en este auditorio hay muchos que sólo gustan las cosas en un sentido carnal y que no tienen todavía alas para elevarse a la inteligencia del espíritu, dudo mucho cómo podré exponer, con la ayuda de Dios o explicarlos, según mi capacidad lo que se ha leído del Evangelio: En el principio existía el Verbo... (Jn 1,1). En esto no penetra el espíritu animal. ¿Qué decisión tomar, hermanos? ¿La del silencio? Pero, si me callo, la lectura ha sido vana, y lo mismo si no se explica. La exposición misma es también estéril si no se entiende. Sé también, por el contrario, que hay entre vosotros personas de suficiente capacidad para calar el sentido de la lectura sin previa explicación. Trataré de no defraudar a los que pueden entender, aunque temo perder el tiempo empleándolo especialmente con los que no puedan entender. Mi confianza está en la asistencia de la misericordia divina, que hará que satisfaga las necesidades de todos y que cada uno comprenda lo que se le alcance (aderit misericordia Dei... ut... capiat quisque quod potest). Porque también el que habla, no dice más de lo que puede, ya que explicar el misterio como en realidad es, supera toda capacidad. Incluso me atrevo a afirmar, hermanos míos, que ni el mismo san Juan lo dijo como es, sino como pudo decirlo; porque es un hombre el que habla de Dios, inspirado sin duda por Dios, pero sin dejar de ser hombre. Porque estaba inspirado, dijo algo; si no hubiera estado inspirado, no hubiera dicho nada: mas como el inspirado era un hombre, no dijo todo lo que el misterio es, sino lo que puede decir un hombre»¹³.

Por otra parte, los Padres antioquenos, al usar su *theoria* para interpretar las profecías mesiánicas, prácticamente están admitiendo ese sentido pleno de la Escritura. En efecto, según los antioquenos, el profeta veía a un mismo tiempo, aunque en planos superpuestos, el hecho histórico y el mesiánico, e intentaba expresar ambos. Lo que implica que el texto literal tiene un primer sentido obvio histórico y un sentido pleno mesiánico¹⁴.

13. S. AGUSTÍN, *In Jn.* 1,1: PL 35, 1379; cfr. *De Doctrina Christiana* 3,28: PL 34,80; también S. JERÓNIMO, *In Eph.* 3,5: PL 26,510-512.

14. Cfr. A. VACCARI, *La «theoria» nella scuola esegetica di Antiochia*: *Biblica* 1 (1920) 3-36; y P. BELLET, *¿Utilizaron los Santos Padres, especialmente los Antioquenos, el «sensus plenior» en sus comentarios?*: XII Semana Bíblica Española, pp. 379-402. Este último autor pone serios reparos al sentido literal pleno de la Escritura, aunque su argumentación no nos parece convincente. Incluso el propio

En relación al sentido *típico*, no de todas las frases de la Escritura, pero sí de algunas, como se contiene claramente en la Biblia, los Santos Padres lo conocen e incluso previenen contra las posibles exageraciones de quienes pretenden ver tal sentido en todos los pasajes escriturísticos. Así, san Agustín tiene un texto claro al respecto: «Mihi autem sicut multum videntur errare qui nullas res gestas in eo genere litterarum aliquid aliud praeter id quod eo modo gestae sunt significare arbitrantur; ita multum audere, qui prorsus ibi omnia significationibus allegoricis involuta esse contendunt»¹⁵. También en Oriente se observa esta misma postura. San Isidoro Pelusiotano, en una carta a Alejandro, dice: «los que pretenden referir a Cristo todo el Antiguo Testamento se extralimitan... Yo afirmo que ambas cosas son ciertas: ni todo se ha dicho referido a Cristo, ni deja de haber algunos lugares que se refieren a El»¹⁶. Por otra parte, para determinar este sentido, además de lo que expresamente se encuentra en la Sagrada Escritura, hay que tener en cuenta la Tradición en la que desempeña un papel importante el testimonio literario de los Padres.

Finalmente, con respecto a los sentidos *consecuente* y *acomodaticio* no estaría mal recordar que León XIII advertía al exegeta católico que no tuviera en poco este procedimiento, que ya usaban los Padres tomando pie del sentido literal y remontándose a aplicaciones alegóricas relacionadas con aquel sentido. «Porque tal modo de interpretar —razonaba el Pontífice— la Iglesia lo ha recibido de los Apóstoles y lo ha confirmado Ella misma con su propio ejemplo, como se ve en la Liturgia; y no es que los Padres pretendieran con este procedimiento demostrar los dogmas de la fe, sino que sabían por experiencia que era un buen medio para fortalecer la virtud y alimentar la piedad»¹⁷.

Santo Tomás, aunque no utiliza este vocabulario, pensamos que está a favor del sentido pleno de la Escritura, al menos en el caso de los escritos proféticos. El Angélico, en efecto, afirma que «hay que saber que al ser la mente del profeta un instrumento deficiente..., incluso los verdaderos profetas no saben todo lo que el Espíritu Santo pretende cuando ellos tienen sus visiones, o pronuncian sus profecías, o en sus mismas actitudes»: 2-2 q. 173, a. 4, c. Por el contexto se ve que el Aquinate no se refiere a una pluralidad de sentidos queridos por Dios, sino a un sentido literal pleno querido, sin duda, por el Espíritu Santo, aunque captado de modo impreciso por el instrumento humano deficiente.

15. S. AGUSTÍN, *De Civitate Dei* 17,3,2; PL 41,526. La misma actitud puede verse en S. JERÓNIMO, *In Eccl.* 12,9s: PL 23,1169C y 2,24-26: PL 23,1085C.

16. S. ISIDORO PELUSIOTANO, *Epist.* 1,2,195: PG 78,641.

17. LEÓN XIII, *Providentissimus*, EB 112; Pío XII, por su parte, en la encíclica *Divino afflante Spiritu*, reconoce la utilidad de este modo de interpretar en or-

En san Jerónimo encontramos un pasaje en que se halla el principio que rige en los Padres al usar la Escritura en sentido acomodaticio o tropológico: «Historia stricta est et evagandi non habet facultatem. Tropologia libera et his tantum legibus circumscripta, ut pietatem sequatur intelligentiae sermonisque contextum, nec in rebus multum inter se contrariis violenta sit copulandis»¹⁸. Naturalmente estas acomodaciones o aplicaciones ascéticas y morales deben tener siempre como base la verdad sustancial del texto sagrado. Es una advertencia también de san Jerónimo: «Et haec dicimus non quod tropologicam intelligentiam condemnemus, sed quod spiritalis interpretatio sequi debeat ordinem historiae: quod plerique ignorantes lymphatico in Scripturis vagantur errore»¹⁹.

LOS PADRES Y LA ANALOGÍA DE LA FE

La hermenéutica, además de encerrar en sí la Noemática (sentidos de la Escritura en general), incluye la Heurística o modo y criterios de encontrar el sentido de la Sagrada Escritura. Hay criterios internos o literarios y criterios dogmáticos, entre ellos la «analogía fidei» (cfr. Rom 12,6); en virtud de este criterio, el sentido de la Iglesia se hace patente por la armonía de una determinada doctrina con las demás verdades reveladas. Ello haría que hubiera de rechazarse como inadecuada y falsa una interpretación que pusiera en contradicción entre sí a los autores inspirados, o que se opusiera a la doctrina de la Iglesia²⁰. Los Padres son conformes con este criterio: «Cuando nuestras palabras —dice san Agustín— contribuyen a la ambigüedad de la Escritura, primeramente hay que ver si no habremos distinguido o discurrido mal. Cuando, a pesar de nuestra buena voluntad, no resulte claro cómo distinguir y discurrir, hay que recurrir a la regla de la fe

den a ilustrar y fomentar la fe y las costumbres, siempre que se lleve a cabo con moderación y sobriedad, pero señala que este uso de la Sagrada Escritura es, en cierto modo, externo y añadido a la misma: EB 553.

18. S. JERÓNIMO, *In Habacuc* 1,6-11: PL 25,1343.

19. IDEM, *In Isaiam* 5,13,19: PL 24,162s.

20. Cfr. LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*, DzSch 3283. También Pío X condena varias proposiciones modernistas que suponen oposición entre la Escritura y los dogmas de la Iglesia, cfr. DzSch 3423-3424.

que se determina a partir de la Sagrada Escritura en su conjunto y de la autoridad de la Iglesia»²¹.

LOS PADRES ANTE LA INTERPRETACIÓN BÍBLICA DE LOS NO CATÓLICOS

Ya el papa León XIII ponía de relieve el valor y autoridad de los intérpretes católicos como criterio para dilucidar cuestiones un tanto difíciles de la Sagrada Escritura. Llegó incluso a admitir que un exegeta católico, ocasionalmente, puede apoyarse en estudios de autores no católicos, siempre que los utilice con la debida prudencia, pero dejó muy claro que «fuera de la Iglesia no puede en modo alguno encontrarse incorrupto el sentido de la Sagrada Escritura y que no pueden transmitirlo quienes, privados de la verdadera fe, no toman la sustancia de la Sagrada Escritura, sino que sólo roen la corteza»²². Al hablar de este modo, el papa no hacía más que apelar al sentir de los Padres en esta materia.

Con su lenguaje alegórico, Orígenes se refiere a personas que dividen a la Iglesia, que enseñan doctrinas extrañas y perversas y piensan que pueden comer las carnes sagradas fuera del templo de Dios y fuera de la casa del Señor²³. Por su parte, Tertuliano prohíbe que los herejes sean admitidos a ninguna discusión acerca de la Escritura²⁴, mientras que san Hilario de Poitiers afirma con rotundidad que los que se hallan situados fuera de la Iglesia no pueden captar en modo alguno el sentido de la palabra divina²⁵ y san Gregorio Magno, a quien ha citado casi literalmente León XIII, asevera que los herejes no comen la sustancia de la Sagrada Escritura, sino que roen la corteza, retorciendo a su favor las sentencias obscuras de la Biblia y de los Padres²⁶.

21. S. AGUSTÍN, *De Doctrina Christiana* 2,3: PL 34,65.

22. LEÓN XIII, *Providentissimus Deus*, EB 113.

23. Cfr. ORÍGENES, *In Leviticum*, hom. 4,8: PG 12,442-444; cfr. también *De Principiis* 4,8: PG 11,355-360, donde afirma que muchos herejes lo son, precisamente por interpretar mal la Escritura; también CLEMENTE ALEJANDRINO, *Stromata* 7,16; PG 9,529-546.

24. Cfr. TERTULIANO, *De praescriptione* 15s: PL 2,28-29.

25. Cfr. S. HILARIO, *In Mt* 13,1: PL 9,993.

26. Cfr. S. GREGORIO MAGNO, *Moralia* 20,9: PL 76, 149-150.

LA BIBLIA, EL LIBRO DE LOS PADRES

Los Padres siguieron a la letra la máxima de san Pablo: «Toda Escritura, divinamente inspirada, es útil para enseñar, para argüir, para instruir en la santidad, a fin de que el hombre de Dios sea perfecto y consumado en toda obra buena» (2 Tim 3,16). Según esta observación del Apóstol, la Biblia es libro adecuado para: 1— la predicación y enseñanza tanto en las homilias, sermones, catequesis y comentarios; 2— la refutación de los errores y herejías en tratados apologeticos y dogmáticos; y 3— el aprovechamiento ascético propio y de los otras personas.

Podríamos aducir muchos textos patrísticos que están en la línea de estos tres aspectos. Nos limitamos a unos pocos, significativos entre los Padres occidentales.

1) *Para enseñar*. San Gregorio Magno dice bellamente: «Quien se prepara para pronunciar una predicación verdadera, es preciso que tome de las Sagradas Escrituras los argumentos, para que todo lo que hable se fundamente en la autoridad divina»²⁷. Así tiene que ser ya que, como diría san Jerónimo, «El que ignora las Escrituras, ignora la virtud y sabiduría de Dios: desconocer las Escrituras es desconocer a Jesucristo»²⁸.

2) *Para argüir*. Valgan varios textos de san Jerónimo: «Quien es recio en la disputa y se apoya en los testimonios de la Sagrada Escritura, es un auténtico baluarte de la Iglesia»²⁹. En una carta al presbítero Nepociano le recomienda: «Lee muy a menudo las divinas Escrituras, o, por mejor decir, nunca la lección sagrada se te caiga de las manos. Aprende lo que has de enseñar, mantén firme la palabra de fe que es conforme a la doctrina, para que puedas exhortar con doctrina sana y convencer a los contradictores»³⁰. En otra carta dirigida a Fabiola, penitente, afirmaba: «Cuando estuvieres instruido en las divinas Escrituras y estés convencido de que sus leyes y testimonios son cadenas de la verdad, contendrás con tus adversarios, los atarás y, atados, los llevarás al cautiverio. Y de los que un día fueron enemigos y cautivos, harás hijos de Dios...»³¹.

27. *Ibidem*, 18,26: PL 76,58.

28. S. JERÓNIMO, *Prol. In Isaiam*: PL 24,17.

29. *Ibidem*, 54,12: PL 24,544.

30. IDEM, *Epist.* 52 (Ad Nepotianum), 7: PL 22,533, ed. Ruiz Bueno, BAC 219, Madrid 1962, p. 415.

31. IDEM, *Epist.* 78 (Ad Fabiolam), 30: PL 22,714s, ed. BAC 219, p. 762.

3) *Para el aprovechamiento ascético.* En la *Regula monachorum*, obra atribuida durante mucho tiempo a san Jerónimo, se prescribe: «Ama scientiam Scripturarum, et carnis vitia non amabis»³², mientras que en la *Regula pastoralis* de san Gregorio Magno se advierte que «el que gobierna actúa como procede, si por temor sobrenatural y con espíritu de amor medita diariamente con empeño los preceptos de la Sagrada Escritura; de esta manera, las palabras admonitorias divinas le restauran el vigor para preocuparse de la vida celestial, vigor que se va extinguiendo sin cesar con el trato de las realidades humanas»³³. El mismo san Gregorio recomienda a cierto corresponsal, de profesión médica: «¿Qué es la Sagrada Escritura sino una especie de carta de Dios omnipotente a su criatura?... Estudia, pues, por favor, y medita cada día las palabras de tu Creador. Aprende lo que es el corazón de Dios penetrando en las palabras de ese Dios, para que anheles con más ardor las realidades eternas y tu alma se encienda en deseos más vivos de los gozos celestiales»³⁴.

Como broche final nos permitimos transcribir unas observaciones de san Ambrosio de Milán dirigidas al obispo electo Constancio. Por su belleza literaria las mantenemos en su texto original. «Suscepisti munus sacerdotii et in puppe Ecclesiae sedens navim adversus fluctus gubernas. Tene clavum fidei, ut te graves huius saeculi turbare non possint procellae... Mare est Scriptura divina, habens in se sensus profundos et altitudinem prophetorum aenigmatum; in quod mare plurima introierunt flumina. Sunt ergo et fluvii dulces atque perspicui; sunt et fontes nivei, qui saltant in vitam aeternam; sunt et sermones boni sicut favi mellis; et gratiae sententiae quae animos audientium spirituali quodam potu irrigent et praeceptorum moralium suavitate mulceant. Diversa igitur Scripturarum divinarum fluentia. Habes quod primum bibas, habes quod secundum, habes quod postremum»³⁵.

32. *Regula monachorum* 14: PL 30,353.

33. S. GREGORIO MAGNO, *Regula pastoralis* 2,11: PL 77,48.

34. IDEM, *Epist.* (Ad Theodorum medicum) 4,31: PL 77,706A.

35. S. AMBROSIO, *Epist.* (Ad Constantium), 2,1-4: PL 16,879s.

EXEGESIS CRISTIANA DE LOS PRIMEROS SIGLOS A ROM 1, 18-32: EL HOMBRE, DIOS Y LA SOCIEDAD

CLAUDIO BASEVI

La hermenéutica bíblica, en el último siglo, ha ido tomando conciencia con gran claridad de algo que nunca había sido olvidado, pero que parecía pertenecer más a los criterios dogmáticos de interpretación que a los científicos: la importancia determinante de la exégesis patristica.

Sin entrar ahora en el mérito de la cuestión, queremos señalar sólo que el recurso a la Tradición, que siempre ha estado presente en la ciencia bíblica católica, se ha revelado no sólo como un criterio de fe, una *regula fidei*, sino también como un criterio científico de tipo literario, ya que cualquier «texto», en el sentido más amplio del término, es inseparable del contexto cultural, espiritual, interpretativo y expresivo que lo acompaña. Esto vale también para la Biblia, cuyo contexto propio es la Tradición.

Para centrar nuestro estudio y dar un ejemplo de la «unidad» que existe entre texto y tradición, nos hemos fijado en Rom 1, 18-32: un pasaje paulino fundamental, ya que asocia la afirmación de que es posible el conocimiento natural de la existencia de Dios con la consideración de las consecuencias que de ello se derivan para la vida cristiana y la conducta humana.

En un estudio anterior¹ hemos considerado el texto de Rom 1,18-32 en sí mismo. Allí pusimos en evidencia cómo la exposición paulina se centraba en la descripción de la «ira» de Dios y de sus consecuencias. El rechazo de la adoración debida a Dios lleva consigo una perversión interior, una transformación (*μεταλλάξις*) que es

1. *El hombre, Dios y la sociedad según Rom 1,18-32. Lectura del texto.* Este trabajo —pensado y presentado en primera intención, para el V Simposio Internacional de Teología (Pamplona, abril 1984), cuyo tema fue «Dios y el hombre»— ha sido presentado, ampliado y refundido, en el II Simposio de los Escrituristas Españoles.

una alteración del orden creado. La primera consecuencia de esta alteración es el despertar de las pasiones en el individuo (*πάθη ἀθυρίας*) y la depravación sexual. Luego, se produce el derrumbamiento de toda la sociedad.

Queremos ahora estudiar cómo los primeros autores cristianos han interpretado y desarrollado los conceptos contenidos en el texto paulino². Pensamos poner de relieve, con nuestro modesto trabajo, el sentido de la hermenéutica cristiana que se sitúa en *continuidad* con el contenido propio e inmediato del texto inspirado, pero que no omite *desarrollarlo* homogéneamente para explicitar lo que en ello hay de implícito.

1. LOS PADRES APOSTÓLICOS

La primera generación de escritores cristianos no se detuvo en la afirmación inicial del texto paulino: la posibilidad del conocimiento de la existencia de Dios. Tampoco ponderó la situación universal de pecado denunciada por el Apóstol, y que constituye el armazón de toda la primera parte de Rom. Estas dos omisiones, por otro lado, son explicables ya que los Padres Apostólicos escriben a cristianos, por lo tanto carecen de un planteamiento apologético, y lo hacen con el fin de exhortar y confirmar en la fe, en un contexto básicamente ético-espiritual. Trataban de ensalzar la vida cristiana frente a las demás opciones vitales. Por esto podríamos decir que el «género literario» de los escritos de los Padres Apostólicos es el didáctico-sapiential. No hay que asombrarse, pues, de que en sus obras, primicias de la literatura cristiana, se encuentren frecuentes parecidos y analogías

2. Nuestro estudio abarca el lapso de tiempo desde los primeros escritores cristianos hasta Orígenes exclusive (mediados del siglo III). Pensamos dedicar otro estudio a la exégesis de los siglos IV y V: Ambrosiaster, S. Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Pelagio, etc. Los datos relativos a la utilización han sido sacados de *Biblia Patristica*, 3 vols. (Paris 1975, 1977, 1980). Nótese que nos hemos centrado en la *utilización*, más que en el comentario. Esto quiere decir que pensamos que el *uso* de un texto supone una interpretación y que, para reconstruir la interpretación, hace falta recurrir a la totalidad de las citas que se hacen de un texto. El nuestro es por lo tanto, con todas las limitaciones del caso, un procedimiento hermenéutico.

Por razones de brevedad, en las presentes Actas aparece una parte solamente de la comunicación presentada en el Simposio. El trabajo aparecerá en toda su extensión en la Revista *Scripta Theologica*.

con los libros sapienciales del Antiguo Testamento. En efecto, las referencias a Rom 1,18-32 que se registran en los Padres Apostólicos centran su atención prevalentemente en la fuerte carga moral que el texto de Rom posee, por ser una pieza muy característica de los llamados «catálogos de pecados». Era casi obligado, en este sentido, asociarlo a otro conocido catálogo, el del Gal 5,19 ss, donde se enumeran las obras de la carne y las obras del espíritu. Al hacer esto, Rom 1,18-32 se transformaba en una requisitoria contra los pecados no ya de los paganos idólatras, como era en su origen, sino de los cristianos «carnales» o infieles. Se elabora, de esta forma, de modo sintético, una doctrina, muy clásica, que podríamos llamar de las dos vías: La senda de los fieles seguidores de Cristo y la senda de los pecadores. La *Didache* habla, en su apartado 4, del «camino de la vida», antigua imagen que viene de la *halaka* judaica y de los textos sapienciales (p. ej. Ps 1,16; Prv 4,10-27; Ier 21,8; Dt 30, 15-17); a renglón seguido habla del «camino de la muerte», siguiendo la metáfora de Act 9,2³. El camino de la vida es la vida cristiana sin más, el camino de la muerte es el pecado⁴. Cita luego una serie de pecados: homicidios, adulterios, pasiones, impurezas, robos, idolatría, magia, venenos, rapiñas, falsos testimonios, hipocresía, doblez, engaño, vanagloria, malicia, arrogancia, codicia, discursos obscenos, etc. Como se ve, algunos de ellos corresponden a la enumeración de Rom 1,29-31, pero también hay otros típicos de 1 Cor 6,9-11 (μοιχεῖται,

3. Se dice de los primeros cristianos que eran τῆς ὁδοῦ ὄντες «los del camino», entendiéndolo por camino la doctrina de Cristo. La misma metáfora había sido empleada por Juan el Bautista en su predicación (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Ioh 1,23 que citan Is 40,3), por Jesús al hablar de la misión de Juan (Mt 11,10; Mal 3,1; Mc 1,2; Mt 21,32), por Jesús mismo al hablar de sí y de su misión (Ioh 14,4-6) y sobre todo por los Apóstoles al hablar de la predicación de Cristo (p. ej. Mt 4,15 que cita Is 8,23, aunque sólo de modo alusivo; Lc 24,32.35; Act 2,28 que es cita de Ps 16,11; Act 13,10; 18,25.26). En cuanto a la metáfora de los dos caminos, es preciso recordar la parábola de Jesús: Mt 7,13.14. Sobre el tema de ὁδός en Act cfr. D. MÍNGUEZ, *Hechos 8,25-40. Análisis estructural del relato en Biblica 57* (1976) 168-191, en particular pp. 182-184.

4. La *Didache* no habla extensamente del ὁδός τῆς ζωῆς, aunque aluda a ello desde el comienzo I,1,2). («Existen dos caminos, uno de la vida y uno de la muerte, y es muy importante distinguir entre ellos. El camino de la vida, pues, es éste: en primer lugar amarás a Dios que te hizo, luego a tu prójimo como a ti mismo; y todo lo que tú no quieras que te suceda, no lo hagas tampoco a otros». Hemos consultado la edición de KLAUSER, FP 1, Bonnæ 1940, p. 14. Si en cambio se habla profusamente del camino de la muerte (V y VI; pp. 20-21). Y lo hace intercalando varios textos bíblicos: Mt 15,19 y Mc 7,21-23; Gal 5,20; Col 3,8; Rom 12,9; Ps 4,3; Is 1,23; Sap 12,5 etc. Es evidente que en el texto de la *Didache* se entrecruzan dos temas: el catálogo de vicios y pecados y los pecados de los incrédulos.

ἀρπαγαι), y un grupo muy característico de Gal 5,19-23 (ειδωλατρῖαι, φαρμακῖαι). Así que el texto de la *Didache* es más un resumen adaptado que una cita o, según parece más probable, refleja un texto que sirvió de fuente común tanto a S. Pablo como a la misma *Didache*. De modo particularmente serio la *Didache* insiste en la falta de misericordia y aun en el odio de los padres que abortan, porque demuestran no reconocer su condición de criaturas: οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ. La Epístola del Seudo-Bernabé sigue exactamente el mismo esquema al hablar del camino de la tiniebla (μέλανος) y desemboca en la misma frase conclusiva, inspirada, al menos conceptualmente, en Sap 12,5, donde se reprueban las costumbres de los Cananeos⁵.

Mucho se ha discutido sobre las relaciones mutuas y las dependencias entre el Ps-Bernabé y la *Didache*⁶. Tal vez la coincidencia se pueda explicar por medio de una fuente común⁷. Lo importante es señalar que el texto paulino ofrece una especie de plataforma o de punto de partida para la elaboración de un tratado, todavía embrionario, de Teología moral⁸. Es de notar que mientras la *Didache* habla

5. El tema de las dos vías es bien conocido también en la literatura pagana desde Hesiodo, *Las obras y los días* 285-292 y luego por Platón, Jenofonte, etc. y fue revestido de consideraciones cristianas por S. Basilio, *Discurso a los jóvenes*, 5. Pero la utilización de esta idea, verdadero *locus communis* de la cultura helénica, no parece venir del mundo griego, sino del mundo judío. Cfr. W. MICHAEELIS, δδός en *Grande Lessico del NT*, VIII, 117-275, pero especialmente 262-272. Lo que se puede decir, en general, es que se trata de un tema cuyas fuentes son tres: la concepción moral deuteronomista, la corriente religiosa sapiencial y la predicación de Cristo. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris 1958, 413-415.

6. Se declara partidario de la anterioridad de la *Didache* D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, p. 751. J. QUASTEN, *Patrología I*, tr. de I. Oñatibia, Madrid 1968, 2 ed., p. 99 es, en cambio, partidario de la no dependencia literaria. L. W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls: some observations in Cot. Jour. of theol.* 13 (1960) 45-59 sugiere que Ps-Bernabé y *Didache* dependen, de forma algo libre, de dos distintas formulaciones de la enseñanza rabínica que se refleja también en el «Manual de Disciplina» (1QS).

7. J. P. AUDET, *La Didaché. Introductions des apôtres*, Paris 1958, pp. 122-163, establece una detallada comparación entre los dos escritos. Audet fija el *status quaestionis* remontándose a las ideas de J. A. ROBINSON, *Barnabas, Hermas and the Didache*, en *Journ. Theol. St.* 35 (1934) 113-146; 225-248 (artículos póstumos). La *Ep. de Ps-Bernabé* es un escrito unitario y no el producto de una síntesis literaria (hipótesis de Weiss y Völter) de varios escritos anteriores. Esto no quiere decir, sin embargo, que la *Didache* dependa del Ps-Bernabé. Los dos escritos dependen de un escrito judío de naturaleza catequética, que Audet llama *Duae viae*, y que influyó también en la *Doctrina apostolorum*, que antes era considerada la traducción latina de la *Didache*.

8. En la detallada comparación de Audet se pone de manifiesto que el apar-

de la «vía de la vida» y de la «vía de la muerte», y se inspira por tanto claramente en la moral del Deuteronomio⁹, el Ps-Bernabé habla de la «vía de la luz» y de la «vía de la tiniebla» respectivamente, acercándose más a los textos qumránicos¹⁰.

En este sentido, las analogías con los documentos del Qumrán, aunque sugerente, no es resolutive. Tanto la *Didache* como la *Epístola* se mueven claramente en el dominio del pensamiento cristiano, determinado por la predicación de Cristo sobre la pureza verdadera y el doble precepto de la caridad¹¹. Lo que sí es interesante y sugerente, y puede ser mantenido, es que los «catálogos de pecados» de las Epístolas paulinas, que son fuente aunque no directa, de ambos escritos cristianos, tienen alguna analogía con los escritos del Qumrán¹².

tado de las *Duae viae* de la *Didache* se apoya, sin citar explícitamente, sobre el Decálogo (Ex 10,13-17 y Dt 5,17-21) y sobre el Sermón de la montaña (Mt 5,25-44; Lc 6,27-31). También, en la parte de la moral familiar, hay un eco de Eph 6,1-9 y Col 3,20-22 (*Didache* IV). La parte negativa (*Did.* V, «el camino de la muerte») se apoya en Mc 7,21-22 y Rom 1,29-30. En definitiva el texto evangélico y el texto paulino son el punto de partida de la primera elaboración de una moral cristiana. Véase sobre esto W. RORDORF, *Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies en Judéo-Christianisme. Hommage a J. Danielou*, Paris 1972, 109-128.

9. Audet matiza bastante esta afirmación (cfr. p. 257 y p. 348) recordando que mientras Dt se dirige al pueblo, el escrito *Duae viae* tiene la forma de una instrucción individual. Sin embargo entre la *Didache* y el *Deuteronomio* hay una conexión profunda.

10. De todos modos, las analogías no dejan de ser bastante superficiales. Audet se esfuerza de demostrar que la *Didache*, y más aún las *Duae viae*, si sitúan de lleno en el ámbito del pensamiento judío: del judaísmo sinagagal, en el caso de *Duae viae*, o del judeo-cristianismo, en el caso de la *Didaché*. Barnard mismo debe reconocer que entre Ps-Bernabé y 1QS «an indirect connexion is not excluded». El fondo común pueden ser las «listas de pecados» que existían en el judaísmo y que han dado lugar a los *viddui* que se leían en el Día de la Expiación.

11. Es significativo que la *Didache* se apoya en la *regula aurea* (*Did.* 1,2; cfr. Mt 7,12; Lc 6,31) pero leída en sentido negativo, lo que demuestra su independencia del texto evangélico. Asimismo la base del «camino de la vida» es el doble precepto de la caridad. Audet (p. 259) afirma que la unión entre los dos preceptos (Dt 6,5 y Lv 19,18) existía ya en el judaísmo hacia los años 25-50 de la era cristiana. Nos parece que en el razonamiento del estudioso francés hay un fallo: es cierto que no importa que Jesús haya sido o no el primero en determinar el doble precepto y su orden interno. Pero es un hecho que no hay evidencia de que la enseñanza de Jesús (Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28) haya sido formulada *qua talis* anteriormente. Sólo hay indicios. Otra cosa, obviamente, es la *regula aurea*.

12. No sin importantes diferencias, lo que parece apoyar la hipótesis de una fuente común transmitida por distintas vías. En efecto, el catálogo de Qumrán, 1QS 3,13-4,26, a pesar de interesantes analogías con los textos paulinos, está apoyado en una concepción dualista que se expresa a través de la lucha entre el «espíritu de la luz» y el «espíritu de las tinieblas». El contexto en el cual se sitúan 1QS 3,13-4,26 y Rom 1,29-31; Gal 5,19-21 es muy distinto. Cfr. J. CARMIGNAC y P. GUILBERT, *Les Textes de Qumran*, I, Paris 1961, pp. 34-38 y, en particular,

Esto matiza la afirmación clásica de que tales catálogos venían de la filosofía estoica. San Pablo, en realidad, elabora una síntesis personal entre helenismo y judaísmo, a la luz de la predicación de Cristo. Los escritores cristianos se colocan en continuidad con la predicación apostólica. Tal vez esta continuidad esté apoyada en una fuente común, de origen judío; lo cierto es que en la *Didache* esta fuente ha sido reelaborada en sentido cristiano, a la luz de la predicación evangélica¹³.

Puede dudarse, por último, acerca de la naturaleza de las relaciones entre *Duae viae*, texto rabínico común a *Didache*, Ps-Bernabé y 1QS, y los «catálogos de pecados» de S. Pablo. ¿Qué relaciones exactas hay entre el texto de Rom 1,18-32 y las perícopas derivadas de *Duae viae*?. Lo que podemos decir es que existe una afinidad clara de pensamiento además de una dependencia literaria común. Es probable, aunque no puede ser demostrado claramente, que la *Didache* tenga presente el texto mismo de S. Pablo *in genere*, mientras que Ps-Bernabé se aleja más¹⁴.

Estos textos de los primeros autores cristianos manifiestan, en definitiva, como el género «catálogo de pecados», que San Pablo en Rom 1,29-32 aplica a la sociedad pagana, fue entendido en términos generales, es decir válido para toda sociedad alejada de Dios. Al mismo tiempo, al colocar los «catálogos de pecados» en el contexto más amplio de la predicación de las Bienaventuranzas y del doble precepto de la caridad, tanto el Ps-Bernabé como, y aún más, la *Didache* ofrecen el primer esbozo de una fundamentación bíblica de la ética cristiana.

nota 54. Véase también G. SEGALLA, *I cataloghi dei peccati in S. Paolo*, en *Studia Patav.* 15 (1968) 208-210 y 225 s.

13. Es evidente, si se tiene en cuenta la sinopsis establecida por AUDET, *op. cit.*, pp. 138-153, que la *Didache* introduce inmediatamente en 1,3 el precepto de amar y bendecir a los enemigos. Puede que sea una interpolación cristiana de *Duae viae*. Tal vez sea más sencillo pensar en una elaboración cristiana a partir de *Duae viae*. De todos modos, para nuestro fin es lo mismo.

14. Todo el problema estriba en decidir si la *Didache* y la *Ep. Barnabae* tienen en cuenta o no los textos paulinos. Que no lo citen en sentido estricto es evidente. Que haya una fuente común, *latu sensu*, es también evidente. Quedan pues dos posibilidades: a) una dependencia literaria directa o b) un trasfondo judeo-cristiano común. Las coincidencias de términos no son suficientes para despejar la duda, así que, *salvo meliori iudicio*, habrá que mantener una dependencia de *Didache* y *Ep. Barnabae* de la primitiva catequesis cristiana, con un posible influjo de los escritos paulinos en general.

2. SAN CLEMENTE ROMANO

S. Clemente Romano en su *Ep. ad Cor.* (35,5) es algo más completo en su modo de citar¹⁵. La cita de Rom 1,29-30 está insertada en el contexto de una exhortación a conseguir la vida eterna mediante la fidelidad¹⁶. Sólo Dios, Demiurgo y Padre de los siglos, conoce el aspecto y la belleza de las bienaventuranzas y maravillas que nos ha preparado. A nosotros nos toca luchar (ἀγωνισώμεθα) para ser hallados en el número de los dichosos. Lo conseguiremos «si nuestro pensamiento (διάνοια) está fijo fielmente en Dios, si buscamos las cosas que le son gratas y agradables, cumplimos lo que no desdice de su voluntad sin mancilla y si seguimos el camino de la verdad, rechazando de nosotros toda injusticia (ἀδικίαν) y maldad (πονηρίαν), codicia, riñas malignidad y engaño...». Este texto esclarece bastante el difícil Rom 1, 18b: τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων¹⁷; estos hombres son los que siguen el camino de la mentira y por esto mismo niegan con su conducta llena de ἀδικία el verdadero camino. Un poco más adelante (35,6) S. Clemente completa su afirmación apoyándose en Rom 1,32: los que hacen estas malas acciones resultan odiosos (στυγητοί) a Dios, y no sólo los que las hacen, sino también los que las aprueban (συνευδοκοῦντες).

El texto de S. Clemente refuerza, por lo tanto, la interpretación

15. Está claro que se trata de una cita formal, puesto que hay una correspondencia con el texto paulino palabra por palabra. Cfr. D. A. HANGER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973, 214-216. Es también interesante señalar que sólo se puede tratar del texto de Rom 1,29-32.

16. FUNK, *Patres Apostolici*, pp. 142-143: «Πῶς δὲ ἔσται τοῦτο, ἀγαπητοί; (se refiere a la posibilidad de conseguir los dones prometidos por Dios a los fieles) ἐὰν ἐστηριγμένη ἢ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν...». Los vicios que se señalan como rechazables son ἀδικία καὶ πονηρία, πλεονεξία (la serie se encuentra en Rom 1,29), ἔρεις (Rom 1,29 y Gal 5,20), κακοηθία καὶ δόλος (tal vez Rom 1,29; una reminiscencia de 1 Pet 2,1), ψιθυρισμός (Rom 1,29; ψιθυριστάς) τε καὶ καταλαλία (en Rom 1,30, pero más ceñido a 2 Cor 12,20), θεοστυγία, ὑπερηφανία τε καὶ ἀλαζονεία (el orden es casi el mismo de Rom 1,30: se ha saltado la ὕβρις), κενοδοξία τε καὶ ἀφιλοξενία (no están en Rom 1,30-31 aunque son sinónimos de ὕβριστής y de ἀσύνητοι; pueden inspirarse en Gal 5,26; Phil 2,3; Rom 12,13; Heb 13,2 y en las Pastorales: 1 Tim 3,2; Tit 1,8).

17. La dificultad estriba en el sentido del verbo κατέχω que puede ser «detener, frenar, rechazar» o bien «apresar, encarcelar». La interpretación de S. Clemente concuerda más con el segundo sentido y manifiesta que el «detener la verdad bajo la injusticia» implica una postura de aversión y oposición. Hay un paralelismo con los escritos del Qumrán señalado por J. M. CASCIARO, *Qumrán y el Nuevo Testamento*, Pamplona 1983, p. 212.

ética de Rom 1,29-32. Los «catálogos de pecados» sirven para apoyar una perícopa de exhortación a la fidelidad. Clemente se separa, en este sentido, del fin concreto e inmediato de S. Pablo que era demostrar las tristes consecuencias de la incredulidad. Pero recoge, en cambio, la sugerencia fundamental del Apóstol: la identificación con Cristo. Danielou, en *Théologie du judéo-christianisme*, habla de la afinidad entre Clemente y las corrientes judías de tendencia moralizante y con fines edificantes¹⁸. Tal vez, esto pueda ser excesivo. Lo cierto es que la instancia moral está insertada en una clara línea escatológica y cristológica y está sin duda influida por el estoicismo¹⁹. Sea de ello lo que fuere, es evidente que lo que interesa a S. Clemente es la fuerza ética del texto paulino.

En definitiva, los Padres Apostólicos al utilizar o al coincidir con Rom 1,29-32 tienen presentes sobre todo las exigencias de la comunidad cristiana²⁰. Los cristianos, si no son personalmente fieles pueden llegar al mismo grado de aberración de los paganos. Sin embargo, el uso de este texto paulino es, como se ve, limitado precisamente a su aspecto moral y exortativo y no parece que se le haya sacado toda su riqueza sobre todo en el terreno de una argumentación *adversus paganos*.

En efecto, otra línea de utilización y de interpretación en la patrística será la que utiliza Rom 1.20 en conjunción ideal con Act 17,23-24: el Dios cristiano es el Dios desconocido pero cercano que las gentes de sincero corazón buscan y que es el verdadero Creador y Señor, más allá e infinitamente por encima de las divinidades que los hombres se han forjado. Al apelar al corazón sincero de quien busca la verdad, los Apologistas resolverán de antemano un dilema que la exegesis moderna se ha planteado²¹.

18. *Op. cit.*, p. 53-55.

19. Cfr. J. N. D. KELLY, *Initiation a la Doctrine des Pères de L'Église*, Paris 1968, pp. 41-45; J. QUASTEN, *Patrología*, I, Madrid 1968, pp. 54-58.

20. P. BATIFFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris 1972 (reedic. de 1909), 146-156. En cuanto al relieve sobre el desarrollo de la Teología Moral, cfr. P. PALAZZINI, *Summa Theologiae Moralis lineamenta in Didache et in Epistula Pseudo-Barnabae* en *Eun. Doc.* 11 (1958) 260-273.

21. El dilema, como hemos escrito en nuestro trabajo anterior, consiste en determinar si es posible y qué valor tiene el conocimiento «natural» de Dios. Muchos de los exegetas de S. Pablo, con distintos matices, niegan que el Apóstol atribuya algún valor al conocimiento puramente especulativo de Dios. Sin embargo, la utilización de Rom 1,20 por parte del Concilio Ecum. Vaticano I parece sugerir lo contrario. La solución que ofrecen los Padres es lógica y profunda: el conocimiento especulativo, o filosófico, de Dios, alcanzado con la recta razón es una preparación para la fe. Interesa en cuanto que se mantiene «abierto» a la revela-

3. LOS APOLOGISTAS CRISTIANOS. SAN JUSTINO

Algunos autores han considerado que la descripción que hace S. Pablo de los vicios de la sociedad pagana es demasiado pesimista, ya que ni los judíos, ni algunos sectores de cristianos, menos fervientes, estaban exentos de los mismos vicios²². No quedaría, pues, sino pensar que S. Pablo sueña con una sociedad «utópica», y ese ideal trascendente sería la contrapartida del «pesimismo» paulino. En este sentido, siguen aquellos mismos autores, S. Pablo se alejaría del texto de Sap 13 que defiende, de algún modo la religión y la sociedad pagana²³. Pero, como se ha dicho, ni el texto de Rom es en general tan negativo como se pretende —recuérdese que la requisitoria del Apóstol supone el tema fundamental del orden impuesto por Dios en la creación y de la bondad de la *fysis*— ni puede considerarse aislado de la predicación paulina reproducida en Act 14,15-17 y Act 17,24-28²⁴. Por otra parte los apologistas, en particular Justino y Lactancio harán precisamente abundante uso del texto de Rom para afirmar, a la vez, la continuidad intelectual entre el mejor pensamiento pagano y la verdad cristiana y la diferencia radical entre las costumbres cris-

ción sobrenatural. No interesaría, en cambio, si fuera simplemente un «deísmo» que rechazara la revelación. En este sentido, no compartimos las ideas de W. VANDERMARCK, *Natural Knowledge of God in Romans. Patristic and Medieval Interpretation in Theol. Studies* 34 (1973) 36-52 ya que la interpretación patristica de Rom 1,20 no es *exclusivamente* cristológica, sino que es *finalisticamente* cristológica.

22. Cfr. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, I (Brescia 1962) 62-63; distinta es la postura de L. CERFAUX, *Le monde païen vu par saint Paul* en *Recueil L. Cerfaux*, II, 415-423, que, sin embargo, mantiene que San Pablo aun valorando la cultura griega estaba influido por un pesimismo «teórico» de origen judío.

23. Aunque entre Sap 13 y Rom 1,18-20 no haya dependencia literaria, nos parece que sí hay continuidad de pensamiento. El texto de Sap considera desde una vertiente positiva lo que el texto de Rom contempla desde otra negativa.

24. Nos parece que, para entender el pensamiento paulino —que es movido e iluminado por Dios— hay que distinguir siempre la *quaestio iuris* de la *quaestio facti*. Es un *hecho* que la sociedad pagana está profundamente corrompida, y es un *hecho* igualmente que toda sociedad que se aleja de Dios se pervierte moralmente. Hasta aquí la afirmación de S. Pablo que no quiere ni afirmar ni negar que esto sea necesario físicamente. En ningún momento el Apóstol afirma que la naturaleza humana sea mala *en sí*, en su situación puramente creatural. Es mala *ahora*, después del pecado original. Al contrario, existen claros indicios de que S. Pablo considera que la naturaleza humana en sí sigue manteniendo en parte su bondad originaria. En este sentido su *kerygma* a los gentiles se apoya en la bondad y belleza de la creación, en la Providencia divina, en el sentimiento religioso innato y en el deseo que todo hombre tiene de salvarse y gozar de la felicidad.

tianas y paganas²⁵. En este sentido Justino, en su *Apología* (1,24-30), utiliza el *anapologetoi* de S. Pablo para retorcer las acusaciones de los paganos. Los cristianos eran acusados de impiedad y de cultos vergonzosos: Justino replica que los cristianos no son impíos, ya que adoran a Dios; pero el Dios de los cristianos no es un dios como los dioses paganos que, según los lugares, adoran los árboles, los ríos, los ratones, los gatos y muchos animales irracionales²⁶. No son como los seguidores de Dioniso de Semele, ni de Apolo de Latona, que se dedican a vergonzosos amores entre varones (ἔρωτας ἀρσένων) y a cosas que, según el texto de Eph 5,11, da vergüenza hasta decir. Los cristianos no siguen a un hombre que se ha hecho dios por instigación de los demonios²⁷. S. Justino recuerda que algunas sectas gnósticas —de tipo afín a los marcionitas²⁸—, que niegan la existencia o la bondad de un Dios creador, puede ser que cometan estas acciones vergonzosas —inversión de la «lámpara» (ἀνατροπή λυχνίας), en el sentido de traición a la fe y tal vez de uso del sexo contra naturaleza, uniones promiscuas (ἀνέδην μιξεις), comidas de carne humana— pero los paganos no los persiguen. Asimismo los cristianos no abandonan a los hijos, que en el mundo pagano eran recogidos por gentes sin escrúpulos y encaminados a la prostitución masculina o femenina; no si-

25. Nótese que el contexto del pensamiento de S. Justino es fundamentalmente positivo, ya que el apologeta, que se considera un verdadero «filósofo», está abierto a recuperar las semillas del *Logos* allí donde se encuentran, también en el pensamiento pagano. Cfr. las precisas expresiones de J. DANIELOU, *Message Évangélique et Culture Hellénistique. Aux II^e et III^e Siècles*, Tournai 1961, 42-47; J. QUASTEN, *Patrología I*, Madrid 1968, 209-211. Por su parte H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, matiza algo distinguiendo entre la visión que Justino tiene de la filosofía pagana «of all the early Christian theologians Justin is the most optimistic about the harmony of Christianity and Greek philosophy» y su opinión de las religiones: «towards pagan cult and religious myth Justin is sharply negative», pp. 9-11. Cfr. también G. BARDY, *Justin*, DTC VIII, 2242-2245; G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979.

26. Citamos según *Apol. I*, 24-30, en *Corpus Apolog. I*, dir. por I. C. OTTO, Wiesbaden 1969, reimpr. Para entender, en un contexto amplio, el sentido de la novedad cristiana en Justino es muy útil M. MERINO, *La conversión cristiana. El concepto de ἐπιστρέφειν y μετανοεῖν en S. Justino en Studium Legionense 20 (1979) 89-126*. El autor pone de relieve con gran claridad que la «conversión» cristiana comporta el abandono de los dioses falsos: pp. 100-106.

27. Según H. CHADWICK, *Early Christian Thought...*, p. 11 se trata de una reacción contra el culto de Antinoo impuesto por Adriano, muerto en el 130 d.C. Cfr. L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and thought*, Cambridge 1967, 151-156.

28. G. BARDY, *Justin*, col. 2233s, señala que según S. Epifanio (*Haeres. 42,1*) Marción se había separado de la Iglesia oficialmente en 144, es decir unos seis años antes de la redacción de la Primera *Apología*.

guen las prácticas de las mujeres y de los andróginos. Los paganos deberían, por todo esto, ser separados (*ἐκκόψαι*) del universo, por todo lo que hacen habiendo pervertido la luz divina. Es evidente que en esta requisitoria que hemos resumido, Justino está pensando en el texto de Rom 1,29-31 y lo va comentando, haciendo hincapié en la relación entre sexualidad y familia, por un lado, y entre religión y conducta moral, por otro. No sólo sobreentiende que la razón humana puede llegar al verdadero Dios, sino que se deja encerrar en la idolatría precisamente cuando se aparta del Dios verdadero. Aparece, en las palabras de Justino, el primer esbozo de una teología de la naturaleza que es llamada «luz divina»: el cristianismo, en este sentido, devuelve al hombre la posibilidad de vivir «humanamente»²⁹. Se entiende, pues, que Justino afirme que el género humano puede conocer la verdad, porque Dios creó desde el comienzo al género humano inteligente (*νοερόν*), capaz de alcanzar la verdad y de portarse bien (*εὖ πράττειν*): los hombres son *λογικοὶ καὶ θεωρητικοί*, precisamente por esto no tienen excusa³⁰. No podríamos encontrar, a partir del texto paulino, afirmación más rotunda sobre el acuerdo entre fe y razón³¹.

4. CONCLUSIONES

El breve recorrido hecho por la primera patrística, después del análisis del texto paulino, nos permite enunciar los puntos siguientes,

29. M. MERINO, *La conversión cristiana...*, p. 111: «Llevados del estudio de los textos citados de Justino, podemos esclarecer, a manera de conclusiones, los aspectos fundamentales de la idea que él posee sobre la conversión cristiana. La transformación religiosa que tiene como sujeto agente al ser humano es, en primer lugar, una acción, un cambio por el que el hombre se dirige a Dios. Otro aspecto que deriva de la observación de los mismos textos de nuestro autor es el que se refiere al reconocimiento, por parte del hombre, de la superioridad divina». En otros términos la conversión reestablece la *taxis* creada por Dios y además la enaltece con el resplandor de la trascendencia divina.

30. J. C. M. VAN WINDEN, *Le portrait de la Philosophie grecque dans Justin, Dialogue I,4-5*, en *Vig. Christ.* 31 (1977) 181-190, pone en evidencia la ambivalencia de Justino: disposición favorable hacia la actividad de la razón humana, juicio negativo sobre las filosofías paganas por sus consecuencias morales.

31. El testimonio de Justino es, por lo que se ve, limitado. Pero señala una evidente continuidad con el texto paulino. La filosofía y, en concreto, el problema de Dios constituyen el punto de partida de toda ética. Si se nos permite extrapolar un poco, podríamos decir que, según Justino y el pensamiento cristiano, el verdadero fundamento de una «orto-praxis» no puede ser sino una «orto-doxia».

como punto de convergencia de la exégesis y de la hermenéutica católica.

1. El texto de Rom 1,19-32 lleva consigo un doble «mensaje». Uno de tipo conceptual relativo a la posibilidad de conocer la existencia de Dios y algunos de sus atributos a partir de la creación. Otro de tipo ético, relativo al peligro de la idolatría y a sus tremendas consecuencias. Estos dos mensajes no son yuxtapuestos, sino que están íntimamente relacionados. Sólo se puede decir que se conoce a Dios, cuando se le conoce como Dios (*epignosis*), se le honra (*doxazo*) y se le da gracias. Si no, se antepone la criatura al Creador.

2. Aunque, en su literalidad, el texto paulino se centre en los males de la idolatría, posee un alcance universal. Todo pecado es, de algún modo, una «idolatría». Así que las consecuencias morales de la adoración de una criatura en lugar del Creador afectan a todo el que peca voluntariamente. Por eso, la recta noción de Dios es el comienzo de una vida moralmente buena y, recíprocamente, una vida moralmente buena se cimenta en un recto conocimiento de Dios.

3. La inmoralidad es un «castigo». No en el sentido que los hombres no sean responsables de ella, sino en el sentido de que Dios abandona a los hombres a la tiranía de sus apetitos y pasiones.

El pecado se hace, entonces, inevitable en sentido moral. Pero no hay ningún determinismo en el pecado; al contrario, el hecho mismo de que Dios abandone al hombre a sus pasiones es una demostración, paradójica pero real de su libertad.

4. Donde se da cierto determinismo es en la extensión que el pecado alcanza. Lo primero que resulta alterado por el pecado es el entendimiento. El pecador cree ser sabio, pero en realidad es un «necio», tiene el corazón lleno de oscuridad, su mente es insensata y reprobable. Luego se despiertan las pasiones individuales como un fuego. Por último se hace imposible la convivencia social: es destruida la familia, las relaciones de confianza y de amistad, la misma compasión humana.

5. Precisamente porque el pecador se jacta de ser sabio sin serlo, la Tradición exegética subraya la inversión que se da en el Evangelio entre necedad y sabiduría. Los verdaderos sabios son los que el mundo considera necios, y al revés. Es la *Sapientia Crucis* la que S. Pablo predica y no la sabiduría carnal y humana. Este punto será desarrollado sobre todo por Tertuliano.

6. La esencia del pecado consiste en la alteración (*ἀλλάσσω*) del orden establecido por Dios. El hombre, en concreto, según el texto de Gen 1,26 ha sido hecho dueño de todas las criaturas materiales, estando él sometido a Dios, más aún en cuanto que él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Al alterar, pues, este orden con el pecado, pierde su lugar privilegiado y la creación se le rebela: de dueño pasa a ser esclavo. Sólo el camino de la humildad y de la unión con Cristo —la fe en el Evangelio— podrán devolverle su antiguo rango y llevarle a una semejanza perfecta con Dios.

