



FACULTAD DE TEOLOGÍA

Departamento de Sagrada Escritura e Historia de la Iglesia

**Estudio de las figuras femeninas del
Génesis y sus relecturas en la
Escritura y en las homilías y
comentarios de Orígenes**

Tesis para la obtención del grado de Doctora

Directora: Prof^a. Dr^a. María Elisa Estévez López

Autora: Lda. María del Carmen Soto Varela



Madrid 2018

A miña Nai

SIGLAS Y ABREVIATURAS

Siglas literatura antigua

Textos judíos

<i>Apc. Bar.</i>	<i>Apocalipsis griego de Baruc</i>
<i>4Esd.</i>	<i>4 Esdras</i>
<i>Apion.</i>	FLAVIO JOSEFO, <i>Contra Apionem</i>
<i>Abr.</i>	FILÓN, <i>De Abrahamo</i>
<i>Cong.</i>	<i>Filón, De Congressu quaerendae eruditionis gratia</i>
<i>DeCher.</i>	FILÓN, <i>De Cherubim</i>
<i>Hypo.</i>	FILÓN, <i>Hypotetica</i>
<i>Leg.</i>	FILÓN, <i>Legum allegoriae</i>
<i>Op. Mundi.</i>	FILÓN, <i>De Opificio mundi</i>
<i>Post.</i>	FILÓN, <i>De Posteritate Caini</i>
<i>Quaest. Gen.</i>	FILÓN, <i>Quaestiones in Genesim</i>
<i>Virt.</i>	FILÓN, <i>De Virtutibus</i>
<i>Jub.</i>	<i>Libro de los Jubileos</i>
<i>4Mac.</i>	<i>4 Macabeos</i>
<i>TgN</i>	<i>Targum Neofiti</i>
<i>TgPsj</i>	<i>Targum Pseudo Jonathan</i>
<i>TestAbr.</i>	<i>Testamento de Abraham</i>
<i>VidAd.</i>	<i>Vida de Adán y Eva</i>

Textos cristianos

<i>Paed.</i>	CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, <i>Paedagogus</i>
<i>Cons. Ap.</i>	<i>Constituciones Apostólicas</i>
<i>HE</i>	EUSEBIO DE CESAREA, <i>Historia Ecclesiástica</i>
<i>Pan.Orat.</i>	GREGORIO EL TAUMATURGO, <i>In Originem prosphonetica ac panegyrica oratio</i>

<i>Adv. Haer.</i>	IRENEO DE LYON, <i>Adversus haereses</i>
<i>Adv. Ruf.</i>	JERÓNIMO, <i>Adversus Rufinum</i>
<i>Ep.</i>	JERÓNIMO, <i>Epistolae</i>
<i>Cultu.Femi.</i>	TERTULIANO, <i>De Cultu. Femi.</i>

Otros textos antiguos

<i>Et. Nic.</i>	ARISTOTELES, <i>Ethica Nicomachea</i>
<i>Fac.Nat.</i>	GALENO, <i>De facultatibus naturalibus</i>
<i>Coniug. Praec.</i>	PLUTARCO, <i>Coniugalia Praecepta</i>

Obras de Orígenes

<i>CC</i>	<i>Contra Celso</i>
<i>ComCant</i>	<i>Comentario al Cantar de los Cantares</i>
<i>ComMt</i>	<i>Comentario al Evangelio de Mateo</i>
<i>ComJn</i>	<i>Comentario al Evangelio de Juan</i>
<i>ComRm</i>	<i>Comentario a la Carta a los romanos</i>
<i>HomGn</i>	<i>Homilías sobre el Genesis</i>
<i>HomEx</i>	<i>Homilías sobre el Éxodo</i>
<i>HomLev</i>	<i>Homilías sobre el Levítico</i>
<i>HomNum</i>	<i>Homilias sobre Números</i>
<i>HomJu</i>	<i>Homilías sobre Jueces</i>
<i>HomJos</i>	<i>Homilías sobre Josué</i>
<i>HomSam</i>	<i>Homilías sobre 1 Samuel</i>
<i>HomJr</i>	<i>Homilías sobre Jeremías</i>
<i>HomEz</i>	<i>Homilías sobre Ezequiel</i>
<i>HomSal</i>	<i>Homilías sobre los Salmos</i>
<i>HomLc</i>	<i>Homilías sobre el evangelio de Lucas</i>
<i>PArch</i>	<i>Perí Achôn</i>

Siglas revistas

<i>Adamantius</i>	<i>Adamantius</i>
<i>Andover Newton Q</i>	<i>Andover Newton Quarterly</i>
<i>Annu. Rev. Sociol.</i>	<i>Annual Review of Sociology</i>
<i>ASR</i>	<i>American Sociological Review</i>
<i>AsTj</i>	<i>Asbury Theological Journal</i>
<i>ATJ</i>	<i>Ashland Theological Journal</i>
<i>AusBR</i>	<i>Australian Biblical Review</i>
<i>Bib</i>	<i>Biblica</i>
<i>Bibl. Sacra</i>	<i>Bibliotheca Sacra</i>
<i>BLE</i>	<i>Bulletin de Littérature Ecclésiastique</i>
<i>BJRL</i>	<i>Bulletin of the John Rylands Library</i>
<i>BR</i>	<i>Biblical Research</i>
<i>BTB</i>	<i>Biblical Theology Bulletin</i>
<i>CBQ</i>	<i>Catholic Biblical Quarterly</i>
<i>EE</i>	<i>Estudios Eclesiasticos</i>
<i>Enc</i>	<i>Encounter</i>
<i>EstB</i>	<i>Estudios Bíblicos</i>
<i>Eur. J. Soc. Psychol.</i>	<i>European Journal of Social Psychology</i>
<i>HThR</i>	<i>Harvard Theological Review</i>
<i>HE&W</i>	<i>Historiography East and West</i>
<i>Hebr. Union Coll. Annu</i>	<i>Hebrew Union College Annual</i>
<i>HTh</i>	<i>History and Theory</i>
<i>IBS</i>	<i>Irish Biblical Studies</i>
<i>Int</i>	<i>Interpretation. A Journal of Bible and Theology</i>
<i>Int.J.Soc.Res.Methodol.</i>	<i>International Journal of Social Research Methodology</i>
<i>JAAR</i>	<i>Journal of the American Academy of Religion</i>
<i>JBL</i>	<i>Journal of Biblical Literature</i>
<i>JBQ</i>	<i>Jewish Bible Quarterly</i>

<i>JES</i>	<i>Journal of Ecumenical Studies</i>
<i>JETS</i>	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>
<i>JRH</i>	<i>Journal of Religious History</i>
<i>JSOT</i>	<i>Journal for the Study of the Old Testament</i>
<i>J. Stud. Judaism</i>	<i>Journal for the Study of Judaism in the Persian, Hellenistic and Roman Period</i>
<i>J. Study Pseudepigr.</i>	<i>Journal for the study of the Pseudepigrapha</i>
<i>J. Theol. Interpret.</i>	<i>Journal of Theological Interpretation</i>
<i>JTS</i>	<i>Journal of Theological Studies</i>
<i>LTQ</i>	<i>Lexington Theological Quarterly</i>
<i>MCom</i>	<i>Miscelánea Comillas</i>
<i>NGC</i>	<i>New German Critique</i>
<i>NT</i>	<i>Novum Testamentum</i>
<i>NTS</i>	<i>New Testament Studies</i>
<i>Priscilla Pap</i>	<i>Priscilla Papers</i>
<i>RB</i>	<i>Revue Biblique</i>
<i>Representations</i>	<i>Representations</i>
<i>ResQ</i>	<i>Restoration Quarterly</i>
<i>RivBib</i>	<i>Rivista Biblica</i>
<i>RMCPyS</i>	<i>Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales</i>
<i>RSR</i>	<i>Recherches de Science Religieuse</i>
<i>RTL</i>	<i>Revue Theologique de Louvain</i>
<i>Salm.</i>	<i>Salmanticensis</i>
<i>SBJT</i>	<i>Southwestern Baptist Journal of Theology</i>
<i>ScEs</i>	<i>Science et Esprit</i>
<i>Sci.Am.</i>	<i>Scientific American</i>
<i>ScrB</i>	<i>Scripture Bulletin</i>
<i>Sefarad</i>	<i>Sefarad. Revista de estudios hebraicos, sefardies</i>
<i>Soc.Cogn.</i>	<i>Social Cognition</i>
<i>Soc. Psychol. Q.</i>	<i>Social Psychology Quarterly</i>

<i>SPPC</i>	<i>Social and Personality Psychology Compass</i>
<i>StPatr</i>	<i>Studia Patristica</i>
<i>SVTQ</i>	<i>St. Vladimir's Theological Quartely</i>
<i>Synthesis</i>	<i>Synthesis</i>
<i>Theol.Today</i>	<i>Theology Today</i>
<i>TRNJ</i>	<i>Trinity Journal</i>
<i>TynB</i>	<i>Tyndale Bulletin</i>
<i>USQR</i>	<i>Union Seminary Quarterly Review</i>
<i>VigChr.</i>	<i>Vigiliae Christianae</i>
<i>VivPen</i>	<i>Vivre et penser. Recherches d'exégèse et d'histoire</i>
<i>VT</i>	<i>Vetus Testamentum</i>
<i>WTJ</i>	<i>Westminster Theological Journal</i>
<i>ZAW</i>	<i>Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft</i>
<i>ZNW</i>	<i>Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft und die Kunde der älteren Kirche</i>

Otras siglas

BDB	FRANCIS BROWN, SAMUEL R. DRIVER, CHARLES A. BROGGS, <i>Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.</i>
PG	<i>Migne. Patrologia Graeca</i>

INTRODUCCION

1. Presentación del tema y estado general de la cuestión

En la presente investigación abordamos un estudio sobre las figuras femeninas del Génesis y el modo en que se han interpretado en otros libros del Antiguo Testamento y en las homilías y comentarios de Orígenes. Con este estudio buscamos conocer cómo y por qué estas figuras han sido releídas y cuál fue su relevancia y significado para la memoria cristiana en los primeros siglos. A través de este trabajo consideramos, además, que es posible iluminar algunos aspectos del importante papel que tuvo la Escritura en los procesos identitarios que el cristianismo antiguo, en sus diversos periodos, tuvo que afrontar.

La unidad de la Escritura y su recta comprensión, han sido desde los orígenes un desafío perenne para la Iglesia. El reconocimiento del Antiguo Testamento como Palabra de Dios y su incorporación a la predicación evangélica, supuso una nueva interpretación de estos escritos a la luz del acontecimiento de Cristo (cf. *DV 16*). Estudiar las diversas relecturas de los textos y personajes femeninos del Génesis, tanto las llevadas a cabo en los textos canónicos judíos y cristianos, como en los posteriores desarrollos en las homilía y comentarios de Orígenes, ayuda a conocer mejor, cómo la Iglesia en sus comienzos conservó las Escrituras judías como parte de la revelación. Así mismo, permite ahondar en el modo en se incorporaron las Escrituras judías al proceso de articulación de la fe en Jesús, en los diferentes contextos sociales, culturales y religiosos, en los que el cristianismo se fue insertando.

Desde los comienzos de la predicación apostólica, la memoria fue un cauce privilegiado en los procesos de transmisión y preservación de la Tradición, y en la formación de la identidad de las primeras comunidades cristianas. Recordar la enseñanza de los testigos y maestros era garantía de continuidad en la fe, y punto de partida para definir su estilo de vida y comprender su nueva identidad en Cristo, en medio de las circunstancias concretas que debían afrontar¹. La exégesis y la reflexión teológica sobre los textos y figuras del Antiguo Testamento, llevada a cabo por los autores del Nuevo Testamento y por los Padres de los primeros siglos, ayudaron a comprender mejor la Tradición recibida de los apóstoles y facilitaron su incorporación a la vida y práctica de las comunidades (cf. DV 8). Conocer cómo las figuras femeninas del Génesis han sido incorporadas a la Tradición, y de qué manera colaboraron en la construcción de la memoria cristiana en los primeros siglos, permite ahondar en los procesos de transmisión de la Palabra de Dios, y desentrañar los significados teológicos y existenciales contenidos en las relecturas, que de estas figuras se llevaron a cabo en las Escrituras judías y cristianas y en las homilías y comentarios de Orígenes. Con esta investigación, intentamos, también, descubrir cómo estas relecturas contribuyeron a responder a los desafíos identitarios y doctrinales, que tanto, los autores del Antiguo y Nuevo Testamento como Orígenes, tuvieron que afrontar.

Los estudios sobre los/as protagonistas del Génesis en los principales comentarios y monografías de los últimos dos siglos, se han centrado principalmente en las figuras que se han considerado centrales en esta obra, y en general han considerado las figuras femeninas como secundarias en el desarrollo de los orígenes de Israel. En estas obras se resuelven cuestiones lingüísticas o teológicas de gran calado, pero apenas se trata el papel y función de los personajes femeninos en las diversas tradiciones y textos. Será a partir de los años 70 del siglo XX, cuando se ha comenzado a abordar, de forma individualizada y sistemática, la interpretación de estas figuras. Esto ha ocurrido, de manera relevante en los estudios feministas, sobre todo a partir de Phyllis Trible que desde sus primeros trabajos² afrontó el desafío de dar una nueva visibilidad a lo femenino y a las mujeres en la historia de la salvación a partir, de lo que ella denominó, la “depatriarcalización de la interpretación bíblica”³. En las obras que se han ido publicando,

¹ JAMES DUNN, *Jesus Remembered*, V. I, Wiliam B. Eerdmans, Grand Rapids 2003, 173-184.

² PHYLLIS TRIBLE, “Depatriarchalizing in Biblical Interpretation”, *Journal of the American Academy of Religion* 41/1 (1973), 30-48; PHYLLIS TRIBLE, *God and Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Minneapolis 1978; PHYLLIS TRIBLE, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Minneapolis 1984.

³ “Depatriarchalizing is not an operation which the exegete performs on the text. It is a hermeneutic operating within Scripture itself. We expose it; we do not impose it. Tradition history teaches that the meaning and function of biblical materials is fluid. As Scripture moves through history, it is appropriated for new settings. Varied and diverse traditions appear, disappear, and reappear from occasion to occasion. We shall be unfaithful readers if

desde esta perspectiva en las siguientes décadas, se han utilizado instrumentos de análisis tanto histórico-críticos y narrativos, como de la historia de la cultura o de las religiones, destacando en muchos casos los aspectos de contextualización cultural y de la intertextualidad típica de las sociedades orales. Estos trabajos han permitido un mayor conocimiento de las figuras femeninas de la Biblia, y han favorecido su actualización como referentes para la fe.

Si bien en la actualidad existe ya una amplia bibliografía sobre las figuras femeninas del Génesis⁴, son todavía escasas las investigaciones sobre las diferentes relecturas de que han sido objeto, tanto en los textos de la Biblia como en los desarrollos teológicos posteriores⁵. De manera más concreta se puede afirmar, que apenas se ha abordado el papel que estas interpretaciones jugaron en la configuración de la identidad cristiana en general, y en la de las

we neglect biblical passages which break with patriarchy or if we permit our interpretations to freeze in a patriarchal box of our own construction. For our day we need to perceive the depatriarchalizing principle, to recover it in those texts and themes where it is present, and to accent it in our translations. Therein we shall be explorers who embrace both old and new in the pilgrimage of faith". PHYLLIS TRIBLE, "Depatriarchalizing in Biblical ...", 48.

⁴ Entre la amplia bibliografía sobre este tema se puede destacar: NEHAMA ASCHKENASY, *Eve's journey: feminine images in Hebraic Literary Tradition*, University of Pennsylvania Press, Philadelphia 1986; CAROL MEYERS *Discovering Eve: Ancient Israelite women in context* Oxford University Press, Oxford 1988; SHARON P. JEANSONNE, *The Women of Genesis. From Sarah to Potiphar's Wife*, Fortress Press, Minneapolis 1990; ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in ancient Jewish exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*, Brill, Leiden, 1997; PHYLLIS A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken Identities: Women and Gender in Ancient Israel*, Fortress Press, Michigan 1997; DAVIES, PHILIP R. - DAVID J.A. CLINES, (eds), *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998; ALICE BACH (ed.) *Women in the Hebrew Bible. A Reader* Routledge, New York-London 1999; CAROL MEYERS -TONI CRAVEN - ROSS S. KRAEMER, (eds.), *Women in scripture: A dictionary of named and unnamed women in the Hebrew Bible, the Apocryphal-Deuterocanonical books, and the New Testament*, W. B. Eedermans Publishing, Grand Rapids 2000; KATHARINE D. SAKENFELD. *Just Wives? Stories of Power and Survival in the Old Testament and Today*, Westminster John Knox Press, Louisville 2003; TAMMI J. SCHNEIDER, *Mothers of Promise. Women in the Book of Genesis*, Baker Academic, Grand Rapids, 2008; SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis*, Phoenix Press, Sheffield 2009; Además de numerosos artículos en revistas científicas de los que un número significativo se recoge en la bibliografía final de la presente investigación.

⁵ ELENA GIANNARELLI, "Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca, Rachel" in DALY, ROBERT J. (ed.), *Origeniana quinta. Historica - Text and Method - Biblica - Philosophica -Theologica - Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 august 1989*, University Press – Peeters, Leuven 1992; 125-130. KRISTEN E. KVAM - LINDA S. SCHEARING - ZIEGLER VALARIE H. (eds.), *Eve and Adam. Jewish, Christian and Muslim Readings on Genesis and Gender*, Indiana University, Bloomington, 1999; GERARD P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *The Creation of Man and Woman: Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden 2000; JOHN L. THOMPSON, *Writing the Wrongs: Women of the Old Testament among Biblical Commentators from Philo through the Reformation*, Oxford University Press, Oxford 2001; GERARD P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2003; PHYLLIS TRIBLE Y LETTY M. RUSSEL (ed), *Hagar, Sarah and their Children. Jewish, Christian and Muslim Perspective*, Westminster John Knox Press, Louisville 2006; PETER C. BOUTENEFF, *Beginnings. Ancient Christian Readings of the Biblical Creation Narratives*, Baker Academic, Grand Rapids 2008; BOB BECKING – SUSANNE HENNECKE, (eds), *Out of Paradise. Eve and Adam and their Interpreters*, Phoenix Press, Sheffield, 2010; SANDRINE CANERI, *Rencontre de Rébecca au puits*, Cerf, Paris 2014.

mujeres en particular⁶. En este sentido, la presente tesis doctoral ha querido ahondar en este campo de investigación articulando el estudio teológico de las relecturas con las cuestiones relativas a la memoria y la identidad colectivas.

Por otro lado, a partir de finales del siglo XX se ha revitalizado el interés por estudiar, cómo en los diferentes períodos históricos se han utilizado, interpretado y vivenciado las Escrituras. Este nuevo acercamiento, se ha canalizado mayoritariamente a través de diversos proyectos académicos, que se han ido concretando en ambiciosas colecciones de comentarios publicadas en varios volúmenes y con diversos autores, algunas de ellas aun sin completar⁷. Además, dentro de esta línea de investigación, referida a la historia de la recepción de la Biblia, es relevante también el proyecto académico internacional “The Bible and Women”, iniciado en 2006⁸. Dicho proyecto, pretende llevar a cabo un estudio de las figuras bíblicas femeninas, y de la recepción de las mismas en la historia de la exégesis y en otras áreas relevantes, como el arte o la literatura. Destaca así mismo, su interés por abordar los temas y textos de mayor relevancia en relación con las cuestiones de género. Además, centra su interés, en el trabajo llevado a cabo por las mujeres intérpretes de la Biblia, dentro de la tradición judeo-cristiana, en los diferentes periodos de la historia.

En último lugar, recientemente se han abierto nuevas líneas de investigación, que pueden ayudar a conocer mejor, el modo en que se transmitió la experiencia fundante del cristianismo, y cómo se fueron conformando sus creencias, normas y figuras relevantes, a través de las diversas tradiciones en que se fue consolidando. Estos estudios, afrontan desde nuevas perspectivas, los procesos de formulación de la fe y los modos de apropiación de la Escritura,

⁶ Es interesante destacar aquí el creciente número de publicaciones en las que se incorporan a la exégesis los conceptos de memoria y identidad colectiva como es el caso de: MARK G. BRETT, *Genesis. Procreation and the Politics of Identity*, Routledge, London - New York 2000; ESLER, PHILIP F., *Conflicto e identidad en la carta a los romanos: El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006. COLEMAN C., BAKER, *Identity, Memory, and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Pickwick Publications, Eugene 2011; LOUIS JONKER, *Texts, contexts and readings in postexilic literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011; ODED LIPSCHITS – GARY N. KNOPPERS – MANFRED OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011; THATCHER, TOM, *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014; SAMUEL BYRSKOG - RAIMO HAKOLA - JUTTA JOKIRANTE (eds.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016;

⁷ *La Bibbia nella Storia*, Dehoniane, Bolonia 1985-2006); *The Bible Through the Centuries*, Blackwell, Oxford, 2003-2007; *Bible de tous les temps*, Beauchesne, Paris 1984-1989; *La Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia*, Ciudad Nueva, Madrid 2000-2010.

⁸ Colección publicada simultáneamente en castellano “La Biblia y las mujeres” de la que han aparecido ya 7 volúmenes de los 21 proyectados.

en el marco de la vida y la reflexión de las primeras comunidades. En este sentido, y con un carácter todavía pionero, han ido apareciendo en los últimos años estudios y monografías, en los que se aplican de diversos modos, las posibilidades que ofrecen las aportaciones sobre memoria colectiva e identidad social al estudio de la Escritura⁹. Además, es de reseñar en este campo, y dado que nuestra investigación se desarrolla en España, los trabajos colectivos llevados a cabo por el equipo de investigadores españoles: Rafael Aguirre, David Álvarez, Carmen Bernabé, Elisa Estévez, Carlos Gil, Santiago Guijarro, Esther Miquel, Fernando Rivas¹⁰, que están siendo relevantes para el conocimiento de los procesos de formación del cristianismo en los primeros siglos.

Para la presente investigación, hemos elegido como tema de estudio las figuras de Eva, Sara, Agar, Rebeca, Raquel y Tamar, porque ellas son, entre todos los personajes femeninos del Génesis, las únicas que han sido objeto de una o varias relecturas en los textos del Nuevo Testamento, donde se las presentará insertas en la historia de la salvación iniciada en el Antiguo Testamento, y reconocidas como modelos positivos o negativos para la vida cristiana.

La delimitación del campo de estudio a tres momentos significativos, dentro del proceso de relectura de las narraciones en las que ellas aparecen, tiene que ver con la necesidad de acotar las fuentes a un número suficientemente amplio, que permita un estudio comparativo de las relecturas, y a la vez, suficientemente preciso y coherente, que facilite un estudio sistemático y en profundidad de los textos.

⁹ Entre otros: MARK G. BRETT, *Genesis. Procreation and the Politics of Identity*, Routledge, London - New York 2000; PHILIP ESLER, *Conflict and Identity in Romans. The Social Setting of Paul's Letter* Fortress Press, Minneapolis 2003; Alain Kirk - Tom Thatcher, (eds.), *Memory, tradition, and text: Uses of the past in Early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2005; RICHARD A. HORSLEY - JONATHAN A. DRAPER - JOHN MILES FOLEY (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory, and Mark*, Fortress Press, Minneapolis 2006; JAN G. VAN DER WATT (ed.), *Identity, ethics, and ethos in the New Testament*, Walter de Gruyter, Berlin 2006; ELISA ESTÉVEZ, *Mediadoras de sanación. Encuentros entre Jesús y las mujeres: una nueva mirada*, UPCo, Madrid 2008; BENGT HOLMBERG, *Exploring early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008; COLEMAN C., BAKER, *Identity, Memory, and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Pickwick Publications, Eugene 2011; LOUIS JONKER, *Texts, contexts and readings in postexilic literature: Explorations into Historiography and Identity Negotiation in Hebrew Bible and Related Texts*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011; ODED LIPSCHITS - GARY N. KNOPPERS - MANFRED OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011; THATCHER, TOM, *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014; SAMUEL BYRSKOG - RAIMO HAKOLA - JUTTA JOKIRANTE (eds.), *Social Memory and Social Identity in the Study of Early Judaism and Early Christianity*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2016;

¹⁰ CARMEN BERNABÉ - CARLOS GIL (eds.), *Reimaginando los orígenes del cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2008; RAFAEL AGUIRRE (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010.

La selección de las fuentes se ha llevado a cabo en función del objetivo planteado para este proyecto de investigación. En *primer lugar* son objeto de estudio, los textos de la Escritura donde estas figuras son citadas, tanto desde la perspectiva judía (Antiguo Testamento), como desde la interpretación cristiana que de esos pasajes se hace en el Nuevo Testamento. En *segundo lugar*, teniendo en cuenta que el presente trabajo se realiza desde una perspectiva diacrónica, hemos escogido como *tercer grupo* de fuentes para el estudio la obra de Orígenes, uno de los padres pre-nicenos más influyentes, y el más, cualificado representante de la escuela Alejandrina en el siglo III. La elección de este autor, se fundamenta en la importancia que para la teología y el pensamiento cristiano tuvo y tiene su modo de hacer teología, centrada en el estudio de las Escrituras. Su profundo conocimiento de la Biblia y su exégesis alegórica, como afirma Henri Crouzel “han ayudado fuertemente a la Iglesia a tomar conciencia de su tradición, es decir, de la transmisión del pensamiento de Cristo hasta nosotros, considerada como fuente de la fe y la teología”¹¹. Todo ello, añadido a su sentido pastoral y a su capacidad de diálogo con el entorno filosófico y teológico, lo hacen idóneo para abordar el objetivo que este proyecto pretende. Además, la perspectiva analítica desde la que se desarrolla esta investigación puede ayudar a conocer mejor su trabajo exegético y su reflexión teológica, destacando los aportes originales del alejandrino, y evidenciando los aspectos en que se mantiene en continuidad o discontinuidad con el pasado heredado¹².

2. Objetivo de la investigación

Teniendo en cuenta todo lo dicho anteriormente, el objetivo de esta tesis doctoral es estudiar cómo las figuras femeninas del Génesis fueron comprendidas y presentadas en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes, profundizando en el modo en que el cristianismo articuló la herencia judía a la luz del acontecimiento de Cristo, y descubriendo cómo esta articulación, dentro de los procesos de transmisión y vivencia de la fe, ayudó a responder a los desafíos identitarios que tuvo que afrontar el cristianismo, a la hora de cohesionarse como grupo y dar continuidad a su proyecto.

Con la consecución de este objetivo se contribuye a esclarecer aspectos de la vida de las comunidades de los primeros siglos, colaborando en la tarea de reconstruir los orígenes

¹¹ HENRI CROUZEL, *Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998, 119.

¹² En la segunda parte de esta investigación dedicada a la figura de Orígenes reseñaremos los principales aportes actuales al estudio de este autor y que han sido fundamentales para iluminar aspectos importantes en la interpretación que la presente investigación ha llevado a cabo sobre los textos de Orígenes

cristianos, una línea de investigación especialmente relevante en los estudios bíblicos contemporáneos.

Como consecuencia de todo el estudio, se han podido iluminar algunos aspectos sobre el uso de la escritura judía en los orígenes cristianos. Un campo de estudio significativo para la exégesis y la teología, tanto neotestamentaria como patrística. Además, el hecho de poner en relación memoria y exégesis, permite comprender mejor las claves hermenéuticas desde las que se leyeron las Escrituras en los primeros siglos, ampliando así, las perspectivas desde las que acercarse a la exégesis patrística en general y de Orígenes en particular. Por último, el poder conocer los marcos de significado social y religioso desde los que estas figuras han sido releídas, y el modo en que han permanecido como referentes en la tradición cristiana, puede ser de utilidad para nuevas relecturas teológicas y pastorales en los nuevos contextos culturales.

3. Metodología

A lo largo de la investigación se ha utilizado una metodología interdisciplinar, que ha ayudado a conocer en profundidad los textos que constituyen las fuentes primarias de este estudio, y han proporcionado las herramientas necesarias para llevar a cabo el objetivo propuesto para el presente trabajo.

Las figuras femeninas del Génesis, objeto de nuestro estudio, como ya hemos dicho anteriormente, serán las que aparecen citadas en algún texto del Nuevo Testamento. Las fuentes primarias que se utilizarán serán en *primer lugar*, los textos del Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento donde aparecen citadas estas figuras femeninas. En *segundo lugar*, haremos uso de todas las citas referidas a estas figuras en las homilías y comentarios de Orígenes, tanto lo conservado en griego, como las traducciones de Rufino y Jerónimo. Dadas las dificultades de crítica textual y de transmisión de la obra de Orígenes, no abordaremos las citas que aparecen en las *catenae*, puesto que la atribución de estos fragmentos a un autor determinado no siempre es segura, y en ocasiones la literalidad de la cita, con respecto al original de donde fue sacada, es poco fiable. Tampoco estudiaremos, los textos o los fragmentos cuya atribución a Orígenes sea todavía objeto de debate.

Los textos de la Escritura, los afrontamos fundamentalmente desde una perspectiva histórico-crítica y literaria, con el fin de comprender los textos, tanto en su intención original, como en

las diferentes relecturas llevadas a cabo al interior de la propia Escritura y en la obra de Orígenes. Todo ello, facilita un mejor conocimiento del significado teológico de los textos.

El estudio de la obra exegética de Orígenes supone también conocer y aplicar la exégesis alegórica y los sentidos de la Escritura, que definen y articulan su modo de acercamiento a la palabra de Dios y su pensamiento teológico. Esta exégesis, de amplia tradición en el mundo helenístico, adquirió un significativo desarrollo en la obra de Filón de Alejandría. Sus trabajos influirán en la posterior escuela cristiana de Alejandría, en la que destacan tanto Clemente como Orígenes. Orígenes profundizará y desarrollará los principios de esta exégesis y la convertirá, no sólo en un instrumento útil para desvelar los sentidos de la Escritura, sino que a través de ella va articulando los temas fundamentales de su teología y de su experiencia espiritual. La comprensión que Orígenes tiene de la Escritura y de cómo interpretarla, se encuentra formulada en su tratado de los Principios y de forma más breve y puntual en el resto de sus obras. Siempre que ha sido necesario, para el estudio de los diferentes escritos, se ha tenido en cuenta también, los principios de la retórica clásica.

El estudio de las fuentes antiguas necesita, además, ser iluminada desde los contextos socio-culturales y religiosos en los que dichas fuentes nacieron. Estos contextos, ayudan a descodificar la información contenida en los textos, y facilitan la comprensión del *Sitz im Leben*, tanto eclesial como socio-cultural, en el que los diferentes textos vieron la luz.

Por último, teniendo en cuenta la importancia que la memoria tuvo en los procesos de transmisión de la fe, y en la formación de la identidad cristiana en los primeros siglos, consideramos de utilidad, para completar el objetivo propuesto, el uso de algunas de las herramientas metodológicas provenientes de los estudios sobre memoria colectiva. Estos estudios, tienen como punto de partida la recuperación llevada a cabo en los últimos 30 años, desde diversos campos de las ciencias sociales, del planteamiento desarrollado inicialmente por Maurice Halbwachs (1877-1945). Trabajos posteriores han revelado a la memoria, como un interesante término analítico en los estudios sobre sociedades y grupos en el pasado. La atención a la dimensión social de la memoria permite poner en relación la influencia del pasado en la construcción del presente, y los modos en que el presente de los grupos determina la forma de apropiación del pasado. Solo a través de los marcos sociales o culturales del presente, es como un individuo o un grupo pueden recordar su pasado y mantenerlo accesible dentro del grupo.

La profunda relación entre memoria e identidad permite también incorporar al estudio algunos aspectos de la teoría de la identidad social desarrollada por Henri Tajfel (1984), lo que facilita la comprensión de las interacciones entre la memoria, la identidad y la realidad social de las comunidades que están detrás de los escritos y es una herramienta útil en el camino de descubrir el significado teológico, que estas figuras tuvieron en los orígenes cristianos, y su importancia para la tradición y la identidad cristiana.

4. Estructura de la investigación

La tesis doctoral se compone de tres partes, y un apartado final de conclusiones. La primera parte tiene como objetivo, la exposición de los presupuestos metodológicos y el marco conceptual desde el que se ha desarrollado el trabajo. La segunda presenta los aspectos relevantes para esta investigación de la vida y obra de Orígenes y la tercera desarrolla el estudio de cada una de las figuras femeninas del Génesis en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes. En el apartado de conclusiones se exponen los resultados de la investigación.

En la **primera parte**, el **capítulo I** aborda el estudio de la memoria y la identidad como realidades sociales desarrollando los aspectos teóricos necesarios, para posibilitar su aplicación como método heurístico en la presente investigación. Y el **capítulo II** desarrolla en primer lugar, las cuestiones relevantes para este estudio en relación al periodo formativo de las Escrituras judías y su desarrollo en el periodo helenista. En segundo lugar, presenta los aspectos significativos sobre el uso y apropiación de las Escrituras judías en el cristianismo antiguo y las principales cuestiones teológicas que tuvo que afrontar en estos primeros siglos. Esta última cuestión es especialmente relevante para situar el contexto eclesial y teológico, en el que se llevaron a cabo las relecturas cristianas de estas figuras.

La segunda parte, está dedicada a la figura de Orígenes. El **primer capítulo** además de presentar su itinerario vital y su producción literaria aborda las influencias filosóficas y teológicas que determinaron su pensamiento y los principales rasgos de su teología junto a los desafíos más importantes que tuvo que afrontar. Teniendo en cuenta los avatares históricos que sufrió la obra del “alejandrino”, sus dificultades de transmisión y los problemas de crítica textual, que todavía existen en la actualidad, terminaremos este capítulo con un acercamiento a los estudios llevados a cabo sobre sus escritos, y a las cuestiones relevantes en torno a las versiones de sus obras y al modo en que han llegado hasta nosotros. El **segundo capítulo** se

centra en estudiar el método exegético desarrollado por este autor, ahondando en los principios fundamentales que lo sustentan y en los objetivos que él pretendía al aplicarlo. Además, se presentan y contextualizan las obras de este autor que han sido objeto de este estudio.

La tercera parte, abarca el estudio de las figuras femeninas del Génesis objeto de la investigación y las relecturas llevadas a cabo en otros libros de la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes. Cada una de las figuras se aborda en un capítulo independiente, correspondiendo el **capítulo I** a Eva, el **capítulo II** a Sara y Agar, el **capítulo III** a Rebeca, el **capítulo IV** a Raquel y el **capítulo V** a Tamar.

Cada capítulo consta a su vez de tres partes. En *la primera* se sitúa a la figura en su contexto original utilizando las herramientas del análisis histórico-crítico y literario de los relatos del Génesis donde está presente. Esto permite llevar a cabo una aproximación al lugar de los textos dentro de las tradiciones del libro del Génesis, y conocer el significado teológico y socio-cultural que cada una de estas mujeres tuvieron dentro de las narraciones en las que están insertas. Este paso abrirá el camino para verificar lo que ha cambiado y lo que ha permanecido estable en el tratamiento de estas figuras en las relecturas que se estudian a continuación.

En *la segunda* se aborda las relecturas de la figura en la Escritura. El estudio se circunscribe a los pasajes en los que la figura es citada, situando su contexto teológico y literario dentro de las obras a las que pertenecen. A partir de este contexto teológico y literario se analiza el modo en que se recuerda la figura de los orígenes de Israel, descubriendo qué aspectos se priorizan a la hora de incorporarla al texto, y qué función se le asigna dentro del mensaje que el autor quiere transmitir en ese pasaje. Finalmente, intentaremos establecer cómo estas relecturas iluminaron el presente de las diferentes comunidades, y en qué medida los diversos factores históricos, socio-culturales y teológicos influyeron en el modo de presentar a cada una de estas figuras femeninas del Génesis. En un apartado final se recogen las conclusiones de la segunda parte.

En *la tercera* se estudia la memoria de la figura femenina en las homilías Orígenes. Se estudia en *primer lugar*, las citas conservadas en las homilías, *después* en los comentarios a la Escritura. El estudio de los pasajes concretos donde se cita a estas mujeres, se llevará a cabo teniendo en cuenta, cómo Orígenes aplica en cada caso la exégesis alegórica y los sentidos de la Escritura, y qué cuestiones teológicas y espirituales pone en relación con estas mujeres.

Además, intentaremos descubrir a partir de los datos recogidos qué relevancia han tenido estas figuras femeninas del Génesis, en la transmisión y vivencia de la fe en las comunidades destinatarias de la obra de Orígenes, y cómo el modo de presentar este autor a estas figuras influyó en la configuración identitaria del cristianismo del siglo III. Un apartado final recogerá las conclusiones de la tercera parte.

Por último, se presentan unas **conclusiones finales**, en las que se recogen y valoran los datos más significativo-recogidos en la investigación.

La complejidad y riqueza de las obras estudiadas y el número elevado de textos que dentro de ellas se han tenido que abordar (especialmente los pertenecientes a Orígenes), no ha permitido afrontar el objetivo propuesto para la presente investigación con la amplitud que se hubiese deseado. Esta dificultad ha llevado a que en cada capítulo el estudio se centrara en las cuestiones teológicas e identitarias más relevantes relacionadas con las relecturas de las figuras femeninas del Génesis y abandonar o apuntar solo brevemente otros temas importantes que están presentes en los textos estudiados y que sin duda aportarían luz al objetivo de esta tesis.

A lo largo de la investigación hemos constatado la importancia que sin duda tuvo la literatura intertestamentaria en el proceso de apropiación cristiana de la Escritura judía, pero, aunque en la tesis se ha señalado puntualmente esta importancia, no ha sido posible incorporar esta literatura como parte de la investigación, pues al ser una literatura muy amplia y compleja desbordaría el objetivo de la presente tesis haciéndola imposible de abarcar.

Por otro lado, la opción de elegir a Orígenes como punto de llegada del estudio de las relecturas de las figuras femeninas del Génesis ha limitado también la incorporación de otros autores cristianos de los tres primeros siglos que podrían mostrar otros modos de actualizar estas figuras, pero una vez más la necesidad de acotar las fuentes ha hecho necesario centrarnos en un solo autor, que además es especialmente prolífico en su producción literaria y con una propuesta teológica de gran calado.

Todo ello puede ser objeto de ulteriores trabajos que puedan desarrollar nuevas líneas de investigación que amplíen y ahonden los resultados del presente estudio.

PRIMERA PARTE

Presupuestos metodológicos y marco conceptual para la investigación

CAPÍTULO I

PRESUPUESTOS SOCIOLOGICOS PARA LA INVESTIGACIÓN

1. La memoria como realidad social

La relectura que un grupo o comunidad hace de las figuras relevantes de su historia, dentro del contexto y circunstancias concretas que está viviendo, forma parte de su proceso de apropiación del pasado compartido que da significado al presente y sustenta sus proyectos. Este proceso se inserta en las dinámicas propias de lo que la sociología contemporánea denomina memoria colectiva o social¹.

Visto desde esta perspectiva, el acercamiento a las relecturas de las figuras femeninas del Génesis que aborda esta investigación puede ser afrontado desde los conceptos y herramientas metodológicas disponibles dentro del campo de estudio de la memoria colectiva. Este enfoque sociológico nos permitirá aproximarnos a las razones que los autores o compiladores de los textos tuvieron para actualizar el recuerdo de estas figuras del libro del Génesis y evidenciar como su relectura respondió tanto a las necesidades y problemáticas que las comunidades receptoras experimentaban en su presente como a los horizontes que proyectaban para su futuro.

¹¹ Utilizaremos preferentemente el termino memoria colectiva por ser el término clásico para determinar la dimensión social de la memoria, aunque existen autores que priorizan el término memoria social para evitar las posibles connotaciones colectivistas que se pueden desprender del término en la formulación inicial de Halbwachs por influencia de su maestro Durkheim. Cfr. JAMES J. FENTRESS, - CHRIS WICKHAM, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, ACLS, Blackwell, Oxford -Cambridge, 1992, IX.

Además, el recuerdo y actualización de los personajes del pasado se relaciona también con las cuestiones identitarias que están siendo relevantes para el grupo o comunidad. La recuperación para el presente de una o un antepasado que encarna los valores y creencias de un colectivo sirve de modelo o de referente para actualizar o reforzar su identidad tanto hacia dentro como hacia fuera del grupo. Del mismo modo, aquellas o aquellos miembros del pasado que encarnan actitudes o propuestas consideradas negativas, y por tanto rechazables, pueden también ser evocados para destacar más los positivos o denunciar posibles desviaciones grupales. Las actualizaciones de las figuras femeninas del Génesis que se abordan en este estudio se presentan también como referentes positivos o negativos para la construcción identitaria de las comunidades en las que se recuerdan.

Teniendo en cuenta el vínculo existente entre memoria e identidad para la cohesión y desarrollo de los colectivos, y la importancia del recuerdo de las figuras paradigmáticas del pasado para sostener la identidad de los grupos, desarrollaremos a continuación el marco teórico que nos permita estudiar las relecturas de las figuras femeninas del Génesis que se proponen en esta investigación desde las dinámicas de la memoria colectiva y la identidad social.

1.1. Delimitación del concepto para la investigación

1.1.1. Breve historia del concepto

Aunque el tema de la memoria ha sido una preocupación relevante desde el mundo antiguo, es en la modernidad, con sus profundas transformaciones sociales, políticas, religiosas y económicas cuando el tema de la memoria y sus implicaciones colectivas adquiere centralidad entre los pensadores y las élites rectoras del mundo occidental². Estos cambios epocales conllevan una nueva conciencia de la temporalidad, que lleva a dejar de percibir el pasado como una realidad activa en el presente, como en épocas anteriores, para concebirse como algo que es necesario preservar y recuperar³.

² JEFFREY K. OLICK, "Products, Processes, and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory" *BTB* 36/5 (2006), 7-10.

³ JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, "Social Memory Studies: From "Collective Memory" to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annu. Rev. Sociol* 24 (1998), 115-116; JEFFREY K. OLICK - VERED VINITZKY-SEROUSSI - DANIEL LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press, 2011, 8-9; 29-36.

Desde finales del siglo XIX comienza a aparecer en las obras de diversos autores el término memoria colectiva para referirse al bagaje de recuerdos colectivos que permanecen en las culturas y sociedades⁴. El primer uso explícito del término parece estar en Hugo von Hofmannsthal en 1902, quien se refirió a "*los condenados por la fuerza de nuestros misteriosos antepasados dentro de nosotros*" y "*a las apiladas capas de la memoria colectiva acumulada*", aunque su uso es poético y no sociológico. Será, sin embargo, Maurice Halbwachs (1877-1945) quien desarrolle con claridad el concepto desde su perspectiva sociológica, convirtiéndose así en el autor de referencia para los trabajos posteriores sobre memoria colectiva⁵. Este autor, discípulo de Émile Durkheim y Henri Bergson, desarrolla el concepto de Memoria Colectiva⁶, en primer lugar, en su obra "*Les cadres sociaux de la mémoire*" (1925)⁷ y lo irá profundizando en escritos posteriores como "*La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte*" (1941) o la serie de escritos editados póstumamente con el título genérico de "*La mémoire collective*" (1949).

Este autor plantea que, aunque la memoria es una facultad individual, los recuerdos se construyen socialmente y son los contextos grupales los que permiten retener significativamente el pasado⁸. A estos contextos grupales él los denomina marcos sociales de la memoria y son los medios por los cuales los individuos pueden recordar y es desde ellos donde los recuerdos personales se articulan para posibilitar la existencia de una memoria

⁴ JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, "Social Memory Studies...", 106.-108.

⁵ Halbwachs no es el único que profundiza sobre la dimensión social y la memoria, Ya en 1882, Ernest Renan plantea que tanto los recuerdos compartidos como el olvido se constituyen en elementos para la identidad nacional. Un poco antes que Halbwachs, Warburg desarrolla su teoría sobre como la iconografía evidencia la memoria colectiva y algunos otros contemporáneos se interesan también por este tema, Cfr. JEFFREY K. OLICK, VERED VINITZKY- SEROUSSI - DANIEL LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader...*, 21.

⁶ La reflexión tanto de Bergson como de Durkheim ofrece a Halbwachs un marco intelectual que le permite desarrollar su propuesta. Cfr. JEFFREY K. OLICK - VERED VINITZKY- SEROUSSI - DANIEL LEVY (eds.), *The Collective Memory Reader...*, 17-18.

⁷ En esta obra se posiciona ante sus maestros intentando hacer síntesis de su legado para articular así una nueva propuesta en la que desarrolla el concepto de memoria colectiva, cfr. DIEGO ALBERTO DIAZ, *Maurice Halbwachs y los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva*, X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2013, 3-4.

⁸ "*Le plus souvent, si je me souviens, c'est que les autres m'incitent à me souvenir, que leur mémoire vient au secours de la mienne, que la mienne s'appuie sur la leur. Dans ces cas au moins, le rappel des souvenirs n'a rien de mystérieux. Il n'y a pas à chercher où ils sont, où ils se conservent, dans mon cerveau, ou dans quelque réduit de mon esprit où j'aurais seul accès, puisqu'ils me sont rappelés du dehors, et que les groupes dont je fais partie m'offrent à chaque instant les moyens de les reconstruire, à condition que je me tourne vers eux et que j'adopte au moins temporairement leurs façons de penser*" Cfr. MAURICE HALBWACHS, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris 1935, 5.

compartida⁹. De esta manera se puede decir que existe una memoria colectiva, es decir, que los grupos o sociedades como tales pueden recordar, actualizar su pasado para sostener su presente e impulsar su futuro¹⁰.

Halbwachs constata que los recuerdos individuales son conformados tanto por los grupos a los que se pertenece como por los contextos sociales en los que se vive. La memoria tiene, por tanto, un componente social determinante que explica la permanencia o los cambios en el modo de recordar el pasado. Esta permanencia o variabilidad depende, en gran medida también, de los marcos sociales desde los que se recuerda. Ellos moldean y justifican la reconstrucción concreta del pasado que un grupo hace y que constituye su memoria colectiva.

En las décadas siguientes el concepto y significado de memoria colectiva se mantuvo vigente, especialmente entre los historiadores de la escuela de los Anales y en los posteriores desarrollos de la historia de las mentalidades¹¹. Será, sin embargo, a partir de los años 80 del siglo pasado cuando empiecen a desarrollarse los estudios específicos sobre memoria colectiva en diferentes áreas científicas. Este florecimiento responde en gran medida a la necesidad intelectual y social de abordar, por un lado, los acontecimientos traumáticos de la historia reciente de occidente y por otro a la urgencia de responder a los cuestionamientos postmodernos a los grandes relatos legitimadores de esa misma historia. Además, los cambios significativos de la globalización, la emergencia de nuevos sentimientos nacionalistas en gran medida relacionados con ella y los nuevos medios de comunicación, nacidos de los avances tecnológicos contemporáneos, han planteado nuevas preguntas en relación con la importancia del pasado para el presente y sobre los modos en que este pasado se actualiza en las sociedades contemporáneas¹².

⁹ MAURICE HALBWACHS, *Les cadres sociaux...*, 5-8.

¹⁰ “ (...) *les cadres collectifs de la mémoire ne sont pas constitués après coup par combinaison de souvenirs individuels, qu'ils ne sont pas non plus de simples formes vides où les souvenirs, venus d'ailleurs, viendraient s'insérer, et qu'ils sont au contraire précisément les instruments dont la mémoire collective se sert pour recomposer une image du passé qui s'accorde à chaque époque avec les pensées dominantes de la société (...). On peut dire aussi bien que l'individu se souvient en se plaçant au point de vue du groupe, et que la mémoire du groupe se réalise et se manifeste dans les mémoires individuelles*”. Cfr. MAURICE HALBWACHS, *Les cadres sociaux...*, 5-8.

¹¹ JEFFREY K. OLICK, VERED VINITZKY- SEROUSSI, DANIEL LEVY (Eds.), *The Collective Memory Reader...*, 22-23.

¹² JEFFREY K. OLICK; JOYCE ROBBINS, “Social Memory Studies...”,116-120; OLICK JEFFEY K., VINITZKY-SEROUSSI, VERED AND LEVY DANIEL (Eds.), *The Collective Memory Reader...*, 2-8.

Los diferentes trabajos van aportando diferentes teorizaciones y propuestas metodológicas en relación al concepto y a como aproximarse a la memoria colectiva¹³. Entre los aportes más significativos de este período se encuentra la obra Pierre Nora, con sus estudios sobre “Les Lieux de la memoire”¹⁴, los trabajos de Aleida y Jan Assmann en los que aplican sus conceptos de memoria comunicativa y memoria cultural¹⁵, a partir de los cuales, especialmente Jan Assmann, ha desarrollado estudios significativos en relación con la memoria cultural y la conmemoración en las sociedades del Próximo Oriente¹⁶. El concepto propuesto por Benedict Anderson de comunidades imaginadas con el que desarrolla la idea de que una nación es una comunidad construida socialmente, es decir, imaginada por las personas que se perciben a sí mismas como parte de este grupo¹⁷, ha sido también de gran utilidad para comprender las dinámicas colectivas de construcción del pasado. Aunque desde diferentes ángulos, estos autores van a vincular en sus reflexiones explícitamente la memoria con la identidad, algo que tendrá especial relevancia en nuestra investigación.

En las últimas décadas los trabajos de Jeffrey K. Olick o Barry Schwartz han ayudado no sólo a definir y a ahondar en el concepto y en las herramientas necesarias para su implementación, sino que han llevado a cabo interesantes colaboraciones en el área de la investigación bíblica que han ayudado a afianzar la aplicación de los estudios sobre memoria colectiva en la exégesis bíblica y en los estudios de los orígenes cristianos¹⁸.

¹³ WULF KANSTEINER, “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies”, *HTh*, 41/2. (2002), 181-182; BERTHA MENDLOVIC PASOL, “¿Hacia una “nueva época” en los estudios de memoria social?”, *RMCPyS*, 59/221 (2014), 300.

¹⁴ PIERRE NORA (dir.), *Les lieux de mémoire*, París, Gallimard (1984-1993); PIERRE NORA, “Between Memory and History: Les Lieux de Mémoire”, *Representations*, 26 (1989), 7-24.

¹⁵ JAN ASSMANN, *Religión y memoria cultural*, Ediciones IILMOD, Buenos Aires 2008; ALEIDA ASSMANN, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*. Cambridge University Press, Cambridge 2012. Desde 2011 ambos desarrollan en la Universidad de Konstanz (Alemania) el proyecto de investigación: “The Past in the Present: Dimensions and Dynamics of Cultural Memory”.

¹⁶ JAN ASSMANN, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*; Cambridge University Press, Cambridge 2012; JAN ASSMANN, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge, Harvard University Press, 1998; JAN ASSMANN, “Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations”, *HE&W* 1 (2003).

¹⁷ BENEDICT ANDERSON, *Comunidades Imaginadas Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica México, 1993.

¹⁸ BARRY SCHWARTZ, “Where There’s Smoke, There’s Fire: Memory and History”, in TOM THATCHER, *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014; BARRY SCHWARTZ, “Christian Origins: Historical Truth and Social Memory”, in ALAN KIRK - TOM THATCHER (eds.), *Memory, tradition, and text: uses of the past in early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2005.

Estos autores y otros muchos están ofreciendo luz y respuestas al modo en que los diversos colectivos y sociedades manejan sus recuerdos del pasado, pero también evidencian la complejidad del análisis del concepto¹⁹. Además, desde el camino ya recorrido surge la necesidad de una mayor sistematización de los aportes que los diferentes investigadores e investigadoras están haciendo en este campo y de un aumento de la cooperación entre las diferentes áreas del conocimiento que permita un enfoque más interdisciplinar de los estudios.

1.1.2. La memoria colectiva en los estudios bíblicos

En el ámbito de los estudios bíblicos este tipo de estudios está todavía comenzando a despegar y en la actualidad existen ya trabajos significativos, aunque en la mayoría de los casos son obras colectivas en las que diferentes autores aplican el marco teórico de la memoria colectiva a aspectos, libros o figuras concretas de la literatura bíblica²⁰.

La perspectiva de la memoria colectiva permite acercarse a la relación entre el pasado y el presente tal y como se articuló en los textos bíblicos y descubrir como esa relación justifica el cómo y por qué en cada uno de ellos se priorizaron unos recuerdos sobre otros y como estas dinámicas evidencian la articulación del poder en las comunidades a las que se dirigen. Esta selección habla, además, de cómo el mundo narrativo que se articula en los libros responde o confronta la realidad política y social de su entorno. Todo ello ayuda a responder preguntas como: ¿Quién impulsa los recuerdos y con qué objetivo?, ¿Qué se olvida y por qué? ¿Quién o quiénes salen beneficiados/perjudicados en esa relectura del pasado?²¹.

El uso del concepto de memoria colectiva como categoría de análisis puede ser, y de hecho lo está siendo, una herramienta útil para comprender como las dinámicas propias del recuerdo colectivo favoreció la transmisión y actualización de los recuerdos de Jesús en las primeras generaciones cristianas y como ayudaron a definir la identidad de los diferentes grupos cristianos a lo largo de las primeras generaciones. Otra cuestión relevante, sobre la que ya van

¹⁹ BARRY SCHWARTZ, "Where There's Smoke, There's Fire...", 9.

²⁰ ALAN KIRK, "Social and Cultural Memory", in ALAN KIRK Y TOM THATCHER, *Memory, Tradition and Text...*, 1-2, ALAN KIRK Y TOM THATCHER "Jesus Tradition as Social Memory", in ALAN KIRK - TOM THATCHER, *Memory, Tradition and Text...*

²¹ HOLLY HEARON, "The Construction Of Social Memory in Biblical Interpretation", *Enc* 67/4 (2006), 356-358.

apareciendo algunas obras, es como se articuló y transmitió la memoria de Israel en los comienzos del movimiento cristiano²².

1.2. La articulación social de la memoria colectiva

El pasado tal y como sucedió solo se recupera, y no de forma completa, a través de la historia que intenta recoger los documentos y restos que han pervivido de épocas anteriores. Esta recogida permite ubicarlos cronológicamente, pero también interpretarlos, atendiendo a su causalidad y a los contextos en que surgieron. Este conocimiento histórico del pasado es seleccionado y actualizado por las sociedades o grupos a través de la construcción narrativa y simbólica de los hechos que en un momento dado resultan relevantes para estos colectivos²³. En este proceso se elige y se excluye, se silencia y se proclama, no sólo los hechos o figuras históricas sino también la interpretación de esos hechos o figuras²⁴. La investigación sobre la memoria muestra cómo las creencias sobre el pasado son moldeadas por las circunstancias y los problemas del presente, y como los diferentes elementos del pasado llegan a ser más o menos relevantes, según las circunstancias y los problemas cambian²⁵.

1.2.1. La construcción social del pasado

La memoria colectiva pone a disposición del grupo los recursos morales y simbólicos que permiten dar sentido al presente, a través de la codificación de las experiencias y vicisitudes actuales en imágenes arquetípicas y representaciones narrativas del pasado. Estas conexiones semióticas definen el significado de los acontecimientos actuales uniéndolos a los grandes y definitivos eventos del pasado²⁶. Esta codificación permite hacer que el pasado ilumine las necesidades, intereses, temores y aspiraciones del presente y así sirva de marco de referencia y fundamento para el pensamiento, conducta, sentimientos y moralidad del grupo que la lleva a cabo. Este proceso se repite a lo largo del tiempo cuando las circunstancias, necesidades o cambios del grupo piden una nueva codificación. La nueva codificación ya no vuelve directamente al pasado original, sino que ha de afrontarlo junto con las interpretaciones de ese

²² Este aspecto lo estudiaremos en el capítulo segundo de esta primera parte.

²³ BARRY SCHWARTZ, "Where There's Smoke, There's Fire...", 10-11.

²⁴ EMILY KEIGHTLEY, "Remembering Research: Memory and Methodology in the Social Sciences", *Int. J. Soc. Res. Methodol.* 13/1 (2010), 57-58.

²⁵ ALAN KIRK - TOM THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text...*, 11.

²⁶ *Ib.*, 16.

pasado acumuladas en el tiempo²⁷. De este modo la memoria colectiva se convierte en generadora de sentido, a través de la construcción y apropiación de narraciones y estructuras temporales que dan significado no sólo al pasado, sino al presente y al futuro del grupo²⁸. De hecho, los recuerdos, incluso los recuerdos de los testigos oculares, solo asumen una relevancia colectiva cuando están estructurados, representados y utilizados en un entorno social determinado²⁹.

Estos dinamismos de la memoria colectiva, a la vez que le permiten el cambio y la actualización al presente, también la hacen vulnerable a la manipulación, a la pérdida y al olvido, pero a la vez se manifiesta persistente y resistente al cambio³⁰. Schwartz observa como algunos pasados son persistentes porque ciertos significados siguen teniendo relevancia, aunque haya habido cambios superficiales en la lectura de esos significados, así como en sus contextos institucionales. Incluso cuando surgen nuevas relecturas del pasado, a menudo se superponen sobre las versiones antiguas. (1991, 1996). Existen, por otro lado, patrones de creencias y conductas que tienen mayor resistencia al cambio e incluso sostienen una explícita demanda de persistencia de un pasado concreto³¹.

Las negociaciones sociales o grupales a la hora de establecer su pasado significativo se pueden sostener en razones instrumentales, como puede ser la ortodoxia o la legitimación de un determinado presente. Pero puede también deberse a cuestiones más de tipo cultural, como la relevancia o irrelevancia en el contexto actual de esos recuerdos. En otros casos sencillamente la permanencia o desaparición de algunos recuerdos es una cuestión de costumbre, o que dejan de tener valor para quienes los heredan. Todas estas razones están a su vez condicionadas por el modo en que se ha construido la narrativa de esos recuerdos y lo poderosa que esta sea en el imaginario colectivo³².

Por otro lado, el estudio de las representaciones colectivas de acontecimientos específicos del pasado ha de tener en cuenta los colectivos sociales específicos, que son los receptores de esas

²⁷ BARRY SCHWARTZ, "Where There's Smoke, There's Fire...", 15.

²⁸ EMILY KEIGHTLEY, "Remembering research...", 55-56.

²⁹ WULF KANSTEINER, "Finding Meaning in Memory...", 190.

³⁰ RITVA WILLIAMS, "Social Memory", *BTB* 41/4 (2011), 192.

³¹ JEFFREY K. OLICK; JOYCE ROBBINS, "Social Memory Studies...", 128-129.

³² JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, "Social Memory Studies...", 129-130.

representaciones, y cuál es su conciencia histórica concreta. En este camino es importante también determinar los medios de comunicación específicos por los que se transmite la memoria colectiva en un tiempo y contexto determinado y como los destinatarios de esa memoria la incorporan desde sus propios contextos sociales y culturales³³. De este modo se podrá también responder a como se diseñan los cauces de negociación y como se explica que determinadas memorias colectivas triunfen y otras sean rechazadas³⁴.

Un último aspecto a tener en cuenta en esta reconstrucción social del pasado es quien detenta la autoridad y el poder de determinar y legitimar la sección de recuerdos de un colectivo y cómo actúa para conseguir que esa memoria sea experimentada como propia por todos los miembros del grupo³⁵. En esta línea cabe señalar los espacios de negociación que se establecen cuando una memoria compartida es contestada por un sector disidente del grupo. Este espacio con frecuencia se convierte en frontera cuando la memoria hegemónica invisibiliza o excluye a la disidente³⁶. Por ello, la recuperación de los recuerdos de las memorias excluidas permite dar voz a los grupos cuya memoria ha sido rechazada o invisibilizada por la memoria dominante en un determinado momento histórico y ayuda a identificar con mayor amplitud los procesos y los contextos en los que se lleva a cabo la negociación o el conflicto que dio relevancia a una memoria sobre otra. La memoria colectiva es así un espacio de negociación del poder, ya que es un mecanismo para criticar o legitimar el presente y, por supuesto, un esfuerzo para controlar el futuro. Qué se recuerda y cómo se recuerda es importante³⁷.

En palabras de J. K. Olick, “hablar de memoria colectiva es referirse a una amplia variedad de productos y prácticas mnemotécnicas, a menudo muy diferentes unas de otras. Los primeros (productos) incluyen historias, rituales, libros, estatuas, presentaciones, discursos, imágenes, fotos, registros, estudios históricos, encuestas, etc.; las segundas (prácticas) incluyen la evocación, el recuerdo, la representación, la conmemoración, la celebración, el

³³ Muchos estudiosos de la memoria han propuesto un enfoque histórico de la memoria colectiva, que permita descubrir las diferencias existentes en los modos de transmisión de los recuerdos y la diversa comprensión y enfoque de la memoria en las distintas épocas y lugares. Una síntesis de los principales aportes en relación a los estudios sobre la memoria en JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, “Social Memory Studies...”, 112-122. Algunos de estos autores los retomaremos al estudiar la memoria en el mundo antiguo.

³⁴ WULF KANSTEINER, “Finding Meaning in Memory...”, 179-197.

³⁵ NANCY WOOD, *Vectors of Memory Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Bloomsbury Academic 1999, 2. (citado por WULF KANSTEINER, “Finding Meaning in Memory...”, 188).

³⁶ JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, “Social Memory Studies...”, 126-127.

³⁷ ERNEST VAN ECK, “Social Memory and Identity: Luke 19:12b–24 and 27”, *BTB* 41/4, (2011) 203-4.

arrepentimiento, la renuncia, el rechazo, la negación, racionalización, excusa, el reconocimiento y muchos otros. La memoria colectiva es así un proceso y no algo aislable de los dinamismos individuales y sociales que la constituyen”³⁸. Este proceso evidencia el modo en que somos colectiva e individualmente, consciente o inconscientemente, modelados por el pasado. Los medios (productos y prácticas) a través de los que recordamos permiten que el pasado interactúe con el presente en multitud de espacios sociales y desde diferentes marcos culturales³⁹. Estos marcos culturales e interacciones sociales nos proveen de las categorías, significados y material comunicativo desde los que podemos recordar y desde ahí dar sentido y continuidad a lo que somos y mantener nuestras pertenencias colectivas⁴⁰.

Entendida, por tanto, la memoria colectiva más como un proceso que como un hecho aislable, el estudio de sus dinámicas sociales incluye articular categorías de análisis que permitan visibilizar los marcos sociales y culturales en los que un colectivo organiza las representaciones y actividades relacionadas con el pasado. Además, es necesario definir herramientas que permitan descubrir los mecanismos de mediación existentes entre pasado y presente que impulsan los cambios, las continuidades y contradicciones en los procesos de recuerdo colectivo. Con todo, el proceso de configuración de la memoria es complejo porque supone una negociación entre los deseos del presente y la herencia del pasado. Esta negociación implica con frecuencia conflicto, pero también permite estabilidad cuando se alcanza el consenso social. La memoria puede ser instrumentalizada por el poder o manipulada por variados intereses sociales o grupales. Pero también el pasado suministra los materiales y, por tanto, establece límites y condiciones para su apropiación, funcionando, a su vez, como marco social para las relecturas que de él se hacen en el presente⁴¹.

Todo ello son factores que hay que tener en cuenta a la hora de afrontar el estudio de como un colectivo concreto articula sus recuerdos del pasado, pues ayudan a evitar sesgos en el análisis y comprender con más exactitud los caminos que un grupo ha transitado para apropiarse de su pasado⁴². Lo importante que hay que estudiar en los recuerdos que prevalecen en un colectivo no es tanto si se ajustan a la narración original o a la verdad histórica, sino quién y para quién

³⁸ JEFFREY K. OLICK, “Products, Processes, and Practices...”, 12.

³⁹ JEFFREY K. OLICK - JOYCE ROBBINS, “Social Memory Studies...”, 111.

⁴⁰ EMILY KEIGHTLEY, “Remembering Research...”, 58.

⁴¹ ALAN KIRK - TOM THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text...*, 12-15.

⁴² JEFFREY K. OLICK, “Products, Processes, and Practices...”, 12-13.

se actualizaron esos recuerdos y para qué y por qué resultaron significativos tal y como se actualizaron⁴³.

1.2.2. Los marcos sociales de la memoria

Partiendo de la conceptualización desarrollada por Halbwachs se puede afirmar que el ser humano solo puede recordar de forma coherente y a largo plazo dentro de contextos grupales en los que habitualmente está inserto. A estos contextos el sociólogo francés los denominó marcos sociales de la memoria.

Aunque recordar es una acción individual, siempre se lleva a cabo con materiales sociales, dentro de los contextos sociales, y en respuesta a estímulos sociales. Son los grupos o comunidades a las que pertenecemos quienes no solo nos facilitan, dan coherencia y estabilidad a nuestros recuerdos, sino que determinan en gran medida el qué y el cómo recordamos.⁴⁴ Son ellos por tanto los que nos proporcionan los marcos de referencia necesarios para que nuestros recuerdos adquieran sentido dentro de los sistemas culturales en los que estamos insertos. Incluso a nivel neurológico, nuestra capacidad de almacenar, recordar y reconfigurar las experiencias y la información verbal y no verbal no puede separarse de los patrones de percepción que hemos aprendido de nuestros entornos sociales inmediatos y más amplios. El lenguaje mismo y los patrones narrativos que utilizamos para expresar recuerdos, incluso los recuerdos autobiográficos, son inseparables de los estándares sociales de plausibilidad y autenticidad que encarnan⁴⁵.

Los marcos sociales de la memoria son, por tanto, las estructuras sociales e ideológicas través de las cuales un grupo recupera e interpreta el pasado a través de un proceso continuo de autoconstrucción⁴⁶. Pero a su vez, el pasado seleccionado por un grupo, como sustentador de su identidad y horizonte de sentido, es un marco social para su propia actualización en el presente comunitario, ofreciendo el marco de referencia para el conocimiento, organización e interpretación del presente. De hecho, el pasado heredado provee al presente de los patrones narrativos que permiten su transmisión y, por tanto, aporta hábitos cognitivos y lingüísticos por

⁴³ JAMES J. FENTRESS, - CHRIS WICKHAM, *Social Memory...*, 144-146.

⁴⁴ JEFFREY K. OLICK, "Products, Processes, and Practices...", 11.

⁴⁵ WULF KANSTEINER, "Finding Meaning in Memory...", 185.

⁴⁶ ALAN KIRK - TOM THATCHER (eds.), *Memory, Tradition, and Text...*, 10-11.

los que el grupo percibe, se orienta y tiene su lugar en el mundo; aunque eso no impide que la experiencia del presente influya y pueda manipular a su vez el recuerdo heredado⁴⁷.

Los marcos espaciotemporales poseen un valor relevante para organizar y preservar los recuerdos asociados a ellos, pues permiten enmarcar la memoria colectiva dentro de las dinámicas sociales y culturales de los grupos. Los grupos conceptualizan, organizan y modelan el tiempo y el espacio que habitan para posibilitar que su memoria se mantenga viva y significativa en el presente⁴⁸.

Estos marcos sociales en los que se actualizan y adquieren sentido los recuerdos se articulan a través de las dinámicas comunicativas de los grupos o comunidades que permiten dar cohesión estabilidad y coherencia a la memoria compartida⁴⁹, favoreciendo, a su vez, un cauce para la transmisión y actualización del pasado heredado y para la socialización de los nuevos miembros que se incorporan al grupo.

1.3. La memoria colectiva y las figuras paradigmáticas del pasado

El uso que los grupos o sociedades hacen de las figuras relevantes del pasado es un ejemplo significativo de como la memoria colectiva interactúa con el presente posibilitando marcos de referencia desde los que construir narraciones que ofrezcan sentido y orienten la conducta de los miembros de estos grupos o sociedades.

Lo que una colectividad preserva de su pasado refleja sus necesidades, problemas, miedos, concepciones y aspiraciones, pero también representa un programa en el que se define su experiencia, se articulan los valores y objetivos, ofreciendo orientación cognitiva, afectiva y moral para llevarlo a cabo. Ambos aspectos se realizan conjuntamente y se relacionan de forma dialéctica en cada acto de recuerdo, porque toda evocación del pasado es, a la vez, legitimadora y dadora de sentido⁵⁰. De este modo, el pasado compartido influye en el modo en que se interpreta lo que está sucediendo en el presente, funcionando a la vez como un espacio

⁴⁷ *Ib.*, 15-16.

⁴⁸ *Ib.*, 2-3.

⁴⁹ *Ib.*, 3.

⁵⁰ BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II", *ASR*, 61/5. (1996), 910.

simbólico desde el que dar sentido a la realidad presente y un mapa que posibilita orientación a la hora de afrontar la realidad del momento⁵¹.

En ese contexto las figuras del pasado adquieren especial relevancia en estos procesos como catalizadoras de los significados compartidos activando la función simbólica que posee la memoria colectiva en la vida y desarrollo de los grupos o sociedades.

Barry Schwartz, en su estudio sobre Abraham Lincoln⁵², sugiere un modelo de acercamiento a las relecturas de los personajes del pasado a partir de un proceso de identificación con ellos. Su punto de partida es considerar la memoria colectiva como un marco social donde los recuerdos se organizan, adquieren sentido y pueden ser actualizados. Esta actualización la explica analíticamente con dos conceptos, a través de los cuales se articula el recuerdo del pasado con la situación del presente: *Framing* (marco, encuadre) y *keying* (leer en clave de)⁵³. El primero permite emparejar un hecho o una figura del pasado compartido con lo que está experimentando el grupo en el presente para iluminar su comprensión y su sentido. El segundo es el mecanismo de este proceso interpretativo y posibilita la lectura de los acontecimientos contemporáneos a partir de las claves que ofrece el pasado compartido, construyendo un discurso narrativo comprensivo y comunicable hacia dentro y hacia fuera del grupo⁵⁴. Este doble proceso permite que la situación actual de un grupo se revista de los valores y significados con los que se identificaba la figura o evento en la memoria colectiva. De este modo, determinados hechos o personajes del pasado actúan como modelos que encarnan los ideales del grupo y a la vez funcionan como modelos de referencia para el grupo/sociedad, y por lo tanto son introducidos por él/ella en el presente⁵⁵.

Al estudiar como las figuras del pasado se actualizan para el presente no podemos acceder a lo que individualmente los miembros de las comunidades receptoras de las relecturas pensaron o sintieron sobre ellas, solo podemos acceder a lo que en una construcción narrativa se ha dicho

⁵¹ Ib., 910.

⁵² Ib., 908- 927.

⁵³ Este término en inglés significa literalmente teclado, pero en un sentido figurado esta puede ser su traducción abarcando los conceptos emparejamiento y codificación como partes del proceso de lectura. Cfr. <http://www.thefreedictionary.com/keying> (visitada en 17-01-2018). Cfr. Collins English Dictionary, *Shorter Oxford English Dictionary on Historical Principles, V.I*, Oxford University Press, Oxford 2007, 1498-1499.

⁵⁴ BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System...", 908- 911.

⁵⁵ Ib., 911.

de ellas (sea escrita o figurativa). Los creadores de las narraciones hacen llegar a sus audiencias sus imágenes de las figuras del pasado y de una manera u otra influyen en el modo en que sus destinatarios perciben esas figuras. Además, lo que ellos dicen sobre las figuras es a la vez parte de lo que ellas ya significaban para el grupo y cauce para poner a la audiencia en contacto con ellas. En este sentido no es suficiente con conocer lo que los autores dijeron sobre ellas, pues los datos que recoge la narrativa no es el fin de la relectura, sino que es necesario también tener en cuenta la importancia que para los intérpretes y para la audiencia tenían estos personajes en el contexto de lo que estaba ocurriendo en el grupo. Así, las imágenes de las figuras que se construyen en un momento dado tienen un papel determinante en el modo en que un grupo interpreta lo que está ocurriendo en su presente. Este papel se puede determinar atendiendo a los símbolos colectivos que se ponen en juego en la creación de sus perfiles y en el modo en que estas figuras son recibidas por los diferentes miembros del grupo, ya que la presentación que se hace de ellas pretende influir en el contexto y en las problemáticas comunitarias⁵⁶.

Aunque Schwartz solo estudia una figura en un momento histórico determinado, su planteamiento es válido para determinar cómo funcionan las dinámicas de la memoria colectiva en relación al recuerdo de las figuras del pasado. Al contextualizar las imágenes es posible ver cómo se recordaron las figuras en un contexto determinado, qué valores, actitudes y preocupaciones de la comunidad receptora se ponen en juego, pero también qué elementos se evidencian del sistema socio-cultural o religioso al que el grupo pertenece⁵⁷. Abordado un estudio diacrónico, es posible comparar, además, los diversos contextos en que hicieron las relecturas y destacar las razones fundamentales que llevaron a los creadores de las diferentes imágenes a elegir unos aspectos y no otros del conjunto de los recuerdos disponibles sobre esas figuras.

Los antepasados/as que se presentan en un momento determinado como claves que ofrecen significado a lo que un grupo está viviendo, son legitimados/as por su relevancia en la memoria colectiva y por lo tanto reconocibles para los miembros del grupo. Su recuerdo no pretende traer al presente hechos históricos, sino evocar los valores y creencias arraigadas en la

⁵⁶ *Ib.*, 912.

⁵⁷ BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System...", 912.

comunidad⁵⁸. De todos los datos conocidos sobre ellos/as se escogen los momentos que resulten relevantes para el presente, poniendo el énfasis en las similitudes entre los eventos pasados y los actuales para ofrecer continuidad y facilita la identificación con ellos. La generación actual, al identificarse con estos antepasados/as, se siente descendiente de quienes vivieron la situación recordada y, por lo tanto, luchando por los mismos ideales. De este modo, las figuras del pasado se convierten en iconos y adquieren un valor paradigmático para el presente⁵⁹. En su relectura el grupo se reapropia de la herencia recibida, encarnándola en sus circunstancias actuales.

La actualización del perfil de los personajes relevantes del pasado se lleva a cabo dentro de narrativas (textual o iconográfica) en la que ellos actúan como agentes legitimadores de la propia narración en la que están insertos. Esta legitimación se construye a partir de su presentación como modelos de conducta y referentes para la praxis comunitaria. Su presencia en las narraciones hace que los contenidos que se están transmitiendo puedan ser asumidos por el grupo como adecuados y necesarios, especialmente cuando la propuesta que se está haciendo no es de fácil aceptación o es considerada novedosa. Al invocar los valores compartidos que emanan de las figuras recordadas estas se convierten en inspiración para asumir los desafíos que encaminen a afrontar la realidad que vive en grupo (esto es especialmente vivible en los actos conmemorativos y rituales)⁶⁰.

La relectura de una figura paradigmática del pasado funciona a modo de referente, no de repetición, no de sublimación, lo que haría difícil la identificación con ella. Pero esa función de referente, a la vez, que confrontan deja brechas abiertas en el modelo, creándose una tensión dinámica entre el referente y la experiencia real de la comunidad. Esto es así porque no es posible una plena identificación con los personajes del pasado, ya que hay parte de la experiencia presente que no es posible encontrar en sus historias originales.

Los perfiles que se evocan de las figuras en un momento determinado son fruto de un proceso interpretativo, que no está libre de sesgos y manipulaciones que se manifiestan con claridad en el modo de proponer y componer sus imágenes en las narrativas, como lo muestra Schwartz

⁵⁸ ALAN KIRK, "Social y Cultural Memory...", 18.

⁵⁹ BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System...", 921-922.

⁶⁰ *Ib.*, 918-920.

para Lincoln⁶¹. Con todo, el éxito de la propuesta estará en cómo lo que se dice de ellas conecta con la experiencia de los destinatarios/as y con sus recuerdos vinculantes⁶².

En este sentido a la hora de estudiar las relecturas de las figuras paradigmáticas del pasado es necesario preguntarse: ¿qué situación concreta hizo posible que se actualizase su recuerdo? ¿Y qué elementos (valores, símbolos, principios) del sistema socio-cultural y religioso al que pertenecen los destinatarios son evocados para hacer eficaces en ese contexto sus relecturas? ¿cómo esas relecturas encarnan esos elementos, de modo que puedan funcionar como modelos a los que mirar y como cauces para cohesionar a la comunidad y encaminarla para superar la situación problemática?

2. La articulación social de la identidad

Las relecturas de las figuras femeninas del Génesis que afronta esta investigación, del mismo modo que las llevadas a cabo sobre otras figuras bíblicas, son cauce para la conformación de la identidad de las comunidades receptoras de los textos, tanto judías como cristianas⁶³. Este hecho hace que el uso de la teoría de la identidad social pueda ayudar a comprender los mecanismos y contextos en que se llevaron a cabo sus relecturas y como, en concreto, ayudaron a conformar la identidad de sus respectivas audiencias.

2.1. La teoría de la identidad social

La teoría de la identidad fue desarrollada por Henri Taifel junto a otros colaboradores entre los años 70 y 80 del siglo pasado para referirse a la forma en que los miembros de un grupo se entienden como parte de ese grupo y construyen las diferencias entre su grupo y otros grupos para definir una identidad común⁶⁴.

⁶¹ BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System...", 922-923.

⁶² La generación de la segunda guerra mundial pudo evocar a Lincoln no porque fuese un héroe, sino porque creía en el valor de la heroicidad. Cfr. BARRY SCHWARTZ, "Memory as a Cultural System...", 923-924.

⁶³ las cuestiones identitarias son centrales en la Biblia, evidenciándose de forma relevante en las cuestiones relacionadas como definición de Israel frente a los otros pueblos vecinos o en las confrontaciones entre el movimiento cristiano y el judaísmo por su legitimación y definición de sus fronteras grupales. Cf. COLEMAN A. BAKER, "Social Identity Theory and Biblical Interpretation", *BTB* 42/3, (2012), 129.

⁶⁴ HENRI TAJFEL, "Experiments in Intergroup Discrimination." *Sci. Am.* 223 (1970), 96-102; HENRI TAJFEL. "La Catégorisation sociale" en SERGE. MOSCOVICI (ed.), *Introduction a la Psychologie Sociale*, T.I, Paris, Larousse 1972, 272-302; HENRI TAJFEL - MICHAEL. G. BILLIG. "Social Categorization and Similarity in Intergroup Behavior." *Eur.J.Soc.Psychol.*, 3/1, (1973), 27-52; HENRI TAJFEL, "Interindividual Behavior and Intergroup Behavior" in HENRI TAJFEL (ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of*

Por identidad social se entiende esa parte de la identidad individual que procede de la pertenencia a un grupo o categoría social⁶⁵ y se constituye en el espacio de interacción entre la identidad personal y la del grupo. Este sentido de pertenencia se expresa en el reconocimiento del valor que supone formar parte de un grupo y en el interés que los miembros de los grupos manifiestan de marcar las diferencias con los de afuera, a la vez que buscan adquirir una valoración positiva dentro del propio grupo⁶⁶.

John C. Turner, junto a otros investigadores, amplió la teoría de Tajfel estudiando los procesos intragrupal a partir de la teoría de autocategorización⁶⁷. Este autor entiende el término como el modo en que la gente se define a sí misma como miembros de un grupo, a partir de las categorías socialmente compartidas⁶⁸. Las categorías sociales en las que un individuo se coloca a sí mismo dentro de un grupo interactúan, además, con los roles personales asumidos dentro de la estructura social. Estos roles generan expectativas relacionadas con los comportamientos asociados a la ejecución de su rol y guían su comportamiento dentro y fuera del grupo⁶⁹.

2.1.1. Normas y fronteras grupales

En el proceso de diseñar y mantener la identidad dentro de los grupos, las normas son los medios por los que se regula la conducta y se delimitan las expectativas mutuas entre sus miembros, sirviendo además de marcos de referencia, a través de los cuales se interpretan las complejidades del mundo, especialmente aquellas producidas por situaciones nuevas o ambiguas. Por tanto, son esenciales para la existencia y pervivencia de los grupos, colaborando en la consecución de los objetivos y ayudando a interiorizar los valores y cosmovisión propias.

Intergroup Relations, London, Academic, 1982, 27–60; HENRI TAJFEL, *Social Identity and Intergroup Relations*. Cambridge, Cambridge University Press, 1982; HENRI TAJFEL - JOHN C. TURNER, “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior” in WILLIAM, G. AUSTIN – STEPHEN WORCHEL (ed.), *Psychology of Intergroup Relation*, Nelson-Hall Publishers, Chicago 1986, 33–47.

⁶⁵ Un grupo social es un conjunto de individuos que tienen una común identificación social o se ven a sí mismos como miembros de una misma categoría social. Cfr JAN E. STETS - PETER J. BURKE, “Identity theory and social Identity Theory,” *Soc. Psychol. Q.* 63/3, (2000), 224. Por categoría social se entiende a la división de las personas sobre la base de la nacionalidad, raza, clase, ocupación, sexo, religión entre otras. La relevancia de las categorías sociales depende del estatus y poder que una sociedad les asigna y siempre aparecen en contraste unas con otras. MICHAEL A. HOGG - DOMINIC ABRAMS, *Social Identifications. A social psychology of Intergroup Relations and Groups Processes*, Routledge, London-New York 1988, 14.

⁶⁶ HENRI TAJFEL. “La Catégorisation sociale”..., 272–302.

⁶⁷ JOHN C. TURNER, *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*, Morata, Madrid, 1990.

⁶⁸ PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Estella 2006, 48.

⁶⁹ JAN E. STETS - PETER J. BURKE, “Identity theory ...”, 225.

Tener una identidad social significa, por tanto, sentirse parte de un grupo, identificarse con el modo de ser y actuar de los otros miembros del grupo y ver las cosas desde la perspectiva del grupo. Esta identificación grupal influye en el modo en que una persona se concibe a si misma, pues, cuanto más identificada este con el colectivo, más en consonancia quiere vivir con sus normas y valores.

Las normas pueden ser descritas como los valores que definen las actitudes y los comportamientos que son aceptables o no para los miembros del grupo. Ellas dicen a los miembros lo que han de pensar y sentir y cómo deben de comportarse, si quieren pertenecer al grupo y compartir su identidad⁷⁰. Guiarse por las normas trae orden y previsibilidad en las elecciones y comportamientos de quienes pertenecen a un colectivo y su interiorización posibilita que los individuos expliciten con claridad su pertenencia grupal en las diferentes situaciones y escenarios en los que interactúen⁷¹.

Un mecanismo básico en la definición y el mantenimiento de la identidad grupal es la categorización, una herramienta de la mente humana por la cual se resaltan las diferencias entre los diversos objetos y se enfatizan las similitudes para controlarlas y manejarlas más fácilmente⁷². Este mecanismo también funciona en las relaciones intergrupales, y es observable el hecho de que la conciencia de pertenecer a un grupo hace que un individuo, a la vez que se identifica con él, enfatiza lo que lo distingue de otros grupos⁷³. Este proceso se acentúa cuando se ponen en juego las creencias, valores y percepciones sociales que modelan a los individuos en los contextos en los que viven. Esta acentuación posibilita la creación de estereotipos que permiten la clasificación y conceptualización de las similitudes y diferencias intergrupales⁷⁴. En este sentido es importante delimitar las fronteras con otros colectivos y crear rituales que marquen las diferencias y delimiten con claridad los espacios propios y los ajenos.

La identidad de un grupo es un proceso dinámico que se construye a lo largo del tiempo y está mediada por factores sociales de diversa índole. Esta dimensión temporal de la construcción

⁷⁰ PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos...*,41.

⁷¹ PHILIP F. ESLER, "Social Identity, the Virtues, and the Good Life: A New Approach to Romans 12:1-15:13, *BTB*, 33/2;(2003), 54-55.

⁷² JUAN ANTONIO PÉREZ, "Percepción y categorización del contexto social" en JULIO. SEOANE - ÁNGEL. RODRÍGUEZ (Coord.), *Actitudes, creencias y valores*, Madrid, Alhambra 1989, 110-113.

⁷³ JOHN. C TURNER, *Redescubrir el grupo social...*, 55-56.

⁷⁴ MICHAEL A. HOGG - DOMINIC ABRAMS, *Social Identifications...*,73-75.

identitaria evidencia como los significados que dan forma a la identidad dentro de los grupos sufren procesos de actualización, negociación y cuestionamiento a lo largo de su historia, en una búsqueda constante de sentido y de valoración positiva de la identidad social asumida. Este proceso puede llevar a consensos que actualizan o modifican la autopercepción colectiva o a desembocar en conflictos o rupturas, cuando las nuevas propuestas planteadas no son aceptadas por la mayoría de los miembros⁷⁵.

2.1.2. Prototipos e identidad grupal

Los desafíos que el paso del tiempo presenta a la identidad de los grupos, hace necesario el reforzamiento de las razones que justifican su existencia, mirando tanto a su trayectoria en el pasado como a su continuidad en el futuro. Cuando se mira al pasado, los grupos buscan figuras relevantes (históricas o imaginadas) que actúen como prototipos⁷⁶ de la identidad grupal y sostengan los nuevos diseños identitarios generados por sus miembros⁷⁷. Por otro lado, la identidad de un grupo está delimitada por las fronteras que genera frente a los otros grupos con los que se confronta y está arraigada en las normas, creencias y prácticas compartidas. Este diseño identitario se refuerza con la elaboración de prototipos que encarnan los ideales del grupo. Así, los miembros del grupo en sus procesos de autocategorización buscan identificarse con las percepciones, actitudes, sentimientos y comportamientos de estas figuras⁷⁸. En este proceso los prototipos grupales funcionan como modelos que encarnan los aspectos normativos del grupo y con los que los individuos han de identificarse para actuar en consonancia con lo que implica su pertenencia⁷⁹. Esta adecuación social, sin embargo, no es automática: existen en el seno de los grupos desajustes y contestaciones al marco de significados normativos que diseñan su identidad social.

⁷⁵ PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos...*,51-52.

⁷⁶ Representaciones cognitivas del grupo o de la categoría social que contienen los significados y normas que la persona asocia con el grupo o la categoría a la que pertenece.

⁷⁷ Para un desarrollo de este planteamiento ver: MARCO CINNIRELLA, "Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities", *Eur.J. Soc.Psychol.* 28/2 (1998) 227-248.

⁷⁸ MICHAEL A. HOGG - ZACHARY HOHMAN - JASON E. RIVERA, "Why Do People Join Groups? Three Motivational Accounts from Social Psychology." *SPPC* 2/3 (2008), 1273-1274.

⁷⁹ JAN E. STETS - PETER J. BURKE, "Identity theory ...", 231-232.

Estos prototipos, aunque pueden ser personas contemporáneas, es más frecuente que los grupos atribuyan el papel del prototipo a algunas personas ideales del pasado⁸⁰. Estas figuras ideales no permanecen estáticas a lo largo del tiempo, sino que cambian, dependiendo de los nuevos contextos y situaciones grupales, mientras el grupo recuerda sus figuras prototípicas de nuevas formas para abordar nuevas situaciones. Este proceso de reinterpretación de los prototipos del pasado interviene de forma activa en los momentos en que es necesario reforzar la identidad grupal. De este modo las figuras relevantes del pasado adquieren un papel importante en la construcción, mantenimiento y proyección de cara al futuro de la identidad del grupo.⁸¹

Además, el recuerdo de las figuras prototípicas se convierte en clave de las narraciones fundantes personificando la identidad del grupo. Cuando una nueva situación emerge, el grupo puede recordar e interpretar los prototipos en una nueva luz para afrontar el nuevo contexto⁸², como se ha visto en el apartado anterior al tratar las figuras paradigmáticas del pasado en relación con la memoria colectiva.

En el caso del mundo mediterráneo antiguo las personas vivían fuertemente vinculadas al grupo al que pertenecían. Las fronteras entre los grupos de estas sociedades se diseñaban fundamentalmente a partir de las características étnicas que un colectivo poseía en virtud de su origen geográfico, y se definían en contraste con los otros grupos que lo rodeaban⁸³. La identidad de una persona dependía, por tanto, de su pertenencia a un grupo, que era el que portaba los valores y las normas de comportamiento (considerados adecuados para conducirse en la sociedad) y el modo en que se debían articular las relaciones, tanto dentro del grupo como con los otros grupos⁸⁴. La célula básica de pertenencia era la familia y a partir de ella se generaban otros tipos de relaciones grupales o sociales que terminaban de definir la identidad de los individuos⁸⁵.

⁸⁰ ELIOT R. SMITH - MICHAEL. A. ZARATE. "Exemplar and Prototype. Use in Social Categorization." *Soc.Cogn.* 8, (1990), 245-246.

⁸¹ COLEMAN C. BAKER, *Identity, Memory, and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, PickWick Publications, Eugene, Oregon 2011, 16- 17.

⁸² *Ib.* 25.

⁸³ BRUCE J. MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002, 64.

⁸⁴ *Ib.*, 108-115.

⁸⁵ BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995, 48.

En este tipo de sociedades diádicas, la construcción identitaria de las personas dependía en gran medida de la creación de prototipos que encarnaban los valores y objetivos del grupo y de los estereotipos con que se definía quiénes eran los otros y qué se podía esperar de ellos⁸⁶. En este marco los significados sociales compartidos orientaban los modos de actuación y de autovaloración de cada persona. Así, las conductas de los habitantes del mundo antiguo dependían básicamente de las relaciones de estatus, basadas en el género, del poder y de la religión. Todas estas relaciones confluían y se sostenían en el honor, que era el valor fundamental sobre el que giraban todas las interacciones sociales, la autoestima personal y la autovaloración del grupo⁸⁷.

2.2. Identidad social y memoria colectiva

Existe una fuerte implicación mutua entre la construcción identitaria y la memoria. La perdurabilidad en el tiempo y en el espacio de la identidad se sostiene en la capacidad de recordar, pero, a la vez, lo que se recuerda se define a partir de la identidad asumida. Es decir, los recuerdos nos ayudan a dar sentido a lo que vivimos, pero, a la vez, el sistema socio-cultural en el que vivimos determinan el qué y el cómo recordamos⁸⁸.

La memoria colectiva de un grupo, aunque sufre cambios a lo largo del tiempo, contiene aspectos estables que permiten la continuidad a través de generaciones y esa continuidad también sostiene la identidad grupal, posibilitando que los miembros del colectivo, al identificarse con su pasado común, puedan distinguir lo que les pertenece de lo que es ajeno⁸⁹. Además, las dinámicas de la memoria que permiten su actualización para mantener su relevancia en los diversos momentos de la historia grupal favorecen también la actualización y adaptación de la autoimagen grupal para mantener el valor positivo de la pertenencia a lo largo del tiempo⁹⁰.

Los recuerdos compartidos y la identidad interactúan mutuamente consolidando el sentido de pertenencia y articulando marcos de sentido desde los que actuar y relacionarse en los

⁸⁶ *Ib.*, 86-92.

⁸⁷ *Ib.*, 47-81.

⁸⁸ JOHN R. GILLIS, "Memory and Identity: History of a Relationship" en JOHN R. GILLIS (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994, 3.

⁸⁹ JAN ASSMANN, "Collective Memory and Cultural Identity", *NGC* 65, (1995), 130.

⁹⁰ *Ib.*, 132.

diferentes entornos. Uno de los espacios donde esa interacción se hace visible es la elaboración y transmisión de las narraciones significativas para el grupo. La narración es el cauce para transmitir los recuerdos, pero también guía para la identidad⁹¹. Las narraciones compartidas por una comunidad le dan coherencia e identidad a través del continuo contar y recontar sus historias significativas. A través de ellas, expresan lo que son y vinculan su presente con el pasado⁹².

La memoria estabilizada en textos, imágenes y rituales, que Jan Assmann denomina memoria cultural, permite estabilizar y transmitir la propia autoimagen del grupo⁹³. El carácter vinculante de esta memoria canaliza una parte importante de la función formativa e integradora de los miembros del grupo, especialmente en los procesos iniciales de su incorporación al colectivo. Por otro lado, sirve también para dar significado a la normativa vigente en el grupo.

La memoria, además, proporciona plantillas y mapas mentales compartidos a través de los cuales los miembros de los grupos recuerdan a personas y eventos del pasado que han sido valorados e infundidos con un significado simbólico especial y que proporcionan un sentido de identidad común⁹⁴.

2.3. Identidad social y estudios bíblicos

El uso de la teoría de la identidad social dentro de los estudios de las culturas del pasado, en concreto de las sociedades del mediterráneo antiguo, ha de tener en cuenta las diferencias existentes entre la concepción antropológica del mundo antiguo y la actual para no extrapolar, junto con la teoría, el pensamiento contemporáneo. Pero sin duda pueden ser de gran utilidad para los estudios bíblicos⁹⁵.

Desde los trabajos pioneros de Philip Esler,⁹⁶ han ido en aumento las investigaciones sobre la Escritura. En concreto, está siendo especialmente fructífero la combinación metodológica entre identidad social y memoria colectiva o entre identidad social y crítica narrativa que ha puesto

⁹¹ JAMES J. FENTRESS - CHRIS WICKHAM, *Social Memory...*, 88.

⁹² JEFREY K. OLICK, "Products, Processes, and Practices, 6-8.

⁹³ JAN ASSMANN, "Collective Memory...", 132.

⁹⁴ DIANA V. EDELMAN, EHUD BEN ZVI, *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2013, XI.

⁹⁵ Ver discusión sobre esta cuestión en COLEMAN A. BAKER, "Social Identity Theory...", 129-138.

⁹⁶ PHILIP F. ESLER, *Galatians*, Routledge, London -New York 1998.

en evidencia la relación determinante entre memoria, narración e identidad. Los textos normativos son cauces para la transmisión de la memoria y para la conformación de la identidad. De este modo se convierten en espacios primarios de sentido y formación para el grupo. De alguna manera en las narraciones fundantes se textualiza la identidad, una identidad que ha de ser asumida, pero también puede ser contestada⁹⁷.

Estas aproximaciones están ayudando a conocer como los textos han modelado la identidad de las comunidades receptoras y como los procesos de canonización de los textos (diferentes para el Antiguo y Nuevo Testamento) ayudaron a construir fronteras identitarias a partir de la delimitación de la ortodoxia y herejía⁹⁸.

Por otro lado, un tema relevante en el que la teoría de la identidad puede ser útil es lo relacionado con el poder y el estatus como una clave identitaria dentro de los espacios de interacción intergrupar, tanto a pequeña escala como a nivel de las relaciones más amplias en el conjunto de las sociedades⁹⁹.

⁹⁷ JUDITH M. MILIEU, *Chrisitan Identi in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford, Oxford University Press 2004, 27-56.

⁹⁸ COLEMAN A. BAKER, "Social Identi Theory...",134-136.

⁹⁹ HOLLY HEARON, "The Construction of Social Memory...", 348.

CAPÍTULO II

MEMORIA, IDENTIDAD Y ESCRITURA

1. Las Escrituras judías como memoria del pasado de Israel

La Biblia hebrea es, sin duda, la vía de acceso más relevante al pasado de Israel, pero más que una compilación objetiva de hechos históricos, sus diferentes libros recogen la memoria colectiva de Israel. Una memoria que evidencia un tiempo pasado que en los textos aparece releído desde las experiencias y los desafíos que tuvieron que afrontar las generaciones posteriores que los recordaron y compilaron en los textos¹. La figura central de esa memoria es YHWH, el Dios de Israel, que actúa en las narraciones y les da coherencia y unidad².

Los acontecimientos históricos que forman el núcleo fundacional de Israel como pueblo funcionan a lo largo de los textos de la Escritura como una narrativa maestra (*Master Narrative*) que define los recuerdos autoritativos de su pasado compartido. A esta narrativa es a la que se vuelve una y otra vez para recrear un mundo de significados arraigados en el que el pueblo puede reconocerse en cada situación vital, pero desde la que también puede confrontar cualquier propuesta de relectura que se aleje de lo que esta narrativa representa³. Así cualquier representación particular de la narrativa maestra no es solo un ejercicio de compartir recuerdos,

¹ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento: De los comienzos hasta el final de la monarquía*, Trotta, Madrid 1999, 55-58.

² WALTER BRUEGGEMANN - TOD LINAFFELT, *An Introduction to the Old Testament. The Canon and Christian Imagination*, Westminster John Knox Press Louisville, Kentucky 2012², 9-10.

³ CAROL A. NEWSOM, "Selective Recall and Ghost Memories: Two Aspects of Cultural Memory in the Hebrew Bible", in TOM THATCHER (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A Conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014, 42-44.

sino también un intento retórico de construir y transmitir significados en las situaciones concretas que ha de afrontar⁴.

Las distintas relecturas de los acontecimientos fundantes de Israel que se encuentran en los libros de las Escrituras judías se construyen dentro de diferentes géneros literarios y presentan diferentes enfoques, detalles y extensión. Estas miradas diversas sobre el pasado común testimonian un camino en el que recuerdo y olvido se entrecruzan para dar sentido al presente y proyectar el futuro de la comunidad que lo actualiza (Dt 32, 7)⁵.

Tanto la actualización como la trasmisión de los recuerdos autoritativos de la comunidad israelita se canalizaron a través de dinámicas tanto orales como escritas. La memorización, apoyada por la escritura, hizo posible la trasmisión de una generación a otra de las tradiciones escritas significativas y su actualización en los diferentes espacios, formativos o rituales, en los que la comunidad actuaba⁶.

Por otro lado, la conciencia de compartir una historia común, preservada en gran parte en los relatos bíblicos, proporcionó al antiguo Israel un espacio simbólico de formación, desde donde construir una identidad claramente diferenciada del resto de los pueblos que habitaban el próximo oriente⁷. Esta autopercepción propició que las fronteras culturales, religiosas y étnicas frente a sus vecinos se marcaran de forma decisiva y permanente, a pesar de las necesarias negociaciones, críticas y revisiones ocurridas a lo largo del tiempo⁸. Además, la centralidad de

⁴ JOHN VAN SETERS, "Cultural Memory and the Invention of Biblical Israel", in PERNILLE CARSTENS - TRINE BJØRNUNG HASSELBALCH - NIELS PETER LENCHE, (eds.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, Gorgias Press, Piscataway, 2012, 57.

⁵ WALTER BRUEGGEMANN - TOD LINAFFELT, *An Introduction to the Old Testament...*, 6. La hipótesis documental del Pentateuco de alguna manera percibió esos estratos de tradición que interpreto los recuerdos, actualizó u olvido. La forma final del texto es una combinación de los diferentes intentos de reformular la tradición central de esa memoria. Cfr. WALTER BRUEGGEMANN - TOD LINAFFELT, *An Introduction to the Old Testament...*, 11.

⁶ DAVID M. CARR, *The formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 2011, 4-5. La memoria tiene dos canales fundamentales el ritual y el relato que interaccionan para activar y actualizar la memoria de la comunidad.; Es relevante también señalar que el término זכר está relacionado en los textos con el culto y con la Alianza con YHWH. Cfr. BREVARD S. CHILDS, *Memory and Tradition in Israel*, SCM Press, London 1962.

⁷ RONALD HENDEL, *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford 2005, 7-8.

⁸ Es significativo que las principales narraciones entorno a la integración de extranjeros en el pueblo esté protagonizada por mujeres, Cfr. RONALD HENDEL, *Remembering Abraham...*, 3-6.

YHWH en su pasado y en su presente es el fundamento que sostiene esa identidad y la justificación principal para preservar y actualizar sus recuerdos⁹.

1.1. La época postexilica como marco de la conformación de la memoria de Israel

En el camino de definición de Israel como pueblo, la experiencia del exilio marca un antes y un después en su configuración identitaria. La producción literaria del periodo exílico y postexílico va a ser determinante para definir los desarrollos futuros de Israel como pueblo. Tanto la literatura profética de este período como la compilación y relectura de las tradiciones del pasado van a sustentar las definiciones y negociaciones que harán posible el diseño de autodefinition surgido en este periodo¹⁰.

1.1.1. Experiencia del exilio e identidad judía

Aunque el tiempo transcurrido entre los destierros (597, 586) y el edicto de Ciro (538 a.C.) fue breve, la realidad que se configuró a partir de estos acontecimientos fue crucial para su futuro. La deportación a Babilonia de los miembros destacados de la comunidad, la destrucción de la ciudad de Jerusalén y del templo, suponen experiencia dramática de derrota y humillación que les obliga a activar sus recuerdos para buscar respuestas que den sentido al presente y posibiliten caminos de esperanza para el futuro. Esta necesaria actualización de la memoria quedará reflejada en los textos de la Escritura hebrea provenientes de la época persa¹¹.

Durante el exilio la religión oficial se quedó sin apoyos al quebrarse la unidad nacional que sustentaba su doctrina del templo y de la figura del rey. La religiosidad dentro de la familia, sin embargo, se mantuvo intacta, sosteniendo al pueblo en el proceso de afrontar la nueva realidad y actuó como sustitutivo de muchas de las funciones de la religión oficial en la vida cotidiana hasta su reconstrucción en la época postexilica¹². Por otro lado, la línea teológica

⁹ RONALD HENDEL, *Remembering Abraham...*, 8.

¹⁰ DALIT ROM-SHILONI, "From Ezekiel to Ezra–Nehemiah: Shifts of Group Identities within Babylonian Exilic Ideology" in ODED, LIPSCHITS - GARY N. KNOPPERS, MANFRED OEMING (eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, 127-151; RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 471-509.

¹¹ JOSEPH BLENKINSOPP, "Memory, Tradition, and Construction of the Past in Ancient Israel", *BTB*, 27/3 (1997), 78.

¹² Esta religiosidad dio sustento y confirmación aportando sentido y referentes frente a la crisis de identidad colectiva que supuso el exilio. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 512-517.

reformista del Deuteronomio¹³, junto a los profetas preexílicos, que habían confrontado el estatus quo político y religioso durante la monarquía, actúan ahora también como sustentadores de la esperanza de un nuevo comienzo¹⁴.

La victoria de Ciro sobre el imperio babilónico abrió la posibilidad del regreso de los deportados a Palestina y fue el inicio de un lento proceso de reconstrucción social y religiosa en la que se debatieron diversas propuestas, pero que finalmente fue liderado por las élites que regresaron del exilio¹⁵. El encuentro entre los que regresaban y quienes había permanecido en Palestina no fue fácil, pues cada grupo había vivido la experiencia de la conquista de diferente modo y por lo tanto también sus expectativas de cara al futuro eran diversas¹⁶. La llegada de Nehemías primero y después de Esdras encaminan el proceso de reconstrucción con el apoyo de la autoridad persa y desde la perspectiva de los retornados. El proyecto de estos líderes buscaba fortalecer las fronteras sociales, políticas y religiosas de modo que, fuese posible ofrecer al pueblo una identidad clara que le permitiese reconocerse como una unidad frente a los pueblos vecinos y, a la vez, lo fortaleciera como comunidad religiosa entrono a YHWH¹⁷.

La mirada al pasado que se realiza en este período viene marcada por un intento de explicar el sufrimiento que supuso el exilio, como una consecuencia de los pecados del pasado, a la vez que se insiste en que el proceso de reconstrucción ya sea del templo, de la muralla o del conjunto de la ciudad de Jerusalén, es un camino hacia la bendición y salvación divina¹⁸. Los profetas de este período (Ageo y Zacarías) proponen una mirada escatológica, que se concreta

¹³ Este grupo reformista había articulado un consenso entre la teología monárquica oficial y las tradiciones del periodo primitivo, para incluir las diferentes sensibilidades y propuestas a finales del periodo monárquico. Este consenso le permitió dar una respuesta a la pérdida de la tierra vinculándola a la donación de la ley. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 420-435.

¹⁴ Al desaparecer las instituciones políticas en el exilio los sacerdotes, profetas, funcionarios de corte e intelectuales autónomos afrontaron su pérdida de lugar y trabajo encauzando su acción y reflexión en espacios alternativos desarrollando una gran actividad literaria y teológica, actualizando y preservando los escritos proféticos, tradiciones sacerdotales y del Deuteronomio. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 461-463.

¹⁵ HERBERT NIEHR, "Religio-Historical Aspects of the 'Early Post-Exilic' Period", en BOB BECKING - MARJO C.A. KORPEL (eds.) *The Crisis of Israelite Religion. Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden 1999, 229-244.

¹⁶ Aunque muchos exiliados prefirieron permanecer en Babilonia los que regresaron se percibieron a sí mismos como los más legitimados para liderar el camino de la reconstrucción, mientras que, quienes habían permanecido en la tierra se habían adaptado a la nueva situación y fueron reticentes a la propuesta de los retornados. Cfr. DAVID M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible...*, 204-207; RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 463-471.

¹⁷ RAMON TREVIANO, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1994, 31-32.

¹⁸ DAVID M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible...*, 213.

en la esperanza mesiánica, como respuesta al desastre del exilio. El lugar de las naciones extranjeras en ese horizonte escatológico y las cuestiones relacionadas con el culto, que estos profetas defienden, ayudan a reforzar la identidad de un pueblo que inicia su restauración de la mano del Dios que lo ha elegido¹⁹.

Los dos grandes hitos que marcan este periodo son la reconstrucción del templo de Jerusalén y la compilación y redacción de las narraciones y tradiciones, muchas procedentes de periodos anteriores, que constituirán el grupo más amplio de textos que conformarán posteriormente las Escrituras judías.

1.1.2. Relectura del pasado y reconstrucción de Israel

La literatura bíblica conectada con este periodo refleja la pluralidad de enfoques y las tensiones que este nuevo momento histórico implicó para el conjunto de la comunidad israelita²⁰ pero, sobre todo, muestra un ejercicio de memoria consciente y autoritativa de la mano de algunos profetas y de los escribas autorizados de Jerusalén dentro de un proceso de redefinición identitaria que estuvo marcado por la negociación y el diseño de estrategias que permitiesen reconstruir las fronteras que definían a Israel como pueblo²¹.

Fruto del compromiso entre los partidarios de la teología deuteronomista y de los seguidores de la tradición sacerdotal²² fue la composición de la Torá que posibilitó a la nueva comunidad constituida tras el exilio tener un referente normativo que fortaleciese la identidad religiosa y le ofreciese un marco jurídico de actuación²³. Este trabajo editorial y redaccional supone, a su vez, un esfuerzo interpretativo y selectivo que implica la articulación de una memoria colectiva

¹⁹ WILLIAM. D. DAVIES - LOUIS FINKELSTEIN (eds.) *The Cambridge History of Judaism, V.I. Inroduction: The Persian Period*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007, 180-183.

²⁰ Ezequiel y el II Isaías ofrecieron una relectura que buscaba animar a la esperanza del regreso. Profetas como Ageo, Zacarías y Malaquías, tuvieron que dar respuesta a las preguntas identitarias y religiosas en el nuevo marco del regreso y contribuyeron a preparar las reformas de Esdras y Nehemías que dieron coherencia a los esfuerzos antes dispersos. Sin embargo, el esfuerzo reconstructor impulsado por quienes había sufrido el exilio no fue acogido con el mismo entusiasmo por todos como lo testimonia los libros de Ruth, Jonás, Tobías o El Cantar de los Cantares. Cfr. RAMON TREVIJANO, *Orígenes del Cristianismo...*, 30-32.

²¹ En todo ello va a tener un papel crucial el trabajo teológico y literario, tanto de la obra profética de los exiliados (Ezequiel y II Isaías), como la de los retornados (Ageo y Zacarías 1-8) y el conjunto historiográfico de Esdras y Nehemías Cfr. DALIT ROM-SHILONI, "From Ezekiel to Ezra-Nehemiah...", 127-123.

²² Las preguntas vitales y religiosas que trajo consigo el exilio obtuvo varios intentos de respuesta oficial de la mano fundamentalmente de tres grupos (deuteronomista, sacerdotal y profético) que desde sus convicciones religiosas sociales y políticas se disputaban la hegemonía en la nueva configuración identitaria al comienzo del postexilio. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 470-490.

²³ *Ib...*, 573.

coherente y definida en un periodo complejo en el que diversas líneas de futuro se mantenían en conflicto²⁴. El camino concreto que hizo posible el actual Pentateuco y la historia deuteronomista es hoy todavía objeto de debate entre los/as investigadores/as²⁵, pero la evidencia textual de diferentes tradiciones y teologías hablan de un proceso de articulación y negociación de la autodefinición de Israel, en un momento crucial para su supervivencia en el presente y su consistencia cara al futuro²⁶. La construcción de esta obra literaria va a proporcionar un nuevo marco identitario para la reconstrucción de Israel como pueblo y un fundamento teológico para la nueva configuración religiosa (al margen de la tradición monárquica) que acompañó a la reconstrucción del templo y de la ciudad de Jerusalén²⁷.

Una cuestión central en este diseño del pasado es presentar las condiciones de pertenencia al pueblo que se va definiendo, en su unicidad, bajo la tutela persa. Estas condiciones se ofrecen a través de la narración de los orígenes²⁸, recogida principalmente en el Génesis, y del cuerpo legal (Éxodo-Deuteronomio) que permite el desarrollo y vivencia de la alianza. El recuerdo de las historias de los primitivos clanes patriarcales podía ayudar, no sólo a sostener la nueva realidad del presente, sino sus vínculos con la divinidad desde la misma gratuidad e incondicionalidad que había demostrado con Abraham y su familia. Tras el fracaso en la posesión de la tierra, la desaparición de la monarquía y la destrucción del templo, las tradiciones de los orígenes se mostraban así como el único pasado capaz de impulsar un nuevo comienzo²⁹.

Los temas de elección, tierra y descendencia, claves en las tradiciones patriarcales, tienen una gran resonancia en el marco de la reconstrucción postexílica, ya que la ideología de los retornados aspira también a definirse por la elección de YHWH, a llenar una tierra, que en el imaginario de los retornados está vacía, y especialmente una tierra a la que hay que volver y permanecer porque ese es el deseo de Dios³⁰. Este marco permite diseñar el perfil del nuevo

²⁴ DAVID M. CARR, *The Formation of the Hebrew Bible...*, 215-221.

²⁵ Para una buena síntesis de la situación actual de la investigación sobre la Torah ver FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *La Torah. Escritos sobre el Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2012, 23-65.

²⁶ JEAN-LOUIS, SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2010, 221-227.

²⁷ La Torá es compuesta en el siglo V bajo la presión del imperio persa.

²⁸ La quiebra del estado nacional que había supuesto la conquista de Babilonia reforzó los vínculos y las redes familiares que permanecieron como único referente identitario tras la catástrofe. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 521.

²⁹ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 518.

³⁰ DALIT ROM-SHILONI, "From Ezekiel to Ezra-Nehemiah...", 138-144.

Israel reconstruido en torno al Templo de Jerusalén, definiéndose como el pueblo de Dios, la nación santa...³¹.

De este modo, la redacción del Pentateuco supone el primer paso hacia la fijación del canon de los libros sagrados del judaísmo³², que comienza su andadura en la reconstrucción política, social y religiosa iniciada en el periodo postexílico y que culminará en el judaísmo rabínico del siglo I³³. Este proceso fue un camino de relectura del pasado como respuesta a los desafíos del presente en el que las diversas tradiciones se van incorporando progresivamente, no sin tensiones y adaptaciones, pero en un horizonte que buscaba la cohesión interna del pueblo, a la vez que la legitimación de las fronteras que lo separaba de otros pueblos³⁴

1.2. El helenismo como espacio de reconfiguración de la memoria judía

La victoria de Alejandro Magno sobre Darío en el 330 a.C. es el punto de partida de una gran transformación cultural y política que llega hasta nuestros días. La cultura griega fue adquiriendo centralidad a lo largo de todo el mediterráneo y, aunque su influencia varió en intensidad según las zonas y las clases sociales, la lengua griega koiné se podía utilizar en cualquier punto de la cuenca mediterránea, en incluso más allá.³⁵ La conquista de Egipto por Alejandro y la política migratoria abierta por su sucesor Tolomeo I, permitieron el asentamiento de un número significativo de judíos en esas tierras, incorporándose sin grandes dificultades a la nueva cultura, pero sin renunciar a su herencia religiosa y a su identidad³⁶. En este nuevo contexto aparece la traducción al griego de las Escrituras hebreas.

³¹ JEAN-LOUIS, SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 264-268.

³² A partir de la canonización de la Torá fruto del postexilio se incorporaron ya en época helenística, la historia cronista (siglo IV-III a.C.) en el marco de la confrontación con las pretensiones samaritanas permitiéndola legitimación de las tradiciones monárquicas excluidas en el postexilio y de los libros proféticos (siglo III). A todo ello se irán incorporando el resto de los libros integrados en el grupo de los "Escritos". A finales del siglo I, ya en el judaísmo rabínico, el canon hebreo aparece cerrado salvo algunas pequeñas discusiones de carácter menor. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 573; JULIO TREBOLLE, *La Biblia Judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998, 180-183.

³³ Cfr. JULIO TREBOLLE, *La Biblia Judía y la Biblia cristiana...*, 169-191.

³⁴ Este proceso se ve con claridad en planteamiento histórico religioso que hace Rainer Albert en su obra "Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento" citada ya anteriormente en la presente investigación.

³⁵ TIMOTHY MICHAEL LAW, *Cuando Dios habló en griego...*, 25-27.

³⁶ Aunque en el proceso de integración en el helenismo surgieron tensiones los judíos buscaron modos de integración para integrarse en la tierra de adopción. Cfr. JOHN J. COLLINS, *Between Athens and Jerusalem. Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 2000, 4-25.

1.2.1. La Septuaginta y la legitimación del judaísmo helenista

En Alejandría, a finales del siglo III y comienzos del siglo II a. C., se traduce la Torah³⁷, a la que siguió la traducción de otros textos hebreos, de los cuales algunos se incorporaron a la Escritura y otros no³⁸. En esa misma ciudad se componen en el siglo II a. C. algunos otros libros que formarán posteriormente parte de la Septuaginta, además de otros libros que se redactarán por esa época en Palestina³⁹.

El ingente esfuerzo de traducir la Torah al griego supuso un gran desafío en relación al valor de la lengua hebrea como vehículo de la revelación divina, pero fue el medio que permitió garantizar la pervivencia del judaísmo en un periodo en el que nada podía sobrevivir si no se vertía en moldes griegos⁴⁰. Detrás de esta traducción y su legitimación está la búsqueda de dar fundamento a la nueva realidad identitaria que supone ser judío fuera de Israel.

La legitimación de esta traducción, tanto para el ámbito griego como judío, aparece en la carta de Aristeas a Filócrates⁴¹. En este texto encontramos una combinación entre la lealtad al judaísmo y un compromiso profundo y activo con el mundo y la cultura helenística⁴², que permite entender el contexto en el que fue posible la aparición de la Septuaginta. Entre las distintas claves que el autor utiliza para justificar la necesidad de la traducción⁴³ se encuentra una relectura del acontecimiento del Éxodo. En ella, para iluminar la realidad del judaísmo de la diáspora y vincularla al pasado de Israel, en el que se desea seguir sosteniendo su identidad a pesar de las diferentes circunstancias del presente, se combinan la memoria y la actualización de este evento central del pasado de Israel. Con habilidad, Aristeas evoca, pone en paralelo y actualiza creativamente el relato fundante de Israel, poniendo las bases de la nueva configuración de la identidad judía en el contexto del mundo helenista⁴⁴.

³⁷ TIMOTHY MICHAEL LAW, *Cuando Dios habló en griego...*, 54.

³⁸ *Ib.*, 32.

³⁹ *Ib.*, 30-32.

⁴⁰ *Ib.*, 54.

⁴¹ DRIES DE CROM, "The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint", *J. Study Pseudepigr.* 17/2 (2008) 141-160.

⁴² NOAH HACHAM "The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?" *J. Stud. Judaism*, 36/1 (2005), 2.

⁴³ *Ib.*, 4-16.

⁴⁴ *Ib.*, 3-4.

Con esta actualización de la historia de Israel⁴⁵ el autor de la carta responde a dos desafíos identitarios que los judíos que habitan en Egipto tienen en su situación presente. Por un lado, el hecho de que habiten en Egipto podría contradecir la experiencia fundante de la liberación narrada en el Éxodo, que había llevado al pueblo, de la mano de Dios, fuera de aquel país (Ex 20, 2) y poner en entredicho su fidelidad a la fe que profesa. Para el autor de la carta esto no es un problema, puesto que Egipto y sus gobernantes acogen y respetan a Israel y a su Dios por lo tanto es un lugar apropiado para vivir como judío⁴⁶. Por otro lado, la traducción de la Torah al griego legitima la identidad de un judaísmo helenista que se puede mantener fiel a su fe fuera de las fronteras de Israel y lejos del templo de Jerusalén. Desde esa identidad puede integrarse en la sociedad y cultura de acogida⁴⁷. De este modo la traducción se presenta como una nueva formulación de la historia fundacional para un colectivo que vive en circunstancias y desafíos diferentes a los habitantes de Israel⁴⁸.

Posiblemente la traducción estaba orientada al uso litúrgico, pero fuese cual fuese la motivación para la traducción, lo que es cierto es que la Septuaginta ofrecía a los judíos helenistas la revelación reformulada y comunicada de nuevo, legitimando así una nueva identidad fraguada en la encrucijada de un pasado compartido y un presente llamado a incorporarse a los nuevos tiempos⁴⁹.

1.2.2. Jamnia y la configuración del judaísmo rabínico

La guerra judía contra Roma y la definitiva destrucción del templo de Jerusalén en el año 70 propicia un nuevo momento de configuración de la memoria y la identidad judía que tendrá

⁴⁵ Junto al éxodo aparecen también como claves de actualización en la carta la construcción del tabernáculo y la entrega de la Torá.

⁴⁶ La experiencia podía ser común a cualquier judío de la diáspora, pero se agudizaba en los que habitaban Egipto. Cfr. NOAH HACHAM “The Letter of Aristieas...”, 14-15.

⁴⁷ Un dato significativo de este deseo de integración y de aprobación por la sociedad y cultura de adopción es el recuso a la seudonimia griega en las obras de autores de la diáspora (Orfeo, Sibila, Focilides...), mientras los autores de Israel dan siempre nombres israelitas (Enoch, Moisés, Esdras...). Cfr. JOHN J. COLLINS, *Jewish Cult and Hellenistic Culture. Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Brill, Leiden-Boston 2005,12.

⁴⁸ NOAH HACHAM “The Letter of Aristieas...”, 15-16. La carta de Aristieas muestra, otro elemento relevante para comprender el valor simbólico que la traducción griega posee, para afrontar los retos que ser judío implicaba en mundo helénico. La escena en la que la traducción griega es presentada a la comunidad judía para su aprobación y en la que el autor señala el explícito reconocimiento del rey Tolomeo de la santidad del escrito, evidencia el doble desafío que suponía ser judío en un país extranjero: mantener los vínculos con Israel y a la vez integrarse en la nueva cultura de acogida. El planteamiento retórico de la carta muestra con claridad el doble enfoque legitimador. Cfr. DRIES DE CROM, “The Letter of Aristieas...”, 150-158.

⁴⁹ TIMOTHY MICHAEL LAW, *Cuando Dios habló en griego...*, 61-63.

como resultado una nueva articulación del judaísmo (judaísmo rabínico). Este momento tiene como referente clave la escuela rabínica de Jamnia⁵⁰, la cual se convertirá en garante de la supervivencia del judaísmo tras la guerra con Roma. Las noticias sobre las decisiones o actuaciones de los rabinos en Jamnia están todas en escritos rabínicos posteriores, pero recogen las posiciones sostenidas por figuras insignes de ese momento, aunque en la mayoría de los casos no son muy precisas en relación al momento en que fueron desarrolladas o sostenidas⁵¹.

El origen de la escuela de Jamnia se encuentra en el traslado a esta ciudad de la escuela rabínica de Jonahan ben Zakkai, que abandonó Jerusalén durante la guerra con los romanos cuando ya no había esperanza de una solución pacífica, recibiendo el permiso de Vespasiano para establecer allí una comunidad religiosa autónoma. Tras la catástrofe de la guerra, el nuevo centro aseguró la supervivencia del judaísmo⁵². Los sabios de Jamnia buscan una adaptación a la realidad presente y promueven alternativas religiosas en ausencia del templo. Se adaptan también en su reinterpretación de la halakah e incluso introducen nuevos modelos de comportamiento para responder a las nuevas condiciones sociales y religiosas surgidas a partir del año 70. El periodo de Jamnia duro 60 años, hasta la segunda revuelta judía contra Roma (70-132 C.E.). La primera etapa, de la mano de Jonahan ben Zakkai, sentó las bases, estableció un marco general de actuación y puso en marcha directrices a través de las cuales la actividad rabínica se desarrollaría y cristalizaría. En la segunda etapa, liderada por Gamaliel II, se promueven nuevas iniciativas para proporcionar a los judíos las alternativas políticas, religiosas y sociales en torno a las cuales podían reestructurar sus vidas en forma colectiva e institucional⁵³.

La mayor contribución de Jamnia, es haber hecho posible un judaísmo no sectario. La desaparición del templo favoreció los caminos conjuntos entre los principales grupos y la búsqueda en común, dentro de las diferencias, de un futuro religioso dentro de las posibilidades

⁵⁰ Jamnia es una pequeña ciudad cerca de la costa de Palestina, actualmente llamada Yavneh. Antes del período asmoneo era una ciudad gentil que no fue totalmente judía hasta el reinado de Tiberio. Como ciudad judía fue designada por los romanos como un centro de asentamiento de los judíos pacificados durante la guerra judía (Flavio Josefo, Guerra Judía 4.8.2). Cfr. ROBERT NEWMAN, "The Council of Jamnia and the Old Testament Canon, *WTJ* 38/4 (1976), 327-330.

⁵¹ JACK P. LEWIS, "Jamnia after forty years" *Hebr. Union Coll. Annu.* 70/71 (1999-2000), 234-235.

⁵² ASHER FINKEL, "Yavneh's Liturgy and Early Christianity", *JES*, 18/2, (1981), 231-232.

⁵³ LEE I.A. LEVINE, "Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End Second Jewish Revolt: 70-135 C.E." en HERSHEL SHANKS (ed.) *Christianity and Rabbinic Judaism. A parallel History of The Origins and Early Development*, Biblical Archaeology Society, Washington D.C. 1993, 133.

del presente⁵⁴. En este periodo, sin embargo, no parece haberse hecho una declaración formal en relación a los Escritos autoritativos del judaísmo, aunque sí hay debates sobre la canonicidad de ciertos escritos⁵⁵. Lo que sí expresan con claridad las fuentes es la necesidad de adaptarse a un Israel sin templo⁵⁶.

En relación a los cristianos, esta nueva realidad del judaísmo supone encontrarse con un nuevo interlocutor que va a favorecer explícitamente o implícitamente el distanciamiento entre ambos grupos. De hecho, tanto en el evangelio de Mateo como en el de Juan, hay indicios de cómo esta nueva configuración del judaísmo desafía sobre todo al cristianismo de origen judío, y le obliga a articular una respuesta en la que las cuestiones identitarias tendrán un lugar relevante⁵⁷.

2. La memoria cristiana del pasado de Israel en el Nuevo Testamento

Como se afirmaba en la primera parte de este estudio, los grupos generan un sentido de pertenencia que define las señas identitarias del colectivo a través de las cuales se socializa a sus miembros. Uno de los cauces importantes que ayudó, en los comienzos del cristianismo, a diseñar la identidad de los seguidores/as de Jesús fueron los textos, no sólo los que el cristianismo fue generando en los comienzos, sino los que heredó del judaísmo.

El cristianismo, partiendo de la matriz judía original, fue construyendo su identidad en los primeros siglos, pasando de ser un movimiento dentro del espectro plural del judaísmo del segundo templo, a una religión diferenciada y preeminente en el último periodo del Imperio romano⁵⁸. En este proceso, complejo y original, tuvieron un papel relevante, tanto la apropiación e interpretación de las Escrituras judías, como los nuevos textos que se fueron generando en su seno. El lugar de estos textos culminó, en la autodefinition cristiana, con la definición del canon que reforzó sus fronteras identitarias, tanto hacia fuera en su relación con

⁵⁴ SHAYE J.D. COHEN, "The Significance of Yavneh: Pharisees, and the End of Jewish Sectarianism", *Hebr. Union Coll. Annu* 55.1 (1984), 27-53.

⁵⁵ TIM GORDON, *The Jewish "Council" of Jamnia and Its Impact on the Old Testament Canon and New Testament Studies*, Boise, Idaho 2007. 6.

⁵⁶ JACK P. LEWIS, "Jamnia after forty years...", 242-246.

⁵⁷ Las noticias sobre el origen del birkat ha-minin (maldición contra los herejes) y que fue promulgado para expulsar a los judíos seguidores de Cristo de las sinagogas se basa en un pasaje del Talmud que relata cómo Gamaliel II en Jamnia pidió a los sabios que formularan la maldición contra los herejes. Esta opinión se apoya también en las alusiones de Justino, Epifanio y Jerónimo sobre los nazarenos malditos en la sinagoga. Cfr. JACK P. LEWIS, "Jamnia after forty years...", 234-235.

⁵⁸ JUDITH M. LIEU, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2004, 21.

el judaísmo, como hacia dentro, actuando como clave para confrontar los conflictos internos que fueron surgiendo por las diferentes posiciones teológicas o prácticas dentro de las comunidades⁵⁹.

2.1. Actualización y apropiación de las Escrituras judías en los orígenes cristianos

En los comienzos del cristianismo, las Escrituras hebreas son el punto de partida para sostener y justificar sus pretensiones religiosas y cauce para hacer frente a los desafíos sociales y culturales que han de afrontar, en la medida que el movimiento se expande a lo largo de la cuenca mediterránea.

Para los grupos cristianos del siglo I la memoria del pasado de Israel, recogido en las Escrituras judías, es asumida como parte de su propia historia, pero a la vez, es releída desde la nueva perspectiva de su fe en Jesús. Esta doble actuación posibilita que las dinámicas propias de la memoria colectiva actúen y se generen nuevos espacios para la actualización y apropiación de ese pasado. Entre estos nuevos espacios están los rituales propios del cristianismo (Bautismo, Eucaristía...) en los que las Escrituras judías forman parte de la explicación de su significado, y reconocidas como palabra revelada son leídas e interpretadas desde su situación vital y creyente. En este sentido, los textos que forman el Nuevo Testamento son testimonio de ese camino de actualización y apropiación de la Escritura judía por parte de las primeras comunidades cristianas.

En los comienzos, el cristianismo asume el horizonte escatológico apocalíptico del judaísmo contemporáneo, con la diferencia de que ya no está en el futuro, sino que en Jesús las promesas y esperanzas mesiánicas se cumplen⁶⁰. Esta nueva mirada hace que los textos judíos adquieran nuevos significados y que, al actualizar ese pasado, se prioricen unos aspectos, pasajes, libros o figuras del conjunto de la herencia judía.

El modo en que el movimiento cristiano se apropia del pasado sagrado de Israel desafía y es fuente de conflicto con los judíos de su época. Un conflicto que con el tiempo supondrá la ruptura entre ambos colectivos, de modo que se constituirán en grupos independientes porque

⁵⁹ Los conflictos en relación a la interpretación de los textos visibilizan conflictos en relación a la legitimación de la identidad. Cfr. *Ib.*, 33-34.

⁶⁰ ROBERT M. GRANT, "The Place of the Old Testament in Early Christianiy", *Int* 5, n° 2 (1951), 186.

las interpretaciones de su pasado compartido están lo suficientemente distantes para ser imposible de asumir o de arbitrar un consenso.

La recepción cristiana de las Escrituras judías depende en gran medida de su universo conceptual e interpretativo. Para los creyentes en Cristo, su vida y su misión revela el auténtico significado de la Escritura porque en él el Dios de Israel se había revelado definitivamente. Esta clave de interpretación introduce en los textos hebreos nuevos significados que no estaban en los contextos originales y que serán la causa fundamental de la separación del movimiento cristiano del judaísmo⁶¹.

Desde la perspectiva de la memoria colectiva, la exégesis es un modo de actualizar el pasado sagrado, recogido en los textos, a la realidad presente que vive la comunidad. En los distintos libros del Nuevo Testamento se citan de modos diversos y de forma parcial los libros judíos. Las citas se muestran como ayudas a la argumentación y testimonian las priorizaciones y silencios que los autores hacen en relación con la memoria heredada⁶².

Es difícil determinar de forma precisa, aunque existen abundantes estudios al respecto, el modo, cantidad y forma de las citas de las Escrituras judías que se recogen en el Nuevo Testamento⁶³, pero lo que resulta evidente es que la Escritura hebrea constituye una parte muy importante de la trama sobre la que se construyen los textos, y que supone un canal eficaz y de gran ayuda para el objetivo retórico-persuasivo de los autores Nuevo Testamento, tanto de cara a sus propias audiencias como frente a otros grupos con los que se pudiesen confrontar.

⁶¹ MOGENS MÜLLER, "The New Testament Reception of the Old Testament" en MOGENS MÜLLER AND HENRIK TRONIER (eds.), *The New Testament as Reception*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002, 1-4.

⁶² El Nuevo Testamento contiene un número extraordinario de citas del A T. Es difícil de clasificar las variadas formas en que aparecen esas citas, desde las citas explícitas precedidas de una fórmula hasta las alusiones. Los autores proponen diferentes clasificaciones y es difícil ofrecer un número exacto de la presencia del At en el NT. 224 citas directas introducidas por una fórmula indicando el propósito explícito de! autor de citar. 7 casos en las que se introduce una segunda cita unida a la primera por y. 19 casos donde una paráfrasis o sumario más que una cita directa sigue a la formula introductoria. 45 instancias donde el parecido con pasajes del NT que, aunque no se explicita la cita es claro que el autor se refiere al A T. Por tanto, hay al menos 295 referencias claras al AT. Ocupan 352 versículos del NT (4,4%). Un versículo de cada 22,5 versículos del NT es una cita. En relación a las alusiones las propuestas son variadas, pero se puede afirmar que más del 10% de! NT está construido sobre citas o alusiones al A T. 278 versículos de AT se citan en el NT: 94 del Pentateuco, 99 de los profetas, 85 de los escritos. Cfr. ROGER NICOLE, "The New Testament Use of the Old Testament", in GREG.K. BEALE. (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, Baker Books, Grand Rapids 1994, 14.

⁶³ Para ver la complejidad del estudio en relación al uso de las Escrituras judías en el Nuevo Testamento ver: STANLEY PORTER, "The use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology" in CRAING A. EVANS - JAMES A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigation and Proposals*, Sheffield Academic Press 1997,79- 96.

La hermenéutica cristiana de la biblia hebrea permite a las comunidades incorporar nuevos significados a los textos, modificando los que poseían en sus contextos originales. De este modo se abren nuevos espacios de comprensión de una memoria colectiva que consideran propia y cuya relectura les permite no sólo iluminar las situaciones y problemáticas que están viviendo, sino vincular la vida y destino de Jesús de Nazaret a las promesas de Israel y de este modo hacer efectiva una nueva apropiación del pasado de Israel⁶⁴.

No es fácil concretar cómo los destinatarios y destinatarias acogieron las propuestas de actualización que encontramos en la narrativa cristiana, qué conocimiento tenían de las Escrituras judías y cómo las fueron incorporando en su caminar comunitario y en sus interacciones con los diversos entornos en los/as que estaban insertos/as⁶⁵. Por un lado, teniendo en cuenta lo gravoso que era económicamente adquirir copias de cualquier libro en la antigüedad, lo más probable es que la financiación proviniese del ejercicio de patronazgo de los y las creyentes ricos de las comunidades, que no solo podrían proveer a sus grupos de rollos o códices de las Escrituras judías, sino también de los nacientes textos cristianos⁶⁶. Por otro lado, debido a la baja tasa de alfabetización característica del mundo antiguo, la mayor parte de la gente tendría acceso a los textos a través de la recitación y la memoria⁶⁷ por lo que es muy probable que parte de los procesos de relectura y apropiación de las Escrituras hebreas naciese en los espacios litúrgicos y catequéticos que se fueron definiendo en las comunidades⁶⁸. Todo esto hace suponer que los miembros de los grupos cristianos de los comienzos estaban familiarizados con los contenidos de la Escritura y podían hacerse cargo de las actualizaciones y relecturas que los autores del Nuevo Testamento incluían en sus textos,⁶⁹ aunque, sin duda, serían los líderes de las comunidades quienes marcarían las líneas de interpretación y ofrecerían las orientaciones para la recta comprensión de la memoria de Israel a la luz de su fe en Jesús y

⁶⁴ CHRISTOPHER D. STANLEY, "The Social Environment of 'Free' Biblical Quotations in the New Testament" in CRAIG A. EVANS - JAMES A. SANDERS (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigation and Proposals*, Sheffield Academic Press 1997, 18-19

⁶⁵ BRIAN J. ABASCIANO, "Diamonds in the Rough: A Reply to Christopher Stanley Concerning the Reader Competency of Paul's Original Audiences" *NT* 49/2 (2007), 155-158.

⁶⁶ BRIAN J. ABASCIANO, "Diamonds in the Rough...", 160.

⁶⁷ CHRISTOPHER D. STANLEY, "The Social Environment...", 20-23.

⁶⁸ WAYNE A. MEEKS, *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press New Haven 1983, 146. En los espacios de instrucción o predicación profética se podrían contextualizar algunas fórmulas de citación que aparecen en el Nuevo Testamento como: λέγει κύριος (2Co 6: 17; 2Cor 6,17; Rm 12,19; Hechos 15, 17) de las citas de cumplimiento como ἵνα πληρωθῆ (Mt 1,22). Cfr. EDWARD E. ELLIS, "How the New Testament Uses the Old" in I. HOWARD MARSALL (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, The PaterNoster Press, Carlirse 1977, 200.

⁶⁹ BRIAN J. ABASCIANO, "Diamonds in the Rough...", 161.

de las situaciones concretas que vivía la comunidad⁷⁰. Aunque esto no evitaría los conflictos y tensiones, como aparece reflejado incluso en los textos del Nuevo Testamento⁷¹.

2.2. Uso e interpretación de las Escrituras judías en el Nuevo Testamento

Las Escrituras judías impregnan los textos del Nuevo Testamento, no solo por la citación de textos concretos, sino porque le proporciona lenguaje y simbología para expresar y desarrollar la propuesta cristiana⁷². La importancia determinante de las tradiciones judías en los escritos cristianos no supone, sin embargo, la presencia de toda la Biblia hebrea en los textos cristianos. La selección, condicionada por su horizonte escatológico y por su convencimiento de que las promesas hechas por Dios a Israel se cumplen en Jesús de Nazaret, supone una selección de citas que determinarán qué se recuerda y qué se olvida del pasado heredado. El camino de actualización de esos recuerdos en los orígenes cristianos muestra un esfuerzo creativo y plural de interpretación⁷³, que lleva a los autores de los textos y a sus comunidades receptoras a proponer relecturas, no siempre conciliables unas con otras. Estas relecturas dieron lugar, en los primeros siglos, a conflictos y controversias que no solo implicaban cuestiones de tipo doctrinal, sino que también estaban en la base de la creación de las fronteras identitarias, tanto frente al judaísmo, como entre diversos grupos cristianos.

El estudio del uso de la Escritura judía en el Nuevo Testamento es complejo, no solo por la dificultad de conocer con exactitud dónde y cómo los autores del Nuevo Testamento hacen uso de las Escrituras de Israel, sino también, porque no es fácil acceder a que versión de las Escrituras judías han tenido acceso y en qué medida heredan los marcos interpretativos del judaísmo contemporáneo en sus propuestas teológicas⁷⁴. Por otro lado, aunque hay citas en las que se dice expresamente a qué libro de las Escrituras pertenecen, no resulta sencillo delimitar en otros muchos casos si el autor está haciendo uso de una cita concreta, o es solo una referencia

⁷⁰ Ib., 171-172.

⁷¹ Ib., 172.

⁷² Ejemplo de ello es como el evangelio de Mateo usa el tema del Éxodo en la construcción del significado del mesianismo de Cristo en los relatos de la infancia o como Pablo con la alegoría de Sara y Agar (Gal 4, 22-31) presenta la identidad cristiana frente al judaísmo. También es interesante en este sentido como el autor de la carta a los hebreos actualiza la liturgia del Templo de Jerusalén en clave cristológica

⁷³ KLYNE SNODGRASS, "The use of the Old Testament in the New" in GREG.K. BEALE (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Baker Books, Grand Rapids, 1994, 29-30.

⁷⁴ GREGORY K. BEALE - DONALD A. CARSON, (eds.), *Commentary on the New Testament use of the Old Testament*, Baker ACADEMIC, GRAND RAPIDS 2007, XXIII-XXVIII.

a un tema, o un eco de un pasaje de la Escritura hebrea⁷⁵.

Las citas que aparecen en los textos coinciden con frecuencia con la traducción griega de Septuaginta, que es la más usada en su época en el ámbito griego. Pero no siempre es así, a veces reflejan otras versiones griegas, tǎrgums arameos, o traducciones independientes del texto hebreo. Incluso en ocasiones aparecen citas que parecen seguir la traducción de los LXX, pero con algunas variaciones, que pueden provenir de un error involuntario o de alteraciones conscientes del texto para adaptarlo mejor a la argumentación a la que acompaña, o simplemente por el uso de una variante textual conocida por el intérprete. Estas variantes son una pista importante para descubrir no solo la interpretación del escritor del pasaje concreto, sino también su perspectiva sobre el conjunto de la Escritura⁷⁶.

Los autores del Nuevo Testamento son conocedores, del texto de la Escritura hebrea, y de las técnicas contemporáneas de interpretación de la Escritura⁷⁷. No siempre es fácil distinguir el uso concreto de las técnicas en un autor o en un pasaje, pero coinciden con la exégesis judía en el interés por actualizar la memoria del pasado para situación concreta en la que viven⁷⁸.

En todos los textos del Nuevo Testamento hay una memoria consciente del pasado de Israel y de la necesidad de incorporarlo como parte fundamental para la comprensión de la vida y misión de Jesús y de los horizontes de seguimiento a los que son llamados quienes se incorporan al movimiento cristiano. Aunque cada uno tiene su propio modo de incorporarlas al relato, en función de su teología y sus necesidades retóricas y apologéticas. Los autores del Nuevo Testamento llevan a cabo, cada uno con sus acentos, relecturas y actualizaciones centrales en la fe e historia de Israel, manteniendo su adhesión al cuerpo de escritos que era autoritativo para el judaísmo de la época.

⁷⁵ STANLEY E. PORTER, "The use of the Old Testament...", 79-96. Aquí hay que tener en cuenta, además, que el acceso a los textos de la Escritura en el mundo Antiguo era diferente al actual, ya que los libros aparecían en rollos y sin ninguna marca de división entre secciones o capítulos. Además, el acceso a los textos no era fácil, porque era caro copiar un libro y poca gente estaba alfabetizada. Unos de los accesos era la recitación en los espacios culturales y otra la memorización en las escuelas o en las familias.

⁷⁶ EDWARD E. ELLIS, "How the New Testament Uses the Old...", 199.

⁷⁷ El cristianismo es inicialmente una secta del judaísmo y por tanto en sus inicios bebe de las prácticas exegéticas del judaísmo. Cfr. SUSAN WENDEL, *Scriptural interpretation and community self-definition in Luke-Acts and the writings of Justin Martyr*, Brill, Leiden-Boston 2011, 21-22.

⁷⁸ SAMUEL E. BALENTINE, "The Interpretation of the Old Testament in the New Testament" *SBJT* 23/2 (1981), 43-47.

Existen aproximadamente 295 referencias directas a los escritos autoritativos del judaísmo en el Nuevo Testamento, además, de cientos de alusiones más o menos explícitas a libros o temáticas relacionadas con las Escrituras hebreas. Esto muestra la autoridad que tenían las Escrituras judías para los autores neotestamentarios. Un interés especial, en este sentido, tienen las fórmulas que utilizan para introducir las citas, pues reflejan la convicción de los autores de que están citando un texto sagrado⁷⁹.

En los libros del Nuevo Testamento aparecen diferentes formas de citar un pasaje de la Escritura. El modo más reconocible son las citas directas acompañadas o no de una fórmula introductoria. Cuando se introduce con una fórmula es frecuente el uso de verbos como "decir" o "escribir", que también se pueden encontrar en la literatura rabínica o en los rollos de Qumran. Este modo de introducir los textos de la Escritura aparece en las citas de cumplimiento, como por ejemplo las que usa Mateo (Mt 2,17-18). Estas fórmulas introductorias subrayan la autoridad divina de los textos, justificando el significado que el intérprete le ha dado dentro de su narrativa y, por tanto, legitimando la interpretación cristiana de la Escritura hebrea (Jn 7,38, Gálatas 4,30; Rm 9,33)⁸⁰. Con frecuencia, estas citas explícitas aparecen sin fórmula introductoria, pero son reconocibles por la audiencia⁸¹. Hay otros casos, no menos frecuentes, en que la cita no es tan evidente, pero igualmente reconocible⁸², como es el caso de la alusión. En otras ocasiones aparecen referencias literarias más sutiles, que no necesitan ser reconocidas por parte de la audiencia para entender lo que el autor presente quiere comunicar. En la redacción un autor puede hacerse eco de un texto anterior, consciente o inconscientemente, e incorporar o no el contexto original en el que se ha inspirado⁸³.

Otro modo de introducir la Palabra revelada en los textos del Nuevo Testamento, que es frecuente en el judaísmo, es el uso de las citas combinadas que se incorporan al texto de diferentes formas y sirven para desarrollar o fundamentar un tema siguiendo el principio del Deuteronomio 19,15 de atestación múltiple. Se reúnen citas de la Ley, los Profetas y los Escritos a partir de palabras clave importantes para el tema (1 Pe 2, 6-9; Rm 10, 18-21). Tales

⁷⁹ ROGER NICOLE, "The New Testament Use of Old Testament...", 13-15.

⁸⁰ EDWARD E. ELLIS, "How the New Testament Uses the Old...", 200.

⁸¹ CHRISTOPHER A. BEETHAM, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Brill, Leiden-Boston 2008, 15-17.

⁸² *Ib.*, 17-20.

⁸³ *Ib.*, 20-24.

“testimonios” eran principalmente combinaciones temáticas para propósitos de instrucción y apologética y algunos pueden haber circulado en forma escrita durante el período apostólico. Los “testimonios” parecen presuponer una comprensión cristológica elaborada de pasajes particulares y no son simplemente textos de prueba seleccionados al azar. De acuerdo con una tesis de Charles Dodd, las citas del “testimonio” fueron seleccionadas y servían como indicadores de contextos mayores del Antiguo Testamento, que previamente y como un todo, habían sido interpretados cristológicamente⁸⁴.

La interpretación cristológica de los pasajes de la Escritura judía hace uso con frecuencia del midrash⁸⁵. La esencia del procedimiento midrásico era una actualización de la escritura con el fin de aplicarla o hacerla significativa para la situación actual. Este método interpretativo aparece de forma implícita o más explícita en diversos lugares del Nuevo Testamento, reuniendo varios textos de la Escritura judía y adaptándolos al argumento que el autor está desarrollando (Rm 10, 11-12; Gal 4, 30, Mt 2, 23); pero también se usa para leer un acontecimiento actual a partir de elementos narrativos de la Escritura judía, como hace Lucas cuando construye los episodios de la infancia de Jesús⁸⁶.

No faltan tampoco otros métodos de uso más amplio en el contexto antiguo, como son la tipología y la alegoría. La alegoría, que tiene gran presencia en la obra de Filón en el marco del judaísmo helenista, no es muy frecuente en el Nuevo Testamento, salvo en el caso de la Alegoría de Gal 4⁸⁷ y de algunas alegorizaciones de las parábolas de Jesús en los evangelios que parecen fruto de la reflexión de las comunidades destinatarias de los textos. La interpretación tipológica, por su parte, expresa con claridad la actitud básica del cristianismo primitivo hacia las Escrituras judías,⁸⁸ aunque sólo ocasionalmente se usa el término *tipos*, si aparece la interpretación tipológica en términos generales, como es el caso de la tipología de

⁸⁴ Por ejemplo, Mt. 1,23 al citar Is. 7: 14 probablemente tiene en vista la sección total, Is. 6: 1-9: 7, como la frase adicional "Dios con nosotros" (Is 8: 8, 10 LXX) Y el uso frecuente de Is. 6-9 en otras partes del Nuevo Testamento también lo indican. Cfr. CHARLES. H. DODD, *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, James Nisbet, London 1952, 78-126.

⁸⁵ El término hebreo tiene el significado de comentario (2Cr 13,22; 24,27) Y en el pasado de asociaba generalmente con ciertos comentarios rabínicos del Antiguo Testamento. Recientemente se ha utilizado más ampliamente para designar una actividad tanto como un género literario, una manera de exponer la Escritura, así como la exposición resultante. Cfr. EDWARD E. ELLIS, "How the New Testament Uses the Old"..., 201.

⁸⁶ *Ib.*, 202.

⁸⁷ Aunque en este caso Pablo hace un uso peculiar de la alegoría y la convina con elementos de carácter tipológico. Cfr. PATRICK G. BARKER, "Allegory and Typology in Galatians 4,21-31", SVTQ 38/2 (1994), 208-209.

⁸⁸ *Ib.*, 210.

la alianza (1 Cor 10) y la tipología de la creación (Rm 5). El uso de la tipología tiene un claro enfoque cristológico (Hechos 3, 22ss; Rm 10, 4; Heb 10, 9ss) y mesiánico (Lc 22, 20-29)⁸⁹.

En el caso de los Evangelios, los autores introducen sus interpretaciones tanto como parte de la construcción de sus narrativas como poniendo en boca de Jesús no sólo citas de la Escritura, sino también interpretaciones concretas de diferentes pasajes. Estos textos entienden la vida y misión de Jesús con el trasfondo de las Escrituras judías y lo presentan no solo como su interprete correcto, sino como el Mesías esperado en quien se cumplen todas las Escrituras (Lc 24)⁹⁰. Entre los cuatro evangelios existen diferencias en la cantidad y modo de citar los libros autoritativos del judaísmo, pero en todos ellos hay un trabajo de selección, interpretación y actualización claro y específico. En el resto del Nuevo Testamento la reflexión y actualización de las escrituras judías aparecen incorporadas en el discurso del escritor y muestran la importancia que estas tienen para la argumentación en curso, además de su centralidad en el desarrollo retórico del discurso. En el caso de Pablo, por ejemplo, además de combinar distintos métodos hermenéuticos y diversos modos de citación, muestra una explícita centralidad en el uso de las Escrituras judías y la necesidad de atender a su correcta interpretación a la luz del crucificado. Para él hay dos cuestiones importantes a tener en cuenta, por un lado, cómo las Escrituras de Israel sostienen la buena noticia anunciada por los seguidores de Jesús, y por otro qué relación se puede encontrar entre la alianza hecha por Dios con Israel y la propuesta cristiana⁹¹. Ambas preguntas encauzan las relecturas que él propone de figuras y temas centrales de las Escrituras de Israel, especialmente de la Torah, que forman el entramado principal del uso y actualización en sus cartas de su tradición religiosa. Con frecuencia incorpora textos proféticos, y ocasionalmente sapienciales, para actualizar los textos de la Torá en el sentido que necesita su argumentación⁹². Esta articulación le permite incorporar nuevos significados, a veces sorprendentes e incluso conflictivos, de la tradición heredada, para

⁸⁹ Ib., 211; JEAN DANIELOU, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée & Co., Tournai 1961, 248-256.

⁹⁰ ELLEN B. AITKEN "Tradition in the Mouth of the Hero: Jesus as an Interpreter of Scripture" in RICHARD A. HORSLEY, JONATHAN A. DRAPER AND JOHN M. FOLEY (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 102-103.

⁹¹ CRAIG A. EVANS, "It Is Not Though the Word of God has Failed": An Introduction to Paul and the Scriptures of Israel" in CRAIG A. EVANS AND JAMES A. SANDERS (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Bloomsbury, London-New York 2015, 3-17.

⁹² CAROL K. STOCKHAUSEN, "2 Corinthians 3 and the principles of Pauline Exegesis", in CRAIG A. EVANS AND JAMES A. SANDERS (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Bloomsbury, London-New York 2015, 144-145.

afrontar los desafíos vitales y religiosos de sus comunidades.

3. Configuración de la Identidad cristiana y Escrituras

El cristianismo comenzó como un pequeño movimiento de renovación intrajudío marcado por la fuerte convicción de que Jesús de Nazaret era el mesías esperado por el pueblo judío y que en él se cumplían todas las promesas hechas por Dios a Israel. Pero su propuesta se reveló enseguida difícil de aceptar por la mayoría de los judíos, lo que supuso una progresiva reconfiguración de su identidad, pasando de ser un grupo marginal y conflictivo dentro del contexto plural del judaísmo del siglo I⁹³, a convertirse, iniciado ya el siglo II, en una nueva religión con sus ritos, creencias y organización, en la que la pertenencia a los *Chirstianoï*⁹⁴ ya no solo no implicaba ser judío, sino que ya mayoritariamente se nutría de hombres y mujeres de otros contextos sociales, religiosos y culturales⁹⁵.

El camino de reconfiguración de su identidad inicial hasta convertirse en un grupo con una identidad distintiva y totalmente independiente de su matriz original se lleva a cabo a lo largo de los cuatro primeros siglos⁹⁶ de forma progresiva y en la medida que se expande por la cuenca mediterránea y se va arraigando en los diferentes contextos sociales y en las culturas que formaban parte del Imperio romano.

Durante los dos primeros siglos el movimiento cristiano se va a definir por la pluralidad y diversidad de propuestas grupales que a partir de la fe en Jesús, se van articulando y diferenciando a través de un complejo proceso de configuración identitaria en el que juegan un papel determinante las relaciones entre los creyentes en Cristo y las escrituras judías⁹⁷. El pasado de Israel es para los seguidores de Jesús su propio pasado y, desde ahí, se sienten

⁹³ ESTHER MIQUEL, "El contexto histórico y sociocultural", en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 50-54.

⁹⁴ Este término es aplicado al grupo de seguidores de Cristo fuera de Palestina. En el Nuevo Testamento aparece tres veces y aunque es una breve aparición muestra con claridad la evolución del nombre de ser, como muestra hechos de los apóstoles un término creado fuera del grupo y seguramente con un cierto carácter despectivo es ya reconocido en I Pedro como una etiqueta incorporada con un sentido positivo de auto asignación.

⁹⁵ BENGT HOLMBERG, "Understanding the First Hundred Years of Christian Identity" in BENGT HOLMBERG (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1

⁹⁶ DAVID G. HORRELL, "Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content", in ANTHONY J. BLASI - JEAN DUHAIME - PAUL-ANDRÉ TURCUTTE, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 309-310.

⁹⁷ RAYMOND E. BROWN, "Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but two Types of Jewish/Gentile Christianity" CBQ 45/1 (1993), 74-79.

legitimados para llevar a cabo su propia apropiación de la memoria fundante de Israel⁹⁸. La asunción de los escritos judíos y la elaboración propia de nuevos textos se muestran como un cauce relevante de autodefinición y una ayuda inestimable para delimitar las fronteras identitarias, tanto hacia dentro como hacia fuera⁹⁹. Su identidad se va a diseñar, a la vez, como un camino de diferenciación del judaísmo y un desarrollo de él, a través de la actualización y relectura de ese pasado de formas distintas y dentro de sus propios contextos socio-culturales y sus identidades de origen¹⁰⁰. Los textos le permiten, sostenerse en una memoria compartida del pasado y crear a partir de ellos un universo conceptual propio que les facilitará tanto la integración de sus miembros como su legitimación¹⁰¹.

La centralidad existencial y doctrinal de la muerte y resurrección de Jesús, junto a la experiencia de haber recibido el Espíritu Santo¹⁰², sostienen su autocomprensión y su desarrollo ritual¹⁰³. De hecho, el término *chistianoi* comienza siendo un apodo peyorativo de “los de fuera”¹⁰⁴, pero ya en 1 Pe 4,16 aparece como una etiqueta aceptada y honorable para el grupo, porque expresa lo que ellos piensan de sí mismos centrados en su vinculación con Cristo¹⁰⁵.

3.1. El cristianismo como reconfiguración de la identidad judía: la nueva identidad en Cristo

La primera generación de discípulos y discípulas de Jesús (entre el año 30 y el 70)¹⁰⁶ está formada por quienes habían formado parte del grupo nacido en torno a su proyecto, pero también por aquellos y aquellas que se incorporaron a él después de su muerte¹⁰⁷. Este

⁹⁸ JUDITH M. LIEU, “Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix”, in MICHEL, MARGARET M - YOUNG, FRANCES M., *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 218-223.

⁹⁹ JUDITH M. LIEU, *Christian Identity ...*, 29.

¹⁰⁰ ANTHONY J. BLASI, “Early Christian culture as interaction”, in ANTHONY J. BLASI - JEAN DUHAIME - PAUL-ANDRÉ TURCUTTE, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, Altamira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 299-230.

¹⁰¹ JUDITH M. LIEU, *Christian Identity ...*, 33-34.

¹⁰² BENGT HOLMBERG, “Understanding the First Hundred Years ...”, 2.

¹⁰³ *Ib.*, 3.

¹⁰⁴ PHILIPPA TOWNSEND, “Who Were the First Christians? Jew, Gentiles, and the Christianoi?” in EDUARD IRICINSCHI - HOLGER M. ZELLENTIN, (Eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Morh Siebeck, Tübingen 2008, 225-226.

¹⁰⁵ BENGT HOLMBERG, “Understanding the First Hundred Years...”, 5.

¹⁰⁶ Seguimos para la delimitación de las diferentes generaciones la propuesta que se recoge en la obra colectiva editada por Rafael Aguirre, “Así empezó el cristianismo”. Cfr. RAFAEL AGUIRRE, “El proceso de surgimiento del cristianismo” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 39-41.

¹⁰⁷ SANTIAGO GUIJARRO, “La primera Generación Cristiana en Judea y Galilea” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 101.

colectivo conservó la forma que Jesús le había dado al proyecto y se mantuvo como un movimiento intrajudío de renovación, cuyo centro doctrinal era la llegada del Reino de Dios anunciado por Jesús. Geográficamente se mantuvo dentro de los límites de región sirio-palestinese y nunca traspasó las fronteras identitarias del judaísmo, aunque incorporó conductas y prácticas rituales vinculadas al Jesús histórico, como la cena del Señor, y fueron los transmisores de la memoria de Jesús que estuvo en la base de los posteriores textos evangélicos. Tanto la comunidad que residió en Jerusalén como los diversos grupos diseminados por Judea, Galilea y zonas limítrofes, fueron leyendo la vida, misión y destino de Jesús a la luz de las Escrituras judías incorporando así a su anuncio y a su autocomprensión una relectura peculiar del pasado de Israel que los diferenciaba de otros grupos judíos contemporáneos, y los ayudó a construir una identidad propia que reforzó su pertenencia grupal y su impulso misionero, aunque nunca dejaron de sentirse judíos¹⁰⁸.

Un grupo significativo de discípulos y discípulas de Jesús surgió, además, del colectivo llamado “Helenista”, nombre con el que se designaba en los Hechos de los Apóstoles a los judíos de la diáspora que entraron a formar parte de la secta cristiana en Jerusalén tras la Pascua¹⁰⁹. Este grupo fue el que llevó el evangelio más allá de las fronteras de Palestina y fueron ellos quienes, dada su peculiar configuración judía, fueron capaces de romper las resistentes fronteras étnicas y simbólicas que definían la identidad judía, para incorporar a los paganos al movimiento de Jesús¹¹⁰. El hecho de vivir fuera de la tierra de Israel les había obligado a significativas negociaciones identitarias y sociales con la cultura greco-romana de acogida, que llevó consigo una interpretación diferente de los preceptos de la ley y del culto¹¹¹.

La llegada de los helenistas creyentes en Cristo a la ciudad de Antioquía tras la lapidación de Esteban, según el relato de Hechos de los Apóstoles, supone un nuevo paso en el diseño identitario, tanto social como religioso, del movimiento cristiano. El cambio fundamental se evidencia en la legitimación de la entrada de los paganos en el grupo de los creyentes en Cristo como miembros de pleno derecho, que no sólo amplía los marcos de pertenencia grupal, sino

¹⁰⁸ Para lo relacionado con la primera generación dentro de Palestina seguimos el texto de SANTIAGO GUIJARRO, “La primera Generación Cristiana...”, 101-138.

¹⁰⁹ *Ib.*, 129-130.

¹¹⁰ *Ib.*, 127-135.

¹¹¹ CARLOS GIL, “La primera generación fuera de Palestina” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 139.

que, incluso quienes observaban desde fuera a los seguidores de Cristo, los percibían ya como algo diferente al resto del colectivo judío.

Esta reconfiguración identitaria se posibilita en un doble contexto. Por un lado, una experiencia religiosa que reclamaba como obra del Espíritu la incorporación de los no judíos (Hch 10, 45-46) y, por otro, una nueva reflexión teológica que incluía una interpretación de la muerte de Jesús a la luz de la liturgia judía de la expiación. Ambas cosas les permitieron superar el marco ritual del judaísmo y poner a Jesús como el auténtico mediador entre Dios y los seres humanos sin distinción, a la vez que una nueva actualización de la memoria de Jesús, en la que su designación como *Señor* (exclusivo de YHWH en las Escrituras), visibilizaba con más fuerza su autoridad y protagonismo en la obra salvadora y liberadora de Dios¹¹².

La nueva realidad socio-religiosa que surge a partir de la incorporación de los no judíos al grupo de los creyentes en Cristo, implica una serie de desafíos, tanto hacia dentro como hacia fuera de los grupos de *chistianoi*. Por un lado, se ponen en cuestión las leyes de pureza ritual y los signos de pertenencia que eran característicos del pueblo de Israel (como la circuncisión) y, por otro, comienzan a construirse nuevos espacios y signos de autodefinition grupal (el bautismo como signo de incorporación y nuevos lugares de reunión diferentes a la sinagoga). El conflicto de Antioquía, narrado tanto por Pablo en Gálatas (Gal 2) como por Lucas en los Hechos de los Apóstoles (Hch 15,1-36), expresa con claridad los términos del conflicto y las consecuencias identitarias que derivan de él¹¹³. La cuestión de fondo que subyace al problema está en el marco identitario que ha de definir la pertenencia al pueblo de Dios de los creyentes en Cristo, sean judíos o paganos¹¹⁴.

La Asamblea de Jerusalén fue el espacio en el que se intentó responder a estos desafíos, aunque solo pudo resolverlos parcialmente ya que, si bien se acordó no imponer la circuncisión a los no judíos, lo que legitimaba su incorporación diferenciada al pueblo de Dios, no se resolvió como abordar la articulación entre los dos colectivos cuando los modos de comportamiento, las orientaciones doctrinales estaban cada vez más diferenciadas y se comenzaban a posicionar

¹¹²Ib., 143-148.

¹¹³ BENGT HOLMBERG, "Jewish Versus Christian Identity in the Early Church?" *RB* 135/3 (1998), 398-404.

¹¹⁴ Determinar el valor y la relevancia de la identidad judía como parte de la identidad de los creyentes en Cristo es una cuestión central para la unidad y el futuro de los seguidores y seguidoras de Cristo. Cfr. BENGT HOLMBERG, "Jewish Versus Christian Identity..." 411-415.

como identidades cada vez más irreconciliables¹¹⁵, como había mostrado la situación de Antioquía.

Pablo, como apóstol de los paganos, va a mostrar en sus cartas un intento claro de afrontar una nueva identidad cristiana que permitiese la pertenencia de judíos y paganos en el marco de la fe en Jesús. Para él ya no es posible definir la identidad cristiana desde los criterios de pertenencia diseñados a partir de la Torah (Gal 2,14-21), pero entiende que tampoco se puede renunciar a la herencia de Israel como parte de la autodefinición cristiana. Su intento de recategorización de los creyentes en Cristo tiene su punto de partida en la construcción de una nueva identidad en Cristo¹¹⁶. Desde su visión escatológica del mundo, el apóstol entiende que la identidad de los creyentes se ha de construir a partir de la centralidad de Cristo como el auténtico mesías de Israel. Esto supone que judíos y paganos se consideren miembros del nuevo pueblo de Dios a través de su fe en Jesús¹¹⁷. Esta recategorización religiosa de los que entran a formar parte del movimiento cristiano supera la dependencia étnica del judaísmo, pero mantiene la centralidad de su herencia religiosa releída en el nuevo marco de creencias y conductas que implica el seguimiento de Jesús¹¹⁸. La experiencia de conversión y la incorporación al grupo de los creyentes a través del bautismo desarrolla una nueva conciencia de pertenencia que está por encima de las fronteras religiosas, étnicas o de género (Gal 3, 25-29)¹¹⁹, pero que sigue posibilitando la pluralidad dentro de los grupos de los creyentes en Cristo, lo que permitió su adaptación cultural y su expansión futura¹²⁰.

La destrucción del templo de Jerusalén, tras la guerra con Roma, supuso el cuestionamiento radical de la identidad judía, lo que llevó a la desaparición de la pluralidad de judaísmos, típica del siglo I, para afianzarse la línea farisea, dándose un proceso de unificación del que surgió el

¹¹⁵ CARLOS GIL, “La primera generación fuera de Palestina...”, 148-152.

¹¹⁶ Como claramente queda reflejado en el desarrollo de sus cartas, especialmente en Gálatas y Romanos.

¹¹⁷ BENGT HOLMBERG, “Jewish Versus Christian Identity...”, 416.

¹¹⁸ JUDITH M. LIEU “Self-definition vis-à-vis ...”, 214-215.

¹¹⁹ Esta es la misma idea que trasmite Hch 11,1-8 en las palabras de Pedro en relación a la conversión de Cornelio. Cf. BENGT HOLMBERG, “Jewish Versus Christian Identity...”, 420-422. En relación con las mujeres que se incorporan los grupos de creyentes en Cristo conversión y bautismo como criterios de incorporación les abre un modo de pertenencia inusitado, en igualdad y corresponsabilidad en la misión, que cuestiona una frontera identitaria que ya no sólo afecta a las relaciones con el judaísmo, sino que cuestiona las relaciones de género establecidas en las sociedades del mediterráneo antiguo. Cfr. TATHA WILEY, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Salamanca Sígueme 2005, 1-44.

¹²⁰ RAFAEL AGUIRRE, “La segunda Generación y la conservación de la memoria de Jesús” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 36.

judaísmo rabínico. Esta realidad fue también determinante para el proceso formativo del cristianismo¹²¹.

Para el movimiento cristiano estas circunstancias coinciden con el momento en que desaparecen los testigos directos de Jesús y los que habían llegado a él a través del testimonio de quienes lo habían conocido. Esta generación era la garante inmediata de su memoria¹²², por lo que fue necesario poner por escrito sus recuerdos para mantener vivas las tradiciones de Jesús y preservarlas para las generaciones futuras. En este momento aparecen los evangelios, que formarán parte del canon cristiano posterior cumpliendo esa doble función de preservar y actualizar la memoria de Jesús en nuevos contextos y con diversos desafíos identitarios¹²³. La confrontación cada vez más radical y la paulatina expulsión de los cristianos de las sinagogas aparece también de forma indirecta en estos textos (Mt 23, 34; Jn 9,2; Ap 3, 8-9...), retrotrayendo al tiempo de Jesús una realidad que estaban viviendo en este periodo fundamentalmente las comunidades con un mayor perfil judeo-cristiano¹²⁴. En este marco hay que destacar también el debilitamiento del judeocristianismo en este periodo, un grupo que había sido clave en la primera configuración cristiana pero que ahora pierde fuerza frente a los grupos de origen helenista y que tampoco tendrá cabida en la nueva configuración del judaísmo rabínico¹²⁵.

En este proceso la relación entre memoria colectiva e identidad es clave para entender la construcción identitaria del cristianismo de los orígenes. Por un lado, se sienten legítimos herederos del pasado de Israel, no solo por haber nacido en su seno, sino porque su peculiar actualización de las Escrituras hebreas, desde su fe en Jesús, les permite mantener activas sus señas de identidad vinculadas al pasado compartido. Por otro, a lo largo de la segunda generación cristiana la memoria de Jesús y de sus seguidores de la primera generación se incorpora como parte de su pasado, un pasado a través del cual siguen actualizando su herencia judía.

¹²¹ Ib., 197-198.

¹²² Ib., 198.

¹²³ Ib., 195-254; CARMEN BERNABÉ, “Las comunidades Joánicas: un largo recorrido en dos generaciones” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 293-340.

¹²⁴ DAVID ÁLVAREZ, “El Cristianismo en el Imperio Romano (Siglos I-II) en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 383-385.

¹²⁵ FERNANDO RIVAS, “EL nacimiento de la gran iglesia”, en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 450-452.

El desarrollo de las tradiciones paulinas y de otros grupos a lo largo de este periodo y en el siguiente, tal como se muestran en los escritos conservados en el Nuevo Testamento, visibilizan como los nuevos desafíos identitarios urgen a articular fidelidad y novedad. En este momento los líderes se esforzarán en dar cohesión interna a las comunidades, que van creciendo en número, frente a los nuevos cuestionamientos sociales y doctrinales. Sus respuestas se muestran cada vez más distantes de su original matriz judía y están más dispuestos a negociar sus fronteras identitarias con el contexto socio-cultural greco-romano¹²⁶. Los diversos grupos cristianos actualizan ese pasado de formas distintas y dentro de sus propios contextos socio-culturales y sus identidades de origen¹²⁷. La asunción de los escritos judíos y la elaboración propia de nuevos textos se muestran como un cauce relevante de autodefinición y una ayuda inestimable para delimitar las fronteras identitarias, tanto hacia dentro como hacia fuera¹²⁸. El texto le permite no solo sostenerse en una memoria compartida del pasado, sino además crear a partir de ellos un universo conceptual propio que facilita tanto la integración de sus miembros como su autocomprensión y legitimación¹²⁹.

A partir del siglo II la confrontación identitaria con el judaísmo adquiere un nuevo perfil en el que ya ambos colectivos se muestran como grupos totalmente diferentes y extraños uno al otro. Las líneas que los separan comienzan a identificarse en clave de herejía, y los textos, como es el caso del *Dialogo con Trifón* de Justino, evidencian las polémicas doctrinales y los posicionamientos ya irreconciliables entre ambos¹³⁰.

3.2. Unidad de la Escritura y Fronteras identitarias.

La interpretación de las Escrituras judías a la luz del acontecimiento de Cristo y la progresiva incorporación de nuevos textos nacidos en el seno del cristianismo, que ya a finales del siglo I comienzan a funcionar como textos autoritativos para la fe, van a posibilitar un nuevo marco de pertenencia cristiana que redefinirá las fronteras identitarias de los seguidores de Jesús de Nazaret, tanto en relación a judíos y paganos, como hacia el interior de las comunidades.

¹²⁶ CARLOS GIL, “El desarrollo de la tradición paulina” en RAFAEL AGUIRRE (ed.) *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 255-292; JUDITH M. LIEU “Self-definition...”, 216-218.

¹²⁷ ANTHONY J. BLASI, “Early Christian culture as interaction...”, 299-230.

¹²⁸ JUDITH M. LIEU, *Christian Identity...*, 29.

¹²⁹ *Ib.*, 33-34.

¹³⁰ DAVID ÁLVAREZ, “El Cristianismo en el Imperio...”, 383-384; JUDITH LIEU, *Imagen and Reality. The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, T&T Clark, Edinburgh 1996, 103-155.

El desarrollo de la literatura cristiana que cristalizará en lo que llegará a ser el Nuevo Testamento, plantea la necesidad de afrontar como integrar los escritos recibidos del judaísmo - que durante el primer siglo funcionan como el marco fundamental de referencia religiosa- con los nuevos textos que progresivamente van adquiriendo carácter sagrado, y por lo tanto vinculantes para la vida de fe y la construcción comunitaria¹³¹. La articulación de un pensamiento específicamente cristiano, sin embargo, podía llevar consigo una ruptura con sus raíces judías, como lo mostró la propuesta de Marción, mediado el siglo II, pero la comprensión y la proclamación de la fe en Jesús no podía prescindir de la memoria del pasado de Israel si quería mantenerse fiel a su mensaje. Una de las claves fundamentales que permitió articular lo específicamente cristiano con la herencia judía es el principio de la unidad de la Escritura.

La afirmación de la unidad de la Escritura se fundamenta en un doble principio teológico. Por un lado, justifica la interpretación de las Escrituras judías en clave cristológica y, por otro, como propondrán Ireneo y Orígenes, supone la continuidad en los designios salvíficos de Dios y la consideración de los textos sagrados de Israel como preparación para el gran acontecimiento salvador de Cristo¹³². De este modo se refuerzan las fronteras identitarias de los grupos cristianos al incluir un criterio doctrinal que le ayuda a señalar, fundamentalmente a partir del siglo II, los límites entre la ortodoxia y la herejía.

La aparición y consolidación de las categorías de ortodoxia y herejía están estrechamente vinculadas a la necesidad de mantener la continuidad con los orígenes dentro de nuevos contextos sociales y culturales, a los que el cristianismo se va incorporando, y que desafían aspectos relevantes de su memoria colectiva y sus creencias compartidas. Esta realidad está ya presente en los textos que conforman el Nuevo Testamento, pero se irá profundizando en su carácter doctrinal y disciplinar en los siglos posteriores¹³³.

¹³¹ Esto muestra la relevancia que los escritos tienen para las comunidades cristianas desde los comienzos. La composición, colección, interpretación y distribución de un cuerpo de textos cada vez más específico es una característica relevante en la configuración cristiana de los primeros siglos. Cfr. MARGARET M. MITCHELL, "The Emergence of the Written Record", in MARGARET M. MITCHELL - FRANCES M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, V.1, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 179.

¹³² MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia Tra I e II Secolo*, Rubbettino, Messina 1994, 40-41

¹³³ El término αἵρεσις en el griego común significa elección, división. En un sentido técnico sirve para indicar las diferentes escuelas filosóficas o médicas. En este sentido aparece en Hechos designando los diferentes grupos dentro del judaísmo (fariseos, saduceos) sin embargo en Pablo significa escisión, división en la comunidad (Gal 5, 20) y la derivación que hace Tito en 3, 10 (αἰρετικός) para definir a quien provoca disensiones o divisiones en la comunidad. Ya en Ignacio de Antioquia el término adquiere carácter definitivo como desviación doctrinal que comporta el alejamiento de la comunidad de los desviados. Al comienzo las divisiones, como testimonia Pablo

A finales del siglo I y durante todo el siglo II, el cristianismo seguirá mostrando un perfil plural en sus expresiones y diseños comunitarios, aunque se van consolidando los grupos que son más permeables a las influencias culturales y religiosas del mundo greco-romano en detrimento de los que priorizan sus raíces judías (judeocristianismo), prefigurándose ya el perfil de lo que en el siglo III se denominará la gran iglesia¹³⁴. La aparición de corrientes como el montanismo, gnosticismo o marcionismo a lo largo de este periodo, desafiarán profundamente el equilibrio entre apropiación del pasado y construcción del presente, un hecho que está relacionado de forma directa con la construcción de la identidad y con la trasmisión de la memoria de los orígenes y de las creencias compartidas a las siguientes generaciones¹³⁵.

Dentro de las diferentes propuestas doctrinales y organizativas que presentan estos grupos destaca, en relación al presente estudio, su interpretación de las Escrituras, una cuestión que determina su autodefinición, su modo de entenderse como cristianos y que va a influir en su manera de leer los textos autoritativos del cristianismo¹³⁶. De todos ellos, quien va a desafiar más directamente la unidad de la Escritura será Marción que, con su propuesta de escritos autoritativos, rechaza de frente las Escrituras judías como parte de la revelación cristiana¹³⁷. Por su parte, el gnosticismo cristiano, dentro de su pluralidad, construye su pensamiento en una combinación de Escrituras judías, mitología platónica y experiencias revelatorias. Su relación con la herencia judía forma parte de la elaboración de sus enseñanzas, pero supeditando su interpretación a la aplicación de su peculiar exégesis¹³⁸. En lo que se refiere a los montanistas, la fuerza de su propuesta estará en la reivindicación de la superioridad de sus propias profecías

están relacionadas con la observación de las prescripciones judías o con distintas opiniones sobre Cristo. Con el tiempo las cuestiones cristológicas adquirieron un valor identitario mucho más fuerte. Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia...*, 14.

¹³⁴ FERNANDO RIVAS, "El nacimiento de la gran iglesia" ..., 444.

¹³⁵ *Ib.*, 443.

¹³⁶ La relación dialéctica entre texto y comunidad muestra la centralidad de las Escrituras como medio de legitimación de la identidad grupal y como la selección y priorización de unos textos frente a otros va definiendo lo que es aceptado o desviado dentro del colectivo. Esta línea identitaria necesitara para consolidarse un acuerdo que determine definitivamente que textos tienen autoridad y cuales no y fundamentar en ese acuerdo la imposibilidad de negociar nuevas incorporaciones. Cfr. JUDITH M. LIEU, *Christian Identity...*, 29-33.

¹³⁷ MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia...*, 29-30.

¹³⁸ DAVID BRAAKE, "Self-differentiation among Christian groups: The Gnostics and their Opponents", in MARGARET M. MITCHELL AND FRANCES M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge, 2006, 249-251; MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia...*, 261-270.

frente a cualquier otra autoridad¹³⁹. El judeocristianismo es ya desde las guerras judías contra Roma, un fenómeno cada vez más marginal que, si bien se mantiene fiel a la tradición judía, no logra desarrollar una interpretación cristológica más allá de ella¹⁴⁰. La relación del cristianismo con la herencia judía tiene una importancia decisiva en su configuración y es clave en el diseño de la línea divisoria entre la ortodoxia y la herejía¹⁴¹

Por otro lado, figuras como Ireneo o Justino a lo largo del siglo II usarán diferentes aproximaciones a los Escritos judíos para responder al desafío que estos grupos suponen para la recta comprensión de la revelación cristiana¹⁴² y fortalecer así el diseño identitario del cristianismo. En este momento todavía las fronteras son fluidas y no existe una autoridad centralizada que garantice la unidad y la ortodoxia, aunque ya existe un consenso mayoritario entre las comunidades de compartir una misma fe y formar parte de un mismo cuerpo, si bien todavía en proceso de consolidación¹⁴³.

Con todo, en los conflictos y controversias existentes en los tres primeros siglos del cristianismo en relación a la recepción e interpretación de la Escritura, no solo influyeron las diversas perspectivas doctrinales o ideológicas, sino que hay que tener en cuenta también cómo y qué textos llegaban a las comunidades, en qué espacios se leían y se interpretaban las Escrituras, pues esto también condiciona el conocimiento y la apropiación de los escritos sagrados¹⁴⁴.

El peso que jugó el judaísmo de la diáspora en el impulso del movimiento de los creyentes en Cristo a lo largo de la cuenca mediterránea, determinó el uso de la versión griega de la biblia hebrea. Una versión que, por el hecho de ser una traducción, supone la inmersión de su contenido original en un nuevo espacio socio-cultural, en este caso el helenista. Esta inculturación posibilita al cristianismo conceptos y vocabulario para su lectura cristológica de

¹³⁹ CHRISTINE TREVETT, "Asia Minor and Achaia", in MARGARET M. MITCHELL AND FRANCES M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 320-325.

¹⁴⁰ JEAN-MARIE MAYEUR, CHARLES ET LUCE PIETRI, ANDRÉ VAUCHEZ, MARC VENARD (dir.), *Histoire du Christianisme, V.I: Le Nouveau Peuple (Des origines à 250)*, Desclée 2000, 206-222.

¹⁴¹ MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia...*, 1994, 135.

¹⁴² MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, T&T Clark, Edinburgh 1994, 21-22.

¹⁴³ FERNANDO RIVAS, "El nacimiento de la gran iglesia" ..., 428.

¹⁴⁴ FRANCES M. YOUNG, *Biblical Exegesis and The Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1997, 9-10.

las Escrituras judías, a la vez que el hecho de priorizar esta versión en sus comunidades fue determinante para que el judaísmo posterior al año 70 optara definitivamente por el texto hebreo o por otras versiones griegas, como la de Áquila o Símaco¹⁴⁵. Estas decisiones marcan una nueva frontera entre judíos y cristianos en la que se manifestaba con claridad cómo la elección de los textos, incluso la versión concreta, determinó quienes se consideraban miembros de cada uno de los grupos y quienes eran excluidos¹⁴⁶.

Antes del establecimiento del canon, la unidad de la Escritura y su testimonio de Cristo era lo que subyacía a su recepción por las comunidades cristianas en estos primeros siglos¹⁴⁷. Pero de hecho no fue fácil, articular, en estos primeros momentos, la relación entre la revelación cristiana y las escrituras del judaísmo. Aparte de la priorización de algunos libros, figuras y textos en los que se descubrían referentes válidos para iluminar la fe en Cristo y el caminar de las comunidades, afrontar muchas otras afirmaciones o narraciones recogidas en la biblia judía necesitó de un mayor esfuerzo interpretativo y exegético¹⁴⁸ como lo muestra contundentemente la obra de Orígenes de Alejandría.

La liturgia y la catequesis son los espacios privilegiados para la interpretación y apropiación de la Escritura. Las homilías asociadas al culto favorecen los vínculos entre texto autoritativo y autodefinición pues orientan y refuerzan la identidad desde su carácter exhortativo dentro del marco de la celebración del misterio e iluminan desde la narrativa sagrada la comprensión de lo que se celebra¹⁴⁹. De hecho, una de las razones que impulsó la creación del canon del Nuevo Testamento fue la necesidad de incorporación de escritos específicamente cristianos en estos ámbitos de actuación de las comunidades¹⁵⁰.

¹⁴⁵ FERNANDO RIVAS, “El nacimiento de la gran iglesia” ..., nota. 74, 454.

¹⁴⁶ JULIO TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 165.

¹⁴⁷ Esto es lo que Ireneo usa para responder a Marción y a los gnósticos (*Adv Haer.* I. 8. 1; 1. 9. 4). Cfr. FRANCES M. YOUNG, *Biblical Exegesis...*, 19.

¹⁴⁸ HARRY Y. GAMBLE, “Marcion and the Canon”, in MARGARET M. MICHELL AND FRANCES M. YOUNG (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, V.1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 200.

¹⁴⁹ FRANCES M. YOUNG, *Biblical Exegesis...*, 210-221.

¹⁵⁰ FERNANDO RIVAS, “El nacimiento de la gran iglesia” ..., 457.

Todas estas circunstancias¹⁵¹ favorecieron el camino para que la iglesia naciente sintiese la urgencia de delimitar el canon de libros sagrados. El proceso fue lento y no llegó a su formulación definitiva hasta el siglo IV¹⁵².

El proceso no sólo confirmó que los Escritura judía, en la versión de Septuaginta, formaba parte de los escritos autoritativos cristianos, sino que condujo también al establecimiento de un canon de los libros propiamente cristianos que dio lugar al Nuevo Testamento.

Al final del siglo II y comienzos del tercero ya se reconocen como escritos autoritativos el núcleo básico de lo que será el futuro canon del Nuevo Testamento (Los cuatro evangelios, las 13 cCartas de Pablo, Hechos, Primera Carta de Pedro, 1 Carta de Juan). El canon reconoce la validez de la diversidad de la expresión teológica y marca los límites de la diversidad aceptable dentro de la Iglesia¹⁵³. El canon testimonia la pluralidad dentro de la unidad, la posibilidad de construir una identidad cristiana que, si bien determina qué es ser cristiano, también mantiene unas fronteras fluidas a través de las cuales, las negociaciones identitarias se vivieron en un marco amplio y plural que dio lugar a la gran iglesia a partir del siglo III.

Los escritos reunidos como Nuevo Testamento se evocan de modos diferentes en los autores de los siglos I y II, pero no todavía como un corpus canónico paralelo al AT.¹⁵⁴ A mediados del siglo II, los libros que posteriormente formarían el NT ya circulaban por las comunidades y muchos se utilizaban en la liturgia¹⁵⁵, pero no se llega a pensar en reunirlos en un corpus unitario, con la misma autoridad que se le reconocía a la Escritura hebrea.

3.3. Memoria de las figuras paradigmáticas del pasado de Israel

Dentro de la definición de la identidad cristiana y del proceso de recategorización grupal que implica, las figuras relevantes del pasado juegan un papel importante. En los orígenes cristianos

¹⁵¹ Junto a esto hay que tener en cuenta también otros factores como el impulso de este proceso el agotamiento de la tradición oral al desaparecer la primera generación cristiana, el uso en la liturgia de los escritos propiamente cristianos y la imposibilidad de establecer la teología cristiana solo con las Escrituras judías y el lugar de las mujeres dentro de la iglesia naciente. Cfr. JULIO TREBOLLE, *La Biblia judía y la Biblia cristiana...*, 278-280.

¹⁵² *Ib.*, 258-259 y 267-268.

¹⁵³ *Ib.*, 282-283.

¹⁵⁴ MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church...*, 17-18.

¹⁵⁵ MANLIO SIMONETTI, *Ortodossia ed Eresia...*, 29

estas figuras son releídas y propuestas como prototipos o *ejempla* para las comunidades.¹⁵⁶ No sólo en el nuevo Testamento, sino en muchos lugares del Antiguo Testamento, encontramos relecturas de diversas figuras del pasado que tienen como objetivo fortalecer y sostener la identidad de las comunidades. De este modo serán presentadas como modelos que encarnan alguno o varios aspectos de la autodefinición grupal, ya sean conductuales o doctrinales.

Las relecturas de estos personajes se construyen articulando los recuerdos que la audiencia ya posee de ellos con la realidad que ésta vive. Su presentación cuestiona o confirma la situación presente de la comunidad y provoca a su vez una nueva actualización de su memoria colectiva que puede implicar una transformación de sus expectativas y de su conducta¹⁵⁷.

Teniendo en cuenta que la incorporación al cristianismo en los primeros siglos va a suponer un proceso de resocialización en un grupo nuevo, lo que implicaba asumir valores, conductas y prácticas diferentes a las aprendidas en sus núcleos de origen (fundamentalmente la familia) fue necesario articular medios y estrategias que facilitasen y reforzasen tal incorporación. Entre estos mecanismos está la promoción de modelos positivos o negativos de conducta (*exempla*). Los primeros facilitaban el aprendizaje de los comportamientos que eran considerados por el grupo honorables y los segundos orientaba sobre qué conductas debían de rechazarse por considerarse vergonzosas¹⁵⁸.

Desde los orígenes el principal modelo para los cristianos es Jesús, pero pronto se van a promover distintos *exempla* tomados de las Escrituras judías que encarnan una serie de virtudes relevantes para su identidad. Desde finales del siglo I y comienzos del segundo estos *exempla* se diversifican según el género, el estatus... de las personas a las que van destinados. Durante los III y IV estos modelos se enriquecen con otros ejemplos y propuestas novedosas (a partir también de la Escritura) al intensificarse el diálogo y la confrontación con la cultura greco-romana, muy rica en estos modelos¹⁵⁹.

¹⁵⁶ El uso retórico de los *exempla* está atestiguado también en el mundo greco-romano donde autores como Aristóteles o Cicerón señalan su valor como herramienta de persuasión o argumentación en la práctica retórica. Cfr. COSBY, MICHAEL R., *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity*, Mercer University Press Macon 1988, 93-105.

¹⁵⁷ COLEMAN C. BAKER, *Identity, Memory, and Narrative...*, 28-30.

¹⁵⁸ FERNANDO RIVAS, "Exempla Bíblicos dirigidos a las mujeres en el epistolario de san Jerónimo, *EE* 84/330 (2009), 425-427.

¹⁵⁹ *Ib.*, 427.

Es principalmente en los textos epistolares del Nuevo Testamento donde encontramos diferentes figuras del pasado de Israel que funcionan como exempla para la comunidad. Las figuras de los patriarcas y matriarcas aparecen releídas de diferentes modos y su presencia evidencia la conciencia que las comunidades tienen de ser herederas de las promesas de Israel. Especialmente relevante es la relectura que Pablo hace en Gálatas y Romanos de la figura de Abraham¹⁶⁰. En estas cartas, Pablo utiliza esta figura del pasado de Israel para impulsar la nueva identidad en Cristo¹⁶¹. La relectura de Abraham sostiene el intento del apóstol de recategorizar a judíos y no judíos del movimiento cristiano en una identidad superior común¹⁶². El esfuerzo que Pablo realiza no solo pretende hacer posible que los paganos incorporen a su memoria la figura del patriarca, sino que los judíos de las comunidades actualicen su memoria del antepasado de un modo nuevo¹⁶³.

En las cartas del Nuevo Testamento, pertenecientes a la segunda generación cristiana, las figuras paradigmáticas del pasado de Israel que se incorporan en los textos van a funcionar mucho más como modelos a imitar (*mimêsis*) dentro del sistema de valores del mundo social greco-romano¹⁶⁴. De este modo nos encontraremos, a partir de este momento, con el desarrollo de modelos diseñados a partir de conductas ejemplares de figuras de la Escritura judía, a la vez que se asocian a personajes bíblicos virtudes concretas que los hacen más accesibles para su imitación (la fe de Abraham, la obediencia de Sara, la hospitalidad de Lot o de Rajab)¹⁶⁵. El uso de estas figuras paradigmáticas del pasado de Israel se va a ir enriqueciendo con la introducción progresiva de personajes de los evangelios, como María Magdalena, Juan Bautista, la Virgen María...¹⁶⁶.

Las relecturas de todas estas figuras estarán determinadas por los acentos que en los distintos momentos se van a poner a la hora de configurar el modo de seguimiento cristiano y serán

¹⁶⁰ Las relecturas de las matriarcas es lo que estudiaremos en los capítulos siguientes de esta investigación.

¹⁶¹ Ver apartado de la nueva identidad en Cristo. Cfr. PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos. El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006, 251-273.

¹⁶² PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos...*, 251.

¹⁶³ En Gálatas para afrontar el desafío de los judaizantes que usaban la figura de Abraham para justificar la necesidad de las prácticas judías para ser creyente en Cristo y en Romanos con el objetivo de sostener la articulación de la nueva identidad en Cristo. Cfr. PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos...*, 252-273.

¹⁶⁴ FERNANDO RIVAS, "El proceso pedagógico de la imitación" (MIMHEIE) en Ignacio de Antioquía" *EE*, 80/312 (2005), 3-50.

¹⁶⁵ *Ib.*, 50.

¹⁶⁶ FERNANDO RIVAS, "Exempla Bíblicos...", 423-445. Aunque este artículo se refiere ya al siglo IV muestra muy bien cómo van confluyendo los modelos y su específico uso, en este caso en relación a las mujeres.

cauces de actualización de la memoria colectiva en las nuevas situaciones comunitarias y herramientas eficaces para responder a los desafíos identitarios que llevó consigo la inculturación de las creencias cristianas dentro del sistema cultural del imperio romano. Además, supusieron un refuerzo en la interiorización de las normas de conducta propiamente cristiana que se van articulando en estos primeros siglos.

SEGUNDA PARTE: Orígenes de Alejandría

CAPÍTULO I

CONTEXTO HISTÓRICO, ITINERARIO VITAL Y PRODUCCIÓN LITERARIA

1. Cristianismo e Imperio Romano en los siglos II y III.

La rápida expansión del movimiento cristiano durante los dos primeros siglos dio lugar a la creación de un número significativo de comunidades a lo largo de toda la cuenca mediterránea, que, a partir de sus propios contextos locales y regionales, buscaron articular de forma satisfactoria sus raíces culturales y sus relaciones sociales, con la fidelidad a sus creencias religiosas¹. Este proceso de constitución, que culmina en el siglo IV, aúna tanto los aspectos referentes a la ortodoxia en la fe, como los dirigidos a dibujar las propias fronteras identitarias en interacción con los otros grupos del entorno.

Las persecuciones contra los cristianos, que jalonaron los primeros siglos de la era cristiana, muestran las dificultades de integración que tenía la nueva religión en la secularmente tolerante sociedad romana. El rechazo de la población a asimilar el movimiento cristiano tenía su origen en la amenaza que las creencias y prácticas cristianas suponían para la supervivencia de las bases sociales y religiosas que sostenían el Imperio Romano. La afirmación de la divinidad de Cristo y el exclusivismo religioso que manifestaba el cristianismo se enfrentaba al arraigado politeísmo del mundo mediterráneo y a la característica tolerancia religiosa de la que se sentían tan orgullosos los romanos.

¹ DAVID ÁLVAREZ, “El cristianismo en el Imperio romano...”, 379-426.

El foco más evidente de esta conflictividad estaba en la negativa de los cristianos a participar en los actos cívicos y rituales religiosos que promovía el culto imperial. Este culto suponía el ejercicio del patronazgo de los dioses romanos y extranjeros sobre todos los habitantes del Imperio. Era responsabilidad de las autoridades locales financiar y promover las ceremonias y celebraciones que asegurasen la protección y benevolencia de los dioses, a cambio del reconocimiento del honor divino y la afirmación de la lealtad debida².

Este rechazo a participar en las interacciones establecidas en este contrato diádico evidenciaba una ruptura peligrosa con la creencia compartida de que la *pax deorum* comportaba el equilibrio y la estabilidad del Imperio en todos los órdenes. La opinión pública etiquetó como desviado y peligroso este comportamiento y elaboró una imagen negativa de los cristianos, recogiendo una serie de acusaciones estereotipadas que justificaron el rechazo y los ataques de que fueron víctimas los creyentes en Cristo durante los cuatro primeros siglos³. Las obras de figuras como Porfirio, Celso o Sossianus Hierocles, reflejan la postura de los pensadores hacia el cristianismo. En lugares como Roma, Atenas o Alejandría las escuelas filosóficas comienzan a criticar y a argumentar contra las doctrinas y prácticas cristianas, intentando demostrar la superioridad de la tradición religiosa pagana y de la *paideia* helénica en la que se fundamentaba la cultura greco-romana⁴.

La respuesta cristiana a este rechazo se articuló en dos frentes distintos, interrelacionados entre sí: el testimonio de vida y la defensa de la propuesta cristiana. El primero tuvo como principales representantes a los mártires y confesores de la fe, que desde las primeras persecuciones, entendieron ese acto de entregar la vida como testimonio de la verdad que proclamaban. Esta respuesta se vincula estrechamente a las raíces judías del cristianismo, extrayendo modelos de identificación y respuesta a los ataques de sus contemporáneos en los textos del Antiguo Testamento (Hb 11,32-40)⁵. Jesús era, a su vez, el mártir por excelencia, prefigurado ya en las

² KAREN J. TORJENSEN, "Social and Historical Setting: Christianity as Culture Critique" in FRANCES YOUNG, LEWIS AYRES, ANDREW LOUTH (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 182-184.

³ DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, "El cristianismo en el Imperio romano..." 409.

⁴ MICHAEL B. SIMMONS, "Graeco-Roman Philosophical Opposition" in PHILIP F. ESLER, (ed.), *The Early Christian World, V. II*, Routledge, London -New York 2000, 841.

⁵ Las figuras de Daniel y sus jóvenes compañeros o los hermanos macabeos y su madre les mostraban valor de entregar la vida antes de alcanzar ningún compromiso que le supusiese la traición a la verdad confesada. La persecución y el sufrimiento eran las consecuencias de su actitud, como el resto de Israel habrían de permanecer firmes y expectantes en la acción definitiva de Dios. Cfr. WILLIAM. H., FRENCH, "Martyrdom and Political Oppression" in PHILIP F. ESLER, (ed.), *The Early Christian World, V. II*, Routledge, London-New York 2000, 815-817.

Escrituras judías y modelo insustituible en todo el discurso martirial. Esta propuesta testimonial estuvo también defendida por las corrientes de carácter apocalíptico, pero con énfasis diferente⁶.

El segundo frente de respuesta vino fundamentalmente de la mano de los escritores cristianos, que a partir de siglo II, toman conciencia de la necesidad de proclamar su ciudadanía y su derecho a existir, a pesar de los ataques furiosos de la opinión pública y del rechazo, que cada vez de forma más acusada, manifiestaban los intelectuales paganos⁷. Autores como Justino o Melitón de Sardes, subrayan con insistencia no solo la falsedad de las acusaciones contra los creyentes en Cristo, sino su honestidad como ciudadanos. Ellos defienden que no atentan contra la paz del Imperio, sino que desde su fe encarnan los auténticos valores sociales y reclaman su derecho a formar parte del pluricultural y multirracial mundo romano⁸. La postura alternativa al discurso apologético, pero buscando también un espacio para vivir su fe, fue la de los grupos gnósticos, que, por su parte, evitarán la confrontación y mantendrán una presencia discreta en la sociedad, apostando por una vivencia privada de la religión que les asegurase una integración social sin conflictos⁹.

Con la llegada, en el siglo III, de una nueva dinastía de emperadores de origen africano, encabezados por Séptimio Severo, se va posibilitar la legitimación de presencia cristiana en la sociedad gracias a una política religiosa más abierta, tendente al sincretismo y menos apegada a las tradiciones seculares romanas que en épocas anteriores. Esta postura estuvo alentada por algunas mujeres significativas de la familia imperial que se sintieron atraídas por el mensaje cristiano y favorecieron intercambios institucionales con los pensadores y líderes cristianos¹⁰. Esta nueva realidad va a permitir durante más de 50 años un ambiente propicio para el crecimiento y asentamiento del cristianismo¹¹. Con todo, la situación se mantiene inestable, ya que parte de la población del imperio no compartía la mirada positiva de sus emperadores hacia

⁶ DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, “El cristianismo en el Imperio romano...”, 424-425; GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002, 284-293.

⁷ MARTA SORDI, *Los cristianos y el Imperio romano*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988, 155.

⁸ SIMON C. MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Presses Universitaires de France, Paris 2006, 356-360.

⁹ DAVID ÁLVAREZ CINEIRA, “El cristianismo en el Imperio...”, 423-424; GERD THEISSEN, *La religión de los primeros cristianos...*, 280-281.

¹⁰ Un ejemplo es el del Julia Mamea y Orígenes.

¹¹ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 340-343.

esta religión extranjera y las persecuciones continuán, con mayor o menor virulencia, en diversas partes del imperio.¹²

Este tiempo de tranquilidad permite al cristianismo fortalecer sus lazos con la sociedad romana y consolidar su identidad grupal. Funcionarios locales, artesanos o intelectuales pueden sentirse llamados con más libertad a seguir a Cristo. La posibilidad de vivir sin mayores obstáculos su identidad cristiana, compartiendo los valores sociales, insertándose en las redes de interacción social como el patronazgo o manteniendo sus aspiraciones de clase y de lealtad étnica, van a potenciar un nuevo paso en la formulación de la identidad cristiana¹³.

La proclamación por el emperador Decio, recién iniciado su gobierno¹⁴, de un edicto que ordenaba una *supplicatio* individual y universal por la salud del Imperio, como muestra de lealtad al Estado, supone nuevos desafíos para el cristianismo. Este edicto formaba parte de su política de restauración religiosa, con la que buscaba afianzar su gobierno, atrayéndose a un sector importante de la población romana crítica con la postura de tolerancia y sincretismo de los emperadores anteriores. Esta medida suponía una ruptura radical con la tradición del culto imperial, tanto por la obligatoriedad con que fue ordenada como por su carácter personal¹⁵. Esta postura imperial será profundizada y radicalizada posteriormente por Valeriano y Diocleciano y se convertirá más en una cuestión política que religiosa¹⁶.

Este edicto ponía a los cristianos ante dos lealtades en conflicto: su lealtad al imperio, en el que ya se sentían integrados, y su lealtad a la comunidad, en la que profesaban su fe¹⁷. La diferente comprensión y valoración de este hecho entre los cristianos dio lugar a respuestas diferentes. Hubo cristianos que se negaron a realizar el sacrificio, afrontando la confiscación de bienes, la tortura o el martirio, poniendo su honor en Dios y su ciudadanía en el cielo. Muchos se negaron a tener que decidir entre sus fidelidades y aprovechando el deseo general de las autoridades de

¹² Un ejemplo de las persecuciones es la de Alejandría en el 202 en la que muere el padre de Orígenes o la desencadenada en el norte de África de la que da testimonio el martirio de Perpetua y Felicidad.

¹³ KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 187-188.

¹⁴ Decio sube al poder en el 249 y proclama el edicto en el 250. Cf. MARTA SORDI, *Los cristianos y el Imperio romano...*, 99- 105.

¹⁵ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 343.

¹⁶ Las medidas de estos emperadores fueron mucho más explícitas en cuanto a la lucha contra el cristianismo. Ya no se buscaba integrarlo en la sociedad romana, sino hacerlo desaparecer. Ya no se trataba de "los cristianos", sino de "la Iglesia" como institución, una iglesia cada vez más presente e influyente en la vida del Imperio romano. Cfr. MARTA SORDI, *Los cristianos y el Imperio romano...*, 107-128.

¹⁷ KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 185.

no hacer víctimas sino aliados, compraron certificados falsos¹⁸ o llevaron a cabo el sacrificio bajo el pretexto de que su gesto no era un acto religioso, sino cívico¹⁹. Las consecuencias posteriores de estos modos diversos de afrontar el edicto fueron en muchos casos dramáticas. La integración o no de aquellos que cedieron al miedo o pusieron por delante sus intereses personales, quebró en muchos casos los vínculos internos de las comunidades y exigió mecanismos de reincorporación más o menos exigentes, en función de las diversas situaciones locales y regionales.²⁰

La percepción de lo que era ser cristiano y cómo debía integrarse en la cosmovisión del mundo en el que había nacido fue la cuestión perenne a la que tuvo que enfrentarse la Iglesia en los primeros siglos de su historia. Orígenes jugará aquí un papel determinante, no sólo como pensador y exegeta, sino en su respuesta vital a los conflictos y problemáticas eclesiales y socio-culturales que tuvo que afrontar.

2. La Iglesia en tiempos de Orígenes

A lo largo de los dos primeros siglos la diversidad dentro de las comunidades cristianas fue un hecho. No había un modelo único hacia el que llegar, sino que cada grupo articuló doctrina e identidad en medio de sus propias circunstancias y desafíos, buscando una respuesta coherente a la herencia recibida²¹. El éxito o fracaso de las diferentes propuestas cristianas tuvo que ver con factores, tanto de tipo doctrinal, como geográficos e históricos²². Hacia finales del siglo II, la ruptura definitiva con sus raíces judías y el progresivo desarrollo institucional de la corriente mayoritaria harán posible el nacimiento de lo que los historiadores han denominado “la Gran Iglesia”. Esta definición no solo remite a un proceso de consolidación sociológica de la nueva religión, sino también a un punto de llegada en su determinación identitaria y doctrinal²³.

A lo largo del siglo III se mantienen abiertos, entre los grupos que poseen diferentes miradas sobre qué constituye el cristianismo, los debates internos de la iglesia en la búsqueda de articular las fronteras de la identidad cristiana hacia dentro y hacia fuera. Las dos cuestiones

¹⁸ Como comprobante de haber obedecido al edicto se expendían certificados que justificaban el haber hecho el sacrificio a los dioses.

¹⁹ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 343-344.

²⁰ KAREN JO TORJENSEN, “Social and Historical setting...”, 184-187.

²¹ SHEILA E. MCGINN, “Internal Renewal and Dissent in the Early Christian World”, ESLER, PHILIP F. (ed.), *The Early Christian World, V. I-II*, Routledge, London-New York 2000, 905.

²² SHEILA E. MCGINN, “Internal Renewal and Dissent...”, 896-898.

²³ FERNANDO RIVAS, “El nacimiento de la Gran Iglesia”, 427-480.

que determinaban los diversos modos de afrontar la identidad serán la definición doctrinal y el estilo de comportamiento que esa fe exigía. La doctrina se articulaba en torno a la regla de fe y a la interpretación de la Escritura²⁴, pero las diversas posturas ante ellas evidenciaban la ambigüedad doctrinal que persistirá todavía en la tercera centuria. Los modelos de comportamiento que proponían los diversos grupos que reclamaban una identidad cristiana determinaron a su vez las fronteras de cohesión o de confrontación en el camino de definición de lo que tenía que ser y creer un cristiano o una cristiana²⁵.

2.1. La consolidación de la Gran Iglesia

El siglo II había sido un camino muy significativo de definición ministerial, litúrgica y teológica. Las controversias con las comunidades disidentes habían reforzado el papel dirigente de los obispos, y el desarrollo de una reflexión teológica, que ponía las bases para una autodefinition eclesial sólida y capaz de contrarrestar las propuestas disidentes y la confrontación cultural en fidelidad a los orígenes. En este proceso tendrán un papel relevante los obispos que van a asegurar la continuidad contrarrestando la disidencia a través de caminos de consenso dentro de unos criterios de pertenencia que aseguran el mensaje de la fe recibida²⁶.

La interpretación de la Escritura era el punto de partida para cualquier justificación doctrinal y la base de cualquier propuesta organizativa, ministerial o cultural dentro de la vida de las comunidades²⁷. Los desafíos que suponía una recta interpretación de los escritos sagrados tenían una triple vertiente. Por un lado estaba la elaboración de un canon de libros autoritativos (estaba llegando a su consolidación en el siglo III, pero no será definitiva hasta el siglo IV)²⁸ que asegurase la adecuada transmisión de la fe²⁹, por otro la definición del método y los principios doctrinales que posibilitasen una exégesis de los textos auténticamente cristiana³⁰ y,

²⁴ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 386-393

²⁵ RONALD E. HEINE, "Articulating identity", in FRANCES YOUNG - LEWIS AYRES - ANDREW LOUTH (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 200-201.

²⁶ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 385.

²⁷ MANLIO SIMONETTI, *Biblical Interpretation in the Early Church...* 1.

²⁸ La necesidad de esta definición brota por un lado de la necesidad de ofrecer unos textos autoritativos a la liturgia, a la catequesis y a la reflexión teológica y por otro de definir cuál era el elenco de libros que formaban la Escritura cristiana ante las controversias con otras corrientes cristianas que hacían propuestas diferentes. Cfr. FERNANDO RIVAS, "El nacimiento de la Gran Iglesia" ..., 457-458.

²⁹ Los principios fundamentales de la fe cristiana en ese momento se resumían en lo que se conoce como la regla de fe. No era un cuerpo cerrado de doctrina, pero sí definía las creencias básicas del cristianismo. El problema surgía cuando los diferentes grupos cristianos interpretaban ese conjunto doctrinal. La Escritura, por su parte, era central para todos los grupos, pero había diferentes modos de leer la Escritura, y esta diferencia producía diferentes modos de afrontar la fe y a identidad cristiana. Cfr. RONALD E. HEINE, "Articulating Identity"..., 200-218.

³⁰ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 390-391.

por último, conseguir que esa interpretación respondiese a las necesidades y problemáticas de las comunidades y su entorno.

El camino de definición de la identidad cristiana en este periodo incluye también la consolidación de sus estructuras comunitarias y modelos de actuación. La tolerancia ambiental, más o menos formal, que experimenta el cristianismo a lo largo del siglo III, junto con la consolidación de la Gran Iglesia frente a otros movimientos que van perdiendo fuerza en la medida que avanza el siglo, posibilita un desarrollo significativo de la institucionalización de la iglesia. Esta institucionalización se configura en gran medida siguiendo el orden socio-político de la sociedad romana³¹.

Aunque ese proceso no tiene el mismo ritmo en los diferentes lugares y las fuentes son con frecuencia parciales en sus informaciones³², se constata ya a comienzos del siglo III el surgimiento de un clero jerarquizado, que cada vez se define menos como un servicio a la comunidad y más como una profesión retribuida, un *cursus* en el interior de un *ordo*³³. El episcopado dentro de este marco refuerza su poder y *autorictas*, fortaleciendo sus redes de patronazgo entre las comunidades locales y regionales³⁴ y ejerciendo su gobierno según el modelo de *pater familias* romano³⁵. En el siglo III se van a destacar, en orden a su dignidad, los obispos residentes en las capitales de provincia, adquiriendo un papel de superioridad frente al resto de los obispos³⁶, controlando las elecciones episcopales de su región, convocando y presidiendo sínodos y tomando decisiones de tipo doctrinal o disciplinar. Este proceso irá creando una serie de redes que vehicularán el poder dentro de la iglesia, potenciando el sentido de unidad y pertenencia a la iglesia universal³⁷.

El resto del pueblo cristiano (*ordo laicus*) se perfila en contraposición al estamento clerical, pasando de una distinción, en los siglos anteriores, de tipo formal a una de carácter

³¹ Las comunidades cristianas se organizan dentro de unos órdenes que correspondían a los de la sociedad romana. La distinción entre el *ordo clericus* (clérigo) y el *ordo laicus* (laico) estaba en paralelo con la distinción entre los *honestiores*, las clases públicas (*orden* senatorial, equestre y decurial) y los *humiliores*, personas privadas (*ordo plebeyo*). Cfr. KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 188-189.

³² SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 411-412.

³³ KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 189; SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 417-418.

³⁴ KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 189, n. 20.

³⁵ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 419-420.

³⁶ En este proceso se irá también configurando la primacía del obispo de Roma, que es además el obispo de la capital del Imperio y vinculada al primado de Pedro.

³⁷ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 425-429.

ontológico³⁸. Esta transformación supone la pérdida para el estamento laico de funciones comunitarias y litúrgicas significativas, como la predicación o presidencia de las asambleas. En el caso de las mujeres, el orden de las viudas³⁹ y de las vírgenes, serán los lugares de reconocimiento dentro de la estructuración jerárquica y se perfilarán desde los papeles asignados socialmente a las mujeres. El orden de las viudas, que tenía ya un largo recorrido anterior, se define ahora desde el modelo de la *mater familias* romana y se incluye dentro del *ordus clericus*, con un lugar de privilegio dentro de la asamblea litúrgica. Las vírgenes representan una identidad basada en la vivencia de la castidad y simbolizan el ideal femenino socialmente aceptado⁴⁰.

Todo este desarrollo institucional se refleja, además, en la reordenación del espacio litúrgico para responder a esta nueva jerarquización. Status y honor se reflejan ahora también en el diseño de los edificios comunitarios y en la distribución de los lugares en las celebraciones. La presencia cada vez más significativa de cristianos pertenecientes a las clases altas da un nuevo enfoque, no sólo a las relaciones internas, basadas cada vez más en el poder y el status, sino también hacia fuera con la creación de nuevos vínculos sociales y relaciones de patronazgo con otros miembros de las élites e instituciones locales o provinciales⁴¹.

2.2. Teología cristiana de los siglos II y III

La reflexión cristiana sobre su fe y su praxis, a lo largo de los siglos II y III, se va a definir por la pluralidad de propuestas y desarrollos en los diferentes ámbitos regionales y culturales⁴². Al mismo tiempo, la confrontación con el judaísmo, la actitud de la sociedad pagana y los conflictos internos la urgen a definir y asentar su identidad tanto hacia dentro como hacia fuera de sus comunidades. Articulando cada vez con más nitidez las fronteras de la ortodoxia y fortaleciendo las estructuras y redes eclesiales.

³⁸ De la igualdad inicial de todos los creyentes en Cristo, con igual dignidad, aunque de diferentes funciones se pasa ahora a una diferenciación de estatus y de naturaleza que reconfigurará las relaciones y el papel de los laicos en la iglesia. Cfr. SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 422-425.

³⁹ Aparecen también atestiguadas en esta época las diaconisas, especialmente en el oriente cristiano, pero es una función que las fuentes le asignan significados diferentes en unos u otros lugares.

⁴⁰ KAREN JO TORJENSEN, "Social and Historical setting...", 193-195.

⁴¹ MICHAEL WHITE, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990, 85.

⁴² EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana. De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona, 1987, 125-129.

El movimiento cristiano dentro del contexto socio-religioso del mundo antiguo se va a presentar, en el modo de abordar sus creencias y prácticas religiosas, más al estilo de una escuela filosófica que de una religión tradicional. La lectura e interpretación de la Escritura en sus asambleas y la radicalidad de sus propuestas éticas lo convierten en una apuesta original y desafiante para sus contemporáneos⁴³.

En los comienzos del siglo II el kerigma apostólico sigue siendo la base de la predicación con una reflexión marcadamente cristológica⁴⁴, de profundas raíces judías y determinada por una visión histórico-salvífica de corte apocalíptico. En la medida que aumenta la distancias con los orígenes y surgen nuevas necesidades misioneras, los desarrollos doctrinales se van ampliando e incorporando nuevos conceptos de la filosofía y la cultura greco-romana⁴⁵.

A mediados del siglo II la ruptura con el judaísmo y la mayor inserción en el mundo helénico potencian, en los denominados padres apologistas⁴⁶, un mayor diálogo entre la fe y su mundo social y cultural⁴⁷. Estos autores intentan persuadir a las autoridades del Imperio romano de que el cristianismo, no era peligroso, y que los creyentes respetaban y cumplían la ley, siendo honorables en su conducta, por lo que debían ser aceptados y no perseguidos. Esta defensa no les impide mantener una actitud crítica ante la religión pagana y su culto.

Las cuestiones filosóficas y teológicas que el nuevo paradigma greco-romano va a plantear al cristianismo le van a urgir a definir el alcance de sus afirmaciones de fe y a articular las posibles respuestas. La filosofía griega, especialmente el platonismo, proveerá del marco conceptual cosmológico y antropológico desde el que elaborar la reflexión, tanto doctrinal como ética, necesaria para abordar los nuevos tiempos. La interpretación de las Escrituras judías desde una exégesis fundamentalmente tipológica y con las herramientas críticas de las escuelas

⁴³ FRANCES YOUNG, "Christian Teaching", in FRANCES YOUNG - LEWIS AYRES - ANDREW LOUTH (Eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, University Press, Cambridge, Cambridge 2004, 91-92.

⁴⁴ ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*, Sígueme, Salamanca, 1997, 157-158.

⁴⁵ BASIL STUDER, *Dios salvador en los padres de la iglesia. Trinidad-cristología-soteriología*, Secretariado trinitario, Salamanca 1993, 37-38.

⁴⁶ Aquí encontramos a *Cuadrato*, *Aristides* (de los que conservamos fragmentos de sus obras) y sobre todo *Justino*, el autor de la *Carta a Diogneto*, *Melitón de Sardes* y *Teofilo de Antioquia*. Cfr. RICHARD A. NORRIS, JR., "The Apologists" in FRANCES YOUNG - LEWIS AYRES - ANDREW LOUTH (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, University Press, Cambridge, Cambridge 2004, 36-44.

Justino, iniciado como filósofo se convierte al cristianismo aportando su bagaje intelectual a la defensa y profundización de la religión cristiana. Su primera apología del cristianismo, su defensa parte de la cultura compartida con sus interlocutores y enfatiza su pretensión es que los elementos más altos de esa cultura, que tiende a identificarse con la tradición filosófica que se deriva de Platón, son similares a la fe cristiana. RICHARD A. NORRIS, JR., "The Apologists" ...,39.

⁴⁷ ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana*...,160-161.

helenísticas le posibilita, por un lado, la continuidad con sus raíces judías desde las nuevas claves del acontecimiento de Cristo y por otro, le suministra argumentos apologeticos frente al mundo pagano⁴⁸. Además, la progresiva definición del canon y las fórmulas de fe, desarrolladas especialmente en el ámbito de la enseñanza, la predicación y la celebración, acrecentará la conciencia eclesial de una recta tradición frente a cualquier desviación⁴⁹. Todo ello, se une para posibilitar la defensa de sus creencias ante el mundo pagano y el judaísmo, ayudándoles a profundizar en la propia autocomprensión de su fe, desde sus propias raíces culturales y confrontando a su vez las ya consideradas corrientes heterodoxas de Marción y de los grupos gnósticos cristianos⁵⁰.

En este marco, la reflexión sobre Dios se centrará, por un lado, en su naturaleza, destacándose su unicidad, trascendencia y eternidad⁵¹ y por otro en su actuar, profundizando en su actividad creadora y salvífica, ante la que el ser humano está llamado a una respuesta libre y éticamente encarnada⁵². Esta orientación ahondará en su objetivo de presentarse, no solo como una experiencia religiosa valida, sino como la religión verdadera.

La proclamación del misterio salvífico de Cristo, central en el mensaje cristiano, se verá urgida a responder a nuevas preguntas relacionadas con el origen de Cristo, su papel en plan salvador de Dios y su relación con ese mismo Dios⁵³. El carácter narrativo y profético del kerigma primitivo comienza a dar paso a una formulación más especulativa que intentará profundizar y articular el mensaje para hacerse aceptable y comprensible en los nuevos ámbitos de inculturación⁵⁴. Así, la identificación de Cristo con el logos divino, por parte de los apologetas, aportará la fundamentación teológica para universalizar su misión salvadora y conceptualizar la idea de su preexistencia junto a Dios⁵⁵. A su vez, el esfuerzo por contrarrestar las tesis gnósticas llevó a Ireneo de Lion a desarrollar una propuesta teológica desde una perspectiva histórico-salvífica centrada en la encarnación y a una mayor explicitación del carácter trinitario de la salvación.⁵⁶

⁴⁸ FRANCES YOUNG, "Christian Teaching...", 93- 95

⁴⁹ ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana...*, 158-159.

⁵⁰ FRANCES YOUNG, "Christian Teaching" ..., 97- 98.

⁵¹ J. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca, Secretariado trinitario 1977, 38-47.

⁵² FRANCES YOUNG, "Christian Teaching" ..., 96-100.

⁵³ FRANCES YOUNG, "Christian Teaching" ..., 100- 102.

⁵⁴ BASIL STUDER, *Dios salvador en los padres de la iglesia...*, 76.

⁵⁵ *Ib.*, 75-92.

⁵⁶ *Ib.*, 93-107.

Si bien no alcanza el mismo nivel de conceptualización, la reflexión sobre el Espíritu Santo está también presente, especialmente en relación con la interpretación de la Escritura y los sacramentos. El espíritu Santo actúa como inspirador de las profecías que testimonian a Cristo y como agente santificador de la vida los creyentes⁵⁷.

La enseñanza cristiana en el siglo III se caracteriza por la búsqueda de una síntesis entre la espiritualidad, la interpretación de la Escritura y la filosofía. Este objetivo se enmarca en el reconocimiento del significado pedagógico de los textos cristianos al estilo de la *paideia* griega⁵⁸. Las propuestas más significativas en este siglo vienen de la mano de la escuela de Alejandría, representada por Clemente y Orígenes y la de los autores latinos, Tertuliano e Hipólito. Las cuestiones teológicas se combinan en esta época con las de disciplina y organización. Ambas darán lugar en muchos momentos a conflictos y crisis internas en la iglesia⁵⁹.

La reflexión teológica se mantiene en continuidad con el siglo anterior, pero profundizando algunas cuestiones que habían quedado no del todo definidas en los autores anteriores. La temática fundamental se va a centrar en la cuestión trinitaria. La aparición del monarquianismo, cuyos defensores⁶⁰ evitan hacer una distinción sustancial de las personas de la Trinidad para mantener la unicidad de Dios, pondrá en evidencia la dificultad de la cuestión, y la diversa interpretación de la Escritura y del uso de los conceptos de la filosofía griega⁶¹. En la posición contraria encontramos a Tertuliano e Hipólito, que proponen la definición trinitaria de Dios apoyándose en los conceptos de persona y sustancia⁶², y la escuela alejandrina que se orientará más hacia la profundización de la teología del logos iniciada en el siglo II y el uso de la exégesis alegórica para la interpretación de la Escritura⁶³.

⁵⁷ FRANCES YOUNG, "Christian Teaching" ..., 102.

⁵⁸ JOHN D. DAWSON, "Christian teaching" in FRANCES YOUNG - LEWIS AYRES - ANDREW LOUTH (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 236-237.

⁵⁹ RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 200-201.

⁶⁰ Representantes de esta tendencia serán Noeto, Sabelio o Pablo de Samosata.

⁶¹ RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 201-206.

⁶² GEORGE. L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres...*, 120-131.

⁶³ ALOIS GRILLMEIER, *Cristo en la tradición cristiana...*, 288-309.

2.3. *Las corrientes disidentes*

A lo largo del siglo III, la Gran Iglesia se confrontará con, al menos, tres corrientes internas significativa que van a plantear propuestas diferentes en la comprensión de cuál es la doctrina y cómo se ha de vivir el cristianismo. Estas son Gnosticismo, Marcionismo y Montanismo.

El Marcionismo, iniciado por Marción a mediados del siglo II, presenta como línea fuerza de su propuesta la ruptura total con el judaísmo. Esta ruptura se plantea en términos de exclusión, contraponiendo el Dios del Antiguo Testamento al Dios del Nuevo Testamento. Su concepción cristológica es claramente doceta y su propuesta ética se expresa en un rechazo del mundo y una propuesta de ascetismo radical. Este movimiento perderá fuerza en el siglo III especialmente en occidente, pero se mantiene vivo en la zona de Siria y lo encontramos refutado en las obras de Clemente y Orígenes de Alejandría y Tertuliano.

El gnosticismo es una amplia corriente de pensamiento, que afectó a las religiones existentes en el mundo antiguo, y también a la cultura y a la filosofía⁶⁴. En lo que respecta a su inserción dentro del movimiento cristiano los gnósticos formaban grupos muy variados en su organización y doctrina⁶⁵. En su conjunto su seña de identidad es la creencia de poseer el auténtico conocimiento (gnosis) que expresan a través de mitos que elaboran tomando ideas de las diferentes tradiciones filosóficas y religiosas, combinando ideas platónicas, cultos orientales o tradiciones judeo-cristianas. Son profundamente dualistas y conciben su camino espiritual como un proceso de ascensión al padre que les es revelado a los iniciados a través del conocimiento. Desde una compleja visión del destino humano y del mundo, elaboran su interpretación del mensaje cristiano y su doctrina cristológica⁶⁶. Su mirada negativa del mundo y su rechazo de todo compromiso con la realidad los lleva, según los grupos, a asumir un ascetismo radical o a vivir sin referentes morales⁶⁷. Egipto y Siria fueron las dos zonas donde el gnosticismo cristiano tuvo más arraigo. Basilides y Valentín son sus máximos representantes en el siglo II, pero el movimiento mantiene su vitalidad en el siglo III en multitud de grupos que heredan las tradiciones gnósticas del siglo anterior⁶⁸. El cristianismo propuesto por las

⁶⁴ FERNANDO RIVAS, “El nacimiento de la Gran Iglesia” ..., 445.

⁶⁵ Ib..., 446.

⁶⁶ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 374-376.

⁶⁷ FERNANDO RIVAS REBAQUE, “El nacimiento de la Gran Iglesia” ..., 446.

⁶⁸ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin...*, 372-373.

comunidades gnósticas es rechazado como herético por la Gran Iglesia, pero las doctrinas gnósticas pervivieron durante siglos⁶⁹.

El montanismo nace con Montano a finales del siglo II en Frigia (Asia Menor) como un intento de revitalizar el entusiasmo cristiano desde una perspectiva profética. Junto a él estarán Priscila y Maximila que, junto a Montano, liderarán el movimiento. Es un movimiento que se expande rápidamente, lo que llevará a un posicionamiento oficial de los obispos de la Gran Iglesia, rechazando sus doctrinas. El rechazo viene de considerar que el movimiento profético ya había terminado. Eran muy rigoristas en su disciplina ascética. Doctrinalmente aceptan la regla de fe pero su apuesta por la nueva profecía y la pretensión de autoridad de sus profetas suscitan la oposición de los líderes de la Gran Iglesia. Finalmente fue condenado porque su carácter estático no estaba de acuerdo con la tradición de la iglesia. Se realizaron asambleas de laicos y obispos por toda Asia para condenarlo y expulsar a sus partidarios de la Gran Iglesia. Sin embargo, fue un movimiento de gran éxito, especialmente en Asia Menor quizá por su carácter milenarista que encajaba bien con el momento histórico de crisis en todos los aspectos, por su ascetismo rigorista frente a la integración de los cristianos en la sociedad del imperio con menos demanda crítica que en otros tiempos⁷⁰.

3. Coordenadas biográficas: de Alejandría a Cesarea

Orígenes es, sin duda, uno de los más brillantes exegetas de la antigüedad cristiana. Su pensamiento marcó, en gran medida, las orientaciones teológicas de las generaciones siguientes, pero dejó también en el camino un sinnúmero de controversias en torno a su persona y a su obra, que desembocaron en su condena, firmada por el emperador Justiniano en un sínodo local, en el 543.

La vida de Orígenes es una de las mejor conocidas entre los autores prenicenos. Las fuentes que recogen datos significativos de su itinerario vital tienen un alto índice de fiabilidad y permiten construir un perfil de su figura suficientemente ajustado a la realidad de su historia. La presentación de su biografía y del marco histórico y cultural en la que se desarrolló nos

⁶⁹ ALASTAIR H. LOGAN, "Gnosticism" in PHILIP F. ESLER, (ed.), *The Early Christian World*, V. II, Routledge, London-New York 2000, 924.

⁷⁰ SIMON CLAUDE MINOUNI - PIERRE MARAVAL, *Le Christianisme des origines à Constantin ...*, 379-381.

ayudará a comprender las circunstancias, opciones y desafíos que determinaron el pensamiento de este autor y contextualizará, el estudio que se pretende en esta parte del presente trabajo.

Orígenes nace en Alejandría en el seno de una familia acomodada cristiana en torno al año 185 o 186⁷¹. Su recorrido vital estará marcado por dos ciudades importantes en la antigüedad cristiana: Alejandría, en la que vive hasta el 231-233 y Cesarea de Palestina, en la que permanecerá desde que abandona Alejandría hasta su muerte en el 254-255.

Orígenes creció como un niño cristiano, educado en la Escritura por su padre. Después estudió filosofía con el platónico alejandrino Ammonio Sacas y leyó los trabajos de Filón y Aristóbulo (*ComMt* 15. 3; *CC* 4,51) y quizá escuchó las lecturas de Clemente (EUSEBIO, *HE* 6. 6.1)⁷². Esa orientación educativa respondía al crisol cultural que definía a su ciudad natal y a las profundas convicciones cristianas de su familia, especialmente de su padre Leónides⁷³. Su progenitor fue un hombre relevante en los círculos cristianos alejandrinos, como deja entrever el hecho de que fuese víctima de una de las persecuciones en tiempos de Septimio Severo, posiblemente, según las indicaciones de Eusebio, la ordenada por el prefecto Quintus Moecius Laetus (202-203)⁷⁴. Este acontecimiento se mantendrá vivo en la mente y el corazón del alejandrino a lo largo de su vida, sirviéndole de modelo de fe y de acicate en su misión como pastor y teólogo. El mismo lo evocará más tarde al comienzo de su homilía 4 sobre Ezequiel (*HomEz*, 4, 8) y en la homilía 9 sobre el libro del Levítico (*HomLv* 9, 3).

La pérdida del cabeza de familia y la confiscación de sus bienes pusieron en una situación difícil, económica y socialmente, a la casa de Orígenes. Gracias a la ayuda de una mujer distinguida de la ciudad, Orígenes puede terminar sus estudios de gramática y comenzar a ganarse la vida ayudando al sostenimiento de su familia (EUSEBIO, *HE* 6, 2, 12-15). Terminados sus estudios, comienza a enseñar gramática como modo de ganarse la vida y probablemente la de su familia (EUSEBIO, *HE* 6, 2, 15).

⁷¹ Teniendo en cuenta las lagunas existentes y las contradicciones en algunos datos proporcionados por las fuentes con respecto a la biografía del alejandrino, tomaremos como referente en este apartado la excelente síntesis realizada por HENRI CROUZEL en su obra *Origène, Lethielleux - Culture et Vérité*, Paris - Namur 1985. (Utilizaremos como referencia la traducción española, *Orígenes: Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid, 1998.

⁷² RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 212.

⁷³ EUSEBIO, *HE* 6, 2, 7-10.

⁷⁴ Eusebio sitúa la muerte de Leónides cuando Orígenes aún no había cumplido los 17 años (EUSEBIO, *HE* 6, 2, 12).

Tras un nuevo episodio de persecución contra los cristianos, desatado en Egipto hacia el año 206, siendo gobernador Subatianus Aquila⁷⁵, el obispo de la ciudad, Demetrio, y una buena parte del clero se esconden para evitar la persecución. Los cristianos que permanecen en la ciudad mantienen abiertos sus espacios de reunión y de culto, pero apenas hay quien enseñe y presida las asambleas. Presionado por algunos paganos que deseaban escuchar la palabra de Dios, Orígenes les abre su casa para instruirlos junto con otros catecúmenos⁷⁶. La continuidad de la enseñanza cristiana a pesar de las prohibiciones produce protestas, con frecuencia violentas, de los paganos y eso pondrá en peligro en más de una ocasión la vida de Orígenes y lleva a las autoridades a arrestar a cristianos y catecúmenos que generalmente morían mártires confesando su fe (EUSEBIO, *HE* 6, 3, 3-6).

Tras la marcha de Aquila y la muerte de Septimio Severo en el 211, las persecuciones cesan y la vida de los cristianos recupera la normalidad. El obispo Demetrio, de regreso en la ciudad, confía oficialmente la escuela catequética a Orígenes (EUSEBIO, *HE* 6, 3, 8). Durante un tiempo, combina su magisterio en la escuela de gramática y en el *didaskaleion*. En un momento determinado, decide abandonar la enseñanza de gramática y centrar todas sus energías en el estudio y enseñanza de las Escrituras. Vende todos sus libros profanos y acuerda con el comprador una pequeña renta diaria como pago por sus libros, lo que le permitirá atender a sus necesidades básicas, comenzando a llevar una existencia ascética de gran intensidad (EUSEBIO, *HE* 6, 3,9)⁷⁷. En el fondo de esta decisión pudo haber estado una experiencia de conversión, o al menos de radicalización en su experiencia de fe, pues es también en ese tiempo cuando pudo ocurrir su posible autocastración⁷⁸. A partir de este momento se consagra completamente al estudio de las Escrituras y comienza a desarrollar su trabajo exegético. Sus primeras obras comienza a escribirlas hacia el 215- 220 gracias al apoyo de Ambrosio⁷⁹, un hombre rico de

⁷⁵ El propio Orígenes años más tarde evoca en la homilía cuarta de Jeremías (*HomJr* 4, 3-15) su experiencia de aquellos años.

⁷⁶ Eusebio cita entre ellos a Plutarco, que pronto moriría mártir y a su hermano Heraclas, futuro colaborador de Orígenes y después su sucesor en el *didaskaleion* y posteriormente sucesor de Demetrio en la sede de Alejandría.

⁷⁷ Según Eusebio la razón de esta decisión es que Orígenes consideró la enseñanza de la gramática incompatible con el ejercicio de las disciplinas divinas (EUSEBIO, *HE* 6, 3,8).

⁷⁸ Ante este hecho se plantean ciertas dudas con respecto a su historicidad, ya que Orígenes cuando comenta Mt 19, 12 en su comentario reprueba esa práctica e incluso da al versículo un significado solo espiritual y reprueba con vehemencia a quienes quieren darle un sentido literal. Tampoco se encuentra ninguna referencia a ese hecho de su vida en ninguno de sus propios testimonios biográficos. Pero el hecho de que Eusebio lo mencione, aun a costa de visibilizar un hecho poco honroso en la vida de su maestro, aporta cierta verosimilitud a este acontecimiento. Cf. HENRI CROUZEL, *Origenes...*, 16-18.

⁷⁹ Ambrosio financia el trabajo de Orígenes, poniendo a su disposición taquígrafos y copistas que le ayudan en la edición de sus obras (EUSEBIO, *HE* 6, 23, 1-4).

Aleandría que frecuentaba los círculos valentinianos y que, convencido por Orígenes, se reincorpora a la Gran Iglesia (EUSEBIO, *HE* 6, 18, 1).

Su primer viaje fuera de Alejandría lo realiza a Roma, durante el papado de Ceferino (198-217). Siguiendo las noticias dadas por Eusebio, Orígenes se encamina a esta ciudad para conocer “la antigua Iglesia de los romanos” (EUSEBIO, *HE* 6, 14, 10). Regresa a Alejandría después de una amplia estancia en la ciudad, momento en que comienza la elaboración de *las Hexaplas* (EUSEBIO, *HE* 6, 16). Un trabajo en el que se ocupará largos años y que combinará con otros trabajos exegéticos y teológicos. La creciente intensidad de su trabajo escriturístico y el aumento de su prestigio como intelectual, le llevará a confiar la enseñanza de los alumnos que se estaban iniciando, en la Escuela, a su discípulo Heraclas (EUSEBIO, *HE*, 6, 15).

Su fama creciente le llevará también, por estos años, a hacer un breve viaje a Arabia, llamado por el gobernador de dicha provincia romana para conversar con él sobre la nueva religión cristiana (EUSEBIO, *HE* 6, 19,15). A su regreso a Egipto, encuentra su ciudad envuelta en disturbios originados por las protestas surgidas con la llegada del emperador Caracalla a Alejandría⁸⁰ y las acciones represivas llevadas a cabo por este emperador (EUSEBIO, *HE* 6, 19, 16)⁸¹. Este hecho obliga a Orígenes a ocultarse en Cesarea de Palestina, donde los obispos de la región le piden que de conferencias e interprete las Escrituras públicamente en las iglesias de la región, a pesar de no ser presbítero⁸². Esto suscitó la protesta del obispo de Alejandría, que le instó a regresar a la ciudad (EUSEBIO, *HE* 6, 19, 16-20).

Un último viaje relevante en la vida de Orígenes, durante sus años vividos en Alejandría, fue el que realizó a Antioquía por invitación de la emperatriz Julia Mamaea, madre de Alejandro Severo, que según relata Eusebio “*pasó junto a ella algún tiempo y, después de exponer el mayor número de cosas posible, para gloria del Señor y de la virtud de la enseñanza divina, se apresuró a reanudar sus tareas acostumbradas*” (EUSEBIO, *HE* 6, 21, 3-4).

En torno al año 233 la vida de Orígenes toma un giro inesperado que le lleva a abandonar Alejandría para instalarse definitivamente en Cesarea de Palestina⁸³. Por ese año, Orígenes

⁸⁰ Para la discusión sobre la datación de este acontecimiento ver HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 25-28

⁸¹ Cf. HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 25.

⁸² Condición que ya en el siglo III era necesaria para ejercer el ministerio de la predicación. Cfr. Págs. 87-88 del presente estudio.

⁸³ De este acontecimiento se conservan varios testimonios además del suministrado por Eusebio en la Historia Eclesiástica. Estos son: Focio *en Bibliotheca* 118, reproduciendo lo que había leído en la *Apología de Orígenes*

viaja a Grecia para, según Eusebio, “*satisfacer exigencias urgentes de los asuntos eclesiásticos*” (EUSEBIO, *HE* 6, 23, 4). Estos asuntos, descritos por el propio Orígenes en su carta a sus amigos de Alejandría, enviada posiblemente desde Atenas⁸⁴, parece que consisten en una discusión con un hereje de la ciudad⁸⁵. Este viaje tiene una parada en Cesarea de Palestina y ahí, de manera sorprendente, es ordenado sacerdote por el obispo de la ciudad, Teoctisto. Apenas nada se sabe de las circunstancias y motivos de este suceso, pero fue el desencadenante de la expulsión de Orígenes de Alejandría por parte del obispo Demetrio. Las relaciones entre el alejandrino y su obispo parece que estaban tensas desde hacía tiempo y su ordenación, al margen de su autoridad, supone la ruptura definitiva. Mientras Orígenes viajaba hacia Atenas, el obispo de Alejandría tomará medidas disciplinarias contra él. En primer lugar, reuniéndose con el sínodo de obispos y presbíteros, deciden expulsar a Orígenes de la ciudad. En segundo lugar, no satisfecho con la decisión del sínodo, el propio obispo, junto con algunos otros obispos egipcios, declaró a Orígenes despojado de su sacerdocio.

Muy poco después de este conflicto muere Demetrio y Orígenes regresa de Atenas y se instala definitivamente en Cesarea de Palestina. Aquí iniciará un nuevo periodo de su vida, en el que además de continuar su obra escrita,⁸⁶ iniciará su labor como predicador⁸⁷ y maestro en el *didaskaleion* de la ciudad⁸⁸. Esta nueva actividad pastoral lo pondrá en contacto con un cristianismo más amplio, menos instruido, con necesidades muy diferentes de las de los grupos eruditos que acostumbraba a frecuentar en Alejandría. Eso se reflejará claramente en las homilías pronunciadas en sus años de Cesarea.

Con la subida al poder de Maximino el Tracio (235), un gobernante hostil a los cristianos, se inician de nuevo las persecuciones que alcanza diversa intensidad en las diferentes provincias

de Pánfilo; Jerónimo en la *Ep. 33 dirigida a Paula*; El propio Orígenes en la *Carta a los amigos de Alejandría*, conservada en parte por Jerónimo en la *Apología contra Rufino* y en parte por Rufino en *De adulteratione librorum Originis* y el prefacio al libro 6 del *Comentario de Juan*.

⁸⁴ Para una reconstrucción de esta carta y sus circunstancias ver: PIERRE NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris 1977, 161-172.

⁸⁵ Cfr. HENRI CROUZEL, *Origènes...*, 32-35.

⁸⁶ Cfr. PIERRE NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre...* 431-432.

⁸⁷ ADELE MONACI, *Origène predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milan 1987, 65-95.

⁸⁸ Un buen testimonio de la actividad magisterial de Orígenes se encuentra en el Discurso de Acción de Gracias pronunciado por Gregorio Taumaturgo, con ocasión de su despedida después de cinco años como estudiante en la escuela de Orígenes. Cfr. GREGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène ; suivi de La lettre d'Origène a Grégoire* (HENRI CROUZEL, Cerf, Paris 1969). Pierre Nautin desestima la autoría de Gregorio atribuyéndosela a otro discípulo de nombre Teodoro. Para un estudio crítico de este texto ver: PIERRE NAUTIN, *Origène. Sa vie et son œuvre...* 183-197.

del imperio dependiendo de la voluntad y animadversión de los funcionarios locales⁸⁹. El asesinato de este emperador en el 238 devuelve a la iglesia a un tiempo de paz con los dos siguientes emperadores. Orígenes se traslada en varias ocasiones, junto a los obispos de Jerusalén y Cesarea, a diversos concilios, donde jugará un papel importante en las discusiones con algunos obispos o sacerdotes acusados de herejía (EUSEBIO, *HE* 6; 33; *HE* 6, 37). Además de estas salidas puntuales, Orígenes realizará tres viajes más largos fuera de Palestina, uno a Atenas donde permanece varios meses⁹⁰, un segundo a Nicomedia para encontrarse con Ambrosio y un tercero a Antioquía o Roma para visitar a su antiguo discípulo Porfirio.

Esta etapa de la vida de Orígenes no es, con todo, tranquila, sigue puesta encima de su cabeza la espada de la disidencia y la herejía. Sus palabras y sus escritos siguen siendo piedra de contradicción para muchos, como testimonian algunas de sus cartas⁹¹, pero su vida se va serenando con el paso de los años. Con la llegada del gobierno de Decio, la presión contra las comunidades cristianas aumenta. Orígenes es arrestado y torturado (EUSEBIO, *HE* 6, 39, 5). Tras la muerte de Decio en el 251 los prisioneros fueron liberados, pero Orígenes no sobrevivirá mucho tiempo a causa de lo sufrido en la cárcel. Eusebio sitúa su muerte el inicio del reinado de Galo, con 69 años (EUSEBIO, *HE* 7, 1)⁹². El obispo de Cesarea no informa del lugar en que muere, quizá porque dio por hecho que fue en Cesarea, sin embargo, hay otras fuentes que la sitúan en Tiro⁹³. Sea el lugar que fuese, su recuerdo en los siglos siguientes se irá oscureciendo y sus detractores lo señalarán como hereje y a veces, incluso como apostata.

4. Enseñanza cristiana y diálogo cultural

El trabajo intelectual de Orígenes se articuló desde dos preocupaciones que marcaron su orientación y determinaron, en gran medida, su obra: la enseñanza y el diálogo cultural. Las dos ciudades en las que se desarrolló su vida, Alejandría y Cesarea de Palestina, fueron dos lugares de una gran riqueza y diversidad cultural, a la vez que centros de referencia para el

⁸⁹ Cfr. PIERRE NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre...* 432-433. En esta época se situaría también su *Exhortación al martirio* dirigida a Ambrosio que está siendo importunado por las autoridades en Alejandría.

⁹⁰ Es ahí donde según Eusebio completa su comentario a Ezequiel y comienza el del Cantar de los Cantares (EUSEBIO, *HE* 6, 32, 1).

⁹¹ Cartas al Emperador Felipe y la emperatriz Severa (EUSEBIO, *HE* 6, 36, 3). Cfr. PIERRE NAUTIN, *Origène. Sa vie et son oeuvre...* 172-173, Carta al papa Fabian (JERONIMO, *Ep.* 84, 10).

⁹² Según el testimonio de Focio (*Bibliotheca* 118, 92b) existirían cartas de Orígenes posteriores a su encarcelamiento, lo que confirmaría su muerte ya fuera de prisión.

⁹³ Un ejemplo de ello es la carta de Jerónimo a Pammachius y Oceanus (*Ep.* 84).

pensamiento cristiano en los primeros siglos. Los años vividos en cada una de ellas perfilaron los rasgos, objetivos e influencias que subyacen a su ingente producción intelectual.

La fuerte transformación institucional que vive la iglesia del siglo III y la todavía insegura frontera doctrinal entre la ortodoxia y la herejía de ese periodo, hacen del trabajo de Orígenes, una empresa cargada de desafíos y controversias, pero también de oportunidades. Una postura positiva y a la vez crítica ante la cultura de su tiempo y una fe sólida y profundamente enraizada en el estudio y meditación de los textos bíblicos, le posibilitan las herramientas necesarias para elaborar un pensamiento capaz de responder, no sin conflicto, a las cuestiones abiertas de su época.

El magisterio de Orígenes estuvo en estrecha relación con las escuelas cristianas de enseñanza catequética y pensamiento, que en su época revestían gran importancia para la formación de los creyentes y se mostraban como espacios abiertos para el dialogo y confrontación con otras escuelas paganas o judías existentes. Orígenes tendrá un papel destacado en el desarrollo y la configuración tanto de la escuela alejandrina como de la cesarense.

4.1. El Didaskaleion alejandrino: Panteno y Clemente de Alejandría

Desde la época de los Ptolomeos, Alejandría era famosa por sus escuelas de pensamiento. La magnificencia de su biblioteca, del Museum o del Serapeum, hicieron de ella, a lo largo de toda la época antigua, un lugar de referencia para filósofos, maestros y toda persona con inquietud intelectual. Al asentarse el cristianismo en la ciudad se encontró con una variada oferta de escuelas, tanto paganas como judías que divulgaban diversas corrientes filosóficas y religiosas. En este entorno no fue extraño que, en la medida en que se iba consolidando su presencia en la ciudad, crease también sus espacios para la enseñanza⁹⁴.

Fue en la metrópolis egipcia donde se llevó a cabo la traducción de la Septuaginta, uno de los testimonios más relevantes del encuentro entre el mundo helénico y el judaísmo. Este hecho de gran calado histórico supuso un hito en el camino de intercambios profundos e influencias mutuas entre el judaísmo y la cultura griega a lo largo de muchos siglos⁹⁵. Los maestros y pensadores cristianos del siglo II y III recogen esta herencia y utilizan modelos griegos para

⁹⁴ GUSTAVE. BARDY, “Aux origines de l’école d’Alexandria” *RSR* 27 (1937) 66.

⁹⁵ ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2006, 1-2.

elaborar su doctrina y su interpretación de la Escritura, a la vez que se proveen de herramientas para sus controversias con el judaísmo. En ese camino encontramos primero a gnósticos como Basilides y Valentín y posteriormente a Clemente y Orígenes⁹⁶. Con todo, este camino no estará falto de tensión y oposición, pero generó espacios de gran riqueza intelectual que situaron este encuentro en la frontera entre el intercambio y la asimilación⁹⁷.

Las comunidades cristianas en Alejandría, como en el resto de Egipto, apenas dejaron huella de su presencia hasta finales del siglo II. Los datos sobre los comienzos del cristianismo en esta zona del Imperio están inmersos en la leyenda. Aunque poseemos bastantes manuscritos relacionados con los orígenes cristianos en Egipto, no existe ninguno que informe directamente sobre la llegada y asentamiento de la nueva religión en este lugar⁹⁸.

Esta falta de información es sorprendente dada la vitalidad que se percibe en el cristianismo alejandrino a finales del siglo II. En general, los autores modernos están de acuerdo con vincular los comienzos del cristianismo alejandrino con el cristianismo palestinese⁹⁹. Es probable que el cristianismo se insertase en Alejandría a través de las comunidades judías de la ciudad y se vinculase preferentemente con los grupos helenistas, herederos de Filón y más abiertos al entorno cultural¹⁰⁰. Esto ayudaría a entender la fuerte tradición helenista y filoniana del cristianismo en el siglo III y el desarrollo de la significativa corriente gnóstica en el siglo II.

En el siglo III se visibiliza ya, en Alejandría, una iglesia plenamente separada del judaísmo y mucho más institucionalizada. Este cambio, impulsado decididamente por el obispo Demetrio, silencia tradiciones anteriores que se irán perdiendo en la memoria colectiva de las comunidades, lo que posiblemente explica la llamativa ausencia de noticias sobre la vida de las

⁹⁶ En palabras de Alain le Boulluec: “deux grands auteurs, qui ont adapté la philologie alexandrine de l’âge hellénistique, à la compréhension chrétienne de la Bible et à la quête d’une sagesse perçue comme étrangère au monde, avec le désir de convertir les cultures dont ils vivaient.”. Cfr. ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*, 3.

⁹⁷ ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*, 3.

⁹⁸ A parte de las noticias que Lucas ofrece en hechos de los Apóstoles sobre la presencia de judíos de origen egipcio, tanto como testigos de la experiencia de Pentecostés como en el martirio de Esteban, y la vinculación de Apolo con la ciudad de Alejandría no tenemos nada que nos sitúe en la huella de los orígenes del movimiento cristiano en Egipto. Cf. WILFRED GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins to 541 CE*, Brill, Leiden 2000, 13-19; ATTILA JAKAB que en su libro *Ecclesia Alexandrina. Evolution sociales e institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Peter Lang, Berna 2004², 38-49.

⁹⁹ ATTILA JAKAB, *Ecclesia Alexandrina...*, 50-52.

¹⁰⁰ *Ib.*, 54.

comunidades en los siglos precedentes¹⁰¹. Este nuevo momento introduce al cristianismo alejandrino en la corriente mayoritaria de la Gran Iglesia y lo vincula a sus redes de patronazgo y a su visión doctrinal¹⁰².

Dentro de este proceso histórico y eclesial, hay que incluir el desarrollo de lo que se ha venido denominando “la escuela de Alejandría”. Los estudiosos del cristianismo alejandrino han debatido, y todavía debaten, el alcance y definición de dicha expresión¹⁰³. Detrás de esta denominación se puede entender tanto una corriente de pensamiento como una enseñanza institucionalizada¹⁰⁴.

Existen solamente dos fuentes antiguas que informan de forma directa sobre la escuela cristiana de Alejandría. El primero, de poco valor histórico¹⁰⁵, es uno de los fragmentos conservados de la obra de Felipe de Side¹⁰⁶, un historiador Bizantino del siglo V, en él se enumeran todos los maestros de la escuela alejandrina. Esta lista parece de poco valor histórico, ya que atribuye la creación de la escuela a Atenágoras y hace de Panteno un discípulo de Clemente.

La segunda, y esta de mayor credibilidad, es Eusebio de Cesárea, que en su *Historia Eclesiástica*, al narrar la subida al trono de Cómodo (180), hace mención del maestro Panteno, que en esa época dirigía el *didaskaleion*. El obispo de Cesarea lo describe en este periodo como “escuela de los fieles”¹⁰⁷, “escuela de sagradas letras”¹⁰⁸ o sencillamente “escuela de Alejandría”¹⁰⁹. Sin embargo, en un segundo momento, al narrar la vida de Orígenes, vuelve a

¹⁰¹ WILFRED GRIGGS, *Early Egyptian Christianity from its Origins...*, 32-34

¹⁰² ATTILA, JAKAB, *Ecclesia Alexandrina...*, 3.

¹⁰³ ALAIN, LE BOULLUEC, “L’*école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique*”, en ALAIN, LE BOULLUEC, *Alexandria. Hellénisme, judaïsme et christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Cerf, Paris 1987; GUSTAVE. BARDY, “Aux origines de l’*école d’Alexandrie*”..., 65-90; GUSTAVE BARDY, “Pour L’*Histoire de l’*école d’Alexandrie**”, *VivPen* 2 (1942) 80-109, ANNEWIES, VAN DEN HOEK, “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage”, *HThR* 90 (1997) 59-87; ALAIN LE BOULLUEC, “L’*école d’Alexandrie*” en LUCE PIETRI (ed), *Histoire du christianisme* (Des origines à 250), Paris, Le nouveau peuple, 2000, 531-578.

¹⁰⁴ ALAIN, LE BOULLUEC, “L’*école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique*”..., 404

¹⁰⁵ GUSTAVE BARDY, “Aux origines de l’*école d’Alexandrie*”..., 81-84.

¹⁰⁶ Este fragmento se conserva en un manuscrito de Oxford (cod. Bodl. Barocc. 142, fol. 126) y fue editado por primera vez por H. DODWELL, *Dissertationes in sanctum Irenaeum*, Oxford, 1689, 488-514. y reeditado varias veces posteriormente. Aparece en *PG*, 39, 229 entre los testimonios antiguos relativos a Dídimo el ciego. Cfr. GUSTAVE. BARDY, “Pour L’*Histoire de l’*école d’Alexandrie**”..., 81, nota 2.

¹⁰⁷ EUSEBIO, *HE* 5, 10,1.

¹⁰⁸ *Ib.*, 5, 10,1.

¹⁰⁹ *Ib.*, 5, 10,4.

hacer mención del *didaskaleion* y esta vez afirma que esta escuela es una escuela de catequesis¹¹⁰ y la vincula estrechamente a la persona de Orígenes¹¹¹.

Lo significativo de la información ofrecida por Eusebio es que parecen deducirse, aunque sea de forma indirecta, dos momentos diferentes en la constitución de este *didaskaleion*¹¹². Un primer momento más informal, en el que se constituiría como una escuela o escuelas presididas por un maestro, sin una vinculación específica a ninguna instancia institucional, y sin una enseñanza reglada común, en donde enseñarían Panteno y Clemente. En un segundo momento, la escuela se convertiría en una institución catequética y comenzaría, por decisión del obispo Demetrio, a ser dirigida por Orígenes, en torno al 202-203.

4.1.1. *Panteno*

Las noticias que nos han llegado sobre la figura de Panteno son imprecisas y bastante genéricas¹¹³. Eusebio sitúa hacia el año 180 un *didaskaleion* en Alejandría en el que enseña Panteno. El obispo de Cesarea habla de que era un hombre muy célebre por su cultura y de tradición estoica. Además, lo escribe como un “evangelista de palabra”¹¹⁴ que ha recorrido muchos lugares predicando¹¹⁵. El siguiente testimonio sobre Panteno viene de la mano de Clemente de Alejandría, el cual en un párrafo de sus *Eclogae prophetae* (56, 2-3) en el que está explicando un versículo del salmo 18, evoca la autoridad de Panteno para proponer una explicación al texto¹¹⁶. Además, en su obra los *Stromatas*, este mismo autor habla de un maestro especialmente importante para él, al que no cita por el nombre, pero que podría referirse a Panteno¹¹⁷. Eusebio, en *la Historia Eclesiástica*, afirma que Clemente también lo

¹¹⁰ “Habiendo sucedido a Panteno, Clemente venía dirigiendo la catequesis de Alejandría hasta aquel mismo tiempo, de manera que también Orígenes fue uno de sus discípulos...” (Ib., 6, 6)

¹¹¹ “Y hallándose entregado a la enseñanza, según él mismo nos informa en alguno de sus escritos, y no habiendo en Alejandría nadie dedicado a la instrucción catequética, pues todos habían sido expulsados por la amenaza de la persecución...” (Ib., 6, 3,1)

“Orígenes iba a cumplir los dieciocho años cuando se puso a la cabeza de la escuela catequética...” (Ib., 6,3,3)

“...y él era el único encargado por el jefe de la iglesia, Demetrio, de la escuela catequética...” (Ib., 6, 3,8)

¹¹² Esta hipótesis es defendida por GUSTAVE BARDY en sus artículos “*Aux origines de l'école d'Alexandrie...*”, de 1937 y “*Pour L'Histoire de l'école d'Alexandrie...*”, de 1942. En los últimos años retomada por ATTILA JAKAB que en su libro *Ecclesia alexandrina...*, discute ampliamente la cuestión.

¹¹³ Las fuentes son Clemente y Orígenes de las que depende Eusebio en su *Historia Eclesiástica*.

¹¹⁴ EUSEBIO, *HE*, 5, 10, 4.

¹¹⁵ EUSEBIO, *HE* 5, 10.

¹¹⁶ “*Pero nuestro Panteno decía que la profecía transpone invisiblemente sus expresiones, de manera que, con frecuencia se sirve del presente en lugar del futuro...*”. Cfr. PIERRE NAUTIN, “*Pantène*”, *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie*, Publications de l'Institut d'Etudes Orientales de la Bibliothèque Patriarcale d'Alexandrie, Alexandrie 1953, 145.

¹¹⁷ *Strom.* I, 11, 1-2. Citado por Eusebio en *HE* 5, 11, 2.

cita en los *Hypotyposes*¹¹⁸, mencionándolo como su maestro. Así mismo, según el obispo de Cesarea, Orígenes lo consideró un erudito y un ejemplo a seguir¹¹⁹.

Desde lo poco que nos ha llegado sobre él, se puede afirmar, que fue hombre erudito, tanto en las ciencias profanas como en la Escritura, formado en la escuela estoica y que viajó por diversos lugares del mundo predicando. No conservamos ninguna obra suya, pero si aceptamos el testimonio de Eusebio, que lo definió “como evangelista de la palabra”, podemos considerar que fue más un predicador que un escritor¹²⁰. Con todo, solo nos queda su valor como la primera figura relevante del cristianismo alejandrino conocida y que con su influencia y su magisterio se inició un periodo de gran significación para la iglesia de esa ciudad.

4.1.2. *Clemente de Alejandría*

La otra figura que destaca del primer momento del *didaskaleion* alejandrino, es Clemente. A pesar de conservarse sus obras más significativas, su biografía es poco conocida. Posiblemente oriundo de Atenas, nació entre el 140 y 150 y se convirtió al cristianismo en su juventud. Clemente tuvo, como se deduce de la erudición de su obra, una formación clásica en gramática y retórica, que seguramente profundizó en su estancia en Alejandría¹²¹. Su llegada a esta ciudad parece que se debió a su encuentro con un maestro, que podría ser Panteno, después de una larga búsqueda por las ciudades de la cuenca mediterránea.

Toda su obra está orientada a hacer realidad un proyecto de enseñanza dirigido a maestros espirituales y catequistas¹²². En el centro de su pensamiento se sitúa lo que él llama “la verdadera filosofía” o “el conocimiento” (gnosis), que se adquiere a través de una enseñanza moral, filosófica y cristiana a la que él dedica gran parte de sus tratados. En las obras conservadas esto se refleja con mucha claridad. El *Protrepticus*, que él define como una “protocatequesis” para “los griegos”¹²³, es fruto de su actividad misionera y una propuesta para la acción misionera de otros cristianos. El *Paedagogus*, es posiblemente consecuencia de su enseñanza a los catecúmenos y candidatos al bautismo, en la que los va introduciendo en los

¹¹⁸ Una obra hoy perdida lo que no permite confirmar la información de Eusebio, una información recogida posteriormente por Focio (*Biblioth.*, cod. 118).

¹¹⁹ EUSEBIO, *HE* 6, 14,9.

¹²⁰ ATTILA JAKAB, , *Ecclesia Alexandrina...*, 115.

¹²¹ ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*, 34-35.

¹²² *Ib.*, 35-39.

¹²³ Cfr. CLEMENTE, *Prop.* 10, 96, 2.

misterios cristianos¹²⁴. En esta obra se resalta el papel del maestro dentro de la comunidad cristiana y el valor de su enseñanza doctrinal¹²⁵. El contenido de los *Stromata* se sitúa en un conocimiento superior. En él realiza un itinerario para profundizar en los contenidos de la fe y demostrar la superioridad de la filosofía cristiana. Es un camino para convertirse en maestro¹²⁶ a imitación de Cristo.¹²⁷ Es una enseñanza que él considera haber recibido por tradición continuada desde los apóstoles¹²⁸.

Vista la orientación de su obra, no es difícil pensar que el *didaskaleion* alejandrino en su época, aun sin ser una institución oficial, fue un proyecto de educación cristiana¹²⁹. Su propuesta, en la línea de la *paideia griega*, se sitúa en la encrucijada de los saberes, articulando un cierto eclecticismo entre las filosofías griegas, la tradición judía y la novedad evangélica. Con ello pretende cristianizar la cultura griega, construyendo la “verdadera filosofía”, dentro de una nueva comunidad¹³⁰.

En la propuesta de Clemente subyace un cristianismo plural, con unos destinatarios preferentes que son los grupos cultivados y ricos de la ciudad, a los que quiere mostrar un camino adecuado a su posición. Pero quiere llegar también a un sector de cristianos, bastante numerosos en su entorno, que desconfían de la filosofía porque juzgan la cultura pagana como opuesta al evangelio. Son los que él denomina “simples” o “fieles comunes” o incluso “la multitud”. Una forma de pensar que no es exclusiva de un sector social, sino que está presente en cristianos de diferentes capas sociales y que busca mantener una fuerte identidad fortaleciendo las estructuras comunitarias¹³¹. Con este grupo Clemente vivirá un cierto conflicto.

Además, en su obra discute también con otras corrientes cristianas consideradas heréticas, como son la marcionita, la encratita y especialmente las sectas gnósticas cristianas, ante las que se esfuerza por proponer una gnosis cristiana, verdadera, buscando más dialogar con ellas para reconducirlas al seno de la iglesia que condenarlas¹³².

¹²⁴ CLEMENTE *Ped.* I, 6, 25-52.

¹²⁵ CLEMENTE *Ped.* 3, 98, 1; 101,1.

¹²⁶ Su tratado “¿Qué rico se salvará?” Está también destinado a los maestros cristianos.

¹²⁷ CLEMENTE, *Strom.*, 1, 5, 2; 1, 12,3; 1,2,1; 7, 1; 37,1.

¹²⁸ *Ib.*, 1, 11, 3.

¹²⁹ ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*, 39.

¹³⁰ ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*,58-60.

¹³¹ *Ib.*, 44.

¹³² *Ib.*, 47-51.

Para Clemente el *didaskalos* en una función principal en la comunidad cristiana, necesaria para construir la comunidad. Su enseñanza ha de estar fuertemente unida al sentir de la iglesia. Los maestros transmiten la enseñanza de los apóstoles y mantienen la fidelidad de la enseñanza¹³³. Él tiene una visión de la Iglesia más espiritual que jurídica¹³⁴ y aunque en la Iglesia que él conoce existe una estructura, todavía es una estructura muy permeable¹³⁵, que le permite libertad en su pensamiento y enseñanza, aunque no estará exenta de conflicto, especialmente en la medida que el obispo Demetrio va asumiendo más autoridad en la iglesia y el sector opuesto al dialogo cultural se fortalece¹³⁶.

Aunque Orígenes no lo menciona nunca en su obra, es difícil pensar que dejase de lado a una figura como la de Clemente, teniendo en cuenta que están en misma ciudad y casi al mismo tiempo. En la obra de Clemente aparecen temas que posteriormente él profundizará y sistematizará. Ambos comparten entre otros temas, su defensa de la tradición de la Gran Iglesia frente a los gnósticos proponiendo una interpretación alegórica de la Biblia y una escatología en la que los castigos de Dios son para la purificación y no para la retribución. Los dos plantean la distinción entre los cristianos simples, motivados por el miedo y los más avanzados cristianos espirituales motivados por el amor. Estos últimos tienen la responsabilidad de proteger ciertas doctrinas avanzadas, secretos que su divulgación serían perjudiciales a los primeros.¹³⁷

4.2. El *Didaskaleion* de Cesarea de Palestina

La ciudad de Cesarea que Orígenes conoció, era una urbe cosmopolita con una economía floreciente sostenida en un variado comercio¹³⁸, que circulaba fundamentalmente a través de su amplio y concurrido puerto¹³⁹. Construida por Herodes entre el 22 y el 10/9 a.C., alcanzó su máximo apogeo bajo dominación romana. Fue la sede del gobernador de la provincia de Siria a partir del año sexto después de Cristo y, tras la guerra judía (66-70), el emperador Vespasiano la eleva a la categoría de colonia romana, convirtiéndose en la capital política y económica de

¹³³ Ib., 40-41.

¹³⁴ Ib., 43.

¹³⁵ Ib., 42.

¹³⁶ Ib., 44-45.

¹³⁷ JOSEPH W. TRIGG, *Origen*, Routledge, London-New York 1998, 9-10.

¹³⁸ JOHN A. MCGUKIN, "Caesarea Maritima as Origen Knew It", in ROBERT J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press and Uitgeverij Peeters, Leuven 1992, 11-15.

¹³⁹ JOHN A. MCGUKIN, "Caesarea Maritima ...", 4-5.

Palestina¹⁴⁰. A lo largo del siglo II crece y se renueva, convirtiéndose en una ciudad plenamente romanizada con una vida cultural y social muy dinámica¹⁴¹.

Los primeros pasos del cristianismo en Cesarea de Palestina se remontan a la primera generación cristiana. Los Hechos de los Apóstoles vinculan el asentamiento del cristianismo en la ciudad a la acción misionera de Felipe¹⁴² y de Pedro. Los datos que ofrece Lucas muestran unos inicios vinculados al encuentro entre paganismo y cristianismo. La conversión del centurión Cornelio y con él toda su casa (Hch 10)¹⁴³, abre en la ciudad la misión a los gentiles, refrendada por el discurso de Pedro (Hch 10, 34-48), y la posterior confirmación de la comunidad de Jerusalén (Hch 11, 1-18). El final de la vida de Pablo está también vinculado a esta ciudad. En ella permanece encarcelado durante dos años antes de ser enviado a Roma (Hch 23, 23ss). Después de la partida de Pablo, la vida de la comunidad cristiana de Cesarea se sume en el silencio hasta su resurgimiento con gran vitalidad y relevancia en el siglo III¹⁴⁴.

A lo largo del siglo II Cesarea se había configurado como una ciudad eminentemente pagana¹⁴⁵, algo que empieza a cambiar significativamente en el siglo siguiente, cuando las comunidades judías, samaritana y cristiana empiezan a singularizarse y a adquirir importancia frente a la población gentil¹⁴⁶. La emergencia de estos grupos religiosos monoteístas no impide que la ciudad mantenga su corte helenista. La realidad social y las instituciones siguen siendo greco-romanas y judíos, cristianos o samaritanos se integran con normalidad en la vida de la ciudad. Como en otras ciudades de la región, florece una escuela de retórica, de saberes jurídicos y estudios literarios. Una escuela que mantendrá todavía su importancia en el periodo bizantino¹⁴⁷.

¹⁴⁰ Después de la Guerra Judía de los años 66 al 70 la población judía de Cesarea había disminuido considerablemente y la conversión en colonia romana llevará a la ciudad un número considerable de militares veteranos que, junto a la población de origen griego que había permanecido en ella, serán los grupos que dirijan social y políticamente la ciudad. LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule*, Brill, Leiden 1975, 32-33.

¹⁴¹ LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 42.

¹⁴² Felipe, uno de los siete (Hch 6,5) después de haber predicado por varias ciudades se asienta en Cesarea. Hasta donde informan las fuentes existentes, Felipe representa el primer liderazgo continuo en la comunidad cristiana de Cesarea.

¹⁴³ Es significativo que el primer pagano convertido al cristianismo sea un militar, ya que la colonia romana tenía un número elevado de población militar, que como en otras colonias del imperio tenía su origen en el asentamiento de veteranos de guerra, que eran así recompensados por sus acciones meritorias en el campo de batalla. Cfr. LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 35-36.

¹⁴⁴ *Ib.*, 34.

¹⁴⁵ *Ib.*, 31-33.

¹⁴⁶ *Ib.*, 46.

¹⁴⁷ *Ib.*, 57-60.

La comunidad judía, que había sido profundamente diezmada en la guerra judía contra Roma, comienza ahora a recuperarse de forma significativa¹⁴⁸. Gracias a la política favorable de la dinastía de los severos, los judíos recuperan su presencia social y económica en la ciudad, manifestando diferentes grados de inculturación en el helenismo predominante¹⁴⁹. La llegada a la ciudad, hacia el 230, de R. Hoshaya¹⁵⁰ supone el nacimiento de una reputada escuela rabínica en la que confluirán distintas tradiciones y de la que saldrán importantes rabinos para las siguientes generaciones¹⁵¹.

La figura prominente de este rabino y sus posteriores sucesores dan visibilidad social y prestigio religioso al judaísmo cesariense. Su influencia llega a todos los ámbitos de la vida judía local y se constituyen en adecuados intermediarios entre sus comunidades y el resto de las instituciones de la ciudad¹⁵². Con todo, su principal actividad se centra en la enseñanza dentro de sus escuelas. En ellas cultivaban tanto los estudios legales como los bíblicos. Las polémicas con otros grupos, fuesen otras sectas judías, paganos o cristianos, giraban generalmente en torno a la interpretación de los textos bíblicos y a la exégesis adecuada que debía de ser usada¹⁵³. La relevancia de las escuelas judías hizo que los cristianos quisieran también desarrollar sus propias escuelas como contrapeso a las rabínicas y esta, quizá, fue una de las razones que explican la insistencia de los obispos Alejandro y Teoctico para que Orígenes se estableciera en la ciudad¹⁵⁴.

Con el inicio del siglo III la iglesia de Cesarea comienza a ocupar una posición de preeminencia entre los centros cristianos del este del Imperio romano mediterráneo¹⁵⁵. El prestigio intelectual que Cesarea adquirirá en el cristianismo antiguo tiene su punto de partida en la actividad que Orígenes llevará a cabo durante los años que reside en la ciudad. Su enseñanza y la creación

¹⁴⁸ La simpatía con que los emperadores severos vieron el judaísmo favoreció su mayor integración social y su influencia en la ciudad. *Ib.*, 63-68.

¹⁴⁹ *Ib.*, 61.

¹⁵⁰ Este Rabino nacido en Lydda y establecido posteriormente en Seforis, llega a la ciudad al mismo tiempo que Orígenes. Fue uno de los que gozaron de mayor autoridad y a él se le atribuye el midrash Beresit Rabbah fue una de las más valoradas en su época. Cfr. GÜNTER STEMBERGER, “Ebraísmo A Caesarea Maritima. Personalità rabbiniche e temi esegetici al tempo di Origene ed Eusebio”, en OSVALDA ANDREI (ed.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, 95-104.

¹⁵¹ LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 88-89.

¹⁵² *Ib.*, 99-102.

¹⁵³ *Ib.*, 104-105.

¹⁵⁴ MCGUCKIN JOHN. A., “Caesarea Maritima...”, 15.

¹⁵⁵ *Ib.*, 16.

de su afamada biblioteca¹⁵⁶ garantizaron la continuidad de la tradición académica que él estableció allí¹⁵⁷. La consolidación de su preeminencia entre los centros cristianos de la época viene apoyada también en su estabilización institucional y en los vínculos que estableció con las iglesias de otras ciudades¹⁵⁸.

El perfil del cristianismo de Cesarea en el siglo III lo recoge con frecuencia Orígenes en sus escritos, especialmente en las homilías. Como la ciudad, la comunidad muestra un estilo cosmopolita y una importante presencia de personas influyentes de estatus y riqueza, dedicadas a los negocios y a la administración¹⁵⁹. El aumento de conversiones, debido al prestigio social que había adquirido el cristianismo y al largo periodo de paz, trajo consigo también un descenso de la radicalidad de la vivencia cristiana¹⁶⁰. Otra fuente de conflicto, que Orígenes constata con frecuencia, era la división entre la fe popular de la mayoría de los creyentes y la elite intelectual que frecuentaba la escuela. Ambos grupos se criticaban mutuamente y discrepaban en su modo de entender el cristianismo¹⁶¹.

Sin embargo, dentro de las diferentes concepciones presentes en el cristianismo de Cesarea, las que más desafiaban la integridad de la comunidad eran las corrientes judeocristianas, especialmente los ebionitas y encratitas, que desestabilizaban con sus propuestas ascéticas y rituales la comunión y la disciplina al interior del grupo cristiano¹⁶². Preocupantes eran también las posibles influencias gnósticas entre los miembros ilustrados de la comunidad cristiana, ante las que Orígenes repetidamente previene a su auditorio¹⁶³.

¹⁵⁶ La biblioteca fue conservada, tras la muerte de Orígenes por Pánfilo, un cristiano rico que la cuidó y amplió hasta su muerte. Copió muchos de los libros de Orígenes con sus propias manos e hizo un catálogo de su colección. Crea un *scriptorium* para proveer copias y convierte la biblioteca en un centro de transmisión de la literatura cristiana. Según Isidoro de Sevilla, que escribe a finales del VI o principios del VII, la biblioteca en tiempos de Pánfilo tenía cerca de 30.000 volúmenes. Rufino reseñará, como algo inusual, que no solo prestaba libros a hombres sino también a mujeres. Cfr. GLANVILLE DOWNEY, "Caesarea and the Christian Church" in CHARLES T. FRITSCH (ed), *The Joint Expedition to Caesarea Maritima*. V. I, (Studies in the History of Caesarea Maritima), Scholars Press, Missoula, Montana, 1975, 27. Eusebio discípulo de Pánfilo atrajo el patronazgo de Constantino hacia la escuela y biblioteca de Cesarea manteniéndose en los siglos posteriores como uno de los grandes centros académicos de la antigüedad cristiana.

¹⁵⁷ GLANVILLE DOWNEY, "Caesarea and the Christian Church" ..., 25.

¹⁵⁸ LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 113-119.

¹⁵⁹ *Ib.*, 128.

¹⁶⁰ *CC*, 3,9; *HomJr* 12, 8; *HomEx* 13, 3.

¹⁶¹ *HomSal* 36, 5. Cfr. LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 127-131.

¹⁶² LEE I. LEVIE, *Caesarea Under Roman Rule...*, 130-131.

¹⁶³ *HomJos* 8, 7; 12,3; *HomSal* 36, 3; *HomNum* 9, 1; 12,2; *ComMt* 12, 12; *HomJob* 20.

Una consolidada reputación acompañaba ya a Orígenes cuando se instala en Cesarea, pero será su ordenación sacerdotal la que le permitirá enseñar y predicar con libertad y autoridad¹⁶⁴. Con el patronazgo de Ambrosio comienza la construcción de la biblioteca, compuesta tanto por sus propias obras como por los libros que va reuniendo para uso de sus investigaciones y enseñanza.

Su escuela, como lo había sido antes la de Alejandría, se convierte en el centro de sus preocupaciones e intereses. Para Orígenes, en el *didaskaleion* se combinaban la vida ascética perfecta y el trabajo especulativo y exegético más elaborado¹⁶⁵. Cristianos y paganos acuden a escuchar sus enseñanzas de todos los lugares del este romano¹⁶⁶. Orígenes a veces se queja de que los jóvenes no se interesan demasiado y siente que no consigue motivarlos¹⁶⁷, pero entre sus discípulos se encontrarán figuras relevantes de la época, como Firmiliano, obispo de Cesarea¹⁶⁸, Teotecno, otro de los obispos de Cesarea¹⁶⁹, y Gregorio con su hermano Atenodoro, que luego sirvieron en las iglesias del Ponto¹⁷⁰. Según el testimonio de su discípulo Gregorio¹⁷¹, la enseñanza de Orígenes iba más allá de la explicación de las diferentes materias. Al modo socrático, influirá en sus alumnos, tanto por su sabiduría como por su conducta personal y moral¹⁷².

La escuela tenía dos grupos de alumnos, los menos formados intelectualmente, que recibían enseñanzas elementales, y los más avanzados, que además de los estudios clásicos recibían formación filosófica¹⁷³. Para Orígenes el objetivo de la enseñanza era acercarse a todas las ramas del conocimiento como ayuda para el estudio teológico y bíblico¹⁷⁴.

¹⁶⁴ La predicación se convierte en Cesarea en una de sus ocupaciones diarias. (EUSEBIO, *HE* 6, 27).

¹⁶⁵ JEAN DANIELÉLOU, *Origène*, Paris, Table ronde 1948, 45; *HomLev* 1,4.

¹⁶⁶ EUSEBIO, *HE* 6, 30: Porfirio, que fue alumno suyo afirmará que la fama de Orígenes se expandió entre los maestros de este tipo de enseñanza y que filósofos griegos con frecuencia lo citaban en sus tratados, dedicándole libros y pidiéndole opinión (Ib., 6, 19).

¹⁶⁷ *HomEz* 13, 3.

¹⁶⁸ EUSEBIO, *HE* 6, 27

¹⁶⁹ Ib., 7, 14

¹⁷⁰ Ib., 6, 30; 7, 14.

¹⁷¹ Gregorio nos ha dejado un valioso testimonio del tiempo pasado junto al maestro Orígenes. Después de cinco años de estancia en Cesarea el y su hermano regresan a Asia Menor y escribe un panegírico de su maestro y su enseñanza que es una fuente importante para conocer la vida y la enseñanza dentro de la escuela. GRÉGOIRE LE THAUMATURGE, , *Remerciement a Origène ...*

¹⁷² GREGORIO EL TAUMATURGO, *Pan. Orat.*, 6, 11 -12.

¹⁷³ EUSEBO, *HE* 6, 18,3; GREGORIO EL TAUMATURGO, *Pan. Orat.* 8.

¹⁷⁴ GREGORIO EL TAUMATURGO, *Pan. Orat.* 1

Comenzando por la gramática y retórica, se pasaba a las ciencias, incluyendo la física, las matemáticas, geometría y astronomía. Así, habiendo descubierto los secretos del mundo natural, se podía iniciar el importante camino de la filosofía. Para explorar el campo de la filosofía Orígenes confronta a sus estudiantes con un amplio espectro de pensadores y sistemas filosóficos¹⁷⁵. Exhortaba a sus estudiantes a no quedarse solo con las enseñanzas de un filósofo, por muy excelente que fuese, sino a buscar a Dios y sus profetas como la fuente definitiva de la verdad¹⁷⁶. En la última etapa de formación, la Biblia se convertía en el centro de los estudios, hasta llegar a percibir los significados más profundos de la Palabra de Dios¹⁷⁷. Para él la escuela era a la vez académica y misionera, buscando proponer una visión intelectualmente rigurosa que hiciese respetable, especialmente entre los paganos, el cristianismo en una sociedad plural y dinámica, como era la de Cesarea de Palestina.

5. Marco teológico y filosófico de su obra

La obra de Orígenes se articula a través de tres cauces fundamentales que dan coherencia y originalidad a su trabajo: la exegesis, la experiencia espiritual y la reflexión teológica. En su trabajo, además, tendrá un papel importante la filosofía, la filología y otras disciplinas que le ayudarán en la construcción de su pensamiento¹⁷⁸.

5.1. *Filosofía y Paideia griega*

Eusebio, en su *Historia Eclesiástica*, nos informa de la formación intelectual que Orígenes recibió y de su relación con la filosofía de su tiempo (*HE* 6, 19,6)¹⁷⁹. El historiador de Cesarea transcribe un texto de Porfirio¹⁸⁰ en el que el filósofo pagano acusa a Orígenes de haberse pasado a las creencias bárbaras y seguir pensando como griego, aunque introducía lo griego en las “fábulas bárbaras” (*HE* 6, 19,7). Este testimonio, aun queriendo ser una crítica, dibuja un claro perfil del talante intelectual de Orígenes. Un perfil que también confirma su discípulo Gregorio en su discurso laudatorio, al señalar la alta estima que Orígenes tenía a los grandes

¹⁷⁵ Ib., 13.

¹⁷⁶ Ib., 14, 15.

¹⁷⁷ Ib., 15.

¹⁷⁸ HENRI CROUZEL, *Orígenes*, 80.

¹⁷⁹ Orígenes adquirió una buena formación filosofía en su juventud teniendo como maestro al filósofo platónico Ammonio Sacca, conocerá la obra de Filón y Aristobulo (*ComMt* 15,3; *CC* 4,51) y quizá escuchase las enseñanzas de Clemente (EUSEBIO, *HE* 6,6). Cf. RONALD E. HEINE, “Articulating identity”..., 212; HERNRI CROUZEL, *Origène et la philosophie*, Aubier- Montaigne, Paris 1962, 6.

¹⁸⁰ Se trata del *Contra los Cristianos*, una obra de la que solo se conservan algunos fragmentos.

filósofos griegos y la importancia que le daba dentro de su método de enseñanza¹⁸¹ introduciéndolos en la formación de sus alumnos, dentro de la etapa propedéutica de su proyecto escolar.

Orígenes entiende la filosofía como un campo intelectual en el que recoger herramientas que le ayudan a construir su pensamiento¹⁸². No valora todas las escuelas filosóficas del mismo modo, cuestionando sus deficiencias frente al mensaje cristiano. Platón será, sin embargo, el filósofo más estimado para él. La filosofía platónica, más en concreto el platonismo medio, le provee de un marco intelectual dentro del que comprender el mundo y su propia fe cristiana¹⁸³.

Desde la traducción de la Biblia al griego, pasando por la obra de Filón y Aristóbulo, hasta los maestros del *didaskaleion* cristiano, la ciudad natal de Orígenes fue testigo del encuentro entre el helenismo y el judeo-cristianismo¹⁸⁴. Orígenes recoge toda esa tradición y consigue llevarla a una de sus máximas expresiones. Su enseñanza se presenta claramente como una *paideia*, un proceso educativo encaminado al progreso de la vida espiritual del creyente¹⁸⁵. En este sentido su método exegético está encaminado a favorecer este crecimiento, haciendo posible las enseñanzas que el Espíritu Santo ha ocultado en la Escritura¹⁸⁶.

Orígenes, maestro de literatura griega en su juventud, armonizó el método de los gramáticos helenistas -desarrollado en Alejandría cuatrocientos años antes para el estudio de Homero y otras obras clásicas- con su propio método de acercamiento a la Escritura¹⁸⁷. En su modo alegórico de interpretación de la Biblia hereda también el camino iniciado por los filósofos para recuperar la obra de Homero¹⁸⁸. Sin relativizar las influencias que pudieron tener en su exégesis los rabinos judíos, sin duda el trabajo exegético de Orígenes tuvo un claro marco referencial en la cultura helenista en la que había nacido¹⁸⁹.

¹⁸¹ GREGORIO EL TAUMATURGO, *Pan. Orat.* 7-15; CC 3,58.

¹⁸² EVANGELISTA VILANOVA, *Historia de la teología cristiana...*, 203.

¹⁸³ RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 212.

¹⁸⁴ *Ib.*, 211.

¹⁸⁵ FRANCES YOUNG, *Exegesis and Theology in Early Christianity*, Ashgate, Farnham-Burlington 2012, 267-268.

¹⁸⁶ KAREN JO TORJESSEN, *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Berlin-New York, Walter de Gruyter 1986, 41-42.

¹⁸⁷ JOSEPH W. TRIGG, *Origen...*, 229-234.

¹⁸⁸ RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 213.

¹⁸⁹ *Ib.*, 214.

5.2. *Exégesis judeo-helenista: Filón de Alejandría*

Sin duda, el mayor exponente de la exégesis alegórica en ámbito judío es Filón de Alejandría. Su biografía es poco conocida, salvo por los datos que el mismo aporta en distintos lugares de su obra. Nace en el seno de una familia prominente de Alejandría y será una figura relevante en la vida social, cultural y política de la ciudad a lo largo de la primera mitad del siglo I¹⁹⁰.

La comunidad judía de Alejandría tenía ya una larga presencia en la metrópolis egipcia. Desde tiempos de los Ptolomeos se había constituido en *políteuma* y, salvo algunos momentos de crisis, había conseguido ver respetada su singularidad como pueblo y la vivencia de su fe, incluso bajo el dominio romano, hasta la revuelta del 115-117, en tiempos de Trajano, que terminó con la casi total extinción de los judíos de la ciudad¹⁹¹. Sin embargo, su peculiar estatus no le impidió su plena integración en el mundo helenista. La traducción griega de las Escrituras hebreas, en el siglo III a.C., en tiempos del rey Ptolomeo Filadelfo, supuso uno de los hitos más significativos en el camino de integración y helenización de los judíos residentes en Egipto. Con la Septuaginta se abre un espacio de encuentro entre la fe judía y la cultura griega,¹⁹² que tendrá consecuencias para los hebreos, y posteriormente para los cristianos.

En esta encrucijada cultural y política en la que se desarrollaron las relaciones entre judaísmo y helenismo se sitúa la vida y obra de Filón. En su persona van a confluír y se van a acrisolar la cultura griega y la identidad judía de forma única, y la influencia de esta síntesis fertilizará el camino de muchos pensadores de siglos posteriores.

Aun siendo el mayor exponente judío de la exégesis alegórica, su trabajo se inserta en una tradición previa, a la que él alude de forma vaga en sus obras, pero que los investigadores encuentran vinculada, entre otros, a Aristóbulo, al autor de la carta a Aristeas y al de la sabiduría de Salomón, pero que es posible ampliarla a la larga tradición alegórica de la literatura griega que había ya definido las reglas de la interpretación alegórica¹⁹³.

La profunda helenización del judaísmo en Egipto de su época despierta en Filón la necesidad de buscar el modo de integrar la herencia de sus antepasados con la cultura ambiente. Él había

¹⁹⁰ PETER BORGÉN, *Philo of Alexandria, an exegete for his Time*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 14-15.

¹⁹¹ JUAN A. LÓPEZ, "Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica", *Synthesis* 16 (2009), 15-17.

¹⁹² ATTILA JAKAB, , *Ecclesia Alexandrina...*, 27.

¹⁹³ JEAN PEPIN, *La tradition de l'allégorie. De Philon d'Alexandrie a Dante*, Études Augustiniennes, Paris 1987, 8.

recibido una amplia educación helenista en su juventud y se había familiarizado con muchos filósofos y escritores griegos y se relacionaba con los círculos más selectos de la cultura de su ciudad, pero él era un judío profundamente religioso e identificado con sus tradiciones y costumbres¹⁹⁴. Todo ello le permitió abordar en su obra la exégesis alegórica y la filosofía platónica.

Filón basa su interpretación en la traducción de los LXX, manteniéndose en la misma tradición de la mayoría de los autores judíos alejandrinos¹⁹⁵. En su amplia producción Filón es un exegeta y un apologeta. En su estudio de la Escritura busca releer los textos, especialmente el Pentateuco, y dar una nueva visión de las tradiciones judías. Para él Moisés es una figura central, dotado de todos los saberes e inspirado por Dios. Su tarea como intérprete es entender el mensaje transmitido y explicarlo. Para ello el uso de la exégesis alegórica es el método más adecuado¹⁹⁶. Con él Filón puede adentrarse en los misterios de la Escritura, dar respuestas nuevas a cuestiones difíciles de asimilar en la cultura helénica y de manera significativa proponer una visión del judaísmo capaz de dignificarse en un medio social, político y cultural con frecuencia hostil y desafiante. Refuerza y actualiza así, la memoria colectiva de su comunidad para vivirse en el presente de su historia¹⁹⁷.

La amplia obra de Filón no nos ha llegado completa, pero si se ha conservado lo suficiente para darnos una idea de su trabajo e intereses. El conjunto de lo que nos ha llegado se puede clasificar en escritos de carácter histórico, escritos filosóficos, exposiciones exegeticas, tratados, y comentarios¹⁹⁸. De todo ello es importante reseñar sus trabajos exegeticos en los que estudia cuestiones planteadas por la Biblia y sus posibles respuestas, y sus tratados y comentarios en los que comenta e interpreta los textos del Pentateuco, especialmente Génesis y Éxodo.

La clave fundamental de su interpretación está en el uso de la exégesis alegórica como medio de recuperar el valor de los textos sagrados, superando las dificultades que muchos pasajes implicaban. Él se siente inspirado a la hora de abordar su exégesis, del mismo modo que lo

¹⁹⁴ PETER BORGES, *Philo of Alexandria...*, 16-19.

¹⁹⁵ *Ib.*, 38-41.

¹⁹⁶ JUAN A. LÓPEZ, "Filón de Alejandría...", 20.

¹⁹⁷ En este aspecto se sitúa en la línea de Aristóbulo o Artapano y que luego seguirán también los apologetas cristianos del siglo II y recogerán Clemente y Orígenes. Cfr. JEAN PEPIN, *La tradition de l'allégorie...*, 42.

¹⁹⁸ Para un resumen del contenido de sus obras ver JUAN ANTONIO LÓPEZ, "Filón de Alejandría...", 20-66.

experimentaron los traductores de la Septuaginta¹⁹⁹. Él considera que la alegoría es el modo adecuado de interpretación, pero no desdeña el uso del sentido literal cuando le es posible.

La incorporación de los conceptos y esquemas de la filosofía griega es otra de sus características. En él hay una armonización evidente del pensamiento griego y de la enseñanza judía. Para él la inmersión en el paradigma griego es la mejor manera de recuperar el valor de la tradición judía y visibilizar la superioridad de la verdad revelada en las Escrituras frente a las tradiciones paganas²⁰⁰. Su doctrina sobre el logos es uno de los ejemplos relevantes de este encuentro cultural y religioso. El término logos tiene para él un significado amplio, pero expresa fundamentalmente el pensamiento de Dios, verbalizado en su revelación y desvelado en su creación²⁰¹.

Muchos de los elementos del pensamiento filoniano los encontraremos posteriormente en la obra de Orígenes, profundizados y aplicados desde la perspectiva cristiana.

5.3. La teología de Orígenes

El pensamiento teológico de Orígenes está directamente relacionado con su estudio de la Biblia y con los desafíos doctrinales y pastorales que tuvo que afrontar como intelectual y como pastor²⁰². La centralidad de la Escritura en su obra define el punto de partida de toda su reflexión y se convierte en la base de su argumentación, frente a las posturas que él considera erróneas. La Biblia es también su principal herramienta pastoral y el eje desde el que articula su propuesta espiritual²⁰³.

El alejandrino es más un teólogo en búsqueda que un pensador sistemático. En su obra, fundamentalmente centrada en el comentario de la Escritura, desarrolla su pensamiento, más en función de las preguntas que los propios textos o sus destinatarios plantean, que en la elaboración de un discurso teórico²⁰⁴. Por eso, para conocer el pensamiento de Orígenes sobre

¹⁹⁹ JUAN A. LÓPEZ, "Filón de Alejandría...", 68-69.

²⁰⁰ *Ib.*, 68-69.

²⁰¹ *Ib.*, 70-71.

²⁰² En su comentario al Evangelio de Juan él señala las razones fundamentales que justifican su reflexión teológica y su estudio de la Escritura. La razón fundamental es exponer *la doctrina verdadera y salvífica* frente a las explicaciones que los herejes proponen (*ComJn* 5, 8) y ayudar así a los cristianos que se plantean problemas de orden intelectual respuestas acordes con la Escritura para evitar que vayan a buscarlas en los planteamientos gnósticos que tenían bastante relevancia en su momento (*PArch* 4, 4,5). Cf. HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 230.

²⁰³ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 80.

²⁰⁴ *Ib.*, 229-237.

un tema, es necesario rastrear en toda su obra lo que dice sobre él y desde ahí equilibrar las antítesis, valorar su implicación personal en las respuestas y conocer el marco en que escribe cada afirmación, es decir, en qué tipo de tratado, sobre qué tema está hablando, en qué parte de su exégesis está afirmado lo que dice²⁰⁵.

Aunque para llegar a un conocimiento adecuado de su pensamiento teológico es necesario abordar toda su obra, el estudio del *Perí Archôn*²⁰⁶ supone el trabajo más sistemático y donde se pueden encontrar, no solo los contenidos de su pensamiento, sino el modo de abordar las cuestiones y los principios básicos que lo sustentan. En el prefacio de esta obra propone como punto de partida de su reflexión la regla de fe, tal como él la conoce en su momento²⁰⁷, afirmando que los apóstoles no explicaron ni formularon todas las verdades de fe para que las generaciones venideras pudiesen ahondar en busca de la verdadera sabiduría y en su esfuerzo de búsqueda llegasen a ella (*PArch*, Pre. 3). En el resto de su obra él presupone este marco, tanto al plantear el camino adecuado hacia la recta comprensión de la Escritura, como en la delimitación de las cuestiones opinables y susceptibles de ser estudiadas²⁰⁸.

Con estas ideas de fondo, Orígenes se adentrará en el estudio de la Escritura y desde su peculiar método exegético irá respondiendo y planteando las cuestiones teológicas²⁰⁹. En ocasiones la reflexión vendrá sugerida por las dificultades que se encuentra en los propios textos bíblicos y otras veces serán los desafíos de las corrientes gnósticas o los cuestionamientos de los destinatarios a los que dirige sus obras. En este trabajo intelectual hará también uso de la filosofía platónica como marco de comprensión de la realidad y de la fe²¹⁰.

Teniendo en cuenta este marco desde el que elabora su pensamiento y la peculiaridad de su modo de proceder, presentaremos a continuación las grandes líneas de su teología.

²⁰⁵ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 234-235

²⁰⁶ Aunque esta obra se conserva fundamentalmente en latín, por traducción de Rufino, lo que supone modificaciones en su texto. El estudio crítico con los fragmentos conservados en griego puede hacer fiable el texto como base para mostrar el pensamiento origeniano.

²⁰⁷ *PArch*, Pre. 4.

²⁰⁸ RICHARD P. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition*, SPCK, London 1954, 184.

²⁰⁹ Para Orígenes las cuestiones fundamentales que se han de afrontar son las que los autores bíblicos, iluminados por el Logos, recogen en la Escritura y que el Espíritu Santo ha deliberadamente ocultado a los que no se esfuerzan por ahondar seriamente en ellas (*PArch*, Pre 4.2.7-8). Cfr. JOSEPH W. TRIGG, *Origen...*, 22.

²¹⁰ RONALD E. HEINE, "Articulating identity" ..., 212.

5.3.1. *La Trinidad*

El primer principio del que parte su teología y también su exégesis escriturística, es la unicidad e inmaterialidad de Dios. Para él solo hay un Dios creador, revelado en el Antiguo Testamento. El mismo que en los últimos tiempos, como había prometido por los profetas, ha enviado a nuestro Señor Jesucristo, para llamar primero a Israel y después a las naciones, cuando el primero no respondió a su invitación. Este Dios que es justo y bueno, Padre de nuestro Señor Jesucristo, es el Dios del Antiguo y del Nuevo Testamento (*PArch*, Pre 4). Es un Dios activo, que actúa en el mundo y que se implica en la vida del ser humano (*CC* 4, 23ss)²¹¹. Este modo de actuar de Dios se muestra significativamente en su concepción del castigo divino. Para él, Dios castiga no como respuesta al mal, sino como remedio medicinal y pedagógico para curar y salvar (*HomEz* 1, 2)²¹².

Toda su hermenéutica de la Escritura busca visibilizar este modo de ser de Dios, buscando superar incluso, la radicalidad de algunos textos que parecen negarla (*HomJr* 12, 5). Ante las afirmaciones bíblicas que parecen evidenciar el carácter vindicativo de la justicia de Dios (*PArch* 2, 5,3) y que justificaban la imagen gnóstica y marcionita de la divinidad, Orígenes defiende la bondad y justicia de Dios, dos cualidades que en su pensamiento se articulan como un todo que explicita el ser de Dios²¹³.

Sus afirmaciones en torno a la divinidad están evidentemente marcadas por los conceptos del platonismo medio, pero a la vez profundamente arraigadas en la tradición bíblica. Un Dios que ciertamente en el Antiguo Testamento está presentado con muchos antropomorfismos, pero que Orígenes, a través de su exégesis alegórica, interpreta realzando su bondad, piedad y misericordia (*HomEz* 6, 6)²¹⁴.

Siguiendo la regla de fe, que reproduce en el prefacio del *Perí Archôn*, afirma la generación eterna del Hijo y el objetivo de la encarnación. Así como ayudó al Padre en la creación de todas las cosas, porque todo ha sido hecho por él, así también en los últimos tiempos, anonadándose a sí mismo, se hizo hombre, pero sin dejar de ser lo que era, Dios. Articulando así la divinidad

²¹¹ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 254-259.

²¹² SAMUEL FERNÁNDEZ, *Cristo médico según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999, 183-189.

²¹³ FRANCESCA COCCINI, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, edizioni Dehoniane, Bologna 2006, 123.

²¹⁴ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 256.

y humanidad de Cristo enfrenta varias herejías contemporáneas, modalismo, docetismo y adopcionismos y cuestiona el materialismo estoico que florecía en muchos cristianos de su época²¹⁵. A lo largo de su obra reflejará estas afirmaciones haciéndose eco de diversas imágenes bíblicas, especialmente paulinas, que le ayudan a explicitar y sostener esta afirmación²¹⁶.

Su cristología se desarrollará fundamentalmente a través de los títulos cristológicos que aparecen en el Nuevo Testamento. Estos títulos, representan las diversas funciones o aspectos (*épinovia*) de Cristo como mediador con respecto a la humanidad. Este papel mediador de Cristo implica directamente a los seres humanos que son beneficiarios de su acción, pero también llamados a colaborar con Cristo en el bien de los demás²¹⁷. Estas *épinoviai* son variadas y están descritas con rasgos tomados de la Escritura, pero su definición depende también, en muchas ocasiones, de conceptos del platonismo medio. Sabiduría y Logos son las más relevantes dentro de su pensamiento²¹⁸.

La encarnación, en la teología de Orígenes, se presenta desde una cristología alta, resaltando la preexistencia del hijo antes de la creación. La encarnación, vinculada a la redención y salvación, se expresa a través de distintos esquemas relacionados con diversas formulaciones neotestamentarias, especialmente paulinas, que ponen de relieve el papel de la humanidad de Cristo como mediación salvadora y modelo a seguir por los cristianos²¹⁹.

El Espíritu santo aparece en Orígenes como inspirador de la Escritura, como dador de carismas y tiene como principal atributo la santidad. Su conceptualización es eminentemente bíblica, pero sus relaciones trinitarias están menos desarrolladas en su obra, como es propio de la teología de la época prenicena²²⁰. Su concepción de las relaciones trinitarias está en consonancia con su contexto teológico preniceno, que orienta el dinamismo trinitario hacia la economía de la salvación y que explica, en gran medida, el subordinacionismo típico de esa

²¹⁵ Ib., 260.

²¹⁶ Ib., 260-64.

²¹⁷ Ib., 264.

²¹⁸ Ib., 266.

²¹⁹ Ib., 272-282.

²²⁰ Ib., 277-282.

generación de autores²²¹. La voluntad eterna del Padre hace eterna toda relación trinitaria²²² y su bondad es la fuente de la que ha nacido el Hijo y de la que procede el Espíritu Santo (*PArch* 1, 12,12).

5.3.2. *Creación y antropología*

El origen del mundo y su destino, junto a la entidad de las creaturas que lo habitan, son temas profundamente relacionados con su concepción antropológica. Su hipótesis sobre la preexistencia de las almas y la caída explicitan su modo de resolver el problema del mal y la libertad humana. El pecado original, situado en el momento previo a la creación del mundo sensible, es consecuencia del libre arbitrio de las creaturas racionales. Estas no se ven, por tanto, afectadas de igual modo por la caída y por ello, adquirirán un lugar específico en la obra de la creación y la redención (ángeles, hombres o demonios)²²³.

A través de la concepción tripartita del ser humano y su participación en la imagen de Dios, va a desarrollar los cauces por los que el ser humano, situado ya en el mundo visible, puede entrar en contacto con Dios. Todo ello será determinante en su modo de aplicar los sentidos de la Escritura al progreso espiritual de la persona.

La antropología tricotómica que plantea tiene un claro origen bíblico, aunque con ciertas reminiscencias platónicas. Espíritu, alma y cuerpo articulan, en su concepción, la acción de Dios y la respuesta humana. El cuerpo es lo que define la creaturalidad humana, su carácter limitado y frágil. En él habita el alma y se recibe el espíritu. El alma, creada según la imagen de Dios, es la sede de la personalidad humana. En ella reside la vida moral y desde ella el ser humano se relaciona con Dios. La acogida del don de Dios, que es el espíritu, o su rechazo, sitúan al ser humano en la disyuntiva de la vida orientada por el espíritu o por las pasiones. El contexto en que se articula este modo de entender al ser humano es fundamentalmente la vida espiritual y su crecimiento a través de la ascesis y la práctica de las virtudes²²⁴.

²²¹ BERNARD SESBOÛE -JOSEPH WOLONSKI, *El Dios de la Salvación: la tradición, la regla de fe y los símbolos. La economía de la salvación. El desarrollo de los dogmas trinitario y cristológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995, 182-185.

²²² HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 258.

²²³ *Ib.*, 288-300.

²²⁴ *Ib.*, 126-132.

Este progreso espiritual enlaza y se justifica en la concepción origeniana de la participación del ser humano en la imagen de Dios. Partiendo de los primeros capítulos del Génesis, plantea dos actos creadores de Dios concomitantes, el primero el del alma creada según la imagen del Hijo y el segundo el del cuerpo como continente de esa imagen. La afirmación genesiaca de la creación a imagen y semejanza de Dios la sitúa Orígenes en dos momentos, el primero en la historia y el segundo en la escatología. La imagen que expresa la condición filial del ser humano se va configurando en la medida que el ser humano, en su crecimiento espiritual, se va identificando con el modelo, que es el Hijo. Ese progreso es, a la vez, fruto de la acción divina y de la decisión humana de alcanzar su realización. Esta creación, *según la imagen*, es lo que justifica la posibilidad de conocimiento de Dios y con él del crecimiento espiritual. La semejanza con el creador será adquirida al final del camino del progreso espiritual. En el tiempo escatológico la semejanza se completará con el conocimiento perfecto y la unidad con Cristo²²⁵.

En este marco antropológico y espiritual introduce también su concepción de los sacramentos, explicitada de forma dispersa en su obra y muy vinculada a la exégesis alegórica. Él no desarrolla una teología sistemática sobre los sacramentos, sino que busca más el significado espiritual que comportan en relación al progreso de la vida cristiana. Esto no supone que ignore la realidad de la liturgia de la iglesia, sino que él centra más su atención en la dimensión mística que cultural de los sacramentos²²⁶.

5.4. Biblia, tradición y canon en Orígenes

La separación del judaísmo, la confrontación con los movimientos considerados heréticos y el diálogo cultural con el paganismo agudizan la conciencia eclesial de la necesidad de asegurar el camino de fidelidad a esa memoria de los orígenes. La tradición, entendida como el contenido de la fe recibida de los apóstoles y el acto de transmisión de esa misma fe, actúa de garante de la adecuada comprensión y recepción de esa misma fe en las sucesivas generaciones cristianas²²⁷.

El camino, a nivel histórico, de definición de la tradición se va a ir consolidando progresivamente, desde finales del siglo I hasta las declaraciones dogmáticas de los diversos

²²⁵ Ib., 133-141.

²²⁶ RICHARD P. HANSON, *Allegory and Event. A Study of Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002, 311-332.

²²⁷ BERNARD SESBOÛE - JOSEPH WOLONSKI, *El Dios de la Salvación...*, 41.

concilios, a partir de Nicea, canalizándose a través de tres elementos fundamentales: las fórmulas de fe, la sucesión apostólica y el canon de las Escrituras.

En este proceso, el siglo III supone ya un periodo de asentamiento, pero en el que todavía persisten algunas cuestiones abiertas. Orígenes se situará en esa encrucijada y su obra mostrará el dinamismo de lo que todavía no está concluido y la firmeza de lo que ya va siendo algo adquirido²²⁸.

Las reglas o símbolos de fe suponen el marco identitario fundamental en el que las comunidades cristianas se reconocen en sus creencias. Son textos breves que formulan los contenidos sustanciales de su fe. Cuando Orígenes habla de la regla de fe se refiere a la fe cristiana como es predicada y enseñada por la iglesia de su tiempo, en fidelidad con lo predicado y enseñado desde los tiempos de los apóstoles²²⁹. Para él el contenido de esta regla de fe ha de ser siempre conforme a la Biblia, que es para él su principal marco de autoridad, pero no se identifica con ella (CC 2, 71)²³⁰.

Con todo, para él todo el contenido de la fe cristiana se encuentra recogido en la Escritura pues Cristo es el fundamento de los textos sagrados y Él es el vínculo que mantiene unidos los dos Testamentos²³¹. Orígenes demuestra el carácter inspirado del Antiguo Testamento y del Nuevo Testamento²³², tanto por el cumplimiento en Cristo de las profecías judías (PArch 4, 1. 3-6), como por el crecimiento y fuerza de la fe cristiana, a pesar de las persecuciones (PArch 4, 1. 1-2). Además, el papel del Espíritu Santo es también central en su pensamiento como el agente a través del cual el Logos inspira al autor humano de los textos²³³.

La delimitación del canon de las Escrituras cristianas tiene, sin embargo, un largo proceso de formación y un camino de recepción no exento de conflictos y controversias. El auge de las corrientes gnósticas cristianas a partir de mediados del siglo II y el paulatino distanciamiento

²²⁸ Teniendo en cuenta el carácter más exegético que teológico de su obra, el tamiz conceptual que supone que sus escritos se hayan conservado en su mayoría a través de traducciones latinas y la compleja recepción de su pensamiento en siglos posteriores, resulta difícil a veces precisar su posicionamiento y comprensión de la tradición. Además, hay que tener en cuenta que en su época existe todavía bastantes diferencias regionales doctrinales como institucionales.

²²⁹ GUSTAVE BARDY, "La règle de foi d'Origène", *RSR* 9 (1919) 162-196.

²³⁰ RICHARD P. HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition...*, 112-113.

²³¹ MANLIO SIMONETTI, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004, 13.

²³² El nombra el Antiguo Testamento como la ley y profetas y el Nuevo Testamento como evangelios y apóstoles o solo apóstoles. Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Origene esegeta...*, 13.

²³³ *Ib.*, 14.

de las raíces judías, va a evidenciar la precariedad del consenso sobre los libros que constituían las Escrituras cristianas y obligará a la Gran Iglesia a ir arbitrando medidas institucionales y teológicas que fortaleciesen la unidad y definiesen la interpretación ortodoxa de la Escritura. Orígenes será uno de los autores que más contribuyan, con su amplio trabajo, al esfuerzo de sistematización y definición exegética y hermenéutica de la Escritura²³⁴.

Para él el canon de la Escritura no es una cuestión cerrada, pero siente un profundo respeto por la tradición textual recibida en la iglesia. El texto del Antiguo Testamento que utiliza generalmente es la versión de los LXX que, para él, es la versión recibida por la Iglesia e inspirada por Dios²³⁵, pero no considera que está por encima del texto hebreo²³⁶. Con todo, es consciente de las diferencias que existen entre el texto hebreo y esta traducción griega, lo que le lleva a buscar explicaciones a estas diferencias, considerando en unos casos, que los cambios en la Septuaginta son queridos por Dios y achacándolos en otros, a errores de traducción que él intenta subsanar, comparándolos con otras versiones para buscar el texto original (*ComMt* 15, 14)²³⁷ Para él el asentamiento del texto es ya en su tiempo una cuestión de investigación que él hace en más de una ocasión. Si bien su texto base en LXX en los aspectos discutidos en dialoga tanto con otras versiones griegas como con el texto hebreo²³⁸. Su trabajo crítico en las *Hexaplas* evidencia esta búsqueda y también el profundo respeto que tiene a los textos recibidos.

²³⁴ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell's esegesi patristica*, Roma, Institutum Patristicum Agustinianum, 1985 73.

²³⁵ Para Orígenes la versión de los LXX está inspirada de un modo peculiar. En ella las adiciones, modificaciones u omisiones tienen un objetivo claramente cristológico. pero no de tal manera que llevase a considerar que esta versión había superado al texto hebreo u a otras versiones. Cfr. RICHARD P. HANSON, *Allegory and Event...*, 163-164.

²³⁶ GILLES DORIVAL, "La Bible d'Origène...", 49-53.

²³⁷ Toda esta libertad que Orígenes demuestra a la hora de situarse ante el Antiguo Testamento, en las diferentes versiones que él ha recopilado, se justifica en su modo de entender la inspiración. Para él, no hay un solo texto inspirado y cuando en sus diferentes obras necesita resolver cuestiones de traducción o diferencias textuales no tiene un criterio definido, sino que haciendo uso de sus herramientas exegéticas y las diferentes versiones del texto que posee, busca la solución que más se adecua a lo que está queriendo transmitir a su oyente o lector en ese momento. Cfr. RICHARD P. HANSON, *Allegory and Event...*, 175-76. Sobre la Carta a Julio Africano, ver en PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 176-182.

²³⁸ GILLES DORIVAL "La Bible d'Origène" in LORENZO PERRONE (ed.), *Origeniana Octava Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress*, Pisa, 27-31 August 2001, Leuven University Press- Peeters, Leuven 2003, 49-53.

En relación al Nuevo Testamento, él no conoce una lista cerrada de libros²³⁹, aunque es consciente del desigual valor de los textos que circulan por las comunidades. No muestra un especial interés por una definición canónica de los escritos, pero defiende el valor de la tradición recibida en la Iglesia a la hora de posicionarse ante los diversos escritos²⁴⁰. Afirma claramente la inspiración de los cuatro evangelios (*HomLc* 1; EUSEBIO, *HE.* 6, 25) y su relevancia para la Iglesia, pero no duda en citar otros evangelios, como el *evangelio de Pedro* o el *evangelio según los hebreos*, si considera significativo alguno de sus contenidos²⁴¹. Va a afirmar, sin embargo, la canonicidad del Apocalipsis y su opinión ha sido influyente en la integración final de este texto en el canon²⁴².

De otros textos, como la *Carta de Bernabé* o la *Carta de Clemente de Roma a los corintios*, no hace ninguna mención sobre su valor autoritativo, pero si los cita en varias ocasiones, como referencia, en el transcurso de sus reflexiones. En otros, como el *Pastor de Hermas* o los *Hechos de Pablo* varía, en diversos momentos de su obra, sobre el valor que se les ha de conceder²⁴³

En lo referente al resto del Nuevo Testamento, considera las cartas paulinas inspiradas y formando parte de la tradición, pero dando con cierta prioridad a los cuatro evangelios²⁴⁴. Además, es conocedor de que algunas cartas, que posteriormente formaron parte del canon, estaban en discusión en su tiempo (2 Pe, 2 y 3 Jn). Su juicio frente a *la Carta a los hebreos* es revelador de su criterio sobre la canonicidad, pues aun dudando de su autoría paulina, él afirma que la acogida como tal en algunas comunidades, la incorpora dentro de la tradición y por tanto ha de ser incluida como parte de la Escritura (EUSEBIO, *HE.* 6, 25, 11. 14)²⁴⁵

En Orígenes, Tradición y Escritura se vinculan dialécticamente y se sostienen mutuamente. Esta relación atraviesa toda su obra, más de forma intuitiva y a la vez buscada a través del estudio de los textos y de su exégesis alegórica, que con una definición sistemática. Su época y su

²³⁹ Probablemente en el ámbito Alejandrino no existe en tiempo de Orígenes todavía una conciencia de canon cerrado como atestigua para Roma el Canon Muratori. Ver discusión en RICHARD P., HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition...*, 143-145.

²⁴⁰ RICHARD P., HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition...*, 137-138.

²⁴¹ MAURICE F. WILES, "Origen a Biblical Scholar", in PETER R., ACKROYD - CHRISTOPHER F. EVANS (ed.), *The Cambridge History of the Bible. From the Beginning to Jerome. V.I.*, Cambridge University Press 1970, 459.

²⁴² GILLES DORIVAL "La Bible d'Origène", 49.

²⁴³ RICHARD PATRICK CROSLAND HANSON, *Origen's Doctrine of Tradition...*, 139-141.

²⁴⁴ MAURICE F WILES, "Origen a Biblical Scholar" ..., 459.

²⁴⁵ Eusebio de Cesarea recoge aquí un fragmento de sus Homilías sobre esta carta, que no se conservan en la actualidad.

contexto no le permiten nada más, pero su trabajo exegético y filológico ayudará en el avance de la definición posterior.

5.5. *El Gnosticismo y Orígenes*

El gnosticismo²⁴⁶ fue un movimiento complejo, profundamente enigmático y sincretista que estuvo presente, de forma más o menos significativa, en los diferentes grupos y tendencias religiosas y filosóficas que se desarrollaron dentro de las sociedades del Imperio Romano. Dentro del cristianismo, el gnosticismo empezó siendo una tendencia asumida especialmente por los grupos que presentaban más inquietudes intelectuales. Será a lo largo del siglo II cuando la naciente ortodoxia cristiana empieza a cuestionar las ideas gnósticas y comience a construir la frontera doctrinal entre ellos y la Gran Iglesia²⁴⁷. Autores como Ireneo o Justino argumentarán con fuerza contra los diversos sistemas gnósticos cristianos, que comienzan a percibirse como un movimiento peligroso, no sólo por sus ideas, sino por su capacidad de atracción, entre la población, especialmente entre las clases más formadas²⁴⁸.

El referente común, dentro de la pluralidad que manifestaban estos grupos, estaba en la noción de conocimiento, que definía su modo de acceso a la divinidad y el estilo de articulación como grupo, tanto hacia dentro como hacia fuera²⁴⁹. Este conocimiento, que ellos defendían, estaba destinado sólo a un grupo de elegidos y suponía un acceso privilegiado a lo divino y a la salvación. Su diferente comportamiento y creencias frente al resto de las comunidades cristianas hizo que fuesen percibidos por estas como una amenaza más en medio de un mundo ya bastante hostil para el cristianismo²⁵⁰.

El contexto social, cultural y religioso de Alejandría en los primeros siglos de la era cristiana, muy permeable a las diversas influencias y corrientes, hace a esa ciudad terreno propicio para el florecimiento del gnosticismo. No es casual que los dos grandes maestros gnósticos del siglo

²⁴⁶ Por gnosis se entiende las tendencias universales de pensamiento que tienen su denominador común en torno a la noción de conocimiento. Por gnosticismo se entiende el movimiento que se desarrolló en los siglos II y III en el imperio romano centrado en la noción de conocimiento, Cf. MADELEINE SCOPELLO, *Les gnostiques*, Cerf, Paris 1991, 13.

²⁴⁷ MARK EDWARDS, *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashate, Surrey-Burlington 2009, 11.

²⁴⁸ ATTILA JAKAB, *Ecclesia alexandrina...*, 68-69.

²⁴⁹ ROBERT M. GRANT, *La gnose et les Origines Chrétiennes*, Seuil, Paris 1964, 17-18.

²⁵⁰ RICHARD A. NORRIS, JR., "Gnostic literature" en FRANCES -YOUNG- LEWIS AYRES-ANDREW LOUTH (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 20.

II: Basilides²⁵¹ y Valentín²⁵² vivan una parte importante de su vida en Alejandría. Los hallazgos de Nag Hammadi y la relevancia de los líderes gnósticos en Alejandría denotan una rica y activa presencia del gnosticismo en Egipto²⁵³. Algo que no dejó indiferente a pensadores como Clemente u Orígenes y que los hizo posicionarse críticamente frente a ellos²⁵⁴.

A lo largo de la obra de Orígenes se percibe su contacto y conocimiento del pensamiento gnóstico. En diferentes escritos encontramos críticas y comentarios sobre el pensamiento de Marción, Valentín o Basilides, refutando especialmente su dualismo y determinismo²⁵⁵. Para él el encuentro con las doctrinas gnósticas era un ejercicio de debate teológico y aunque, las rechaza como equivocadas, no las combate al estilo de Ireneo o Hipólito²⁵⁶. Desmontar estas doctrinas suponía para él afrontar los desafíos que las propuestas gnósticas estaban haciendo a la fe de la iglesia (*ComJn* 5, 8). Como intelectual y creyente, hizo uso de todas las herramientas que su formación y experiencia ponían a su alcance para ofrecer una respuesta²⁵⁷.

Para Orígenes, como también para otros Padres de la Iglesia, lo que define fundamentalmente el gnosticismo, es la negación de que el Dios creador y dador de la ley del Antiguo Testamento sea el mismo que el Dios Padre de Jesús²⁵⁸. A partir de esta separación, desarrollarán también sus concepciones de la salvación y del libre arbitrio. Temas que estarán también muy presentes en la obra del alejandrino.

En su confrontación, Orígenes intenta, además, desarrollar criterios que permitan una recta interpretación de la Escritura, buscando frenar los excesos interpretativos de las corrientes gnósticas²⁵⁹. Es probable que su inclinación inicial hacia la interpretación alegórica de la

²⁵¹ De origen sirio este autor vive en Alejandría entre los años 120 y 150 donde funda una escuela. Se siente sucesor de los apóstoles a través de un discípulo de Pedro.

²⁵² Nacido en Egipto hacia el año 100, estudia en Alejandría y se hace cristiano sintiéndose heredero de una enseñanza secreta de Cristo. Hacia el año 140 se va a Roma y allí permanece unos 20 años, donde adquirirá prestigio eclesiástico e incluso a punto de ser nombrado obispo. Hacia el 160 rompe con la gran iglesia. Quizá por la audacia de sus doctrinas. Termina sus días en Chipre donde crea una escuela. Fue un gran intelectual y poeta.

²⁵³ ATTILA JAKAB, *Ecclesia alexandrina...*, 63-83.

²⁵⁴ MARK EDWARDS, *Catholicity and Heresy...*, 57-77

²⁵⁵ Especialmente en su obra de *Peri Archon* y en *el comentario al evangelio de Juan*.

²⁵⁶ MARK EDWARDS, *Catholicity and Heresy...*, 58.

²⁵⁷ JOSEF RIUS- CAMPS, "Orígenes frente al desafío de los Gnósticos", en ROBERT J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press-Uigeverij Peeters, Leuven, 1992, 57-58.

²⁵⁸ JOSEPH W. TRIGG, *Origen...*, 8.

²⁵⁹ HENRY CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition. Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, Oxford 1966, 72-73.

Escritura respondiese a la necesidad de responder a los desafíos que suponían los planteamientos interpretativos de esos grupos²⁶⁰.

En su Comentario al evangelio de Juan, Orígenes responde al gnóstico valentiniano Heracleon, que había escrito previamente un comentario al mismo evangelio. En él le cuestiona su modo de acercamiento al texto y su interpretación de algunos pasajes. Quizá sea este grupo el que más ha influido en el pensamiento de nuestro autor, apareciendo similitudes en la utilización de conceptos filosóficos y cosmológicos. Estos contactos con el valentianismo fueron interpretados por sus detractores como elementos de su pensamiento heterodoxo²⁶¹.

Por otro lado, en la reflexión de Orígenes, aparecen elementos que lo relacionan con los presupuestos de la gnosis, en el sentido amplio del término. Una gnosis, que, dentro de la tradición cristiana, hunde sus raíces en gran medida en la apocalíptica y está en continuidad con la que se desarrolla en los ámbitos judíos y judeocristianos²⁶². Para él, el Antiguo Testamento posee misterios secretos que solo quienes tiene las llaves del conocimiento los entienden (*PAch* 4, 2-3) y encuentra en el Nuevo Testamento, secretos transmitidos a los apóstoles que solo ellos pueden revelar a los hijos de la luz (*ComJn* 2, 28. 173-174)²⁶³. Hace uso de los apócrifos del Antiguo y del Nuevo Testamento como ayuda para formular esos misterios e incorporarlos en su interpretación de la Escritura²⁶⁴. También recurre a la literatura apocalíptica incluida en la Escritura, discerniendo y desarrollando sus ideas en diferentes escritos²⁶⁵.

La presencia de este tipo de pensamiento en su obra tiene que ver con su bagaje cultural y su deseo de dar una respuesta desde el cristianismo a la cultura de su tiempo²⁶⁶ como también con los elementos heredados del judaísmo y del judeocristianismo. Todo ello le lleva a desarrollar en muchas ocasiones, un tipo de exégesis esotérica, que solo es comunicable a quienes son capaces de recibirla.

²⁶⁰ JOSEPH W. TRIGG, *Origen...*, 8

²⁶¹ MARK EDWARDS, *Catholicity and Heresy in the Early Church...*, 87-89.

²⁶² MADELEINE SCOPELLO, *Les gnostiques...*, 68-69.

²⁶³ JEAN DANIELOU, *Message évangélique...*, 61, 427- 430.

²⁶⁴ *Ib.*, 448-460.

²⁶⁵ *Ib.*, 447-448.

²⁶⁶ WERNER JAEGER, *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de cultura económica, México-Madrid, 1965, 83.

6. Producción literaria: transmisión e investigación de su obra

Desde el siglo III hasta la actualidad, Orígenes ha sido uno de los autores más controvertidos de la historia del pensamiento cristiano. El conocimiento y preservación de la obra de Orígenes a lo largo de los siglos ha estado condicionada por los diversos conflictos²⁶⁷ surgidos en torno a la ortodoxia de su pensamiento y a la acogida o rechazo de su peculiar exégesis²⁶⁸.

La amplitud de su trabajo ha dado lugar a multitud de estudios desde diferentes perspectivas y objetivos. Desde las primeras traducciones de Jerónimo y Rufino hasta las ediciones críticas de los últimos siglos, se ha ido consolidando toda una estela de trabajos que han permitido la conservación y la investigación de la herencia origeniana. Todo ello nos permite en la actualidad un conocimiento amplio y profundo de la obra y el pensamiento de este autor.

6.1. *La investigación sobre la obra de Orígenes*

El principal autor de referencia contemporáneo en el análisis crítico de la obra origeniana, es Pierre Nautin. En su estudio *Origène. Sa vie et son oeuvre*²⁶⁹, lleva a cabo una investigación crítica sobre las fuentes que se conservan sobre la vida y obra del exegeta alejandrino. En lo referente a las obras, estudia en primer lugar los testimonios sobre la lista de sus obras²⁷⁰ y a continuación aborda una investigación, a la vez documental y crítica, de los diferentes escritos del *adamantius*²⁷¹.

Un aporte de gran importancia es también, el realizado por Henri Crouzel en su recopilación en tres volúmenes de la bibliografía existente sobre el pensamiento y la obra de Orígenes hasta 1996²⁷². Esta documentación nos permite conocer, de forma bastante exhaustiva, la producción y temática de los trabajos que se han llevado a cabo sobre su obra y pensamiento.

Son significativos también, los *Coloquios Internacionales de estudios origenianos* que desde 1973 y cada cuatro años vienen realizando los estudiosos y estudiosas del alejandrino. Los contenidos de estos encuentros se han publicado bajo el título de *Origenianas* y nos permiten

²⁶⁷ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 62-66.

²⁶⁸ MANLIO SIMONIETTI, *Origène esegeta ...*, 241-252.

²⁶⁹ PIERRE NAUTIN, *Origène...*

²⁷⁰ *Ib.*, 225-260.

²⁷¹ PIERRE NAUTIN, *Origène...* 261-458.

²⁷² HENRI CROUZEL *Bibliographie critique d'Origène*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis 1971; *Bibliographie critique d'Origène. Supplément I*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis 1982 ; *Bibliographie Critique d'Origène, Supplément II*, Brepols Publishers, Turhout, 1996.

ver las inquietudes y los avances en la investigación sobre este autor y su obra. Sus propuestas temáticas están permitiendo abrir nuevas vías de conocimiento, no solo de su vida y obra sino también de los contextos sociales, filosóficos, teológicos y culturales en los que estuvo inserto lo que están iluminando de forma significativa su figura y también su época²⁷³. Junto a estos encuentros es también reseñable el trabajo que está realizando el “Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione alessandrina” (G.I.R.O.T.A.) que a través de sus encuentros y publicaciones colabora significativamente en la renovación y ampliación de los estudios sobre el alejandrino²⁷⁴.

Desde comienzos del siglo XX han ido apareciendo de forma creciente estudios y artículos de investigación sobre nuestro autor que han ayudado a dar a conocer y a recuperar su figura para la teología y la exégesis cristiana. Autores como Fernand Prat²⁷⁵, Eugène de Faye²⁷⁶, Gustave Bardy²⁷⁷, Jean Daniélou²⁷⁸, Henri de Lubac²⁷⁹, Pierre Nautin²⁸⁰, Henri Crouzel²⁸¹, en el ámbito francés y Robert M. Grant²⁸², Richard Patrick Crossland Hanson²⁸³ en el inglés, fueron, con sus estudios, desbrozando progresivamente, el vasto campo de investigación que supone la persona y el legado de Orígenes.

Estos trabajos se fueron acompañando, por otros estudios, en número cada vez mayor, sobre aspectos concretos de su pensamiento, método o influencias que han permitido avanzar en el conocimiento de esta gran figura del cristianismo y recuperar su relevancia y significación para la historia de la teología y de la exégesis. En las últimas décadas autores como Karen Jo

²⁷³ Hasta la actualidad se han realizado 12 coloquios publicándose posteriormente las actas. Los temas abordados abarcan las diferentes áreas de conocimiento sobre el pensamiento y obra de Orígenes. La orientación de estos congresos es fundamentalmente exegética, y teológica. Se han desarrollado estudios en torno a cuestiones exegéticas en la obra del alejandrino, así como diversas reflexiones sobre las influencias filosóficas y culturales en su pensamiento. También son de destacar las aportaciones sobre la recepción de su trabajo intelectual en los siglos posteriores.

²⁷⁴ Más información en la web de grupo: <http://cisadu2.let.uniroma1.it/girota/?q=node/2> (consultada por última vez el 1-4-2018). Ver también: VV.AA, “Origene antico e nuovo. Vent’anni del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina / Origen Old and New. Twenty years of the Italian Research Group on Origen and the Alexandrian Tradition (1994-2014), *Adamantius* 20 (2014), 444-475.

²⁷⁵ FERNAND PRAT, *Origène: le théologien et l'exégète*, Bloud et C., Paris 1907.

²⁷⁶ EUGENE DE FAYE, *Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée*, 3 V., Paris, E. Leroux, 1923-1928. ²⁷⁷ GUSTAVE BARDY, *Origène*, J. Gabalda, Paris, 1931².

²⁷⁷ GUSTAVE BARDY, *Origène*, J. Gabalda, Paris, 1931².

²⁷⁸ JEAN DANIELOU, *Origène...*

²⁷⁹ HENRI DE LUBAC, *Histoire et esprit...*

²⁸⁰ PIERRE NAUTIN, *Origène...*

²⁸¹ HENRI CROUZEL, *Origène...*

²⁸² ROBERT M. GRANT, *The Letter and the Spirit*, Macmillan, New York, 1957.

²⁸³ RICHARD P. HANSON, *Allegory and event: a study of the sources and significance of Origen's interpretation of Scripture*, Richmond, John Knox Press 1959.

Torjesen²⁸⁴, Adele Monaci Castagno²⁸⁵, Joseph W. Trigg²⁸⁶, Manlio Simonetti²⁸⁷, Elizabeth Ann Dively Lauro²⁸⁸, Francesca Cocchini²⁸⁹, Ronald E. Heine²⁹⁰ o Emanuela Prinzivalli²⁹¹, entre otros, han recogido la herencia de sus predecesores ahondando en las líneas de investigación iniciadas y haciendo nuevos aportes y síntesis en la investigación sobre nuestro autor y su obra²⁹².

Exégesis y teología han sido los principales temas investigados, pero en los últimos años se ha comenzado a profundizar en las cuestiones referentes a las influencias culturales y sociales que marcaron su obra y su papel en la formación de la identidad cristiana de los primeros siglos²⁹³.

Esta investigación ha venido acompañada por un esfuerzo de diferentes autores y liderada por las publicaciones de les *Éditions du Cerf*, en su colección *Sources Chrétiennes*²⁹⁴, de la edición crítica de las obras de Orígenes. Este trabajo ha facilitado enormemente los estudios sobre nuestro autor, cuya obra ha sido tan amplia y diversamente conservada.

6.2. *Obras e historia de la transmisión*

No todo lo que ha escrito Orígenes ha llegado hasta nosotros. Las condenas que marcaron su memoria impidieron en gran medida la pervivencia de su legado, pero se conserva gran parte en las traducciones latinas de Jerónimo y Rufino²⁹⁵. También es posible recuperar fragmentos de sus textos en citas recogidas en otros autores posteriores, en la Filocalia elaborada en el siglo IV en el entorno de Capadocia y en las diversas cadenas exegéticas que se conservan²⁹⁶. No se

²⁸⁴ KAREN J. TORJESEN, *Hermeneutical procedure ...*

²⁸⁵ ADELE MONACI, *Origene predicatore...*

²⁸⁶ JOSEPH W. TRIGG, *Origen...*

²⁸⁷ MANLIO SIMONETTI, *Origene esegeta ...*

²⁸⁸ ELIZABETH ANN DIVELY LAURO, *The soul and spirit...*

²⁸⁹ FRANCESCA COCCHINI, *Origene: teologo esegeta ...*; FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Edizioni Studium, Roma 1992.

²⁹⁰ RONALD E HEINE, *Origen. Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010.

²⁹¹ EMANUELA, PRINZIVALLI, "Origene" en DAL COVOLO, ENRICO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS Roma 1996, 63-82.

²⁹² LORENZO PERRONE et al. , "Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina", *Adamantius* 20 (2014), 494-568. La revista *Adamantius* incluye en cada número un repositorio bibliográfico que muestra los avances e investigaciones más recientes en relación a Orígenes y su entorno.

²⁹³ Ejemplo de ello son las obras de JOHN D. DAWSON, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, University of California Press, Berkeley 2002; FRANCESCA COCCHINI, *Origene: teologo esegeta...*; ALAIN LE BOULLUEC, *Alexandrie antique et chrétienne...*; ATTILA JAKAB, *Ecclesia alexandrina...*

²⁹⁴ http://www.editionsducerf.fr/html/fiche/ficheauteur.asp?n_aut=11 (consultada por última vez el 8-4-2018).

²⁹⁵ FRANCA E. CONSOLINO, "Le prefazioni di Girolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene, en ROBERT J. DALY (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press-Uigeverij Peeters, Leuven, 1992, 92-96.

²⁹⁶ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 68-69.

puede dejar de reseñar aquí que hasta el año 212 solo se conocían nueve homilías sobre los salmos 36,37 y 38 en la traducción latina de Rufino, además de fragmentos en la filocalia y las catenae. En este año Marina Molin Pradel descubrió en Bayerrische Staatsbibliothek de Munich 29 homilias de Orígenes en griego en el *Codex Monacensis Graecus 314* que amplían el conocimiento más directo de la reflexión origeniana y que es, desde el descubrimiento de los Papiros de Tura en 1941, el descubrimiento más importante sobre la obra de este autor.²⁹⁷

El autor alejandrino fue un pensador controvertido durante su vida, pero no lo fue menos en los siglos posteriores. Su obra y su pensamiento concitaron en todas las épocas seguidores y detractores. Hasta el siglo IV su obra se difundió sin excesivos obstáculos, tanto en occidente como en oriente. Pánfilo y Eusebio de Cesarea, fueron sus más leales seguidores, logrando reunir en la gran biblioteca de Cesarea la mayor parte de sus escritos. Sin embargo, en la medida que la reflexión teológica se fue precisando y los diversos concilios, a partir del de Nicea, fueron delimitando oficialmente la ortodoxia, su teología y exégesis fue haciéndose cada vez más vulnerable a los ataques y a las interpretaciones exageradas o erróneas de su pensamiento²⁹⁸.

En el siglo IV, autores como Metodio de Olimpia, Eustaquio de Antioquia o Teodoro de Mopsuestia criticaron con dureza sus opiniones y su método alegórico. Los editores de la Philocalia lo presentaron como un exegeta reconocido, pero evitan las alusiones a los temas controvertidos de su teología, como la creación o la escatología. Será a finales de este mismo siglo cuando, tras estallar la llamada primera controversia origenista, la hostilidad hacia nuestro autor comienza a hacerse crítica, culminando en el siglo VI con la segunda controversia Origenista, que llevará a la condena de Orígenes en el segundo concilio de Constantinopla (553), liderada por el emperador Justiniano, que ordena la destrucción de su obra, perdiéndose gran parte de ella.

La condena de Orígenes, sin embargo, no tuvo el mismo efecto en occidente que en oriente. Su autoridad se mantuvo viva en el cristianismo latino, atravesando la Edad Media y redoblándose

²⁹⁷ El descubrimiento de estas homilias en griego suponen un nuevo material para conocer también mejor el pensamiento de Orígenes como su obra y el proceso de recepción de esta. Cfr. LORENZO PERRONE, “El último Orígenes: el descubrimiento de las homilias sobre los salmos en el código de Munich”, *Salm.* 62 (2015), 43-66. En la actualidad están editados en: LORENZO PERRONE - MARINA MOLIN PRADEL - ENMAUELA PRINCIVALLI - ANTONIO CACCIARI, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, Walter de Gruyter, Berlin-München – Boston 2015.

²⁹⁸ HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 38-40.

en el renacimiento, momento en que se hicieron ediciones críticas de su obra, y su pensamiento tuvo gran influencia en el movimiento humanista

Las traducciones latinas, especialmente de Rufino de Aquilea y Jerónimo, han salvado parte del legado origeniano. Estas traducciones, aunque a veces poseen inexactitudes e incluso parafrasean algunas páginas, son fieles a los textos originales²⁹⁹ y permiten un buen acercamiento a la obra de nuestro autor. Con todo, para conocer la obra de Orígenes y el desarrollo de sus reflexiones, es necesario, como bien afirma Henri de Lubac, conocer el conjunto de su trabajo y nunca separarse del marco histórico y teológico que lo definen³⁰⁰.

Las fuentes que nos remiten a lo que pudo ser la totalidad de su obra son fundamentalmente Eusebio de Cesarea y Jerónimo. El obispo de Cesarea dejará doblemente constancia del legado origeniano en su *Historia Eclesiástica* y en la *Vida de Pánfilo*³⁰¹. Jerónimo, por su parte, recoge en una carta dirigida a Paula (*Ep.* 33) una lista con las obras de Orígenes, en la transcribe con algunas modificaciones y omisiones³⁰², la lista de las obras de Orígenes recogida en la *Vida de Pánfilo*³⁰³.

La vida de Pánfilio no ha pervivido, pero se conservan suficientes testimonios sobre ella para poder conocer su contenido con bastante exactitud. Esta obra constaba de tres volúmenes, los dos primeros dedicados a la vida del mártir y el último a su obra. Pánfilo, más que un escritor, fue un maestro y un recopilador de textos de otros. autores, que conservaba en su biblioteca de Cesarea, entre ellos los de Orígenes. Eusebio habría transcrito en esta parte de su apología la lista de obras de su biblioteca³⁰⁴. Eusebio hace también una amplia reseña de las obras de Orígenes en el capítulo sexto de la *Historia Eclesiástica*.

Estos testimonios permiten determinar en gran medida el catálogo de obras de Orígenes, aunque no en su totalidad, ya que, como Eusebio señala en la *Historia Eclesiástica* (*HE* 6, 32,3), la lista recogida en la *Vida de Pánfilo* enumera las obras que existían en la Biblioteca de

²⁹⁹ La fidelidad de las traducciones se ha ido comprobando en los estudios comparativos con los textos o fragmentos en griego que se conservan.

³⁰⁰ HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 41-43.

³⁰¹ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 225.

³⁰² La transcripción de la lista por Jerónimo tiene algunas variantes con respecto a la que debió ser la lista de Eusebio en la *Vida de Pánfilo*. Para ver un estudio crítico de estas modificaciones; PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 227-241.

³⁰³ Jerónimo en una carta escrita a Marcela (*Ep.* 34, I) le comenta que cuando necesita confirmar si Orígenes había comentado algún libro en concreto de la Escritura acudía a la *Vida de Pánfilo*.

³⁰⁴ Así lo recuerda Jerónimo a Rufino en su *Contra Rufino* (*Adv. Ruf.* 2, 22).

Cesarea, que sin duda eran la mayoría, pero había algunas ausencias, como constata Jerónimo en una carta a Marcela (*Ep.* 34, I)³⁰⁵.

³⁰⁵ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 234-235.

CAPÍTULO II

EXÉGESIS Y OBRAS DE ORÍGENES EN EL MARCO DEL PRESENTE ESTUDIO

1. Orígenes y la interpretación de la Escritura

La reivindicación cristiana de ser legítima heredera de las escrituras judías supuso un complejo y controvertido proceso interpretativo de dichos textos, a la luz de su doctrina cristológica. Para la Gran Iglesia el mesianismo de Cristo y su prefiguración en el Antiguo Testamento definen el principio de unidad de los dos Testamentos¹. La polémica antignóstica y antimarcionita hizo tomar conciencia a la iglesia de la necesidad de definir sus raíces y de elaborar una interpretación de toda la Escritura que asegurara su recta comprensión. En este proceso el trabajo de Orígenes será un aporte muy importante, tanto por su esfuerzo exegetico, como por reflexión teológica².

1.1. Exégesis de Orígenes

Orígenes es el primer autor cristiano de la antigüedad que llevó a cabo comentarios y homilías sobre libros enteros de la Biblia. Este amplio trabajo le permitió ir formulando un método exegetico³ en el que articuló los principios doctrinales con los pastorales. Su exégesis se enraíza

¹ MANLIO SIMONETTI, *Biblical interpretation in the early church...*, 9.

² En clara confrontación con el judaísmo por un lado y el gnosticismo por otro. Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Origene esegeta...*, 14-17.

³ En el *Perí Archôn* (libro 4) y puntualmente en sus homilías, Orígenes va a fundamentar y explicar el tipo de interpretación que él considera la adecuada para el texto sagrado. Pero será sobre todo desde su praxis exegetica donde podremos observar su modo de hacer y el resultado concreto de su interpretación.

en la tierra fértil que es la tradición alejandrina, profundizando y sistematizando el trabajo iniciado por sus predecesores, especialmente Clemente y Filón⁴.

Orígenes parte de la afirmación de que la Escritura posee significados más profundos (sentido espiritual) de los que la lectura inmediata pueda proveer (sentido literal)⁵. La dificultad de penetrar el sentido espiritual es querida por el Espíritu Santo para impedir que la verdad profunda fuese tomada por quienes no la merecen, pues no sabrían apreciarla al conseguirla sin fatiga (*PArch*, 4, 2-7)⁶. Para alcanzar esos significados (misterios) Orígenes utilizará el método alegórico. En este modo de acercamiento hermenéutico a la Escritura, pondrá especial cuidado en el estudio filológico de los textos para asentar su trabajo sobre una base sólida⁷.

1.1.1. Principios fundamentales de su exégesis

Para Orígenes la Escritura no es solo un libro divinamente inspirado, sino que, como Palabra de Dios, se identifica con Cristo. La Sagrada Escritura es la permanente encarnación del Logos. Este es el principio básico en el que fundamenta la unidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo Testamento⁸. Un principio que se reafirma, además, a través de la progresión de la historia de la salvación desde el Antiguo Testamento al Nuevo Testamento⁹. El verdadero acercamiento a la Escritura no es, para él, un mero ejercicio teórico, sino un itinerario ascético. Solo así el intérprete podrá alcanzar el auténtico significado de la Palabra de Dios acompañado por el Espíritu Santo¹⁰. En este sentido, para nuestro autor el texto sagrado ha de ser, para el que lo estudia, principalmente un medio de encuentro con Cristo¹¹. El conocimiento de la Escritura es, por tanto, un aprendizaje dinámico, en el que el intérprete va progresando en el conocimiento de la Palabra de Dios a la vez que va ahondado en su vida espiritual¹²

El marco filosófico que sostiene su método está anclado en la concepción platónica de los dos niveles de la realidad: el sensible y el inteligible, que se corresponden en su pensamiento a la

⁴ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o Allegoria...*, 73.

⁵ HENRI DE LUBAC, *Historie et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Cerf, Paris 2002, 93.

⁶ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 78.

⁷ Él utiliza todos los recursos de la ciencia de su época y su formación filológica recibida en Alejandría para afrontar en sus obras el sentido literal del texto. Cfr. MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 76-77.

⁸ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 102-103.

⁹ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 89.

¹⁰ *Ib.*, 78-79.

¹¹ *Ib.*, 79.

¹² *Ib.*, 82.

interpretación literal (primer nivel) y a la interpretación espiritual (segundo nivel)¹³. Esta concepción progresiva del proceso interpretativo del texto bíblico camina de la mano de otro principio clave de la exégesis origeniana: la interpretación de la Escritura por la Escritura. Esto le lleva a multiplicar los vínculos textuales, tanto de tipo semántico como filológico, en sus interpretaciones para que mutuamente se iluminen y se amplíe su significado¹⁴.

1.1.2. Sentidos de la Escritura

Desde estos principios, Orígenes va a articular su propio método de interpretación de la Escritura, desarrollando y explicitando los distintos niveles de profundización:

“En los proverbios de Salomón se dice a propósito de los preceptos divinos: *Escríbelos tres veces en tu voluntad y tu inteligencia, para responder palabras de verdad a quienes te pregunten*. Es necesario, por tanto, escribir tres veces en su alma los pensamientos de las santas escrituras. Los *simples* se edificarán de lo que podemos llamar la *carne de la escritura*, queremos decir el sentido directo, esos que están *más avanzados* disfrutarán de eso que es como el *alma*; los *perfectos*, según la palabra del apóstol..., disfrutaran de la *ley espiritual* que contiene la sombra de los bienes futuros”¹⁵.

Desde este marco de comprensión su interpretación se estructura en un proceso de tres niveles, a través de los cuales va alcanzado el sentido profundo del texto bíblico (*PeArch* 4, 2-5). Orígenes no explica demasiado los contenidos de estos tres niveles, sino que fundamentalmente los aplica y es ahí donde se ve cómo los utiliza y concibe. Con todo, se podrían estructurar teóricamente estos niveles de la siguiente manera:

1.- Sentido literal- histórico: Orígenes entiende por sentido literal el texto tal como existe antes de cualquier interpretación. Es para él el origen del sentido espiritual y el que le permite no llevar a cabo interpretaciones arbitrarias¹⁶. En general explica, aunque sea brevemente, el sentido literal del texto, aunque a veces relativiza su valor e, incluso en ocasiones, considera

¹³ Ib., 80; Ver también nota 46.

¹⁴Ib., 85-86.

¹⁵ *PArch*, 4, 2,4.

¹⁶ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 89-91; HENRI CROUZEL, “ Origène et le sens littéral dans ses les homélies sur l’Hexateuque”, *BLE* 70/4 (1969), 241-263.

que no existe y avanza directamente a los sentidos siguientes (*PArch* 4, 3,5)¹⁷. Para determinar el sentido literal, Orígenes utiliza todos los recursos exegéticos y filológicos que le aporta su formación alejandrina y los orienta a dar paso al sentido espiritual más elevado¹⁸.

2.-Sentido moral o psíquico: es la aplicación al alma (ser humano) de las virtudes morales que concurren en el camino que se ha de recorrer para alcanzar la auténtica vida cristiana. Estas virtudes se encuentran representadas de forma alegórica por las figuras o hechos bíblicos. En este nivel interpretativo plantea la situación del alma como ámbito donde se enfrentan la virtud y el pecado¹⁹. Este sentido, a veces, se identifica con el espiritual, apareciendo muchas veces más que como un sentido diferente, como la concreción en el plano individual del sentido espiritual²⁰.

3.- Sentido Espiritual o neumático: es el relativo al itinerario del alma hacia la perfección, a la configuración con Cristo. Es el que da razón del auténtico significado de la Escritura, el que permite descubrir el mensaje que el Espíritu Santo quiso esconder bajo la letra de la Escritura²¹ y el que informa de los fundamentos de las verdades cristianas y de los caminos concretos para la salvación. Este sentido, Orígenes lo enfoca de dos modos, por un lado desarrolla las reflexiones en torno a la encarnación y por otro todo lo relacionado con la escatología y la segunda venida de Cristo²².

Este triple sentido de la Escritura se corresponde, a su vez, con su concepción antropológica tripartita²³: “*El hombre se compone de tres partes: el cuerpo, el alma y el espíritu: del mismo modo la escritura otorgada por Dios para la salvación de los hombres (PArch 4, 2, 4)*”. “*Las divinas escrituras tienen tres sentidos: histórico, moral y místico; también decimos que ellas tienen un cuerpo, un alma y un espíritu. (HomLev 5,5)*” y se sostiene en su concepción ejemplarista del mundo que depende en gran medida del platonismo, donde las cosas terrenas son imagen de las futuras²⁴.

¹⁷ ELIZABET A. DIVELY LAURO, “Reconsidering Origen’s Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Sense” in MAURICE F. WILES - EDWARD J. YARNOL, *Historica, Biblica, Theologica et Philosophica, Studia Patristica V.34*, Peeters, Leuven 2001, 309.

¹⁸ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 86.

¹⁹ ELIZABET A. DIVELY LAURO, “Reconsidering Origen’s...”, 311.

²⁰ MANLIO SIMONETTI, *Lettera e/o allegoria...*, 88.

²¹ HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 106-107.

²² ELIZABET A. DIVELY LAURO, “Reconsidering Origen’s...”, 312.

²³ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 125-133.

²⁴ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 114-115.

Orígenes con bastante frecuencia no desarrolla el método completo, ni distingue con claridad entre las tres etapas. A veces prescinde de alguno de los sentidos, en función el texto que está analizando, o desarrolla un sentido sobre otros para resaltar aspectos que él considera relevantes para sus oyentes o lectores²⁵. Los pasos que el autor va dando en la interpretación están al servicio de poner al oyente/lector en relación con el texto. El conjunto de la interpretación del pasaje se articula con las diferentes etapas del progreso cristiano hacia la perfección, a través de las cuales el oyente avanza en la interpretación del texto²⁶. Este proceso interpretativo introduce nuevos significados en el texto, lo que le permite persuadir y afianzar la identidad cristiana de sus oyentes²⁷. Para Orígenes, la Escritura es más que un mero trabajo intelectual, su método exegético implica un proceso de crecimiento en la fe y ha de orientarse hacia la contemplación. Su método, por tanto, no sólo intenta estudiar la escritura sino vivir desde ella²⁸.

El método alegórico es el que le ayuda con más frecuencia a evidenciar el sentido espiritual de la Escritura, especialmente en el Antiguo Testamento, pero hay textos, especialmente en el Nuevo Testamento, en los que él descubre el significado espiritual ya en el sentido literal (como es el caso de la mayor parte de las cartas paulinas), lo que confirma que para él toda interpretación alegórica es espiritual, pero no toda interpretación espiritual es alegórica.

1.1.3. Autoridad de Pablo en la exegesis origeniana

El apóstol Pablo es para Orígenes un referente fundamental, tanto en su trabajo exegético como en su propuesta identitaria (*HomEx* 5,1; *HomNum* 3,3). Las abundantes referencias en sus trabajos a la obra de Pablo lo convierten en un importante exponente de la recepción del corpus paulino en los orígenes cristianos destacándose como un gran defensor de su persona y de su pensamiento²⁹.

A lo largo de toda su trayectoria como teólogo y predicador va a considerar a Pablo como una figura central del pasado cristiano (*ComRm* 1, 2-4) y va a confrontar tanto la concepción

²⁵ HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 149.

²⁶ TORJESEN, KAREN JO, *Hermeneutical Procedure...* 12-13.

²⁷ Cfr. KAREN JO TORJESEN, "Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies", en GILLES DORIVAL - ALAIN LE BOULLUEC (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters, Leuven 1995, 13-25.

²⁸ HENRI DE LUBAC, *Histoire et Esprit...*, 107-108.

²⁹ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Edizioni Studium, Roma 1992, 9-11.

desviada que los gnósticos tienen de su pensamiento (*ComRm 1,1*)³⁰ como las críticas que determinados grupos judaizantes plantean sobre su interpretación de la Escritura, a la que él va a dar valor central en su exegesis (*HomEx 5, 1; HomLev 7,4*)³¹.

Con frecuencia, Orígenes cita determinados versículos de los escritos paulinos con los que refuta las exégesis gnósticas o literalistas de las Escrituras, y legitima su método exegético y su interpretación espiritual. Entre ellos están 1 Cor 2, 13³² y Rm 7, 14a³³ que funcionan para él como criterios hermenéuticos que le permiten sostener una lectura de los textos sagrados más allá del sentido literal, legitimando así la lectura cristiana del Antiguo Testamento, a la vez que confirman el principio de la unidad de toda la Escritura, que es básico en la doctrina cristiana (*PArch 4, 2.4*). De este modo, para Orígenes el apóstol se convierte ante la comunidad creyente en mediador de la auténtica revelación (*ComJn 6, 227-228; HomJr 14,16*). Aceptar a Pablo es para él sinónimo de acoger la recta interpretación de la Escritura (*HomGn 6,1*)³⁴, una interpretación que ha abierto la fe a los gentiles y ha posibilitado el avance de la Iglesia en todo el mundo conocido (*HomGn 15, 5; HomLc 21,2*).

Por otro lado, 1 Cor 10, 11 y Gal 4, 24 se muestran como claves significativas para la actualización de la memoria judía en el nuevo horizonte de los creyentes en Cristo. Los términos *typos* y *alegoría* que Pablo utiliza y desarrolla en estos textos le sirven a Orígenes como clave para su personal actualización de los relatos veterotestamentarios para el presente

³⁰ Ya en Alejandría Orígenes había conocido como los grupos gnósticos se había apropiado de la doctrina paulina, especialmente en la carta a los romanos, para sostener en la Escritura su antropología. Cfr. FRANCESCA COCCHINI, "Paolo in Origene nel periodo alessandrino", in ROBERT J. DALY, *Origeniana Quinta: Historica - Text and Method - Biblica Philosophica-Theologica Origenism and Later Developments; Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1992. 167.

³¹ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 20-27.

³² 1 Cor 2,13: "de los cuales hablamos también, no con palabras enseñadas por la sabiduría humana, sino con palabras enseñadas por el Espíritu, (πνεύματος) acomodando (συγκρίνω) el lenguaje espiritual (πνευματικοῖς) a las realidades espirituales (συγκρίνοντες). El alejandrino presenta esta cita como una regla hermenéutica en la que los dos términos πνευματικοῖς y συγκρίνοντες son leídos en ambos casos como sinónimos de la palabra de la Escritura y el verbo συγκρίνω lo entiende en el sentido de confrontar, abordar (*HomGn 7,4; HomEz 1,2; HomJos 15,3*). En este sentido se encuentra en la misma clave que el uso del criterio exegético judío de interpretar la Escritura por la Escritura. Cfr. FRANCESCA COCCHINI, "Paolo in Origene nel periodo alessandrino", in ROBERT J. DALY, *Origeniana Quinta: Historica - Text and Method - Biblica Philosophica-Theologica Origenism and Later Developments; Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1992. 168; FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 118-120.

³³ Rm 4,14a: "Porque sabemos que la ley es espiritual". Este texto para Orígenes es determinante para marcar la frontera entre la interpretación judía y cristiana de las Escrituras judías. Cfr. FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 123-128. Este texto estaría también en la línea con 2 Cor 3,4-18 en la que Cristo se revela como la clave de la auténtica interpelación de las Escrituras. Cfr. HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 93-94.

³⁴ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 128-129.

de su audiencia³⁵. Eso tanto en contextos polémicos contra los literalistas (*HomGn* 3,4; *HomGn* 13,3; *HomEz* 14,2) como en una perspectiva más ética o espiritual en la que sin ignorar el sentido literal de los textos, introduce en ellos su propia relectura³⁶ (*HomGn* 7,2; *HomNum* 11,1).

Este marco hermenéutico de un lado, sostiene principios teóricos que le permiten fundamentar su exegesis y, de otro sustenta el diseño identitario que promueve hacia dentro y hacia fuera de la Iglesia. De hecho, textos como 2 Cor 3 6b, que el utiliza desde diferentes enfoques, le permiten, apoyado en las palabras de Pablo, confrontar un modelo de conducta, basado en la ley que mata, con el basado en la ley del espíritu que vivifica. Para él una interpretación de la Escritura que oculta la experiencia salvadora acaecida en Cristo lleva a la esclavitud y no a la libertad, y por tanto no es digna del camino cristiano (*HomGn* 7,4)³⁷.

Orígenes no es el primer autor de los comienzos cristianos en dar voz a Pablo en sus escritos, pero sin duda va a ofrecer un trabajo más sistemático en relación a la obra del apóstol, y va a ser innovador en su acercamiento y en el modo de incorporarlo a su reflexión³⁸.

2. Las homilías de Orígenes

Orígenes pronuncia la mayor parte de sus homilías en Cesarea Marítima, en donde vive desde el 232³⁹. Esta parte de su obra permite un acercamiento vivo y en muchas ocasiones espontáneo al pensamiento de este autor. A través de su predicación también es posible intuir algunos rasgos del perfil de la comunidad cristiana de Cesarea y el modo en que a través de su palabra Orígenes buscó impulsar su vida creyente a partir de su radical propuesta cristiana.

³⁵ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 97-98; FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 142-143.

³⁶ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 140..

³⁷ *Ib.*, 130-136.

³⁸ En palabras de Francesca Cocchini: “Ancora una volta va innanzi tutto notato che se, almeno per alcuni di questi passi, Origene non è il primo tra gli scrittori ecclesiastici ad averli citati, è certo però che nelle sue opere essi compaiono con una tale frequenza, hanno un tale rilievo, si prestano a una tale vastità di applicazioni - dottrinali, esistenziali, didascaliche - e manifestano una così strutturata articolazione quale è difficile poter riscontrare precedentement”. Cfr FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo di Origene...*, 138.

³⁹ Cfr. Págs 105-110 de la presente investigación.

2.1. El contexto comunitario de los/as creyentes de Cesarea de Palestina

La comunidad cristiana del siglo III, a la que Orígenes se dirige es ya fundamentalmente de origen pagano (*HomJos* 9,3; *HomEz* 11,3)⁴⁰, aunque parece que hay también presencia judeocristiana (*HomJos* 5,6)⁴¹. Entre sus miembros se encuentra gente de diferentes estratos sociales y culturales, pero también con distintas sensibilidades y en diferentes etapas de incorporación a la fe. Todo ello supone tensiones⁴² que Orígenes recoge en sus homilías y le sirven de argumento en sus exhortaciones para afianzar la identidad del grupo (*HomGn* 13, 4; *HomEx* 1,3; *HomJos* 4, 1-2). Por el modo en que en muchas ocasiones critica a sus oyentes por su comportamiento no acorde con la identidad cristiana⁴³, la vida de la comunidad se muestra en un contexto ya lejano de la radicalidad de los comienzos y ha comenzado a vivir una fe más institucionalizada y en muchos casos menos testimonial (*HomGn* 10, 2; *HomNum* 2,1; *HomJr* 4,3)⁴⁴. En este contexto con frecuencia las narraciones y figuras bíblicas le sirven para mostrar a su audiencia modelos del pasado que pueden ser referentes para avanzar en su vida cristiana. A través de ellos puede también proponer los contenidos doctrinales y espirituales que considera relevantes para fortalecer las fronteras identitarias de la comunidad hacia dentro y hacia fuera⁴⁵.

2.2. El marco litúrgico y pastoral de las homilías

Según la propuesta de Pierre Nautin, los sermones sobre el Antiguo testamento los pronuncia posiblemente en el marco de la asamblea cristiana diaria no eucarística, en la que se leía el Antiguo Testamento de forma continuada y a la que acudían todos los miembros de la Iglesia,

⁴⁰ Cesarea tiene un lugar relevante en la memoria cristiana de los orígenes. Por ella pasaron figuras relevantes del pasado como Felipe (Hch 8,40), Pedro (Hch 10) o Pablo (Hch ,23-25) pero sobre su recuerdo permaneció especialmente vinculado a Cornelio, el primer gentil que creyó en el mensaje cristiano. Este hecho se convierte simbólicamente en el inicio de la apertura de la fe a los no judíos, un tema importante no solo porque supone un hito en la expansión de la fe en Cristo más allá de las fronteras de Palestina, sino porque desde el punto de vista cristiano, es un signo del cumplimiento de las Escrituras en Cristo y por tanto de la verdad y superioridad de su mensaje frente al judaísmo. Cfr. ADELE MONACI, *Orígene predicatore...*, 47-48.

⁴¹ Cfr. GILLES DORIVAL – RON NAIWELD, “Les interlocuteurs hebreux et juifs d’Origène” en OSVALDA ANDREI (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, 126-130.

⁴² Cfr. *ComMt* 14,26; *ComRm* 9,41.

⁴³ RONALD E. HEINE, *Origen Scholarship in the Service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010, 172-183.

⁴⁴ En las asambleas diarias asisten catecúmenos y bautizados. Entre los miembros de la comunidad hay quienes defienden la interpretación literal de las Escrituras y quienes apuestan por la propuesta origeniana de la interpretación espiritual. Hay cristianos que pertenecen a familia cristianas después de varias generaciones y quienes son recién convertidos. Cfr. ADELE MONACI, *Orígene predicatore...*, 84-90.

⁴⁵ Este tema lo trataremos al analizar los textos de Orígenes incluidos en esta investigación.

desde los catecúmenos hasta el clero e, incluso, estaba abierta a simpatizantes o curiosos⁴⁶. Los miércoles, viernes y domingos se celebraba la Eucaristía y ese sería el momento adecuado para que Orígenes pronunciase sus homilías sobre el Nuevo Testamento⁴⁷. Esta presentación de la actividad litúrgica de la comunidad cesareense es hipotética, pues en la actualidad se considera que no se poseen suficientes datos de la época que puedan confirmarla⁴⁸. Con todo, en líneas generales esta reconstrucción puede servir como marco en que situar la predicación de nuestro autor.

Dado el carácter pastoral del género homilético, Orígenes, más que explicar el significado de los textos, busca edificar a la comunidad y dar respuesta desde la Palabra de Dios a las situaciones que esta está viviendo y, sobre todo, proponerle un camino espiritual que él considera necesario para caminar en la experiencia cristiana⁴⁹. En general, estos sermones no comentan todos los pasajes de los libros, sino que se centran en algunos versículos, que él selecciona en función de sus intereses pedagógicos y la disponibilidad del tiempo que tiene.

En sus homilías afronta las dificultades filosóficas, teológicas e, incluso, antropológicas que le plantean los relatos en el marco de una cultura que ya no es la que dio a luz el texto⁵⁰ y, por lo tanto, necesita actualizar ese pasado fundante para que siga siendo significativo para su auditorio. Su peculiar exégesis alegórica va a ser el camino que le permita introducir nuevas claves de lectura con las que, preservando siempre la autoridad de la palabra revelada, podrá interpretar sus contenidos de modo que respondan a las inquietudes de su audiencia e iluminen su camino de fe.

2.3. El predicador

Para el predicador su principal misión es enseñar y convertir (*HomEx* 13,4) y por eso busca iluminar la mente de sus oyentes, pero también impulsar su crecimiento en la fe. Orígenes se considera un predicador exigente porque no es su público a quien ha de dar cuenta, sino a Dios

⁴⁶ ADELE MONACI, *Orígene predicatore...*, 50.

⁴⁷ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 391-401.

⁴⁸ Algunas observaciones a la hipótesis de Nautin se pueden encontrar en ADELE MONACI CASTAGNO, *Orígene predicatore* 51-64.

⁴⁹ Orígenes plantea ese camino espiritual como un viaje del alma hacia la comunión definitiva con Dios. Cf. KAREN J. TORJESEN, *Hermeneutical Procedure...*, 70-107.

⁵⁰ Estas dificultades de encuentran ya en la obra de Filón, y aparecerán con respuestas diversas también en otros padres de la iglesia de los primeros siglos. Cfr. MONIQUE ALEXANDRE, *Le commencement du livre Genèse*, 197-211.

(*HomNum* 20,4: *HomSam* 1,1). Además, está convencido de que la radicalidad de su propuesta señala al verdadero camino cristiano, pues se diferencia de aquel que proponen los herejes en el que prometen una salvación sin esfuerzo (*HomEz* 3,2)⁵¹. Con todo, suele simplificar la carga doctrinal reduciendo la polémica con los herejes al tema fundamental de la unidad de los dos Testamentos en virtud de Cristo, que es preanunciado y significado simbólicamente en lo que revela la Escritura⁵².

El modo de articular las homilías varía en función de la extensión o dificultad de la perícopa bíblica que está explicando, pero, en general, mantiene las tres partes tradicionales de un discurso: prólogo cuerpo del discurso y conclusión⁵³. En el desarrollo de sus explicaciones se muestra tanto su formación como gramático como su contacto diario con la Escritura⁵⁴. Para él el encuentro con la Palabra de Dios es oración y aunque maneja las herramientas retóricas considera más importante dejarse guiar por el Espíritu y comunicar la experiencia (*HomEz* 1,2)⁵⁵ de modo que sus oyentes puedan sentirse invitados a cambiar y a crecer en su camino de configuración con Cristo⁵⁶.

Su método alegórico, que en Alejandría era muy habitual, en Cesarea encuentra críticas y recelos por parte de quienes defienden una lectura literal de los textos, pero Orígenes afronta con frecuencia en sus homilías este desafío, no solo defendiendo su exégesis sino intentando demostrar su superioridad y su relevancia para los creyentes en Cristo (*HomGn* 7,4)⁵⁷.

2.4. Homilías en las que aparecen las figuras femeninas del Génesis objeto de este estudio

2.4.1. Homilías sobre el Antiguo Testamento

Todas estas homilías, a excepción de las dedicadas a algunos pasajes de 1 Samuel, que predicó en Jerusalén, fueron pronunciadas en Cesarea posiblemente entre el año 239 y 242⁵⁸ dentro de

⁵¹ ADELE MONACI, *Origene predicatore...*, 65-71.

⁵² MANLIO SIMONETTI, "Introduzione Generale" en ORIGENE, *Omèlie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma 2002, 14.

⁵³ PIERRE NAUTIN, "Introduction" en ORIGENE, *Homelies sur Jérémie*, V.1, Cerf, Paris 1976, 126-128.

⁵⁴ *Ib.*, 132-136.

⁵⁵ ADELE MONACI, *Origene predicatore...*, 76-81.

⁵⁶ PIERRE NAUTIN, "Introduction" en ORIGENE, *Homelies sur Jérémie*, V.1..., 151-157.

⁵⁷ MANLIO SIMONETTI, "Introduzione Generale" en ORIGENE, *Omèlie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma 2002, 15.

⁵⁸ Esta es la cronología aportada por Nautin que es la que seguimos en este estudio para toda la obra de Orígenes. Cfr. PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 365-412. Otros autores las datan con posterioridad a esta fecha entre el 242-245. Cfr. GILLES DORIVAL, "Origène"..., 218-240.

las asambleas no eucarísticas. Siguiendo la propuesta de Pierre Nautin es probable que en las asambleas diarias no eucarísticas se leyese y explicase el Antiguo Testamento organizado en un ciclo de tres años. Teniendo en cuenta, sobre todo, los propios datos que el propio Orígenes ofrece en sus homilías es posible que el orden de los libros sobre los que predicó fuera: Salmos, Job, Proverbios, Eclesiastés, Cantar de los Cantares, Isaías, Jeremías, Ezequiel, Génesis, Éxodo, Levítico, Números, Deuteronomio, Josué y Jueces. Este orden tiene que ver con el hecho de que Orígenes llega a Cesarea cuando el ciclo litúrgico estaba llegando a los Salmos⁵⁹.

Estas homilías parecen ser aquellas de las que Eusebio de Cesarea afirma que fueron recogidas por los taquígrafos en el momento de ser pronunciadas, pero que Orígenes no permitió publicar hasta que rondaba los sesenta años (EUSEBIO, *HE* 36,1). Estos taquígrafos habían sido sufragados por su mecenas Ambrosio. (EUSEBIO, *HE* 23,2)

Estos sermones, a excepción de las 12 homilías sobre el libro de Jeremías, la homilía sobre la nigromante de Endor y las 29 homilías sobre los salmos recientemente descubiertas⁶⁰, han pervivido en traducciones latinas de Rufino y Jerónimo, aunque se conservan diversos fragmentos griegos sobre la mayoría en las *catenae* y Filocalia, pero no siempre se puede confirmar que pertenezcan a la obra de Orígenes⁶¹.

2.4.1.1. Homilías sobre el Génesis

Sobre el libro del Génesis se conservan 16 homilías en la traducción latina de Rufino, realizada hacia el 403 o 405⁶². En la carta 33 de Jerónimo a Paula, sin embargo, se hace alusión a 17 homilías sobre este libro, pero este dato fácilmente procede de una modificación de un copista posterior. Esta homilía 17 aparece en algunos manuscritos, pero no se correspondería a un texto de Orígenes, sino a dos fragmentos de una obra breve de Rufino sobre la Bendición de los Patriarcas⁶³.

El conjunto actual de las homilías posiblemente es un compendio a modo de antología, realizado posteriormente, y que procedente de un material más amplio que comprendería tres ciclos de homilías sobre el libro del Génesis. En primer lugar, se encuentra un grupo de 12

⁵⁹ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 400-405.

⁶⁰ Cfr. pág 128-129 del presente estudio.

⁶¹ GILLES DORIVAL, "Origène"..., 218-240.

⁶² MANLIO SIMONETTI, "Introduzione Generale" en ORIGENE, *Omèlie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma 2002, 7.

⁶³ JOSÉ R. DÍAZ, "Introducción", en ORÍGENES, *Homilías sobre el Génesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1999, 20.

homilías referidas al ciclo de Abraham e Isaac (de la 3 a la 14) que explican desde el capítulo 17 al 26 del primer libro de la Biblia. Estas homilías tienen bastantes vínculos entre sí, posiblemente fueron predicadas en fechas cercanas y todas ellas presentan reiteradas alusiones a una doble confrontación que el predicador tiene con su audiencia, por un lado, la falta de asistencia a las celebraciones y el mayor interés por los negocios (*HomGn* 10,1) y por otro, las respuestas que el predicador da a quienes entre su público cuestionan su método alegórico (*HomGn* 13,3). En estas homilías no predica sobre todo el texto leído, sino que selecciona lo que considera más relevante para su exposición.

A estas homilías se incorporaron las otras cuatro restantes (la 1 y la 2 y la 15 y la 16), con las que el compilador buscó recoger un conjunto de textos que ofreciesen una panorámica suficiente de lo que fue la predicación de Orígenes sobre este libro⁶⁴. La primera homilía trata sobre el primer relato de la creación y la segunda *Gn* 6, 13-16 narra la construcción del arca. Los dos últimos textos (*HomGn* 15 y 16) comentan dos episodios del ciclo de José (*Gn* 45, 25-46,4; *Gn* 47, 21-27) y parecen haber formado parte de un ciclo mayor a éste⁶⁵.

2.4.1.2. *Homilías sobre el Éxodo*

Sobre el libro del Éxodo se conservan 13 homilías en la traducción latina de Rufino. Se pueden dividir en tres grupos: el primero, de cuatro homilías, trata de Egipto y de la esclavitud del pueblo hebreo y los acontecimientos que preceden a su liberación (homilías de la 1 a la 4). El segundo, de cuatro homilías narra la salida y el paso del mar rojo, el cántico de acción de gracias, la marcha por el desierto hasta el Sinaí y los primeros versos del decálogo (homilías de la 5 a la 8). El tercero contiene cinco homilías que tratan diversos temas relativos a los textos legislativos y prescripciones (homilías de la 9-13)⁶⁶.

A partir de unos textos marcados por la secuencia histórica y temas legislativos, Orígenes va a insistir con frecuencia en que el sentido histórico es importante, pero no suficiente, y elabora su interpretación de los hechos narrados como prefiguración del acontecimiento de Cristo y la vida de la Iglesia. El pasado narrado en el Éxodo ha de ser actualizado en la nueva realidad

⁶⁴ MANLIO SIMONETTI, *Introduzione Generale...*, 10-11.

⁶⁵ *Ib.*, 7-11.

⁶⁶ MARCEL BORRET, "Introduction" en ORIGÈNE, *Homélies sur l'Exode*, Cerf, Paris 1985, 9-10.

cristiana pues sus personajes son figura de una historia personal y colectiva que se cumple en el presente de la comunidad de los creyentes en Cristo⁶⁷.

2.4.1.3. Homilías sobre el Levítico

La traducción latina de Rufino conservan 16 homilías sobre el libro del Levítico. En ellas, Orígenes presenta su exegesis alegórica, siguiendo la tradición anterior en la que se consideraban los preceptos y rituales prescritos en el Levítico la prefiguración y preparación de la redención de Cristo y de los sacramentos de la Iglesia. A lo largo de ellas el predicador desarrolla afirmaciones claras y breves en relación al bautismo, en alguna ocasión a la eucaristía, pero sobre todo desarrolla contenidos en relación a la penitencia y profundiza, sobre todo, en el tema del sacerdocio de Cristo, del sacerdocio ministerial y del sacerdocio universal de los fieles⁶⁸.

La temática del libro le permite desarrollar con amplitud su exégesis alegórica y legitimar su superioridad frente a la literal y, desde ahí, justifica la importancia de leer este tipo de libros en la Iglesia frente a quienes la temática del libro les parecía inútil para la fe (*HomNum 7,1*)⁶⁹

En estas homilías las citas que presenta del libro bíblico son con frecuencia inconexas y fragmentadas por la inserción de largos desarrollos discursivos que le ayudan a iluminar lo que quiere exponer. Exceptuando las homilías 4,5 y 8, en que comenta un mayor número de versículos, en el resto apenas se sobrepasan los 10 versículos comentados y en muchos casos son citas ocasionales⁷⁰

2.4.1.4. Homilías sobre Números

Sobre el libro de Números se conservan 28 homilías en la traducción latina de Rufino, que las traduce en el año 410⁷¹.

⁶⁷Ib., 13-39.

⁶⁸ MARCEL BORRET, "Introduction" en ORIGENE, *Homélies sur le Lévitique, V. I (homélies I-VII)*, Cerf, Paris 1981, 8-9.

⁶⁹ Ib., 14.

⁷⁰ MARCEL BORRET, "Introduction" en ORIGENE, *Homélies sur le Lévitique, V. I...*, 56-62. Ver especialmente el sumario de citas del Levítico presentes en las homilías (pág 59-62).

⁷¹ LOUIS DOUTRELEAU, "Introduction" ORIGENE, *Homélies sur les nombres, V.I (Homélies I-X)*, Cerf, Paris 1996, 13-14.

Orígenes no comenta todo lo que narra el texto de Números, aunque va siguiendo la lectura continuada del libro que se hace en la asamblea cristiana ante la que predica, sino que elige algunas partes que le parecen más edificantes e instructivas centrándose, sobre todo, en el sentido espiritual y considerando secundario el literal.

Estos sermones recorren los 36 capítulos de libro de los Números, destacándose su interés por la figura de Balaam, aunque su presencia en el texto bíblico es reducida, resaltando su valor por mostrar como Dios actúa cumpliendo sus designios incluso a través de figuras ajenas al pueblo⁷². La clave de la instrucción que Orígenes quiere proponer a su audiencia está en subrayar que detrás de todo lo narrado en el libro, sea bueno o conflictivo, está la acción de Dios. Su lectura espiritual actualiza, aunque en ocasiones con cierta dificultad, los diversos episodios de la historia de Israel que contiene el libro bíblico, resaltando la prefiguración de las realidades celestes en los acontecimientos narrados, y el cumplimiento de las profecías en el presente de la iglesia y en la vida personal de los creyentes en Cristo.

2.4.1.5. Homilías el libro de Josué

La traducción latina de Rufino Sobre el libro de Josué se conservan 26 homilías. Estos sermones fueron de los últimos predicados en Cesarea en el marco de su predicación diaria a la comunidad cristiana.

La dificultad para Orígenes a la hora de interpretar este libro no está solo en actualizar muchos de los detalles y circunstancias que aparecen en él, sino también en conseguir interesar a su audiencia en sus contenidos pues muchos de sus oyentes no los consideran importantes para la fe (*HomJos* 8, 2). Una y otra vez va a recordarles que toda la escritura es inspirada y que ante la dificultad de ciertos textos, hay que esforzarse por descubrir que mensaje tienen para el presente (*HomJos* 20,1-2) y mostrarse como auténticos creyentes en Cristo que no se quedan prendidos de la literalidad del texto (*HomJos*13,1). Josué, el protagonista de este libro, se identifica fácilmente con Jesús el Cristo por la confluencia del mismo nombre, con grafía diferente, lo que permite introducir una lectura tipológica de la figura de Josué que servirá, ya en la tradición anterior (Bernabé y Justino), para demostrar la superioridad de Cristo en las

⁷² A las profecías de Balaam le dedica desde la homilía 13 a la 19. . Cfr LOUIS DOUTRELEAU, "Introduction" ORIGENE, *Homélie sur les nombres*, V.II (*Homélie XI-XIX*), Cerf, Paris 1996, 7-8.

polémicas con el judaísmo, y que está también presente en la exposición de Orígenes en estas homilías⁷³

En ellas se destaca el tema del combate espiritual, un poco impulsado por la amplia presencia de relatos bélicos en el libro. La conquista de la tierra bajo la guía de Josué se convierte en otra conquista espiritual: la del alma por la conquista del Reino de los cielos bajo la guía de Jesús. Los enemigos históricos del pueblo de Israel son ahora símbolo de las fuerzas del mal que amenazan al alma⁷⁴. Esta conquista de la tierra es a la vez figura de la esperanza escatológica cristiana que actualiza el pensamiento mesiánico de Israel⁷⁵

2.4.1.6. Homilías sobre Jueces

Sobre el libro de Jueces se conservan 9 homilías en la traducción latina de Rufino. A pesar de la dificultad de predicar sobre un libro que narra acciones heroicas de personajes del pasado, Orígenes consigue extraer de sus textos material para exhortar y animar la fe de quienes lo escuchan⁷⁶. Como en el caso de las homilías sobre el libro de Josué, las hazañas bélicas le sirven para desarrollar su doctrina del combate espiritual, pero también le permite un interesante desarrollo del tema de Cristo como encarnación de las virtudes que todo creyente ha de vivir (*HomJu*, 1, 3-4.)⁷⁷.

2.4.1.7. Homilías sobre 1 Sam

Sobre el libro de Samuel se conservan una homilía en griego sobre la nigromante de Endor (1 Sam 28, 1-25) y una sobre la historia de Ana (1 Sam 1-2), traducida por Rufino al latín en el año 411⁷⁸. Estos sermones fueron pronunciados en Jerusalén hacia el 240- 241 en presencia de Alejandro, el obispo de la ciudad⁷⁹. Este hecho justifica que Orígenes dedique en la introducción de ambas homilías unas palabras referidas al obispo.

⁷³ ANNIE JAUBERT, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur Josué*, Cerf, Paris 1960, 39-44.

⁷⁴ *Ib.*, 15-19.

⁷⁵ *Ib.*, 19-30.

⁷⁶ PIERRE MESSIE – LOUIS NEYRAND – MARCEL BORRET, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur les Juges*, Cerf, Paris 1993, 14-15.

⁷⁷ *Ib.*, 35-38

⁷⁸ PIERRE NAUTIN-MARIE THERESE NAUTIN, "Introduction" ORIGENE, *Homélie sur Samuel*, Cerf, Paris 1986, 43-46.

⁷⁹ Orígenes predicó algunas homilías más sobre los libros de Samuel y Reyes con ocasión de esa visita a Jerusalén de las que han llegado algunos fragmentos. Cfr. PIERRE NAUTIN-MARIE THERESE NAUTIN, "Introduction" ..., 50-60.

La homilía sobre Ana fue la primera de Orígenes sobre este libro y en el preámbulo, además de justificar su presencia ante la asamblea, expresa su respeto y consideración al obispo presente (*HomSam* 1,1). A continuación presenta un breve resumen de la narración que se ha leído (1 Sam 1-2) y de las cuestiones más relevantes que plantea, para pasar a continuación a desarrollar su interpretación alegórica, deteniéndose fundamentalmente en dos pasajes: 1 Sam 1,1-3 y 1 Sam 2,1-10⁸⁰.

En cuanto al sermón dedicado a la nigromante de Endor, el texto comentado es el elegido por el propio Alejandro, tras haber leído en la asamblea los capítulos 25 al 28 del primer libro de Samuel. Este texto es sin duda singular y Orígenes desarrolla una predicación que tiene por objetivo determinar con claridad el valor para la fe de una narración referida al tema de la magia y adivinación. Para el predicador, detrás del episodio hay una verdad importante para la fe: el descenso de Cristo a los infiernos para salvar a los seres humanos (*HomSam* 5,6) y esa verdad ha de afianzar la esperanza del futuro tras la muerte (*HomSam* 5, 10).

2.4.1.8. Homilías sobre el libro de Jeremías

Sobre el libro de Jeremías se conservan 14 homilías⁸¹, de las cuales 12 perviven en griego. Las 14 se encuentran también en la traducción latina de Jerónimo, realizada en Constantinopla entre los años 379-381⁸².

Estas homilías formaban parte del segundo ciclo de lecturas, dedicado a los libros proféticos, y fueron pronunciadas hacia el 242 en Cesarea⁸³. En los textos conservados no se encuentra comentada la totalidad del libro de Jeremías, pero sí una parte significativa. En estos sermones se encuentra con frecuencia alusiones a su papel como predicador y al método adecuado para ejercerlo (*HomJr* 5,13. 16; *HomJr* 20, 6.21), pues de alguna manera para él su función se parece a la de un profeta porque no solo proclama la Palabra divina, sino que llama a la conversión (*HomJr* 19,14. 108; *HomJr* 15, 2.8) y experimenta muchas veces la hostilidad de su auditorio (*HomJr* 1, 13.14; *HomJr* 14, 14.14). En estas homilías se encuentra, además, de forma

⁸⁰ PIERRE NAUTIN-MARIE THERESE NAUTIN, "Introduction"...61-76.

⁸¹ Es muy probable que Orígenes predicase sobre ese libro profético al menos 45 homilías incluyendo en ellas Lamentaciones y Baruc. Cfr. PIERRE NAUTIN, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, V.I (Homélie I-XI)*, Cerf, Paris 1976, 43-46.

⁸² MARCEL BORRET, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur Ézéchiél*, Cerf, Paris 1989, 19.

⁸³ PIERRE NAUTIN, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, V.I (Homélie I-XI)*, Cerf, Paris 1976, 15-21.

significativa el tema del misterio del mal, frente al cual Orígenes insiste en la bondad y providencia divina (*HomJr* 2,1.7; *HomJr* 12,5.21). Otras cuestiones recurrentes en la reflexión origeniana, como la confrontación con el judaísmo y la superioridad de la interpretación cristiana de las Escrituras (*HomJr* 4,3.4; *HomJr* 12, 13.21) tienen aquí también relevancia. En el marco de su interpretación del texto profético deja constancia también de los temas dogmáticos que él considera más importantes (*HomJr*, 5, 13.22), reforzándose así ante la audiencia no solo labor parenética sino también doctrinal⁸⁴.

2.4.1.9. Homilias sobre el libro de Ezequiel

Sobre el libro de Ezequiel se conservan 12 homilias en la traducción latina de Jerónimo, que lleva a cabo en Constantinopla después de haber puesto en latín las de Jeremías hacia el año 379-381⁸⁵.

La interpretación de Orígenes sobre la obra de Ezequiel es solo parcial, pues de los 48 capítulos del libro profético solo se ocupa de 8, y en muchas ocasiones solo parcialmente. A pesar de lo reducido del texto comentado, diserta ampliamente en cada una de las homilias sobre temas diversos, entre los que destaca su reflexión sobre la bondad divina y el significado sanador que para él tienen los castigos que Dios inflige al creyente⁸⁶.

2.4.1.10. Homilias sobre Salmos

Los testimonios históricos y literarios confirman la importancia exegética y pastoral que Orígenes dio a los salmos⁸⁷ llegando posiblemente a predicar 120 sermones sobre ellos predicados en Cesarea hacia el año 339-340 al comienzo de su predicación en la iglesia de esta ciudad de Palestina. En la actualidad, además de las traducciones latinas de 9 homilias sobre los salmos 36, 37 y 38 se poseen las 29 en griego descubiertas en 2012⁸⁸.

⁸⁴Ib., 151-183.

⁸⁵ MARCEL BORRET, "Introduction" ORIGENE, *Homélie sur Ézéchiél...*, 19.

⁸⁶ MARCEL BORRET, "Introduction" ORIGENE, *Homélie sur Ézéchiél*, Cerf, Paris 1989, 29.

⁸⁷ HENRI CROUZEL - Luc Brésard, "Introduction" en ORIGENE, *Homélie sur les psaumes 36 a`38*, Cerf, Paris 1995, 9-10. Para una aproximación a los trabajos de Orígenes sobre los Salmos, cfr. GILLES DORIVAL, "Origène" en BERNARD PUDERON (dir.), *Histoire de la Littérature grecque...*, 223-231.

⁸⁸ Estas 29 homilias proporcionan el texto griego original de cuatro Homilias sobre el Salmo 36, traducido por Rufino, junto con veinticinco nuevos sermones que solo se conocían partes en fragmentos preservados en las *catenae*. La lista de los sermones corresponde esencialmente al catálogo de las Homilias sobre los salmos de Orígenes en la Carta 33 de Jerónimo. Incluye dos homilias sobre el salmo 15, cuatro sobre el 36 (ya conocidas por la traducción de Rufino), dos sobre el salmo 67, tres sobre el salmo 73, una sobre 74, una sobre el salmo 75,

Rufino en su prólogo presenta el contenido moral de estas homilías. En ellas aparecen la llamada a la conducta ejemplar, la sumisión a Dios, la perseverancia en las pruebas, o la penitencia. Tras estos temas, aparece con claridad la antropología y la visión ejemplarista del mundo que tiene Orígenes, que le sirven de marco para actualizar las palabras del salmista y presentarlas a sus oyentes como llamada a avanzar en su camino cristiano⁸⁹.

2.4.2. Homilías sobre el Nuevo Testamento

Pronunció 120 homilías sobre el Nuevo Testamento⁹⁰, de las que, en la actualidad, aparte de algunos fragmentos, solo conocemos las predicadas sobre el evangelio de Lucas⁹¹. Los evangelios se leían y explicaban en las eucaristías celebradas el domingo por la mañana, el miércoles y viernes, y la lectura se organizaba en un ciclo de tres años. Quizá también existía un ciclo similar para el epistolario paulino, pero faltan datos para poder confirmarlo. En el caso de los textos evangélicos, Orígenes parece que comenzó su predicación por el texto de Lucas, seguido por los de Mateo y Pablo antes que los hechos de los apóstoles. No existe información de si predicó sobre Marcos y Juan y sobre la totalidad de las cartas de Pablo.

2.4.2.1. Homilías sobre el Evangelio de Lucas

Sobre el Evangelio de Lucas se conservan 39 homilías en la traducción latina que hizo Jerónimo a instancias de sus amigas Paula y Eustoquio⁹². En las 33 primeras se explica de forma bastante seguida el texto del evangelio desde 1,1 a 4, 24. Las seis restantes comentan pasajes sueltos de diferentes partes del Evangelio. Estos sermones fueron predicados posiblemente al comienzo de su estancia en Cesarea y con ellos comenzó su predicación en las celebraciones eucarísticas de la comunidad cristiana⁹³.

Al tratarse de sermones sobre un texto evangélico la clave cristocéntrica, que recorre toda su producción literaria, está aquí mucho más marcada. En sus exhortaciones subraya la centralidad del seguimiento de Cristo presentándolo como un camino de imitación (*HomLc 2,5*), a partir

cuatro el salmo 76, nueve sobre el salmo 77, dos el salmo 80, y uno sobre el salmo 81. Ver también pág 129 del presente estudio.

⁸⁹ HENRI CROUZEL - Luc Brésard, "Introduction" en ORIGÈNE, *Homélie sur les psaumes 36 a`38*, Cerf, Paris 1995, 18-24.

⁹⁰ GILLES DORIVAL, "Origène" en BERNARD PUDERON (dir.), *Histoire de la Littérature grecque...*, 211.

⁹¹ *Ib.*, 241-252.

⁹² AGUSTÍN LÓPEZ, "Introducción" en ORÍGENES, *Homilías sobre el evangelio de Lucas*, Ciudad Nueva, Madrid 2014, 20-22.

⁹³ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 408-409.

del cual se alcanza la perfección en la fe y la vida de virtud (*HomLc* 8,3). Cristo actúa en la vida de cada creyente y en la Iglesia como médico, liberador y maestro haciendo visible así su salvación (*HomLc* 15, 1; *HomLc* 13,2). La Iglesia, por su parte, es el lugar en el que se hace visible y donde se le da culto junto al Padre (*HomLc* 15,5)⁹⁴.

Estas homilías también son testimonio de su mariología. En ellas encontramos la afirmación de la concepción virginal de Jesús, el rol de María en la economía de la salvación y su carácter paradigmático como *tipos* de perfección espiritual (*HomLc* 7,3; *HomLc* 6, 6; *HomLc* 9, 3; *HomLc* 8, 1) En su reflexión sobre María está también presente la confrontación con los cristianos de pensamiento doceta, judeo-cristianos o gnósticos (*HomLc* 14, 4), y también con judíos y paganos que ridiculizaban las afirmaciones cristianas del carácter excepcional del nacimiento de Jesús (*CC* 6,73; *HomLc* 7, 4)⁹⁵.

3. Los comentarios de Orígenes a la Escritura

Orígenes junto con Hipólito, son los primeros en llevar a cabo comentarios continuos sobre los libros bíblicos⁹⁶. Según Eusebio (*HE* 6, 21. 3-4; 2,1), Orígenes comienza sus comentarios al regresar a Alejandría después de una estancia en Antioquia junto a Julia Mamaea, la madre del emperador Alejandro Severo, que había pedido reunirse con él. En este momento, hacia el año 218⁹⁷, Orígenes es ya un hombre famoso, referente por su elocuencia y estilo de vida. Después del tiempo dedicado a la catequesis el alejandrino se comienza a consagrar su trabajo intelectual a las personas cultas, sean paganas, cristianas o judías, buscando ofrecer respuestas a las preguntas y a la confrontación.

Los comentarios a la Escritura son para Orígenes uno de los principales espacios en los que desarrolla su teología. Una de las convenciones que adopta del formato de los comentarios clásicos de la literatura profana de su tiempo, es el de los temas tratados en el prólogo a un comentario. Había una lista estándar de tópicos que un maestro llevaba a sus alumnos cuando comenzaban el estudio exegético de un texto⁹⁸.

⁹⁴ AGUSTÍN LÓPEZ, “Introducción” en ORÍGENES, *Homilías sobre el evangelio de Lucas...*,10-12.

⁹⁵ HENRI CROUZEL – FRANÇOIS FOURNIER-PIERRE PERICHON, en ORIGENE, *Homélie sur Luc*, Cerf, Paris 1962, 10-63.

⁹⁶ MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L’Épître aux Romains, T.I (Livres I-II)*, 11.

⁹⁷ Esta es la fecha en la que la madre del emperador reside en Antioquia.

⁹⁸ RONALD E. HEINE, *Origen: Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010, 84-85.

El objetivo de sus comentarios es responder a los problemas que se suscitan en confrontación con la Iglesia. La popularidad de Génesis y del evangelio de Juan entre los gnósticos alejandrinos es un factor que influyó en la decisión de comenzarlos. Él está interesado en tratar las partes de la Biblia que sus oponentes usan para portar una interpretación correcta de ellos, especialmente destinados a las personas formadas de su ciudad. Esto supone que en el horizonte de este tipo de escritos está una actitud polémica, pero diferente a la que le lleva a escribir el *Contra Celso*.⁹⁹

La estructura del comentario exegético del alejandrino, en relación a la complejidad con que se desarrollaban los comentarios gramaticales y filosóficos paganos, es simple. El texto bíblico lo divide en pequeñas secciones, y a cada una le incorpora una explicación, generalmente muy detallada, con la intención de profundizar lo más posible en el texto. Dado el público más docto a que está destinado, suele introducir digresiones y análisis más densos y doctrinales, a modo de lecciones académicas¹⁰⁰.

3.1. Comentarios en las que aparecen las figuras femeninas del Génesis objeto de este estudio

3.1.1. Sobre el Antiguo Testamento: Comentario al Cantar de los Cantares

Orígenes comienza esta obra durante su estancia en Atenas en el año 245, llegando hasta el tomo quinto. Los tomos del sexto al décimo los realizará a su vuelta a Palestina¹⁰¹. En la actualidad se conservan, por la traducción de Rufino: el prologo, los tres primeros tomos y quizá el comienzo del cuarto, y algunos fragmentos en griego¹⁰².

Orígenes es el segundo comentador del Cantar de los Cantares, después de Hipólito. Para él este libro es un epitalamio compuesto por Salomón en forma de drama en la que intervienen además de los esposos otra serie de personajes¹⁰³. En su exégesis espiritual presenta el argumento nupcial de la obra como la descripción de la unión entre Cristo y la Iglesia, pero también correspondientemente la del alma con Cristo. Esta alegorización, no solo está presente

⁹⁹ Ib., 86.

¹⁰⁰ MANLIO SIMONETTI, "Introduzione Generale" en ORIGENE, *Omèlie sulla Genesi*, Città Nuova, Roma 2002, 12

¹⁰¹ LUC BRESSARD-HENRI CROUZEL, "Introduction" en Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, V.I, Cerf, Paris 1991, 11-12.

¹⁰² Ib., 14-17.

¹⁰³ Ib., 19-26.

en esta obra, sino que atraviesa y fecunda toda su reflexión, siendo el marco prioritario desde el que entiende el proceso de configuración con Cristo como culmen del itinerario de fe cristiana¹⁰⁴.

A lo largo del comentario se perciben las grandes líneas de su cristología, especialmente desarrolladas a través de la presentación de Cristo como fuente y objeto de Amor que unido al Padre constituyen un solo amor¹⁰⁵. Otro marco doctrinal relevante para él en este comentario es el eclesiológico. Desde su concepción ejemplarista del mundo Orígenes formula un doble ámbito en el que se desarrolla la iglesia. Por un lado, presenta una iglesia preexistente (muchas veces denominada por Orígenes la “*Jerusalén celeste*”), formada por el conjunto de creaturas dotada de razón que antes de la creación del mundo visible aparecían unida como esposa al Cristo preexistente y que tras la caída hicieron necesaria la encarnación del verbo para devolver a la Iglesia a su estado original.¹⁰⁶

La Iglesia terrena se presenta ante nuestro autor en dos etapas. La primera sería la Iglesia de la antigua alianza, de cuya realidad hablan las Escrituras judías y en las que se encuentran ya prefigurada la realidad futura de la encarnación de Cristo. La segunda es la que surge tras la venida de Cristo, que se expande por toda la tierra, incluyendo a los paganos, pero de la que los hijos de Israel en su mayoría se han autoexcluido. Esta Iglesia está unida a Cristo, pero todavía no en plenitud. Ella ha de caminar en fidelidad hacia la plena contemplación del esposo en el mundo futuro. Para Orígenes esta Iglesia se configura, siguiendo la imagen paulina, como cuerpo de Cristo, diverso en sus miembros, pero unido por una misma fe y el mismo amor¹⁰⁷.

3.1.2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento

3.1.2.1. Comentario al Evangelio de Mateo

Esta obra pertenece a su época en Cesarea y fueron escritos hacia el final de su vida, entre el 248 o el 249¹⁰⁸. De los 25 tomos dedicados a este evangelio solo se conservan 8 en texto griego que corresponden a la exegesis de 13,16 a 22,33 y en una traducción latina anónima desde el

¹⁰⁴Ib., 27 y 46-53.

¹⁰⁵Ib., 31-37.

¹⁰⁶ LUC BRESSARD-HENRI CROUZEL, “Introduction”, en Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, V.I, Cerf, Paris 1991, 39-40.

¹⁰⁷ Ib., 38-45.

¹⁰⁸ PIERRE NAUTIN, *Origène...*, 376-381.

libro 12, 9 hasta un poco antes del final del 25. Los tomos en que se conserva el texto griego y el latino permiten comprobar diferencias entre ambos que posiblemente hayan ido produciéndose a lo largo de su transmisión¹⁰⁹.

Este comentario, a pesar de la presencia relevante de confrontación con el judaísmo, está dirigido a sostener la identidad de la comunidad cristiana más hacia dentro que hacia fuera. En sus páginas aparece la preocupación por aquellos cristianos y cristianas que viven una fe débil, a quienes el alejandrino necesita reforzar su comprensión de la Escritura y de la vida de fe, para que no sean causa de debilitamiento de toda la comunidad. Por otro lado, desea también que quienes se han fortalecido en la fe profundicen personalmente las Escrituras para seguir progresando en la plena configuración con Cristo¹¹⁰.

3.1.2.2. Comentario al Evangelio de Juan

Es una de las primeras obras de Orígenes. Probablemente la comenzó a escribir en los años 231-232, según la cronología que aporta Eusebio (*HE* 6,26), a instancias de su mecenas Ambrosio (*ComJn* 1,21; *ComJn* 5,1; *ComJn* 6,9). En Alejandría escribe los cuatro primeros tomos y el comienzo del tomo sexto; durante su estancia en Antioquia escribe el tomo quinto, y el resto los escribirá ya en su residencia de Cesarea. Contenía originalmente 32 tomos que abarcaban el comentario del texto joánico hasta 13, 36. En la actualidad solo se conservan 2 de los cinco que escribió en Cesarea y fragmentos en la Filocalia y en las cadenas de comentarios (*catenae*)¹¹¹.

El objetivo fundamental de esta obra es refutar al gnóstico Heracleon que había escrito el primer comentario a este evangelio, pero sobre todo en su horizonte estaba ofrecer una herramienta para personas que, como Ambrosio, tenían inquietudes intelectuales y podrían encontrar en el gnosticismo respuestas a sus preguntas y por tanto Orígenes quiere darle esas respuestas desde la fe ortodoxa.

¹⁰⁹ ROBERT GIROD, "Introduction" en ORIGENE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, V.I (Livres X et XI)*, Cerf, Paris 1970, 19-20.

¹¹⁰ ROBERT GIROD, "Introduction" en ORIGENE, *Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu, V.I (Livres X et XI)*, Cerf, Paris 1970, 14-18.

¹¹¹ RONALD E. HEINE, *Origen: Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010, 85.

A lo largo de sus páginas subrayará, frente a los gnósticos, la unidad de Dios, la personalidad distinta del hijo y su divinidad, la unidad de la revelación en ambos Testamentos y el libre albedrío¹¹². Pero para Orígenes, además de esta confrontación con el pensamiento heterodoxo es importante mostrar los elementos centrales de la vida cristiana, insistiendo en su exigencia moral, en la necesidad del discernimiento y de la oración. En este camino Dios acompaña para que el creyente alcance la plena configuración con Cristo¹¹³.

3.1.2.3. *Comentario a la carta a los romanos*

Este comentario fue compuesto probablemente en Cesarea hacia el año 243. El comentario original contenía 15 tomos que explicaban la totalidad de la carta. En la actualidad se conserva la traducción latina que Rufino llevó a cabo entre los años 405-406¹¹⁴, junto con fragmentos griegos de las *catenae* y la Filocalia, y un interesante manuscrito griego del siglo VI o comienzos de VII que recoge la explicación origeniana de Rm 3,5 a Rm 5,7 (papiro de Toura)¹¹⁵. Otra cuestión relevante en relación a la traducción de Rufino es que, al contrario de lo que hace en el *Perí Archôn*, las citas de Romanos que aparecen en el comentario no las traduce del texto griego, sino que utiliza una versión latina del texto bíblico que el posee, quizá para no abrumar a sus lectores con temas relacionados con las diferencias textuales entre ambas versiones. Esto supone que a veces existían contradicciones entre la cita en latín que pone el traductor y la explicación que Orígenes hace de esa cita¹¹⁶.

Es el primer gran comentario de esta carta del apóstol. En su horizonte está la refutación de la interpretación marcionita y gnóstica de este texto de Pablo. La carta a los romanos había sido un texto muy importante para los círculos gnósticos en él apoyaban sus concepciones antropológicas y teológicas, desde su personal interpretación de la misiva del apóstol¹¹⁷. La confrontación con la interpretación de la carta por parte de los heterodoxos está claramente presente en el comentario (*ComRm* 1,1).

¹¹² CECILE BLANC “Avant-Propos” en ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean, V. I (Livres I-V)*, Cerf, Paris 1966, 10.

¹¹³ *Ib.*, 11-12.

¹¹⁴ MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains, T.II (Livres II-V)*, 7-9.

¹¹⁵ MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains, T.I (Livres I-II)*, 18-25.

¹¹⁶ *Ib.*, 29-42.

¹¹⁷ ELAINE H. PAGELS, “The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory”, *VigChr* 26 (1972) 241-258.

El comentario evidencia la admiración que Orígenes tiene al apóstol Pablo y su pensamiento y acción misionera¹¹⁸. En su desarrollo destacan sus reflexiones sobre el concepto de la ley, sobre la libertad humana, la centralidad de Cristo, la prevalencia del espíritu sobre la letra y el lugar del judaísmo en la nueva economía salvífica inaugurada por Cristo¹¹⁹. Todos ellos temas característicos del pensamiento de Pablo, pero sobre los que el alejandrino proyecta también sus aterrizajes concretos desde su visión de la fe y del caminar cristiano¹²⁰

¹¹⁸ MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains...*, T.I ..., 43-51.

¹¹⁹ MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains...*, T.II..., 10.

¹²⁰ Para un estudio más detallado sobre como Orígenes articula su pensamiento con el de Pablo. Cfr. MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur L'Épître aux Romains*, T.I..., 42-9 .

TERCERA PARTE: Las figuras femeninas en el Génesis y sus relecturas en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes.

CAPÍTULO I:

EVA

1. Eva en el libro del Génesis

Eva aparece solamente en los cuatro primeros capítulos del Génesis en los que se informa de la creación del mundo y de los primeros pasos del ser humanos en la tierra. Su historia se vincula desde el comienzo a la de Adán y a los acontecimientos que protagonizan juntos. Los rasgos con que los que se la describe están, en gran medida, determinados por los objetivos narrativos y teológicos de los relatos en los que aparece y por los contextos sociales y culturales en los que esos textos nacieron.

Estos capítulos del Génesis han sido objeto de una profunda y compleja investigación, que ha dado lugar a distintas teorías sobre su origen, autoría y datación ¹ pero, dados los objetivos del presente trabajo, dejaremos al margen ese debate, centrando nuestro estudio en el texto tal como está recogido en la redacción final del Pentateuco, acaecida, en la época postexilica².

¹ Estas cuestiones están muy relacionadas con toda la investigación del Pentateuco y los debates por ella generados. Ver la amplia exposición sobre el tema en: JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 135-224.

² No obstante, hay algunos autores que discuten esta cronología. Cfr. JEAN L. SKA, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, Verbo Divino, Estella 2015, 57-63.

Los dos relatos de la Creación (Gn 1, 1-2, 4a y Gn 2,4b-3, 24³), aunque unidos en la redacción final, son creaciones independientes y difieren tanto en su autoría como en sus objetivos teológicos y género narrativo⁴. Estas diferencias determinan también, el modo en que cada uno de los textos presenta la creación de la mujer, por lo que presentaremos cada uno de ellos por separado. Asimismo, dedicaremos un apartado a estudiar los datos recogidos sobre Eva en Gn 4 completando así el perfil de esta figura en el libro del Génesis.

Conscientes de que, en todo proceso de traducción, nunca es posible una adecuación exacta al original, pues la semántica de una lengua tiene matices propios de su entorno cultural y social que muy a menudo son difíciles de expresar en otra, tendremos en cuenta en nuestro estudio el texto de la Septuaginta y las variantes que presenta con respecto al texto hebreo en relación con la figura de Eva. Además, dado que la traducción de los LXX supone ya un momento de la recepción de las Escrituras hebreas, valoraremos la importancia que estos cambios textuales tienen para la interpretación posterior de esta figura⁵.

1.1. Creada a imagen y según semejanza del creador (Gn 1, 26-31)

El primer relato de la creación perteneciente a la tradición sacerdotal (Gn 1, 1-2, 4a) se construye como un himno cosmológico solemne con fuertes resonancias culturales que expresan la bondad y la armonía de esa creación divina⁶. En él se invita a los oyentes a creer y a alabar a un Dios soberano y creador en el que han de sostener su esperanza cara al futuro⁷. La creación va teniendo lugar de forma gradual⁸, construyéndose cada paso como un proceso de anuncio y cumplimiento⁹. El ser humano (אָדָם) es creado al final, como culmen de todo el acto creador (1, 26-27). Dios lo crea a imagen y semejanza suya con la misión de gobernar las criaturas

³ Consideramos, como tradicionalmente vienen haciendo los estudios sobre estos relatos, Gn 2-3 como una unidad puesto que, aunque pudiesen funcionar separadamente en su origen dentro del Génesis funcionan como una unidad. Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1-11. A Continental Commentary*, Fortress Press, Minneapolis 1994, 178-197.

⁴ JEAN LOUIS SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 76-78.

⁵ Sus diferencias con respecto al texto original evidencian un marco interpretativo nacido de un nuevo contexto lingüístico y cultural a la vez que son testimonio de un texto hebreo anterior al masorético actual. Cfr. NATALIO FERNÁNDEZ, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Brill, Leiden 2000, 68-84; WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality, and the new Testament. Case Studies on the Impact of the LXX in the Philo and the new Testament*, W.B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids 2004, 52-59.

⁶ FÉLIX GARCÍA, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2003, 79.

⁷ LOUISE SCHOTTROFF, "The Creation Narrative: Genesis 1.1-2, 4a" in ATHALYA BRENNER (ed.), *The Feminist Companion to the Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield, 1993, 25-29.

⁸ FÉLIX GARCÍA, LÓPEZ, *El Pentateuco...*, 78-80.

⁹ PHYLLIS A. BIRD, "Male and Female He Created them. Gen 1, 27b in the Context of the Priestly Account of Creation" *HThR* 74 (1981) 135-137.

vivientes de la tierra (1, 26). Este *adán* es creado macho y hembra y como tal es bendecido por su creador (1, 27-28)¹⁰.

La afirmación de que el ser humano es creado *a imagen y según semejanza* de su creador, recogida en 1, 26 no es fácil de explicar por su concisión. Desde el punto de vista conceptual los términos hebreos *צַלְמֵנוּ* (imagen) y *דְמוּתוֹ* (semejanza) poseen un significado bastante similar relacionado fundamentalmente con la idea de imagen o representación. El término *צַלְמֵנוּ* aparece en otros textos del Antiguo Testamento significando estatua de una divinidad (Num 33, 52; 2Re 11, 18; Amos 5, 26) o imagen para el culto (1Sam 6, 5-11), dibujo (Ez 23, 14) o sombra y apariencia (Sal 39, 7, 73, 20). Este abanico de significados remite a la propia evolución semántica de los términos y la elección del autor de este término para definir al ser humano, está en relación con la confrontación, que P de alguna manera evidencia, con las narraciones creacionales de las otras culturas del entorno¹¹. Por su parte *דְמוּתוֹ*, aunque puede aparecer como sinónimo de *צַלְמֵנוּ*, se entiende como diseño (2 Re 16, 10), algo parecido a (Ez 1, 26), representación (Is 40, 18) o apariencia (Ez 23, 15)¹². El carácter adverbial de las preposiciones que acompañan a imagen y semejanza muestra también la idea de representación y no de identificación, algo que el autor necesita clarificar para evitar una posible interpretación divinizadora de este *adán*¹³.

Para el autor del relato, por tanto, el ser humano es imagen o representación de Dios¹⁴, expresando así, de forma contundente la diferencia esencial del *adán* frente al resto de los seres

¹⁰ La traducción de la Septuaginta en este primer relato de la creación traduce en todas las ocasiones con el término *ἄνθρωπος*. Esto permite mantener también en el texto griego una lectura del primer relato de la creación como referida a la humanidad como un todo, sin más diferenciación que la del macho y hembra explicitada en el texto. Con todo, la ambigüedad del término tanto en hebreo como en griego posibilitará lecturas más androcéntricas que influirán en la recepción posterior del relato. Cfr. WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 30-35.

¹¹ Cfr. VICTOR HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapter 1-17*, W. B. Eerdmans Publishing, Grand Rapids, 1990, 134-135; JAMES BARR, "The image of God in the Book of Genesis: A Study in Terminology", *BJRL* 51 (1968), 21-23.

¹² CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, 146.

¹³ Cfr. PHYLLIS A. BIRD, "Male and Female ...", 138-140.

¹⁴ La septuaginta traduce *צַלְמֵנוּ* y *דְמוּתוֹ* por *εἰκόν* y *ὁμοίωσις* y aunque son términos de significado similar, el uso filosófico de los conceptos griegos, va a favorecer la ampliación de su significado al introducir un nuevo marco de comprensión de estos términos. Esto influirá de forma determinante en la recepción del pasaje. Del mismo modo, el uso de (*κατά*) para traducir las dos preposiciones hebreas *בְּ* y *כְּ* que acompañan a *צַלְמֵנוּ* y *דְמוּתוֹ* potencia un carácter más coordinativo que el preposicional que presenta el hebreo, lo que tendrá relevancia en la especulación posterior sobre la relación entre *εἰκόν* y *ὁμοίωσις*. Cfr. MONIQUE ALEXANDER, *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988, 177-188.

creados¹⁵. El mandato de gobernar (רָדָה)¹⁶ sobre todos los animales en el versículo 26 y su repetición en el 28, unido al de someter (כָּבַשׁ)¹⁷ la tierra, expresa la relación que el ser humano está llamado a tener con el resto de los seres creados y con la tierra que habita. Una relación que lo hace partícipe de la soberanía de Dios sobre su creación en la medida que se responsabilice de ella y la gobierne al estilo de su creador con respeto y equidad¹⁸.

Por último, la explicitación de la diferenciación sexual del versículo 27 (“macho y hembra los creó”), formula su especificidad dentro de la igualdad que les corresponde como creados a imagen de Dios. Esta realidad biológica que define al ser humano como macho y hembra subraya su condición limitada, pero a su vez, justifica la proyección de futuro que tiene la bendición y el mandato, sobre la procreación y el dominio sobre la tierra, del versículo 28. El relato termina con la misma fórmula conclusiva, aunque enfatizada, con que el himno cerraba cada uno de los días de la creación.

Todo lo que ocurre en este relato en referencia a la creación del ser humano, incluye tanto al varón como a la mujer, no hay distinción de roles, responsabilidades, ni ningún tipo de subordinación explícita¹⁹. Lo que se propone para la pareja humana es una tarea conjunta y una posición privilegiada en relación con el resto de la creación.

¹⁵ Sin duda, en el entorno cultural de Israel las representaciones de los dioses o monarcas tenían un gran valor religioso y simbólico. El autor de P sin embargo, evita este vínculo proponiendo al ser humano como la única imagen de Dios, proponiendo así, un marco distinto de la relación del ser humano con la divinidad, especialmente en relación con el entorno babilónico con el que el exilio lo había puesto en estrecho contacto. Cf. JOSEPH BLENKINSOPP, *Creation, Un-Creation, Re-Creation. Discursive Commentary on Genesis 1-11*, T&T Clark, New York 2011, 25-29.

¹⁶ El verbo רָדָה aparece en qal 22 veces en la Biblia hebrea. En la mayoría de las ocasiones se refiere a las relaciones humanas (Lev 25, 43. 46. 53) gobernar a los esclavos israelitas, 1 Re 5,30 gobernar a los obreros; 1 Re 5,4; Sal 72,8; sal 110,2: dominio del rey sobre sus súbditos; el dominio de una nación sobre otra o la supervisión de un pastor a su rebaño (Ez 34, 4). En muchas de estas citas se expresa la necesidad de ejercer un poder que no ha de ser explotador ni cruel. Cfr. VÍCTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17...*, 137-138. Ver también, FRANCIS BROWN, SAMUEL R. DRIVER, CHARLES A. BROGGS, *Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1974, 921-922.

¹⁷ El verbo כָּבַשׁ en qal significa pisar, someter. En total aparece 14 veces en la Biblia hebrea y en 5 de ellas está referido a la tierra (רָצַח) indicando su posesión (Gn 1,28; Num 32, 22.29; Jos 18,1; 1 Cr 22,18) pero en otros casos tiene un sentido más violento con relación a las personas, como esclavizar (2 Cr 28,10; Neh 5,5; Jer 34, 11-16) abuso físico de una mujer (Esther 7,8) pero también en sentido figurado “pisar los pecados” (Mic 7,19). Cfr. BDB, 461. En el caso de Gn 1,28 el significado puede no necesariamente incorporar los matices de fuerza y violencia, sino que situado en un marco agrícola puede estar en paralelo semántico con “trabajar y guardar” de Gn 2, 15. Cfr. VÍCTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 1-17...*, 139-140.

¹⁸ FÉLIX GARCÍA, “El hombre imagen de Dios, en el Antiguo Testamento”, en NEREO SILANES (ed.), *El hombre, imagen de Dios. 23º Simposio de Teología Trinitaria* (Salamanca, 1988), Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 25-28.

¹⁹ Sin duda la audiencia original del texto, del mismo modo que el autor, tiene presentes sus referencias culturales y sociales a la hora de conferir los roles que cada miembro de la pareja humana han de asumir en relación con el mandato conjunto, pero el silencio del texto sobre esas cuestiones impide cualquier explicitación de una diferenciación de funciones o de estatus en el relato.

La mujer es aquí, por tanto, una figura primordial que junto al varón da comienzo a la raza humana. En ella no se personaliza ningún rasgo concreto que la defina en sus roles o características, la única especificación es biológica, como hembra de la especie humana, creada a imagen de su creador y llamada a vivir la misma bendición y el mismo mandato que su pareja.

Leídos estos versículos en el contexto postexílico del relato, invitan a poner la mirada en la situación presente del pueblo recién retornado, necesitado de buscar otros cimientos que le ayuden a reconstruir su identidad colectiva, en un momento de crisis en el que es necesario actualizar la memoria del pasado para extraer de ella la fuerza para vivir el presente y abrir nuevos horizontes más allá del fracaso²⁰. La bendición y el doble mandato propone a los oyentes vivir su presente como un nuevo comienzo, una llamada a poseer de nuevo la tierra²¹, a crecer bajo los auspicios del Dios creador de todo el universo.

Será, sin embargo, el segundo relato de la creación (Gn 2, 4b-3, 24) el que aportará los rasgos fundamentales de esta figura que han permanecido en el imaginario colectivo, aunque la presentación conjunta de ambos relatos, dentro del libro Génesis, ha producido transferencias de significado de uno a otro relato a lo largo de la historia de la recepción de los textos²².

1.2. Creada como compañera (Gn 2, 18-25)

El relato de Gn 2, 4b- 25 presenta una visión de la creación del ser humano diferente a la que se narra en Gn 1 aunque ambos están unidos a través de una fórmula *toledot*²³. Este relato pertenece a otra tradición, más difícil de identificar, que parece ser fruto de un proceso redaccional a partir de ciclos narrativos más antiguos²⁴. En líneas generales, se presenta como una historia de carácter etiológico, con fuertes resonancias míticas en la que la divinidad

²⁰ JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 177-192.

²¹ En Jos 18,1 por ejemplo se usa el verbo כָּבַשׁ para hablar del control de la tierra en manos de los israelitas. Sobre este verbo ver nota 14.

²² MARYANNE C. HOROWITZ, "The Image of God in Man—Is Woman Included?" *HThR* 72 (1979), 175-205.

²³ Esta fórmula es discutida en lo que se refiere a función concreta que realiza entre ambos relatos de creación. Por ejemplo, Jean Louis Ska considera que es introductoria, (cfr. JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 39-41), mientras que Félix García la entiende como puente entre una y otra narración (cfr. FÉLIX GARCÍA LÓPEZ, *El Pentateuco...*, 68-71).

²⁴ Esta es la tradición que se suele denominar J, pero que en la actualidad está bastante cuestionada como una fuente unitaria y se tiende más a considerarla como el resultado de un trabajo redaccional a partir de ciclos narrativos más antiguo. Para la discusión sobre el tema ver JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 160-175.

adquiere líneas más antropológicas en su forma de actuar (alfarero y jardinero) y el ser humano aparece creado en un entorno terrestre y no cosmológico como en el primer relato²⁵.

La trama argumental comienza evocando los comienzos de un mundo en el que la tierra no había dado fruto porque Dios no había hecho llover, ni existía quien la cultivase. Esta descripción evoca el estado inicial de la tierra como un desierto en el que no hay nada²⁶ y en el que la acción creadora de Dios se orientará a transformar esa situación comenzando por modelar (יצר) el אָדָם²⁷ del polvo de la tierra (אֶדְמָה) al que insufla aliento de vida (Gn 2, 7)²⁸. A continuación, el narrador va relatando con detalle la creación de un jardín (Gn 2, 8-14) en el que coloca a este ser recién creado para que lo cultive y guarde, pero prohibiéndole comer de uno de los árboles del jardín, el árbol del conocimiento del bien y del mal (Gn 2, 15-17)²⁹.

Tras todo este trabajo realizado, la divinidad al ver la soledad del *adán*³⁰ forma a los animales de la tierra en busca de una *ayuda correspondiente* (עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ)³¹ para él y se los presenta para que les dé un nombre (Gn 2, 18-20). De nuevo Dios constata que estos animales no son una *ayuda correspondiente*, para el *adán*, lo que le lleva a crear un nuevo ser a partir de una costilla

²⁵ FÉLIX GARCÍA, *El Pentateuco...*, 77-78.

²⁶ En esta imagen está presente la situación climática y geográfica de la zona de Palestina de donde posiblemente surgió este relato. Cfr. JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 76-77.

²⁷ En este relato el término אָדָם designa al ser humano primordial del que, aunque no se señala ningún rasgo biológico, parece concebirse como varón pues la trama narrativa que se desarrolla a continuación presenta la creación de la mujer en un segundo momento como un *ayuda correspondiente* para este אָדָם. Además, será él el que la reconozca como compañera y le asigne un nombre que explicita su procedencia del varón. Este Adán se diferencia por tanto del que aparecía en el primer relato de la creación que designaba tanto al varón como a la mujer (Gn 1, 27) y que volverá a aparecer en Gn 5, 1 que es un texto de misma tradición sacerdotal.

²⁸ El hebreo construye un juego de palabras entre אֶדְמָה y אִשָּׁה que por su relación semántica refuerza la vinculación del ser humano a la tierra: אִשָּׁה (término en hebreo femenino) es la que proporciona la sustancia del ser humano, le da su nombre y, como subraya 2, 9, es la que produce lo que le da alimento. Cfr. HELEN KRAUS, *Gender Issues in Ancient and Reformation Translations of Genesis 1-4*, Oxford 2011, 20-21.

²⁹ El árbol del conocimiento del bien y del mal. Una construcción típicamente hebrea, que expresa a través de la afirmación de los contrarios la totalidad, es decir, el árbol de todo conocimiento. Un conocimiento solo posible para la divinidad.

³⁰ En la Septuaginta no hay una traducción uniforme de אָדָם. Hasta 2,16 se usa el término ἄνθρωπος, pero a partir de este versículo comienza a utilizarse el nombre propio Ἀδάμ, el cual se mantendrá hasta el final del relato, excepto en 2,18 y 2, 24 que utiliza ἄνθρωπος. Estas opciones de traducción del texto griego evidencian el reconocimiento de que el primer ser creado es varón. Ver nota 29. Cfr. WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 32-35.

³¹ La expresión עֵזֶר כְּנֶגְדּוֹ tiene una traducción difícil y depende mucho de lo que las palabras pudieron significar en su contexto cultural original. Además, es la única vez que aparece esta expresión en la Biblia. La traducción corriente de עֵזֶר es ayuda y en la mayoría de los textos de la Biblia Hebrea en que aparece, se refiere a la ayuda divina. Una ayuda que es siempre personal y que es solicitada en momentos de extremo peligro. Cfr. JEAN L. SKA "Je vais lui faire un allié qui soit homologue (Gn 2,18). A propos du terme ezer-aide" *Bib 65/2* (1984), 233-237. El significado de כְּנֶגְדּוֹ es "lo que está delante o enfrente" que unido a la preposición כִּי significa correspondiente a, conforme a. Cfr. LUIS A. SCHÖKEL, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Trotta, Madrid, 1994, 475. Esta expresión así traducida matiza la jerarquización que supone el hecho de que Dios cree a la mujer en segundo lugar. Esta matización a su vez puede sostener una lectura del texto que evite la idea de subordinación de la mujer al varón que el término עֵזֶר pudiese evocar cuando el sujeto de esa ayuda no es la divinidad.

o lado (צִלְעַת)³² del *adán*. Este nuevo ser designado con el nombre de mujer (אִשָּׁה) es fabricado (בָּנָה)³³, al modo en que los artesanos fabricaban estatuillas, a partir de huesos de animales u otros materiales³⁴, y traída a la vida sin especificar ninguna otra acción más por parte de su creador (Gn 2, 20-22). A partir de este momento comienza la historia de la mujer que posteriormente será denominada como Eva (Gn 3, 20).

El relato muestra así, que ser la *ayuda correspondiente* que Adán necesita es la tarea que define su horizonte existencial. El hecho de que la ayuda sea correspondiente matiza la jerarquización que supone el hecho de que Dios cree a la mujer en segundo lugar. Esta matización a su vez puede sostener una lectura del texto que evite la idea de subordinación de la mujer al varón que el término עֵזֶר pudiese evocar cuando el sujeto de esa ayuda no es la divinidad³⁵.

La expresión עֵצָם מֵעֵצֵי וְבָשָׂר מִבְּשַׂרֵּי se construye con dos términos que juntos pueden expresar la ambivalencia de la existencia humana en su debilidad (בְּשָׂר)³⁶ y fortaleza (עֵצָה)³⁷. El uso de ambos términos en una misma expresión aparece en otros lugares de la Escritura hebrea significando vínculos familiares o relaciones de lealtad y compromiso (Gn 37, 27; Gn 29, 14; Jueces 9, 2; 2 Sam 5, 1; 19,13). Desde este contexto las palabras de Adán en Gn 2, 23 pueden entenderse como una fórmula de compromiso y lealtad hacia su nueva compañera³⁸. Esta idea se refuerza con las palabras del narrador en 3, 24: “*abandonará el varón/marido a su padre y a su madre y se unirá a la mujer formando ambos una sola carne*”.

Esta sentencia define un nuevo espacio de relaciones de la pareja, nacido del cambio de lealtades que definen la alianza matrimonial. Esta alianza se formula a través de la redefinición de los vínculos por parte del varón/marido que deja su lugar de origen para configurar uno nuevo junto a la mujer/esposa³⁹. El narrador termina afirmando que en la nueva situación serán

³² צִלְעַת es un término con un campo semántico relacionado con el espacio y la construcción fundamentalmente del templo o de un altar. Así puede significar lado (Ex 26, 20) esquina (Ex 37, 3), viga (1Re 7, 3), ala de una construcción (Ez 41, 5). Cfr. HELEN KRAUS, *Gender Issues...*, 24.

³³ Este verbo se utiliza en otras literaturas del próximo oriente antiguo para describir la acción creadora de los seres humanos por parte de los dioses. Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 1-11...*, 230-31.

³⁴ HELEN KRAUS, *Gender Issues...*, 24-25.

³⁵ MARIE DE MERODE “Une aide qui lui correspond. L’exégèse de Gn 2, 18-24 dans les écrits de l’Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament” *RTL* 8 (1977), 332. Ver nota 31 del presente capítulo.

³⁶ בָּשָׂר además de carne, expresa la experiencia de debilidad y fragilidad humana. Cfr. HANS W. WOLFF, *Anthropology of the Old Testament*, SCM, London, 1974, 26-31. Además, en la Escritura hebrea בָּשָׂר se usa para expresar las relaciones familiares o muy cercanas. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapter 1-17...*, 179.

³⁷ עֵצָה aunque su significado común es hueso también significa fuerza. Cfr. BDB, 782.

³⁸ WALTER BRUEGGEMAANN, “Of the same Flesh and Bone (Gn 2, 23a)”, *QBC* 32 (1970) 532-542.

³⁹ La sentencia de 2, 24 parece aludir a la institución del matrimonio, aunque en un movimiento inverso al que solía darse en la práctica habitual en el Mediterráneo antiguo donde era la esposa, y no el marido, quien debía

ambos una sola carne. Lo que parece expresar, a pesar del sesgo androcéntrico que evidencian los versículos, el inicio de un proyecto relacional que solo será quebrado tras la desobediencia al mandato divino (Gn 3)⁴⁰.

La mujer, reconocida de la misma especie, se revela como la compañera adecuada para Adán. Este papel que se le otorga en los planes divinos no supone *de facto* una subordinación al varón, pero sí una primacía de este sobre la mujer. De hecho, es el varón quien asume el protagonismo del relato y quien formula el horizonte de las relaciones. Él es también quien determina cómo ha de ser llamada (Gn 2, 23), asignándole un nombre: אִשָּׁה cuya derivación etimológica del masculino אָדָם remite al modo en cómo fue creada la mujer y refuerza de alguna manera, la idea de que la identidad femenina necesita definirse en referencia al varón⁴¹. De hecho, la mujer asiste a los acontecimientos que se desarrollan en silencio, siendo Dios y el *adán* quienes dicen todo sobre ella. Eva (como se la comenzará a llamar a partir de 3, 20) en este relato de la creación, se perfila de este modo, como el ser que es creado como ayuda correspondiente para el *adán*, que la acepta como semejante y la llama a la comunión con él, dándose inicio así, a la pareja humana.

Hay que señalar, sin embargo, que, en la versión griega de la Septuaginta, la expresión hebrea no se traduce de la misma forma las dos veces que aparece. En 2, 18 se traduce βοηθὸν κατ' αὐτόν y en 2, 20 se traduce βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ. El uso de κατα y ὅμοιος remiten al texto griego de Gn 1, 26 y permiten vincular los dos relatos de creación favoreciendo la comprensión de 2, 20 como una explicitación de 1, 26-27⁴². En este contexto el término βοηθός, que en sí mismo no implica inferioridad⁴³, puede ser entendido como tal al considerar que el varón es el primer creado y la mujer, construida a partir de él, es una ayuda subordinada⁴⁴. De hecho, en el texto de la Septuaginta se refuerza la idea de subordinación o dependencia al añadir en 2,

abandonar la casa paterna para incorporarse a la familia de su esposo. Aunque aquí parece insinuarse lo contrario, la fuerza de la afirmación parece estar más en el hecho del cambio de fidelidades y restructuración de relaciones que en el cambio de casa en concreto. Cfr. GORDON P. HUGENBERGER, *Marriage as a covenant: a study of biblical law and ethics governing marriage, developed from the perspective of Malachi.*, Brill, Leiden 1994, 159-160.

⁴⁰ MARIE DE MERODE "Une aide qui lui corresponde...", 333-335.

⁴¹ El uso del término אָדָם (cuyo significado es varón o marido) en lugar de אִשָּׁה en Gn 2, 23b-24 para denominar a la figura masculina, sitúa estos dos versículos en el marco de las relaciones sociales de género lo que refuerza su carácter etiológico.

⁴² Esto se ve reforzado, además, con el paso al plural de la acción creadora de Dios en Gn 2,18 (ποιήσωμεν), que en hebreo aparecía en singular (אִשָּׁה), conectando así con el plural usado en 1, 26. Cfr. WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 35-36.

⁴³ También se usa para Dios en el texto de la Septuaginta en Ex 15, 2; 18, 4; Dt 33,7, 26, 29.

⁴⁴ WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 36. Además, la Septuaginta traduce אֵלָּא por πλευρά, (lado, costado, costilla) un término más restrictivo semánticamente que el hebreo. Cfr. HELEN KRAUS, *Gender Issues...*, 58.

23b un pronombre posesivo que no está en el hebreo explicitando no solo el modo en que ha sido creada, sino también el origen de su identidad, supeditada a la de su pareja⁴⁵.

Todo ello, determinará, en gran medida, la percepción de la mujer, no solo en los relatos de creación, sino de la mujer en general. Los vínculos que la traducción griega crea entre las dos narraciones marcarán significativamente la recepción de los relatos y su interpretación posterior.

1.3. El engaño de la serpiente y sus consecuencias (Gn 3, 1-19)

Este episodio pretende explicar el paso de la situación primordial descrita en el capítulo anterior al de la existencia concreta que el autor y sus oyentes vivían. La razón que el autor propone para comprender que no se cumplieran las expectativas que se suscitaron en el momento de la creación, es la desobediencia del ser humano a Dios simbolizada en la trasgresión de la prohibición de comer del árbol de conocimiento del bien y del mal.

Todo comienza con la conversación entre la serpiente⁴⁶ y la mujer⁴⁷ sobre la oportunidad o no de desobedecer el mandato divino (Gn 3, 1-5). Un mandato que Dios había dado al *adán* en Gn 2, 16-17 antes de la creación de la mujer. El narrador subraya cómo la mujer percibe el árbol prohibido, considerándolo “*bueno para comer, agradable a la vista y deseable para tener acierto*” (Gn 3, 6a)⁴⁸. Tras esta evaluación positiva come de su fruto y da también a su marido que también come (Gn 2, 6b). El resultado de la acción de ambos es que se le abren los ojos y toman conciencia de su desnudez (Gn 3, 7).

La escena siguiente presenta a Dios paseando por el jardín aparentemente ajeno a lo ocurrido. Adán y Eva, sin embargo, conscientes de su nueva situación se ocultan de su presencia, pero

⁴⁵ El griego dice: ὅτι ἐκ τοῦ ἀνδρὸς αὐτῆς ἐλήμφθη αὕτη podía traducir “porque de su varón/marido ha sido tomada”. Cfr. HELEN KRAUS, *Gender Issues...*, 59. Esto podría iluminar también el significado de las afirmaciones de 3,16 en relación a la mujer. Cfr. WILLIAN LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 37-38.

⁴⁶ Si en la mente del autor al elegir a la serpiente como interlocutor de la mujer estaba la imagen de Baal en forma de serpiente presentado como dador y renovador de la vida, se podría intuir en el trasfondo del relato resonancias de la tentación continua en el antiguo Israel de abandonar a su Dios atraído por el culto a este dios. Cfr. FLEMMING HUIDBERG, “The Canaanite Background of Gn I-III”, *VT* 10 (1960), 288-290.

⁴⁷ En la iconografía del Antiguo oriente es frecuente asociar a la mujer o a las diosas con el árbol y la serpiente quizá aquí se use ese simbolismo para construir la escena relativizando así religiosidad del entorno. SILVIA SCHROER, “Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos en MERCEDES NAVARRO - IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah, Verbo Divino*, Estella 2010, 45-53.

⁴⁸ La traducción de la Septuaginta en 3, 6: (καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρώσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι) resalta más la atracción física del fruto abandonando la atracción hacia la sabiduría que expresaba el hebreo, facilitando la unión entre seducción y belleza con el que frecuentemente se ha asociado a la mujer. Cfr. WILLIAN LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 45.

Dios busca al varón y le interroga sobre la razón de su ocultamiento (Gn 3, 8-9). Adán responde transfiriendo la responsabilidad de la desobediencia a la mujer, por lo que Dios se dirige entonces a la ella y le pide a su vez explicaciones sobre su actuación y la mujer confiesa haber sido engañada por la serpiente (Gn 3, 10-13). (אָפֶּטֶן) (3, 13)⁴⁹.

La responsabilidad de ambos en la trasgresión del mandato se constata, sin embargo, en las palabras que Dios les dirige a continuación. Unas palabras que evidencian, además, los roles que cada uno tiene en la sociedad⁵⁰ y delimitan las consecuencias negativas que estos roles tendrán en sus vidas.

En las palabras que Dios dirige a la mujer en 3, 16 se destaca su papel reproductor y su relación con el varón en el ámbito de la institución familiar. El versículo se estructura en un doble paralelismo a través del cual se expresan los términos de la sentencia. El primer paralelismo (3, 16a) comienza con la expresión הָרְבָה אֶרְבָּה que evidencia la intensidad del drama que la mujer ha de afrontar como consecuencia de la transgresión⁵¹. La primera parte no tiene una traducción fácil⁵² pero en su conjunto, la sentencia resalta una experiencia central en la vida de las mujeres: la del embarazo y el parto⁵³. Esta experiencia que ha de ser gozosa, no solo para las mujeres, sino para el grupo, sea la familia o la tribu, se presenta aquí como sufrimiento⁵⁴. El segundo paralelismo se centra ahora en la relación que la mujer está llamada a entablar con su esposo (אִישׁ). En la primera parte se afirma la total referencia de la mujer hacia el varón,

⁴⁹El verbo אָפֶּטֶן en hifil significa engañar en el sentido de dar falsas esperanzas (2 Re,18,29; Jer 4 10). Cfr. BDB, 474. El uso de ἠπάτησέν para traducir אִישִׁי אָנִי en 3,13. El término griego incluye un rango de significados que va de engañar a seducir con connotaciones sexuales. Esto abre la puerta a ver a Eva como alguien fácilmente seducible, orientando así el engaño de la serpiente hacia la seducción sexual.

⁵⁰Estas palabras se entienden en el contexto de las sociedades agrarias antiguas y funcionan como una explicación etiológica de algunos aspectos de la vida en esas sociedades. Cfr. CAROL MEYERS, "Gender Roles and Genesis 3.16", in ATHALYA BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 118-126.

⁵¹La expresión está construida con el infinitivo absoluto del verbo רָבָה seguido por un imperfecto de hifil del mismo verbo. La colocación del infinitivo absoluto antes del verbo enfatiza el significado del verbo. Cfr. JACQUES VAN RUTTEN, "Eve's Pain in Childbearing?" in GERARD P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *Eve's Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2003, 4.

⁵²Generalmente se entiende como una endíadris en la que עָצְבוֹן remite a embarazo y es traducible como "los sufrimientos de tu embarazo". Por su parte Carol Meyers considera que ambos términos son independientes y había que traducir "trabajo arduo y los embarazos". Cfr. CAROL MEYERS, *Discovering Eve...*, 95-109.

⁵³El término הָרָיוֹן aparece únicamente en este versículo (*hapax legomenon*) y se relaciona con el campo semántico del término הָרָיוֹן que significa concepción y que aparece dos veces en la biblia hebrea (Os 9, 11 y Rut 4, 13). Tanto הָרָיוֹן como הָרָיוֹן pueden ponerse en relación con el verbo הָרָה que significa tanto concebir como estar embarazada. Por tanto, el término הָרָיוֹן en Gn 3,16 parece indicar más el comienzo del embarazo que su final con el parto. Cfr. JACQUES VAN RUTTEN, "Eve's Pain...", 4.

⁵⁴El término עָצְבוֹן, que significa trabajo duro, aparece tanto en la sentencia de la mujer (Gn 3, 16a) como en la del varón (Gn 3,17b) subrayándose así que para ambos la subsistencia diaria es dura. Cfr. BDB,781. Ver también, CAROL MEYERS, *Discovering Eve...*, 95-109.

descrita desde la experiencia del deseo (תְּשׁוּקָה)⁵⁵. Un deseo que parece hacer referencia al impulso sexual orientado a la reproducción de la especie⁵⁶ y que, según se afirma en la segunda parte, ha de ser controlado⁵⁷ por el varón. El hecho de que solo se aluda a la *tendencia* de la mujer y no a la del varón, que también es necesaria en la relación, y la necesidad de que este la domine (מְשֵׁל) se pueden entender como afirmaciones que están expresando, desde la perspectiva del castigo, la ruptura del plan original de Dios. Si la mujer en Gn 2 había sido creada como ayuda correspondiente para el Adán y es él, el que la reconoce como “hueso de mis huesos y carne de mi carne”, designándola a continuación con el nombre de אִשָּׁה porque del אִישׁ ha sido tomada, parece lógico, en un contexto patriarcal como el del relato bíblico, que el desequilibrio relacional que implica el castigo se subraye incidiendo en el cambio de situación de la mujer con respecto a varón y no del varón con respecto a la mujer.

1.4. Eva, madre de los vivientes (Gn 3,20-21; 4, 1-2.25)

Tras la formulación del castigo y antes de la expulsión del paraíso, Adán da un nuevo nombre⁵⁸ a su mujer: Vida⁵⁹ (Gn 3, 20). Un nombre que el narrador presenta como un título que la designa como *madre de todo el que vive*. Esta casi solemne definición identitaria de la primera mujer amplía la descripción de Gn 3, 16, en la que dos de los aspectos relevantes de la maternidad (gestación y parto) se presentaban como experiencias de sufrimiento en su vida⁶⁰. Ahora, sin embargo, se la identifica con la vida a través de su poder generador y su rol materno.

Antes de la expulsión el texto indica, además, que Dios vistió con túnicas de piel a la primera pareja humana (Gn 3, 21). Este detalle parece querer reparar la vergüenza de la desnudez que Adán y Eva sintieron tras comer del fruto del árbol (Gn 3, 7). Un detalle, quizá también

⁵⁵ El término תְּשׁוּקָה tiene una evidente connotación sexual, pero su significado es más amplio, indicando la intensidad y el alcance de la atracción hacia algo o alguien. Este término aparece en Cant 7, 11 expresando la atracción entre la amada y el amado y en Gn 4, 7 expresando la intensidad y el alcance de la atracción hacia el pecado de Caín. Cfr. BDB,1003. Ver también CAROL MEYERS, “Gender Roles...”, 133-134.

⁵⁶ Si esta segunda parte se puede leer también en paralelo con la primera que aludía a la gestación y al parto este deseo implicaría fundamentalmente la atracción sexual en función de la procreación. Cfr. CAROL MEYERS, “Gender Roles...”,134.

⁵⁷ El verbo utilizado en hebreo para expresar ese control es מְשֵׁל, un verbo que expresa un amplio rango de ideas desde el control de Dios sobre la naturaleza y humanidad (Sal 22,28; 89,9) hasta el autocontrol individual (Prov 16,32). LYN M. BECHTEL, “Interpretation of Genesis 2.4b-3,24” in ATHALYA BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield 1993, 104.

⁵⁸ El primero había sido dado en Gn 2, 23.

⁵⁹ En el texto hebreo el nombre אִשָּׁה parece relacionado con la raíz יָחַ de la que proviene יָחַי que significa vivir, sustentando la razón del significado del nombre como madre de los vivientes. Para el estudio etimológico ver VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapter 1-17...*, 204-207.

⁶⁰ JACQUES VAN RUTTEN, “Eve’s Pain...”, 3.

etiológico, pero que ofrece una nota del permanente cuidado de Dios por el ser humano a pesar del castigo⁶¹.

La importancia del nuevo nombre para la mujer se entiende como un anuncio de lo que se dirá sobre ella en la vida ya fuera del jardín. Así, al comienzo del capítulo 4, se narra la concepción y alumbramiento del primer descendiente de la pareja humana primordial⁶² y será Eva, la que dé nombre a su hijo. Con esta acción su figura se vincula a las matriarcas de Israel y a sus pronunciamientos maternos sobre los nombres de sus hijos. Eva designa a su primer hijo con el nombre de Caín que se traduciría como yo he creado un hombre (igual/junto) con Dios⁶³.

El significado del nombre de Caín⁶⁴ evoca el proceso creador de Dios y coloca a Eva como compañera en un hito de ese proceso⁶⁵. Ella por su capacidad de dar a luz se vincula de forma singular a Dios y se reconoce en el nombre que Adán le ha dado en 3,20. La negatividad con que se había descrito la maternidad en 3, 16 se presenta ahora en su aspecto positivo uniendo la acción creadora de Dios, por un lado, a los seres humanos en general, a través de su sexualidad (עֲרִי) y por otro, a la mujer en concreto, que al dar nombre a sus hijos, reconoce este vínculo con la divinidad⁶⁶.

El nombre dado a su tercer hijo Seth (4, 25), coloca de nuevo a Eva con el poder de dar nombre a un hijo. En este caso Eva llama a su hijo Set porque Dios le ha dado (תָּשָׁ) un descendiente (עֲרִי) en lugar de Abel. Esta nueva presencia de Eva dando a luz y nombrando a su hijo se introduce significativamente en medio de una genealogía, que la sitúa como impulsora de un nuevo comienzo de la humanidad tras el pecado de Caín⁶⁷. En esta genealogía aparecen otras mujeres que dan a luz hijos, pero ninguna de ellas les pone el nombre, como lo hace Eva con Seth. De este modo, al final de su presencia en el Génesis, Eva es destacada de forma positiva

⁶¹ GERHARD VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 16.

⁶² Es significativo que el texto de los LXX al traducir la explicación del nombre de Caín no dice me ha dado un varón (שָׂרָא), sino me ha dado un hombre (ἄνθρωπος). Esto evidencia el sesgo más androcéntrico de la traducción griega.

⁶³ La etimología del nombre de Caín viene de la raíz *qyn* que significa modelar, dar forma a algo y del verbo *qānā* que habitualmente significa adquirir tiene también el significado de formar, crear (cfr. Prv 8, 22; Sal 139, 13) UMBERTO CASSUTO, *A Commentary on the Book of Genesis*, Magnes Press-Hebrew University, Jerusalem 1972-1974, 198-202.

⁶⁴ Ver la explicación sobre la etimología en VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapter 1-17...*, 220-221.

⁶⁵ UMBERTO CASSUTO, *A commentary on the Book of Genesis...*, 201-202.

⁶⁶ Eva da nombre a Caín y a Set, pero no a Abel. En los dos casos en que explícitamente da un nombre a sus hijos reconoce la acción creadora de Dios y su colaboración en ella.

⁶⁷ THOMAS HIEKE, “La genealogía como instrumento de representación histórica en la Torah”, en MERCEDES NAVARRO e IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah, Verbo Divino*, Estella 2010, 185-195.

en su identidad de madre y capacitada para expresar en primera persona el nombre de dos de sus hijos.

2. La figura de Eva en otros textos del Antiguo Testamento

La figura de Eva no vuelve a aparecer mencionada en ningún otro libro de la Escritura judía. Sin embargo, sí aparecen referencias a ella en los libros de Sirácida y Tobías⁶⁸, dos obras de la literatura sapiencial judía, que en su versión griega forman parte de la Septuaginta y desde ella han entrado a formar parte del canon cristiano. Ambas obras se redactan hacia el siglo II a. C. y quieren proponer a sus lectores oyentes una conducta adecuada a la ley judía dentro de un contexto de confrontación con la cultura helénica⁶⁹.

2.1. *En el libro de Tobit: Tob 8, 1-8*

El libro de Tobit es una novela sapiencial que busca promover en la vida cotidiana una conducta judía acorde a la ley mosaica. La obra desarrolla las vicisitudes de Tobit, un judío piadoso y su familia en Nínive, durante la deportación asiria en el siglo VIII a.C. La obra compuesta un poco antes del año 200 a. C. usa la analogía histórica para proponer un estilo de vida capaz de preservar las tradiciones y normas del judaísmo, en el marco de un contexto social y cultural hostil. De este modo toda la trama argumental de la obra⁷⁰, busca fortalecer en la memoria colectiva de la comunidad de la diáspora, la fidelidad a los valores e instituciones judías como modo de sostener la identidad y la fe del pueblo⁷¹.

⁶⁸ John R. Levison sugiere también que en Judit 16, 14 se hace una alusión a la creación de la mujer, pero, aunque aparecen argumentos bastante sólidos, al ser muy indirecta no la trataremos en el presente estudio. Con todo es significativo que esta alusión se encuentre en un libro que se escribe en una época bastante cercana a Tobit (mitad del siglo II a. C.), con un objetivo, género literario y teología similares. Ver su argumentación en JOHN R. LEVISON, "Judith 16:14 and the Creation of Woman" *JBL*, 114/3 (1995), 467-469.

⁶⁹ JOHANN MAIER, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Sígueme, Salamanca 1996, 164-187. PAOLO SACCHI, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004, 225-230 y 235-247.

⁷⁰ El matrimonio de Tobías con Sara está en el centro de la trama argumental formando parte de los medios que darán buen fin a la historia. Tobías había iniciado un largo viaje por mandato de su padre para recoger un dinero en una tierra lejana en su empresa estará acompañado por un ángel que le ayudará a dar buen fin a su viaje. Al llegar cerca del destino el ángel, como expresión de los designios divinos, le propone pasar la noche en casa de Ragüel, un pariente suyo (6,11). Este hombre tiene una hija, Sara, que ha caído en desgracia por culpa de un demonio que mataba a todos sus pretendientes. La realización del matrimonio en estas circunstancias y los términos en que se plantea la oración de los esposos son los cauces para exponer el camino virtuoso al que es llamado todo judío.

⁷¹ AMY-JILL, LEVINE, "Redrawing the Boundaries. A New Look at Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit" in ATHALYA BRENNER-IDAN, AND HELEN, EFTHIMIADIS-KEITH, (eds.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, Bloomsbury-T&T Clark, London-New York 2015, 4.

Esta obra fue escrita inicialmente en arameo o hebreo y traducida posteriormente al griego. Hasta los descubrimientos de Qumrán en que aparecieron fragmentos del texto en hebreo y arameo, solo se conocía el texto por sus traducciones, especialmente la griega y latina⁷². En la actualidad existen tres versiones griegas del libro de Tobit preservadas en diversos manuscritos. La versión corta (G^I) recogida por el códice Vaticano y Alejandrino es posiblemente la que fue usada en los comienzos cristianos⁷³ y es la que recoge la Vulgata. La versión larga (G^{II}) atestiguada fundamentalmente por el códice Sináptico es, según diversos autores, la versión más antigua del texto⁷⁴. Existe, además, una versión intermedia (G^{III}) presente en algunos manuscritos minúsculos, que recoge algunas variaciones en Tob 6, 9-12,22 pero básicamente reproduce la versión larga⁷⁵.

2.1.1. *Eva y la “ἀλήθεια” del matrimonio en el Libro de Tobit*

La referencia a Eva en esta obra aparece en el capítulo 8 en medio de una oración que Tobías, el hijo de Tobit, junto a su esposa Sara, elevan a Dios en su noche de bodas (Tob 8, 1-8). La plegaria nace del deseo de los esposos de que Dios bendiga su matrimonio (Tob 8, 4-5) y su unión perdure hasta su vejez (Tob 8, 7). La oración está compuesta como un breve, salmo de súplica en el que, la exposición de la necesidad, que suele preceder a la petición, se sustituye por una peculiar relectura de los relatos de la creación de los seres humanos en los primeros capítulos del Génesis⁷⁶. Esta referencia se construye a través de la combinación de una cita casi literal de Gn 2, 18 en su versión griega y algunas referencias a otros datos relevantes de la narrativa de la creación de Génesis⁷⁷. Así, los orantes verbalizan su comprensión de cuál es la

⁷² Cfr. DANIEL DORÉ, *El libro de Tobit o el secreto del rey*, Verbo Divino, Estella 2000, 7-9 y JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003, 3-28.

⁷³ Es también la que recoge la Vulgata. Cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit...*, 6.

⁷⁴ Diversos investigadores han puesto en evidencia que la versión larga (G^{II}) parece ser más antigua que la corta (G^I) ya que el estudio de ambas versiones sugiere que la recensión corta ha intentado mejorar el texto y estilo de redacción y parece haber introducido ideas de un momento histórico posterior. Además, es más fácil que un texto se modifique acortándolo que ampliándolo. Es significativo también que la versión larga es atestiguada por la *Vetus Latina* en un texto bien conservado. Cfr. Para esta hipótesis ver especialmente: DAVID C. SIMPSON, “The Chief Recensions of the Book of Tobit”, *JTS* 14/56 (1913), 516-530; JAMES D. THOMAS, “The Greek Text of Tobit” *JBL* 91/4 (1972) 463-71; JOSÉ R. BUSTO, “Algunas aportaciones de la *Vetus Latina* para una nueva edición crítica del libro de Tobit”, *Sefarad* 38/1 (1978) 55-69.

⁷⁵ Cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit...*, 4-6; JOSÉ R. BUSTO, “Algunas aportaciones de la *Vetus Latina*...”, 53.

⁷⁶ La oración de los esposos se estructura en tres partes: 1.- Una invocación a Dios como Dios de “nuestros padres” y de la creación cuyo nombre ha de ser alabado por siempre (8, 5). 2.- El recuerdo de la creación de la primera pareja humana y los designios de Dios para ella (8,6). 3.- La petición de los esposos para asegurar el futuro de su unión (8, 7).

⁷⁷ Los versículos que estudiamos no aparecen en los fragmentos arameos y hebreos del libro conservados en Qumram por lo que nos limitaremos en nuestro estudio al texto griego de Tobit y lo compararemos fundamentalmente con los relatos de creación de Génesis en la versión griega de la Septuaginta, que es la usada, fundamentalmente, en los orígenes cristianos. Cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit...*, 55-57.

voluntad de Dios sobre la pareja humana⁷⁸ y cómo esta voluntad sostiene también la rectitud del matrimonio que están iniciando. Sara había caído en desgracia, por causa de un demonio, que hacía que todos sus maridos muriesen en la noche de bodas (Tob 3, 11-15) y Tobías por su parte, había llegado al final de un largo viaje al que su padre le había enviado como última solución para sus desgracias (Tob 4,1-5,3). El matrimonio es por tanto el comienzo de la visibilización de la acción salvadora y misericordiosa de Dios que, de forma oculta, había estado presente, a lo largo del relato, a través de la figura del ángel Rafael⁷⁹.

El valor específico de la relectura de la figura de la mujer primordial, que el autor diseña a partir de los relatos de creación el Génesis, responde a la necesidad de ofrecer estabilidad a una de las instituciones fundamentales de la sociedad como es el matrimonio de la cual además depende la continuidad de la comunidad israelita en la diáspora⁸⁰.

El contexto orante, en el que se enmarca la actualización de este recuerdo fundante de la comunidad, legitima la relectura que el autor propone a la vez que posibilita un nuevo marco de expresión para la memoria colectiva.

2.1.2. *Eva como “βοηθὸν ὅμοιον” para Adán*

Las dos versiones griegas más importantes del libro de Tobit (G^I y G^{II}) no recogen de la misma manera las alusiones que en 8, 6 se hace a la creación de Adán y Eva. Las diferencias no son muchas, pero sí significativas para el presente estudio:

G ^{II}	G ^I
<p>6a σὺ ἐποίησας τὸν Ἀδάμ καὶ ἐποίησας αὐτῷ βοηθὸν στήριγμα Ευαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ</p> <p>6b καὶ ἐξ ἀμφοτέρων ἐγενήθη τὸ σπέρμα τῶν ἀνθρώπων</p>	<p>6a σὺ ἐποίησας Ἀδάμ καὶ ἔδωκας αὐτῷ βοηθὸν Ευαν στήριγμα τὴν γυναῖκα αὐτοῦ</p> <p>6b ἐκ τούτων ἐγενήθη τὸ ἀνθρώπων σπέρμα</p>

⁷⁸Este es el único lugar de la Biblia donde se cita Gn 2,18 en relación con matrimonio. Cfr. DANIEL DORÉ, *El libro de Tobit...*, 42.

⁷⁹ Cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit...*, 241.

⁸⁰ En el contexto de confrontación con el helenismo en que se inscribe la obra de Tobit, esta lectura de los relatos de creación de Génesis no sólo sustenta la trama argumental, sino que apoya el principio del matrimonio monógamo y de las relaciones familiares en base a los principios de la Torá. Cfr. GEOFFREY D., MILLER, “A Match Made in Heaven? God's Role in Marriage According to the Book of Tobit”, *RivBib* 57 (2009), 129.

<p>6c καὶ σὺ εἶπας ὅτι οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ</p>	<p>6c σὺ εἶπας οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ</p>
---	--

El versículo comienza dirigiéndose de forma directa a Dios como creador de Adán y Eva. En la versión larga del texto (G^{II}) se utiliza el verbo ποιέω para expresar el acto creador de ambos miembros de la primera pareja humana⁸¹. En la versión corta (G^I) sin embargo, se modifica la sentencia manteniendo el verbo ποιέω para Adán, pero utilizando δίδωμι para Eva. Si, G^I es, como afirman bastantes autores, posterior a G^{II}, este cambio de verbo indica un nuevo paso en la interpretación de las narraciones sobre la creación de los seres humanos y de la voluntad de Dios sobre ellos, especialmente en el caso de la mujer. De hecho, el uso de δίδωμι, no solo pone de relieve la preeminencia del varón en la creación, teniendo quizá en la memoria Gn 2, 22⁸², sino que, dentro del contexto matrimonial en que Tobías pronuncia la oración, el cambio refuerza las bases patriarcales del matrimonio, puesto que subraya la jerarquización de las relaciones dentro de la pareja.

La sentencia, tal y como aparece en G^{II}, explicita que ambos miembros de la pareja humana han sido *hechos* por Dios y podría evocar el primer relato de la creación⁸³, pero al individualizar la acción creadora para cada uno de los miembros de la pareja humana, recuerda más a la historia de Gn 2, en la que la creación del hombre y de la mujer se narra de forma secuenciada, aunque no se alude al modo en que el relato de Génesis describe la creación de cada uno de ellos, sino que afirma solamente que han sido hechos por Dios⁸⁴.

Por su parte, G^I mantiene esa interpretación, pero al sustituir el verbo (ἔδωκας por ἐποίησας) introduce una elipsis temporal que invisibiliza la creación de la mujer para priorizar su lugar en los designios divinos, como un ser dado al varón como ayuda y soporte. Este cambio destaca todavía más la preeminencia del varón en la acción creadora de la divinidad y subraya la subordinación de la mujer a éste. La elección del verbo δίδωμι, para ubicar a Eva en el proyecto

⁸¹ La Septuaginta utiliza ποιέω para traducir los verbos hebreos נָצַח como נָשַׁב que aparecen en el primer relato de la creación.

⁸² Este cambio de verbo parece evocar Gn 2, 22, aunque lo que hace Dios, en este versículo del Génesis tras crear a la mujer no es “darla” (ἔδωκας αὐτῷ) a Adán, sino “llevarla” (ἤγαγεν) ante Adán. En hebreo se utiliza el verbo נָצַח: en hifil (traer, hacer venir).

⁸³ En el segundo relato de la creación para Adán se utiliza el verbo modelar (יָצַח) y para Eva construir (בָּנָה).

⁸⁴ El resumen que posteriormente hará la Vulgata del versículo 6 de la versión griega: "tu fecisti Adam de limo terrae dedistique ei adiutorium Evam" (Tob 8:8) evidencia más lo que ya aparece en el texto griego.

creador, la perfila más como subordinada que como compañera, vinculando su horizonte vital directamente al de Adán⁸⁵.

A continuación, la mujer es definida con dos sustantivos: βοηθὸν y στήριγμα. El primero aparece en la Septuaginta traduciendo el hebreo רִצָּן, pero, el segundo es añadido en la composición de la plegaria para definir qué tipo de ayuda es la que está reservada a la mujer.

Es en este texto la única vez en que el término στήριγμα aparece asociado a una persona. El resto de las veces que aparece en la Septuaginta se relaciona con el alimento, o con algo que sostiene o es sostenido⁸⁶. En nuestro caso, el sustantivo refuerza el significado de βοηθὸν aportando un matiz concreto a la ayuda que la mujer ha de prestar al varón. Este matiz podría orientarse a señalar el papel femenino en el sostenimiento del hogar, preocupándose por el alimento y apoyando a su esposo en su actividad diaria.

La caracterización de Eva como ayuda para Adán se vuelve a repetir en la tercera parte (6c) del versículo, pero esta vez sin dirigirla directamente a ella, sino haciendo uso de una cita de la Escritura. Esta reiteración busca fundamentar lo que se había afirmado en 8, 6a citando casi literalmente la sentencia de Gn 2, 18, aunque aporta algunas variantes con relación al texto de LXX:

Tobit G ^I y G ^{II}	Génesis
6c καὶ σὺ εἶπας ὅτι οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν ὅμοιον αὐτῷ	2, 18 καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς οὐ καλὸν εἶναι τὸν ἄνθρωπον μόνον ποιήσωμεν αὐτῷ βοηθὸν κατ' αὐτόν

⁸⁵ El verbo δίδωμι expresa el proceso por el cual un sujeto transmite voluntariamente algo a alguien o transfiere de tal manera algo que ello queda a disposición del receptor, cfr. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, V. I..., 970.

⁸⁶ El término στήριγμα se traduce por soporte o sustento. Cfr. AMADOR Á. GARCÍA, *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2011, 788. En el texto de la Septuaginta aparece 15 veces. Cfr. EDWIN HATCH - HENRY A. REDPATH, *A Concordance to The Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books)*, V.II Clarendon Press, Oxford 1991,1290. En 5 de ellas (Sal 104,16; Ez 4,16; Ez 5,16; Ez 14,13) traduce el término hebreo: נֶשֶׁךְ que puede significar clavo, vara, apoyo, sustento o provisión. Cfr. BDB, 641. En 4 ocasiones va acompañada de מִן que significando provisión de pan. En 1 ocasión traduce la expresión עֲבֹתֵי הַבָּרֶקֶת (abundancia de grano) también relacionada con el alimento. En la otra ocasión significa vara (Ez 14,13). Una vez traduce el término נֶשֶׁךְ (Esd 9,8) que significa clavo, punto de apoyo, Cfr. BDB, 450. En el Nuevo Testamento no aparece el término στήριγμα, pero aparece στήριγμός (firmeza, estabilidad) en 2Pe 3, 17b, HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, V. II, Sígueme, Salamanca 1998, 1502.

	<p>2, 20 καὶ ἐκάλεσεν Ἀδαμ ὀνόματα πᾶσιν τοῖς κτήνεσιν καὶ πᾶσι τοῖς πετεινοῖς τοῦ οὐρανοῦ καὶ πᾶσι τοῖς θηρίοις τοῦ ἀγροῦ τῷ δὲ Ἀδαμ οὐχ εὐρέθη βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ</p>
--	---

Esta cita incorporada dentro de la plegaria, no lleva ninguna de las fórmulas típicas de citación⁸⁷ sino que el orante se dirige de forma directa a Dios (*Tu mismo dijiste..*) para a continuación recordar las palabras divinas recogidas en Gn 2 ,18 aunque, como se muestra en el cuadro, cambia la expresión final: βοηθὸν κατ' αὐτόν por la que aparece en Gn 2, 20: βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ con la que se define en el relato de Genesis el rol de la mujer con relación al varón. Esta modificación puede responder a que el autor de Tobit tuvo acceso a otra versión del texto griego que leía en ambos casos ὅμοιος αὐτῷ o sencillamente sintetizó en una sola frase el relato de la creación de la mujer utilizando la segunda versión de la expresión que aparece justo antes de la creación de la mujer.

La introducción de la cita, con sus adaptaciones, vienen a confirmar lo ya expresado en 8, 6a y muestra con claridad la asunción por parte del autor de que ἄνθρωπος y Adán son términos intercambiables y por tanto el varón se presenta como el patrón de la humanidad y la mujer ha de asumir su lugar como βοηθὸς ὅμοιος αὐτῷ.

Si bien, la expresión βοηθὸς ὅμοιος no indica en principio ningún tipo de subordinación, sino que apunta más a la complementariedad de la pareja, el hecho de que ya en la traducción de la Septuaginta se haya subrayado la jerarquización en el orden de la creación hace que la expresión soporte un contenido de inferioridad y subordinación que está ya claramente asumida en la oración de Tobías y Sara⁸⁸.

Eva es, así, presentada como la perfecta esposa para el varón, que, asumiendo su rol principal en la creación, necesita el apoyo y sustento de alguien semejante a él. No aparece ninguna alusión a la trasgresión, ni al castigo, sino que Eva y Adán aparecen como la pareja primordial a la que se ha de imitar en sus relaciones esponsales y que, como tales modelos, han sido

⁸⁷JACQUES VAN RUITEN, "The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature" in GERARD P. LUTTIKHUIZEN (ed.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2000, 38.

⁸⁸ Cfr. Págs 166-167 de la presente investigación.

despojados de todo discurso narrativo para subrayar su lugar como paradigma de cualquier pareja que quiera vivir según los designios del Creador. Todo ello, fundamentado en la Escritura y propuesto para ser seguido por todo judío que quiera ser fiel a la ley de Dios.

2.1.3. La plegaria como espacio para la memoria

La ubicación dentro de una oración de esta relectura de la creación del ser humano refuerza la doctrina que propone al transformarla en experiencia espiritual. Al hacerla plegaría se favorece la interiorización de los contenidos y se confirma la rectitud de dicha interpretación⁸⁹. Además, el hecho de que esa oración se pronuncie en el contexto de una boda permite sostener una concepción de las relaciones de la pareja humana en el matrimonio basada en la diferencia de roles y en una clara jerarquización del lugar que cada uno ocupa en los designios de Dios.

La oración se convierte así en un marco de referencia desde el que es posible actualizar los recuerdos fundantes, confirmando su valor para el presente y su capacidad para sostener la esperanza en el futuro. La invocación al “Dios de nuestros padres” al comienzo del salmo (8, 5), trae al presente las historias patriarcales y en ellas la alianza y la promesa de la tierra y descendencia, un recuerdo necesario para una comunidad que vive fuera de Israel y necesita mantener arraigada su identidad en tierra extranjera. Tobías en su petición, para el presente y futuro, recuerda lo que Dios hizo en el pasado, articulando en un breve espacio la teología de la alianza y de la creación⁹⁰. El contexto matrimonial de la oración visibiliza de forma simbólica la creación del ser humano en el marco de la alianza de Yahveh con su pueblo (8, 5)⁹¹.

Dentro de esta memoria de los orígenes la relectura de los relatos de la creación introduce la figura de Eva como modelo y justificación del lugar social de las mujeres como esposas⁹². La mujer ha de ser para su esposo ayuda y sostén consiguiéndose esa armonía, que parecía darse en los orígenes, y en la que se encuentra la *aletheia* del matrimonio, un matrimonio querido por Dios desde los comienzos y que ahora se convierte en modelo para la comunidad de la

⁸⁹Esto se evidencia en el texto en 8, 7, cuando se afirma como conclusión de la exposición antes de la petición que ha recibido a su esposa, no por placer, sino de verdad (*ἀλήθεια*). Cfr. JOSEPH A. FITZMYER, *Tobit...*, 246.

⁹⁰ GEOFFREY D. MILLER, “A Match Made in Heaven...”, 128.

⁹¹ De este modo se hace visible la actualización para su presente de la teología deuteronomista. Cfr. CAREY A. MOORE, *Tobit. A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York-London 1996, 24.

⁹² En la Septuaginta, además de en este caso, el nombre propio Eva solo aparece en dos ocasiones en Gn 3,20 y 4,1.

diáspora. Eva es recordada de forma positiva, aunque el modelo que representa restringe y delimita el lugar de la mujer en el matrimonio.

2.2. *Eva en el libro de Ben Sira: Sir 25,24*

El libro de Ben Sira, escrito originalmente en hebreo y traducido al griego por el nieto del autor⁹³, se presenta como un conjunto de pequeños tratados sapienciales sobre diversos temas, cuyo objetivo es dar una respuesta a los desafíos culturales y religiosos que el mundo helénico presenta a la comunidad judía alejandrina⁹⁴.

La sentencia en la que podría estar presente la figura de Eva se encuentra en 25, 24, en el contexto de un pasaje más amplio en el que se reflexiona sobre las malas/ buenas mujeres/esposas (25, 13-26, 3)⁹⁵. En el versículo no se nombra a Eva, sino que se hace una afirmación taxativa de la responsabilidad de la mujer/esposa sobre el pecado y la muerte:

De la mujer procede el principio del pecado: por ella morimos todos (Sir 25,24)

El contexto literario de este versículo es el final de una serie de afirmaciones sobre las consecuencias que una mala esposa tiene para su marido (25, 15.23)⁹⁶. Situado así, se presenta como una conclusión un tanto exagerada y abrupta en relación con lo que le antecede⁹⁷. La pregunta sobre si el autor al incluir esta sentencia estaba pensando en Eva es difícil de responder. Esta afirmación no se deduce directamente de los relatos de Gn 2-3 y tampoco este tipo de relectura aparece en ningún otro sitio de la Escritura, ni hebrea ni cristiana⁹⁸. Es

⁹³ El original hebreo se puede datar a comienzos del siglo II a.C. en Jerusalén y la traducción al griego aparecería en Alejandría en torno al 132 a.C. Cfr. MAURICE GILBERT, *Les cinq livres des Sages. Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse*, Cerf, Paris 2003, 150-157; CHARLES BUTTIGIEG, "The Book of Ben Sira. Connecting the Jews All Over the Greek World", *ScRB* 44, (2014), 7-11.

⁹⁴ MAURICE GILBERT, *Les cinq livres des Sages...*, 2003, 149-157; WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 35-36.

⁹⁵ Aunque tanto en hebreo como en griego esposa y mujer se expresan con el mismo término en el contexto del pasaje la identidad de la mujer mencionada es fundamentalmente esposa. TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman' in Sirach 25:24? *CBQ* (2011), 724-725.

⁹⁶ El versículo, aun dentro del contexto patriarcal de la obra, muestra un sesgo misógino en su formulación

⁹⁷ El versículo 24 parece interrumpir el discurso. Los versículos 25-26 parecen proponer la solución de lo que se decía entre los versículos 15 y 23 y lo que se afirma en el 24 no parece tener que ver con las relaciones entre marido y mujer. Cfr. JACK LEVISON, "Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24", *CBQ* 47/4 (1985), 618.

⁹⁸ En la Escritura para hablar de los orígenes del pecado y la muerte se acude en general a Adán, pero no a Eva. Por ejemplo, Pablo en la Carta a los romanos. (Rm 5,12-14).

necesario llegar a San Agustín para encontrarnos con una interpretación de este versículo refiriéndolo a Eva⁹⁹.

En su contexto original la afirmación de 25, 24, no tiene puntos de contacto ni semánticos, ni narrativos con los relatos del Génesis y además tampoco concuerda con otras afirmaciones del libro en relación con la mortalidad, que para él es un decreto divino presente desde los orígenes, en las que no alude ni a la caída ni a la desobediencia (Sir 17, 1-2; 40, 11; 41, 3-4)¹⁰⁰. Por lo tanto, no es fácil deducir de la sentencia una alusión clara a Eva, aunque tradicionalmente así se haya hecho.

2.2.1. *¿Es Eva la mujer de Sir 25, 24?*

En todo el discurso proverbial de 25, 1-26, 18, Ben Sira describe siempre a la mujer en su rol de esposa¹⁰¹ y destaca sus defectos o cualidades en relación con lo que éstas puedan acrecentar o disminuir la honorabilidad del esposo y de su casa. Para el autor de este libro la mujer es peligrosa para los varones (Sir 42, 13-14) y puede con sus encantos hacerlos tropezar (9, 1-9). Por tanto, podría pensarse que la sentencia de 25, 24 se referiría a las mujeres en general cuando no actúan como es correcto y avergüenzan o seducen a los hombres y son, por su comportamiento, causa de destrucción (muerte) para ellos. Visto así, se podría concluir, como opina Jack Levison, que no hay una alusión a Eva en esta sentencia, sino una forma de expresar las consecuencias para los varones de determinados comportamientos femeninos¹⁰².

La dificultad de identificar con claridad quién es el sujeto de la sentencia mantiene, sin embargo, el debate abierto¹⁰³. Entre una de las propuestas más recientes y sugerentes está la de Teresa Ann Ellis. La autora parte de un interesante estudio comparativo del texto griego y del texto hebreo¹⁰⁴ con el que pone de manifiesto las diferencias semánticas entre ambas versiones,

⁹⁹ Los comienzos del vínculo entre Eva y Sir 25:24 se asocian con Agustín que lo usa en la versión latina (*a muliere initium factum est peccati et per illam omnes morimur*) para probar la doctrina del pecado original frente al pelagianismo (*Contra Julianum VI, 24.78*). Cfr. *San Agustín, Obras completas, V.35, BAC, Madrid 1984, 935; PL 44*.

¹⁰⁰ JACK LEVISON, "Is Eve to Blame?...", 618-619.

¹⁰¹ De las 21 veces que aparece la palabra γυναίκα en esta sección, en 17 de ellas su traducción más adecuada es esposa, lo que lleva a pensar que toda la sección tienen en el punto de mira, no a la mujer en general, sino a las esposas. Cfr. JACK LEVISON, "Is Eve to Blame?...", 619.

¹⁰² Esta es la explicación que aporta JACK LEVISON, en: "Is Eve to Blame? ...", 620-22.

¹⁰³ Ver bibliografía sobre las diferentes propuestas en TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 734-735, n. 22 y 23.

¹⁰⁴ El texto hebreo lo toma del MS C, una antología que data del siglo IX, que es en el único manuscrito que conserva este versículo. Cfr. TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 724, n. 5. La dificultad de este planteamiento es que la fecha del manuscrito es un poco tardía y su texto no se puede comparar con ningún otro manuscrito para verificar la trasmisión y recepción de ese versículo y su fidelidad por tanto al original. Por otro

constatando que en el texto hebreo es todavía más problemática la posible alusión a Eva¹⁰⁵. El siguiente cuadro recoge los enunciados de las dos versiones tal y como las presenta la autora:

מאשה	תחלת	עון	ובגללה	גוענו	יהי
De la esposa	es el inicio de	la iniquidad	y debido a ella	nos consumimos	todos por igual
ἀπὸ γυναικὸς	ἀρχῆ	ἁμαρτίας	καὶ δι' αὐτήν	ἀποθνήσκομεν	πάντες
Por la esposa	comenzó	el pecado	y por ella	morimos	todos

Su opción es proponer el personaje de Pandora de la mitología griega como posible influencia en la elaboración del contenido de Sir 25, 24 hebreo¹⁰⁶ dado que Ben Sira aun siendo judío forma parte de una cultura altamente helenizada y por tanto está en contacto con las tradiciones iconografía e ideas del mundo griego¹⁰⁷. Según Ellis, dado el contexto helenista de la obra, el autor al usar el mito de Pandora podría estar proponiendo un contraste entre los valores tradicionales y los de la cultura helenista. Este contraste le ayudaría a minimizar el influjo de la cultura extranjera adjudicando los valores judíos a la buena esposa y aludiendo con el mito griego al perfil de la mala esposa¹⁰⁸

Sin permitirnos llegar a una conclusión clara de la identidad femenina que subyace a Sir 25, 24 es claro que una posible alusión a Eva no estaría tanto en los datos que de ella se afirman en Génesis, sino en una interpretación derivada de una concreta concepción de la mujer que influiría en el modo de percibir a la primera mujer de la historia¹⁰⁹. La colocación de la sentencia en un discurso sobre la mala esposa y sus consecuencias para el marido podría de

lado es significativo también a ausencia de este versículo en todos los demás manuscritos del texto hebreo. Cfr. PANCRATIUS C. BEENTJES, *The Book of Ben Sira in Hebrew. A text of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Text*, Brill, Leiden 1997.

¹⁰⁵ Para la explicación y comparación de los términos usados en hebreo y griego en versículo ver TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 727-735.

¹⁰⁶ Tanto en la *Teogonía* y los *trabajos y los días* de Hesíodo (*Theogony* 607-612; *Trabajos* 90-92; 704-705) como en el texto de Ben Sira hebreo Sir 25-26) se alude a un prototipo de esposa que es origen de sufrimiento y prematura muerte, pero no del origen de la mortalidad. TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 737-740.

¹⁰⁷ En la obra de Ben Sira se constatan influencias filosóficas y culturales de su entorno lo que hace plausible el uso de este mito. Cfr. TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 737-738; PATRICK W. SKEHAN, ALEXANDER A. DI LELLA, *Wisdom of Ben Sira*, Doubleday, New York, 1987, 47; CHARLES BUTTIGIEG, "The Book of Ben Sira...", 13-14; IBOLYA BALLA, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2011, 4-8.

¹⁰⁸ TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 737-742.

¹⁰⁹ WILLIAM E. PHIPPS, "Eve and Pandora Contrastred", *Theol. Today* 45 (1988), 37-39.

alguna manera justificar esta realidad femenina en los comienzos de la historia¹¹⁰. Sea Eva o el mito de Pandora, ambos trasfondos sostienen una visión negativa de las mujeres que más allá de esta sentencia de Sirácida se ha asociado tradicionalmente a la figura de Eva¹¹¹. De hecho, tanto el mito de Pandora, como la figura de Eva, considerada como causante del pecado, diseñan un estereotipo femenino negativo. Quizá el mito de Pandora ayudo a diseñar la memoria de Eva en los ambientes judeo-helenistas y desde ahí influyó también en la visión cristiana¹¹².

Conclusiones:

Eva solo es recordada en la Escritura judía en dos ocasiones, ambas en dos obras conservadas en griego que, aunque respetadas en el judaísmo, no forman parte del canon judío. De estas dos referencias, solo en el caso del libro de Tobías es citada explícitamente. La presencia de esta figura en la obra de Ben Sira, como hemos señalado, es dudosa, aunque hay unas ciertas resonancias que permiten evocarla, sobre todo, cuando en épocas posteriores su memoria se construya fundamentalmente a partir de la relectura de su trasgresión como seducción y pecado.

La presencia de la mujer primordial en estas obras (asumiendo las posibles resonancias en la obra de Sirácida) aparece en discursos donde se hace referencia al matrimonio y a las relaciones de la pareja. Cada uno de los textos representa un extremo en el tratamiento de esta figura del Génesis, pero en ambos están presentes los ideales matrimoniales de judaísmo de la época helenista y las concepciones de género vigentes en su época.

Tobit, con una visión más positiva, se refiere a Eva como la primera esposa de la historia universalizando su ejemplo para las generaciones posteriores. El modelo matrimonial que ejemplarizan Adán y Eva viene a reforzar los ideales judíos ante esta institución y se incluye como un elemento más en el esfuerzo del autor por reforzar y señalar la peculiaridad de la identidad judía dentro de la obligada convivencia con el helenismo.

Aunque de forma, puntual y breve, la figura de Eva muestra con su presencia en estas obras, como las figuras paradigmáticas del pasado catalizan los significados compartidos y refuerzan

¹¹⁰ TERESA A. ELLIS, "Is Eve the 'Woman'...", 740-741.

¹¹¹ *Ib.*, 724-725.

¹¹² WILLIAM E. PHIPPS, "Eve and Pandora...", 39-45.; BRUCE MALINA, "Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St Paul", *CBQ* 31/1(1969), 18-34.

en la memoria colectiva de la comunidad que la recuerda, los valores relevantes que diseñan su identidad.

El perfil que el libro de Tobit presenta de Eva tiene dos características que lo hacen especialmente relevante. Su presencia en el marco de una plegaria y el uso que el autor hace de la memoria de la creación de Adán y Eva como fundamento del matrimonio. Estas dos características, dentro de la trama que se desarrolla en el capítulo, permiten al autor transmitir una visión positiva de la creación secundaria de la mujer y de su lugar en el matrimonio. La ampliación de significados que el término apoyo (στήριγμα) introduce en el recuerdo de los designios divinos sobre la mujer refuerza positivamente su papel, aunque lo restringe a funciones relacionadas con el cuidado y las tareas domésticas. El hecho de que la presencia del relato de la creación se incluya en la plegaria legitima la relectura y permite encauzar la memoria de este relato del Génesis en un nuevo contexto diferente al original.

La cita de Eva en Tobit es única y original, pues a pesar de su tono positivo y de fácil transmisión (al aparecer dentro de una oración) no se vuelve a encontrar ninguna referencia de este tipo en toda la Escritura (judía y cristiana), ni tampoco ninguna mención a esta oración.

En el libro de Ben Sira, la ambigüedad de la cita no permite sacar conclusiones concretas, pero, fuese deliberada o no la alusión a Eva en su sentencia, su visión negativa de las mujeres la puede incluir y su afirmación no solo alerta a los varones de los defectos de las mujeres, sino que sus palabras dejarán abierta la puerta para que en siglos posteriores sean entendidas como referidas directamente a Eva.

3. Eva en el Nuevo Testamento

La memoria de la figura de Eva en el Nuevo Testamento se circunscribe a dos citas, una en la segunda Carta a los Corintios y otra en Primera Timoteo. Aunque es una presencia pequeña cada uno de los textos pertenece a una generación diferente dentro de la tradición del apóstol por lo que permiten ver dos momentos distintos de la recepción de esta figura dentro de una misma tradición.

Las dos ocasiones en que aparece esta figura tienen en común un conflicto comunitario, nacido de una falsa interpretación de la fe, aunque las situaciones concretas a las que los respectivos autores han de responder presentan diferencias significativas relacionadas con el momento concreto de desarrollo eclesial en el que cada una de las cartas se inscribe.

3.1. *En la 2 carta a los Corintios: 2 Cor 11,2-3*

Posiblemente, como informa la crítica textual la 2 Carta a los corintios sea el resultado de la compilación de varias misivas que el apóstol envió a la comunidad de Corinto¹¹³. En todo caso refleja la conflictiva relación que Pablo mantuvo con los cristianos de esa ciudad en relación al modo en que este colectivo asumió su propuesta y reconoció su autoridad ante ella. Las misivas que se recogen en la actual 2 Cor se situarían en el periodo en que Pablo está en Efeso en los primeros años de la década de los 50.

3.1.1. *Legitimación de la autoridad de Pablo y conflicto comunitario en 2 Cor, 10-13*

La propuesta carismática y novedosa de Pablo le llevó en numerosas ocasiones al enfrentamiento con misioneros y grupos que interpretaban de diferente manera el acontecimiento de la vida y muerte de Cristo y sus consecuencias éticas y misioneras¹¹⁴. Esta realidad fue, en muchos momentos, fruto de la presencia en sus comunidades de otros misioneros que no solo ponían en entredicho su autoridad, sino que además cuestionaban los horizontes teológicos e identitarios que él les había propuesto.

Este es el caso que refleja 2 Cor 10-13, en donde Pablo intenta responder al conflicto desatado en Corinto y que desafiaba su autoridad sobre la comunidad¹¹⁵. En este discurso es donde encontramos la alusión a la figura de Eva¹¹⁶ que se incluye dentro de una metáfora sobre los esponsales que el apóstol utiliza para defender su autoridad ante la comunidad.

La situación interna de la comunidad responde a la presencia de agitadores que están poniendo a la comunidad en contra del apóstol. Los ataques se dirigen a Pablo y cuestionan la legitimidad de su apostolado¹¹⁷. Es difícil saber quiénes son estos adversarios, aunque parecen ser misioneros no pertenecientes a la comunidad¹¹⁸. Por las alusiones que hace el apóstol, parece

¹¹³ Ver por ejemplo las propuestas, de: GÜNTHER BORNKAMM, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1991, 307-310; SENÉN VIDAL, *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996. GIUSEPPE BARBAGLIO, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1997, 171-172.

¹¹⁴ CARLOS GIL, "La primera generación...", 154-166.

¹¹⁵ GIUSEPPE BARBAGLIO, *Pablo de Tarso...*, 171-172.

¹¹⁶ Aunque la mayoría de los estudiosos cuestionan la unidad de la carta aquí no abordaremos esa cuestión, sino que abordaremos únicamente la sección en que es mencionada Eva presentando el contexto inmediato de la cita y la problemática a la que Pablo quiere responder. Cf. PHILIPP VIELHAUER, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca 1991, 167-172.

¹¹⁷ En la carta aparecen dos apologías de Pablo para defenderse de esos adversarios: 2 Cor 2, 14-7,4 y 10-13.

¹¹⁸ PHILIPP VIELHAUER, *Historia de la literatura...*, 163-167.

que quienes han llegado a la comunidad son de origen hebreo (11, 22) y justifican su autoridad en su origen étnico.

3.1.2. *Eva como antitipo para el grupo: 2 Cor 11, 2-3*

En el marco de la defensa de su ministerio Pablo introduce en 2 Cor 11, 2-3 una doble comparación para expresar cómo comprende él lo que ha ocurrido en la comunidad de Corinto y que ha puesto en entredicho su autoridad.

En primer lugar, utiliza la metáfora de los esponsales para expresar como entiende sus vínculos con la comunidad. La comparación evoca el momento del compromiso matrimonial¹¹⁹ en el que Pablo se presenta como el representante que ha de favorecer el acuerdo entre las partes implicadas. La metáfora se centra en el hecho de que el intermediario (Pablo) ha preservado para el novio (Cristo) una doncella pura (la comunidad)¹²⁰. El apóstol se presenta, así, como la persona que ha posibilitado el encuentro de los corintios con Cristo y en esta acción ha comprometido su honor y desde ella reclama su autoridad ante la comunidad (2 Cor 10, 12-14). Él no se recomienda a sí mismo, sino que se siente enviado por Dios y esa misión es la que justifica su lugar en el grupo (2 Cor 10, 18).

Tras la defensa de su apostolado, Pablo expone lo que él teme (*φοβοῦμαι*) sean las causas del cambio de actitud de los corintios hacia él. En su razonamiento recuerda el relato bíblico de Gn 3, pero no lo introduce como una cita de Escritura, sino como una imagen con la que poner de manifiesto dónde está el origen del desvío de la comunidad. En el imaginario del apóstol lo que ha ocurrido en la comunidad es comparable, según su propia interpretación, a lo que le había ocurrido a Eva en Gn 3.

¹¹⁹ La metáfora del compromiso sitúa en el contexto del desposorio judío previo a la boda pero que compromete definitivamente a la pareja (Dt 22,13-21). Pablo expresa así su temor a que en ese tiempo intermedio hasta el definitivo encuentro con Cristo (*parusía*) los corintios se extravíen seducidos por otras voces. GEERT VAN OYEN, *The Character of Eve in the New Testament* in BOB BECKING -SUSANNE HENNECKEM, *Out of Paradise Eve and Adam and their Interpreters*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, 17.

¹²⁰ La descripción de la novia como *παρθένον ἄγνην*, expresa no solo el ideal social para toda joven a punto de casarse, sino también el valor religioso que conlleva la pureza ritual. El término *ἄγνης* aparece 8 veces en NT y es menos frecuente que *καθαρός* que aparece 65 veces en el NT (este término más vinculado originalmente para expresar la pureza ritual –Cfr. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento...*, 2094- 2104. El sentido amplio *ἄγνης* designa la falta de toda mancha que pueda herir la santidad como podría ser el homicidio o el trato carnal, es decir pureza ritual. En la época helenística se usa en sentido ético y aplicado a la conducta cotidiana, para designar un comportamiento irreprochable, usado casi siempre como sinónimo de *δίκαιος*. En el NT se refiere a la manera de obrar de los hermanos y figura en los catálogos de virtudes (Filp 4,8; Ti 2,5). En 1 Pe 3,2 aparece en una tabla de deberes domésticos con relación a las mujeres.

Pablo alude al relato mencionando solo a la serpiente y a Eva, e ignorando el resto de la trama narrativa y a los otros dos personajes que intervienen en la historia (Adán y Dios). Su prioridad es destacar el engaño de que fue objeto Eva a causa de la astucia¹²¹ de la serpiente, porque eso es lo que quiere que sus oyentes visibilicen antes de confrontar su comportamiento. Su referencia, además, aunque puede evocar todo el relato de Gn 3, remite especialmente al diálogo de Eva con Dios en el que ella confiesa haber sido engañada por la serpiente (Gn 3, 13), pues es donde se explicita la realidad del engaño: *καὶ εἶπεν κύριος ὁ θεὸς τῇ γυναικί τί τοῦτο ἐποίησας καὶ εἶπεν ἡ γυνή ὁ ὄφις ἠπάτησέν με καὶ ἔφαγον* (Gen 3, 13).

En su modo de referirse al relato de Génesis, Pablo enfatiza la responsabilidad de Eva (*ἐξηπάτησεν*) en los acontecimientos y señala a la astucia (*πανουργία*) de la serpiente, como la causa que propició el engaño. Comparando su “cita” con el texto de la Septuaginta, es destacable el hecho de que en el texto de 2 Cor 11,3 cuando se califica a la serpiente no se utiliza *φρόνιμος* como en Gn 3,1, sino *πανουργία*, un término que proyecta más negatividad en el comportamiento de la serpiente. Por otro lado, Pablo usa *ἐξαπατάω* para calificar el engaño de Eva, en lugar de *ἀπατάω*¹²², que es el que usa Septuaginta, que, aunque pueden funcionar como sinónimos, el prefijo *εξ* intensifica el significado del primero¹²³. Este matiz de la seducción subraya el contraste entre la imagen de la doncella pura, que Pablo ha usado en el versículo 2, y la figura de Eva.

Si bien lo que Pablo les está queriendo decir a los corintios es que han sido engañados con astucia por falsas doctrinas apartándose del camino que él les había propuesto, las dos imágenes femeninas que utiliza para expresarlo hacen que la desviación ocurrida en la comunidad se presente como un acto de debilidad femenina, apareciendo el estereotipo de género como un medio para destacar tanto la deshonestidad de los propagadores de la nueva doctrina, como la poca capacidad de discernimiento de quienes la han seguido, permitiendo que sus pensamientos

¹²¹ Mientras la Septuaginta califica a la serpiente como sabia (*φρονιμώτατος*), el texto hebreo la señala como astuta, inteligente (*חַיָּוָה*).

¹²² *ἀπατάω* y *ἀπάτη* aparecen 10 veces en NT. El verbo 3 veces en Ef 5,6 con el sentido de seducción del discurso vacío, en Sant 1,26-27 como propio engaño de vivir una religión vacía poniéndolo en contraposición con una religión pura (*καθαρός*) que es la de las obras de misericordia y en 1 Tim 2, 14 en relación con Gn 3. Cfr. HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento*, V.I..., 350.

¹²³ De hecho, la Biblia de Cantera Iglesias traduce en este caso el verbo como seducir. En las otras tres ocasiones que aparece en las cartas auténticas (Rom 7, 11; Rm 16, 18; 1 Cor 3,18) en las dos primeras traduce por seducir y en la tercer por engañar.

(τὰ νοήματα) se perviertan (φθαρή)¹²⁴ abandonando la sencillez (ἀπλότητος) y la pureza (ἀγνότητος)¹²⁵ debida a Cristo.

El uso que Pablo hace aquí de la figura de Eva evidencia ya la tendencia, que se agudizará en siglos posteriores, de descargar la culpa de la expulsión del paraíso en la primera mujer, resaltándose cada vez más el aspecto seductor del engaño. En este caso es fácil que Pablo haga uso de una interpretación ya popularizada del engaño de Eva¹²⁶ y que la utilice para posibilitar el contraste con la metáfora de la doncella pura y así hacer más evidente la inconsistencia del desvío doctrinal de la comunidad como medio para reforzar la defensa de su autoridad y su mensaje.

El contexto polémico en que se incluye la alusión a Eva y el modo en que Pablo argumenta la defensa de su autoridad ante la comunidad, hace que en los capítulos 10-13 aparezca con frecuencia el vocabulario relativo al honor y vergüenza, tan relevante en las sociedades del Mediterráneo antiguo. Este marco cultural intensifica la percepción negativa de Eva, que engañada, ejemplifica un comportamiento vergonzoso contrapuesto a la honorabilidad que visibiliza una doncella pura. El apóstol con esa comparación, propuesta desde los valores compartidos con sus oyentes, desvía el ataque dirigido a su honorabilidad como misionero y líder hacia el comportamiento desviado de la comunidad, para evidenciar que no es él el que

¹²⁴ El verbo φθείρω significa en su primera acepción hacer morir, destruir, arruinar, pero tiene también un sentido moral que hace referencia a corromper a alguien o seducir a una mujer (Ez 16, 52). Dado que Pablo ha contrapuesto la doncella pura con una Eva seducida, el matiz de seducción del verbo se enfatiza.

¹²⁵ La aparición entre corchetes del término ἀγνότητος señala la dificultad de definir con certeza el texto original ya que aunque importantes manuscritos apoyan la presencia de ambos términos en el texto, (P⁴⁶ a* B F G 33) hay, sin embargo, algunos que ignoran ἀγνότητος (a² H K L M PΨ). En el presente trabajo, siguiendo la detallada investigación de Dominika A. Kurek-Chomycz, en su artículo “Sincerity and Chastity for Christ. A Textual Problem in 2 Cor. 11:3 Reconsidered” *NT* 49/1 (2007) 54-84, creemos que además de los datos sobre la trasmisión textual del versículo, es importante también atender a las razones literarias que apoyan la inclusión de ἀγνότητος. En concreto, mantener el término pone más en evidencia el contraste entre la imagen positiva de la doncella pura y la realidad negativa de la comunidad al vincular ambas afirmaciones a través de los términos: ἀγνήν / ἀγνότητος. Cfr. HANSON A. TYRREL, *Studies in the Pastoral Epistles*, S.P.C.K., London 1968, 70.

Además, esta vinculación facilita la comprensión del enfoque que Pablo parece querer darle a la referencia bíblica sobre Eva. Generalmente en la trasmisión textual es más fácil añadir que quitar, pero quizá aquí haya una excepción, porque algunos copistas hayan considerado redundante la presencia de ambos términos o innecesario evidenciar tanto la conexión entre la metáfora esponsal y la realidad comunitaria.

¹²⁶ El texto de *4 Mac* 18, 6-8 revela un conocimiento de la tradición que la serpiente sedujo a Eva sexualmente usando también la metáfora de la virgen pura: “*Yo fui una joven pura, no traspasé el umbral de la casa paterna, guardé mi cuerpo de mujer. No hubo seductor del desierto, corruptor en el campo, que me mancillara; ni seductor del engaño, serpiente, que ultrajara la pureza de mi virginidad.*” (ALEJANDRO DIEZ (dir), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V. III, Ediciones Cristiandad, Madrid 1982, 165). Este libro está datado en año 40 posiblemente en Antioquia de Siria y en este pasaje muestra similitudes con las ideas expresadas por Pablo en 2 Cor 11, 2-3 y fácilmente un mismo trasfondo interpretativo, aunque no se puedan afirmar influencias o dependencias entre ambos textos. (ALEJANDRO DIEZ (dir), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, V. I, Ediciones Cristiandad, Madrid 1984, 210).

ha caído en vergüenza, sino quienes con su actitud y propuestas han retado su honor¹²⁷. El ejemplo de Eva se introduce así, como un argumento en su estrategia de respuesta al desafío a su honor, favoreciendo una mirada negativa hacia esta figura, que no solo la alcanza a ella, sino que al introducir un estereotipo femenino¹²⁸, socialmente aceptado, refuerza simbólicamente una imagen negativa de las mujeres.

3.2. *Eva en la 1 Carta a Timoteo: 1 Tim 2,9-15*

La carta a Timoteo se puede fechar, según la propuesta más generalizada, hacia finales del siglo I o principios del siglo II¹²⁹. Con este texto nos encontramos ya en la tercera generación cristiana y en un momento en que la vida de las comunidades cristianas dentro del Imperio se ha modificado y se está iniciando el proceso de institucionalización que culminará en el siglo III¹³⁰.

3.2.1. *La Iglesia como “casa de Dios”: 1 Timoteo*

El contenido de 1Timoteo está orientado a afrontar los conflictos causados por las doctrinas predicadas por algunos maestros que están afectando no solo a las creencias, sino también al modo de comportarse los miembros de la comunidad¹³¹. Esta situación está siendo criticada por los de afuera y se está poniendo en entredicho el honor de la comunidad. El autor afronta esta realidad, exhortando a la comunidad a adherirse a la sana doctrina y proponiéndole asumir los valores sociales vigentes en su entorno. Esta propuesta aparece encarnada en su forma de concebir la iglesia como la casa de Dios¹³² y en el modo en que propone las virtudes que han de prevalecer en los miembros de la comunidad para que su conducta sea reconocida como

¹²⁷ Cfr. BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 58-63.

¹²⁸ Dentro de la comprensión del Mediterráneo antiguo, el honor es prerrogativa de los varones y la vergüenza de las mujeres. La vergüenza femenina es simbolizada por la virginidad, el pudor, la exclusividad sexual o la sumisión. Cfr. BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...* 71-72.

¹²⁹ CARLOS GIL, “El desarrollo de la tradición paulina”..., 255; JOUETTE M. BASSLER, *1 Timothy, 2 Timothy and Titus*, Abingdon Press, Nashville 1996, 17-21.

¹³⁰ LUIS F. GARCÍA-VIANA “Vivir en el mundo según las Cartas Pastorales”, *EstB* 57/1 (1999) 312.

¹³¹ JOUETTE M. BASSLER, *1 Timothy...*, 22.

¹³² Esta imagen se muestra eficaz para responder a los desafíos internos que se plantean en la comunidad, y le permite reconfigurar su identidad desde los valores aceptados en la sociedad greco-romana en la que viven. CARLOS GIL, “El desarrollo de la tradición paulina”..., 255; DAVID C. VERNER, *The Household of God. The social World of the Pastoral Epistles*, Scholars Press Chico 1983, 1-2.

honorable¹³³. Cualquier otro comportamiento alternativo se considerará como una amenaza a la fe y a la estabilidad del grupo¹³⁴.

3.2.2. *La identidad femenina y los roles comunitarios: el ejemplo de Eva y Adán (1 Tim 2,9-15)*

La referencia a Eva y Adán aparece dentro de una serie de recomendaciones que el autor hace a las mujeres de la comunidad dentro de una exhortación sobre la oración (1 Tim 2). Sus palabras están orientadas a corregir un comportamiento que él considera inadecuado para una cristiana honorable¹³⁵. La crítica se dirige en primer lugar a su modo de vestir cuestionando los excesos en trajes y peinados y proponiendo una alternativa basada en la moderación y en las buenas obras (2, 9-10) y en segundo lugar prohíbe su palabra pública, recomendándole el silencio y la sumisión (2, 11-12)¹³⁶. Tras esta instrucción se introduce una doble alusión a la primera pareja humana que viene a refrendar con la autoridad de la Escritura lo que se acaba de decir.

El texto no parece dirigirse a las mujeres en general, sino a un grupo de mujeres ricas e instruidas que se están destacando de forma inapropiada en las reuniones de la comunidad¹³⁷ a las que se les insta a adecuarse al perfil femenino aceptado en su entorno sociocultural. El autor resalta, en concreto, dos virtudes: αἰδώς y σωφροσύνη, que en su época se reconocían como

¹³³ JOUETTE M. BASSLER, *1 Timothy...*, 24-25; RAYMOND F. COLLINS, *I & II Timothy and Titus. A commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002, 12- 13.

¹³⁴ CARLOS GIL, "El desarrollo de la tradición paulina"... , 276-277.

¹³⁵ Se podría relacionar las opciones de estas mujeres con lo que los estudiosos denominan la "nueva mujer romana" que desde el siglo I a.C. había sido causa de preocupación social por romper con los cánones establecidos. Esta tendencia, presente fundamentalmente en las clases elevadas, era el centro de las críticas en muchos tratados morales de la época y causa de acciones legales como las leyes suntuarias de Augusto. Sus características eran fundamentalmente su mayor libertad para actuar en la vida pública y de ejercer el patronazgo, además de mostrarse mucho más audaces en el vestir. BRUCE WINTER, *The "New" Roman Wife and 1 Timothy 2, 9-15: The Search for a Sitz Im Leben*, *TynB* 51.2 (2000), 285-294; LYNN H. COHICK, *Women in the World of the Earliest Christians. Illuminating Ancient Ways of Life*, Baker Academic, Grand Rapids, Michigan 2009, 72-74.

¹³⁶ Como afirma Elisa Estévez en su artículo "Leadership femminile nelle comunità cristiane dell' Asia Minore" aunque el autor evidencie la riqueza de estas mujeres, lo que realmente le preocupa no es la visibilización de su riqueza, sino la provocación que supone su palabra y enseñanza. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, "Leadership femminile nelle comunità cristiane dell' Asia Minore" ADRIANA VALERIO (ed.), *Donne e Biblia, Storia ed ssegesi*, EDB, Bologna 2006, 256.

¹³⁷ Estas mujeres, a las que se intenta acallar, testimonian la tensión entre la capacidad de influencia y autoridad que sus estatus y riqueza les otorgan y las posibilidades que su sociedad, por el hecho de ser mujeres les ofrece. Sus posibilidades de actuación dentro del cristianismo comenzaron siendo relevantes en los comienzos, pero se irán restringiendo en la medida que las comunidades van adecuándose a las expectativas del entorno y aumentando su institucionalización. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, "Leadership femminile...", 249-255.

típicamente femeninas¹³⁸ que, además, se presentan como las más adecuadas para una cristiana¹³⁹.

La segunda parte de la instrucción se dirige a frenar la palabra pública¹⁴⁰, que estas mujeres estarían ejerciendo posiblemente en las asambleas de culto¹⁴¹ y que contribuiría a visibilizar una imagen negativa no sólo de ellas, sino de toda la comunidad¹⁴². La contundencia con que el autor emite su juicio evidencia la importancia que en el mundo antiguo tenía la conducta femenina como expresión de la identidad grupal y la inquietud que generaba cuando ellas no respondían a lo esperado¹⁴³. En este contexto el autor introduce una doble alusión a Eva y a Adán con la que quiere deslegitimizar este comportamiento femenino, que parece estar asociado a una pretensión de autoridad y enseñanza sobre los varones (1 Tim 2, 13-14):

Ἀδὰμ γὰρ πρῶτος ἐπλάσθη εἶτα
 Εὗα
 καὶ
 Ἀδὰμ οὐκ ἠπατήθη ἢ δὲ γυνή

¹³⁸ Filón de Alejandría consideraba el αἰδώς como una virtud típicamente femenina (Vida de Moisés 2, 234; Vida contemplativa 33; Flaccus 89) y en general entre los filósofos y moralistas helenistas esta virtud junto a la σωφροσύνη, se consideraban virtudes por excelencia de las mujeres (Plutarco, *Coniug. Praec.* 139C, 141, 142-D). Cfr. RAYMOND F. COLLINS, *I & II Timothy...*, 66-70; DOLORES MIRÓN, “La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega”, en AMPARO PEDREGAL - MARTA GONZÁLEZ (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, ediciones KKK, Oviedo 2005, 83-87. PHILIP H. TOWER, *The Letters to Timothy and Titus*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 2006, 206.

¹³⁹ ELISA ESTÉVEZ, “Leadership femmine...”, 263-266.

¹⁴⁰ A estas mujeres se les insta a aprender en silencio y sumisión y se les prohíbe enseñar y tener autoridad sobre los varones. Esta censura hacia las mujeres evidencia la amenaza que el comportamiento de estas mujeres produce y la necesidad de que sea controlado. Cfr 15-18.

¹⁴¹ THOMAS R. SCHREINER, “An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15. A Dialogue with Scholarship”, in ANDREAS J. KÖSTENBERGER - THOMAS R. SCHREINER (eds.), *Women in the Church. An analytic and Application of 1 Timothy 2:9-15*, Baker Academic, Grand Rapids, 2005², 94. Esta situación aparecía también en 1 Cor 11, 7-12 aunque la actitud de Pablo será menos drástica que la del autor de esta carta. En el texto de Corintios aparece también la alusión a la preeminencia del varón en la creación, pero no se hace alusión directa a Adán y Eva, sino que se aporta el ejemplo de forma genérica, aunque también incorporado para fundamentar las diferencias entre varones y mujeres en el orden de la creación y en la sociedad en referencia a comportamientos en los espacios litúrgicos. Cfr. MARY ROSE D’ANGELO, “The Garden: Once and Not Again. Traditional Interpretation of Genesis 1, 26-27 in 1 Corinthians 11,7-12” in GREGORY ALLEN ROBBINS (eds.), *Genesis 1-3 in the History of Exegesis*, Lewiston Edwin Mellen Press, New York 1988, 1-41. Dado que no hay una referencia explícita a la figura de Eva, no se ha incorporado a este estudio.

¹⁴² Si el lugar de oración de la comunidad era un lugar abierto, como puede ser el atrio de una casa, posibilitaría la presencia de personas ajenas al grupo que podían escandalizarse ante cualquier comportamiento considerado trasgresor de lo aceptado socialmente y eso ponía en peligro la reputación del grupo. Cfr. PHILIP H. TOWER, *The Letters to Timothy...*, 190-191.

¹⁴³ MARGARET Y. MACDONALD, *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histérica*, Estella 2004, 23.

La primera viene a justificar el principio de que el primer nacido tiene superior estatus y autoridad sobre los demás¹⁴⁴ sosteniéndolo en el hecho de que Adán fue formado antes que Eva. El uso del verbo formar (ἐπλάσθη) para referirse a la creación de los seres humanos y la afirmación de una secuenciación en el acto creador de Dios, remite al segundo relato de la creación, pero sin especificar ningún otro detalle de dicha narración¹⁴⁵. Al introducir así la sentencia se deduce que, si las mujeres se arrogan prerrogativas ante los varones, están trasgrediendo el orden establecido por Dios en la creación¹⁴⁶.

La segunda se refiere a Gn 3 y propone una relectura del relato encaminada a resaltar el hecho de que la mujer desde el comienzo cae más fácilmente en el engaño y con ello justificar el comportamiento femenino criticado en los versículos precedentes. El autor afirma que solo la mujer se dejó seducir (ἐξαπατηθεῖσα) y cayó en trasgresión dejando fuera de la trama a Adán¹⁴⁷. El autor utiliza una interpretación sesgada de Gn 3, ya presente en 2 Cor 11, 2-3, pero que él radicaliza con un doble motivo redaccional. Por un lado, evita nombrar a la serpiente absolutizando la acción de Eva pues al desaparecer la instigadora del engaño se evidencia más su culpabilidad.¹⁴⁸ Por otro, utiliza un verbo diferente para expresar las acciones de Adán y Eva. Para el varón usa ἀπατάω y para la mujer la forma intensiva ἐξαπατάω que le permite diferenciar y justificar la mayor culpabilidad femenina.

La doble argumentación escriturística del Pastor refuerza negativamente el comportamiento y las reivindicaciones de las cristianas de la comunidad que han asumido las doctrinas heréticas. Para el autor, ellas no han tomado ese camino por convencimiento, sino que se han dejado engañar y no sólo han asumido un comportamiento vergonzoso, sino que, ignorando el orden

¹⁴⁴ Un principio presente en otros lugares de la Escritura: Gn 27,29; Dt 21, 15-17; Heb 1,6; Gn 25, 23; 37, 9-11; 1 Sam 16, 6-13. Cfr. RAYMOND F. COLLINS, *I & II Timothy...*, 70.

¹⁴⁵ De hecho, ignora la trama narrativa de Gn 2, 4b-3, 24 en la que se afirma algo más que una mera secuenciación de la creación y además deja fuera de su argumentación las afirmaciones de Gn 1, 26-27. Esta síntesis de los relatos de la creación puede estar influida por la traducción griega, que, bajo la influencia de la interpretación platónica, convierte en un solo relato los dos recogidos en el texto masorético de modo que Gn 1, 26-27 funciona como el arquetipo de lo que luego se explicita Gn 2. Cfr. WILLIAM LOADER, *The Septuagint, Sexuality...*, 52-56.

¹⁴⁶ Pablo en 1 Cor 11, 8-9 introduce un argumento similar, aunque no cita a Adán y Eva, sino que utiliza varón y mujer para formular la justificación. Además, su argumentación no se dirige directamente al hecho de que el varón haya sido creado primero, sino a que la mujer fue creada a causa del varón. Esta explicación puede hacer referencia a los datos que aparecen en Gn 2 sobre la creación de la mujer de la costilla para subsanar la soledad de Adán. No hemos recogido este texto en nuestro estudio porque no remite directamente a la figura de Eva, aunque podría estar implicada en el trasfondo de la afirmación paulina.

¹⁴⁷ Esta afirmación no hace justicia al relato original, puesto que, en él, tanto Adán como Eva desobedecieron el mandato de Dios; y aunque es la mujer la que escucha la palabra de la serpiente, Adán desobedece del mismo modo al aceptar el fruto que la mujer le da y ambos reciben el castigo de Dios.

¹⁴⁸ RAYMOND F. COLLINS, *I & II Timothy...*, 71.

de la creación, han cuestionado el fundamento de la comunidad como casa de Dios¹⁴⁹ que está en la base de la propuesta del autor para sus oyentes¹⁵⁰.

Así caracterizados, Adán y Eva ejemplifican el modelo de varón y mujer que han de asumir los miembros de la comunidad y con su argumentación refuerza los vínculos con su entorno, asumiendo las creencias sociales sobre la diferencia de estatus y de poder entre los sexos, reforzando a su vez, desde argumentos teológicos, los roles de género y los diferentes espacios asignados a hombres y a mujeres para vivir el honor como el valor cultural más importante de su entorno¹⁵¹.

Conclusiones

Los dos textos estudiados reflejan la amenaza de la desviación dentro de las respectivas comunidades y tanto Pablo como el autor de 1 Tim proponen la figura de Eva como ejemplo de conducta desviada. Aunque el desafío que cada uno de los autores ha de afrontar en su exhortación es diferente, ambos, al usar el ejemplo de Eva coinciden en comprender la conducta desviada que denuncian, como fruto de un engaño causado por haberse dejado engañar (*ἀπατάω/ ἔξαπατάω*) por doctrinas erróneas que han desestabilizado a la comunidad. Aunque Pablo no se dirige expresamente a las mujeres, como lo hace el Pastor, la relectura que ambos hacen de la figura de Eva está enmarcada en un discurso en el que las imágenes femeninas y los valores asignados a ellas están significativamente presentes, lo que permite una identificación de Eva con la mujer en general y no solo con la realidad conflictiva que están afrontando. Este contexto favorece una percepción negativa de las mujeres que refuerza los estereotipos y confirma para la comunidad cristiana los marcos sociales de género vigentes en el entorno.

Aunque de forma diferente, ambos textos muestran como la traducción de Septuaginta determinó la comprensión de los relatos de creación del Génesis y como esta comprensión influyó y reforzó la comprensión del lugar y de los roles asignados a hombres y mujeres no solo en la sociedad, sino también dentro de las comunidades cristianas.

¹⁴⁹ Esta imagen se refuerza en 2, 15, en la alusión a la maternidad como medio de salvación para la mujer y en la enumeración de las virtudes cristianas que han de vivir las mujeres, teniendo como modelo el perfil femenino de la sociedad helenístico-romana. Cfr. RAYMOND F. COLLINS, *I & II Timothy...*, 73-77.

¹⁵⁰ CARLOS GIL, "El desarrollo de la tradición paulina"..., 255-263.

¹⁵¹ ELISA ESTÉVEZ "Leadership femmine, 257-259.

Como muestran estos ejemplos, el modo de comprender el lugar de Eva en la historia de la salvación influyó significativamente, en la construcción de la identidad cristiana en los comienzos, sirviendo como argumento para limitar la acción y la palabra de las mujeres dentro de los grupos cristianos, pero también ayudó a diseñar las fronteras que separaban comportamientos honorables de los que no lo eran para cualquier cristiana o cristiano. El ejemplo del engaño de Eva aportaba un referente bíblico desde el que poner en evidencia la amenaza que cualquier desvío de conducta suponía para la vida y cohesión de las comunidades.

4. Eva en las homilias de Orígenes¹⁵²

4.1. Eva en las Homilias sobre el Antiguo Testamento

La figura de Eva aparece en 9 homilias de las conservadas sobre el Antiguo Testamento. 6 de ellas sobre libros pertenecientes al Pentateuco (Gn, Lev y Num) y 3 dentro de las pronunciadas sobre los libros proféticos (Jr y Ez).

4.1.1. En las homilias sobre el Génesis

La figura de Eva es recordada solo en dos ocasiones en este grupo de homilias. La primera, en el único sermón que el alejandrino dedica a los relatos de la creación (*HomGn 1*), en el que explica el relato sacerdotal. La segunda se encuentra en la Homilía 15 (*HomGn 15*) que es la primera de las dos que Orígenes dedica al ciclo de José, en la que comentando Gn 46, 3-4 introduce una cita bastante peculiar de Gn 3, 15. En ambas ocasiones utiliza el término mujer y no el nombre propio Eva.

4.1.1.1. HomGn 1, 14-15

En esta primera homilía sobre el libro de Génesis, Orígenes desarrolla una amplia interpretación del primer relato de la creación. Al reflexionar sobre la creación del ser humano en el día sexto, afronta la explicación de cómo se ha de entender la afirmación de que el ser

¹⁵² Para el estudio de los textos de Orígenes en los que aparecen las figuras femeninas del Génesis incluidas en esta investigación se partirá de una contextualización de la figura dentro del texto en el que aparece para analizar a continuación su relevancia, función retórica y significado dentro de la reflexión que el alejandrino está llevando a cabo en ese momento. Además, se analizará cómo usa los datos que la Escritura ofrece sobre estas mujeres y qué información sobre ellas, no presente en los textos bíblicos, añade el autor y por qué. Finalmente se elaboran unas conclusiones para cada una de las figuras en las que se recogerán los datos relevantes del análisis llevado a cabo en cada uno de los textos donde la figura aparece y, desde ellos, se presentarán las claves principales desde las que Orígenes ha actualizado cada una de las figuras y el valor que esas relecturas tienen para el diseño identitario de las comunidades que reciben los textos.

humano ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Para él la fidelidad a lo revelado en el texto parte de desarrollar alegóricamente el significado, que él entiende, tiene la afirmación creado a imagen de la divinidad. Esta imagen, subraya, no se refiere al ser humano corporal sino “*al interior, invisible, incorpóreo, incorruptible e inmortal...*” (HomGn 1, 13) pues pensar de otra manera supondría, continúa diciendo “*que Dios mismo es corpóreo y de forma humana: lo cual es tener de Dios un concepto manifiestamente impío*” (HomGn 1, 13)¹⁵³.

En este marco va a explicar la afirmación bíblica “*Hombre y mujer los creó*” preguntándose: “*por qué, no habiendo sido hecha todavía la mujer dice la Escritura: macho y hembra los hizo*”¹⁵⁴. La dificultad del alejandrino con la afirmación de Génesis nace de su concepción de los relatos de la creación como un proceso en dos etapas y en el que la creación de la mujer aparece en el segundo momento, el que se corresponde con el segundo relato de la creación (Gn 2, 22)¹⁵⁵. Para responder a la dificultad, Orígenes propondrá en primer lugar, la explicación del texto desde el sentido literal y a continuación desde el alegórico.

Para él, la afirmación de Gn 1, 27c se entiende desde el sentido literal como una anticipación de lo que sucederá después, para facilitar que el hombre (homo¹⁵⁶) crea en las palabras que Dios pronuncia tras su creación (“*creced y multiplicaos...*”); añadiendo, además, el argumento de que del mismo modo que el resto de las obras hechas por Dios “*se presentan conjuntas y unidas, como el cielo y la tierra, como el sol y la luna...*” (HomGn 1, 14), en la afirmación los hizo macho y hembra se muestra que “*el hombre es obra de Dios, y fue creado con la armonía y la conjunción adecuada*” (HomGn 1,14).

¹⁵³ Orígenes concibe dos etapas en el proceso de la creación el ser humano, primero el ser humano inmaterial (correspondiente al primer relato de la creación) y luego el material (correspondiente al segundo relato. Cfr. ANDERS L. JACOBSEN, “Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen”, *VigChr* 62/3 (2008) 213-232.

¹⁵⁴ El dilema sobre si la creación de la mujer aparece ya Gn 1, 26-27 o solo en Gn 2, 20-21 y cuál es su lugar en la creación se encuentra ya planteada en la literatura rabínica. Un debate que pasa al cristianismo fundamentalmente a través del pensamiento de Filón, del que Orígenes recibe una influencia significativa. Cfr. MARYANNE C. HOROWITZ, “The Image of God...”, 72, (1979).

¹⁵⁵ Su pregunta evidencia que para él en el primer relato de la creación solo se crea al hombre, como ser primordial de la creación y que, por lo tanto, la bendición y el mandato divino de Gn 1, 28-30 es dado únicamente a este.

¹⁵⁶ Al no poseer el texto griego, tenemos que atender a la traducción latina de Rufino que utiliza aquí el término homo, pero posiblemente traduce el griego ἄνθρωπος Tanto el término griego como el latino son en principio genéricos, pero funcionan también como masculinos como se evidencia en las palabras de Orígenes: “*porque, ciertamente, el hombre no podía crecer ni multiplicarse sino con la mujer*” (HomGn 14). Para el término “Homo” ver RAIMUNDO DE MIGUEL - MARQUES DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Imprenta F.A. Brockhaus, Leipzig 1867, 427.

Su exposición del sentido literal plantea con toda naturalidad como en Gn 1,26-30 el primer ser humano creado es varón¹⁵⁷ y la presencia de la mujer aparece como necesaria solo para responder al mandato de “*crece y multiplicaos*”¹⁵⁸. En esta reflexión es singular el paralelismo que crea entre la incredulidad del hombre y la de María en la anunciación: “...*el hombre habría permanecido incrédulo a la bendición divina, como María, que, a la bendición con que era bendita por el ángel, dice: ¿Cómo será esto, pues no conozco varón?*” (HomGn 1,14). En él la figura de María queda sorprendentemente vinculada a la incredulidad y no a la fe como cabría esperar. Quizá la intención del predicador era reforzar su argumento con un ejemplo en el que se plantea una pregunta similar en relación con la necesaria implicación de los dos miembros de la pareja humana en el acto de la procreación, pero, aunque sus oyentes conociesen el relato de la anunciación, en este contexto, llama la atención esta referencia a la figura de María.

En segundo lugar, para Orígenes, la interpretación alegórica de que el hombre fue hecho macho y hembra, a imagen de Dios¹⁵⁹ se refiere al espíritu y al alma humana, considerando al primero macho y a la segunda hembra¹⁶⁰. Desde esta clave el alejandrino comprende la afirmación de Gn 1, 27b como la explicitación de los dos componentes más importantes del ser humano¹⁶¹, el espíritu y el alma, que “*si estos tienen entre sí mutua concordia y consenso, por su misma unión crecen y se multiplican y engendran hijos: los buenos sentimientos, las ideas y los pensamientos útiles mediante los cuales llenan la tierra y la doman, es decir, que someten a sí la inclinación de la carne y, una vez sometida, la vuelven a las mejores disposiciones; ello sucede cuando la carne no se ensoberbece en nada contra la voluntad del espíritu.*” (HomGn 1,15).

Esta alegorización de la afirmación bíblica le permite al alejandrino construir una metáfora matrimonial¹⁶² en la que el alma (mujer) está conyugalmente unida al espíritu (hombre) y cometerá adulterio si se inclina hacia los placeres corporales y no obedece a las “saludables

¹⁵⁷ Aunque para Orígenes, dentro de su teoría de la preexistencia, el ser humano creado en esta primera creación es un ser primordial asexual, en sus palabras se percibe su visión androcéntrica de la realidad humana.

¹⁵⁸ LAURE AYNARD, *La Bible au Féminin. De 'Ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Cerf, Paris 1990, 289.

¹⁵⁹ La imagen de Dios en el ser humano para Orígenes no es corporal, sino espiritual (HomGn 1, 13). Cfr. HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Paris, Aubier 1956,154-159.

¹⁶⁰ Esta interpretación tiene una clara conexión con el pensamiento de Filón, cfr. *Op. Mundi*. 23, 69.

¹⁶¹ Orígenes concibe el ser humano en una triple dimensión *Pneuma-psyché-soma* y sus relaciones las concibe como un combate espiritual en el que la parte superior de la *psyché* tiende al *pneuma*, pero su parte inferior tiende al *soma*. Esta parte inferior se añade en la caída y su atracción hacia la carne es el origen de la concupiscencia. Cfr. HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 125-141.

¹⁶² Esta metáfora la explora con más detenimiento en otras obras en relación con los desposorios del alma con Cristo y su concepción mística de la iglesia. Cfr. HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 174-180.

advertencias del espíritu”¹⁶³. De este modo, en la explicación de Orígenes se vincula lo más elevado del ser humano con lo masculino y lo más débil y necesitado de control con lo femenino, favoreciendo así una categorización negativa de la mujer¹⁶⁴.

Lo que en principio se presenta como una invitación a todo cristiano o cristiana a vivir con plenitud su vida espiritual y a abandonar todo lo que impida su camino hacia la perfección (*HomGn* 1, 17), se explicita, sin embargo, con un claro sesgo de género que justifica la primacía de la identidad masculina, socialmente aceptada, como modelo para el camino espiritual¹⁶⁵. La relectura que hace Orígenes sin duda refuerza en sus oyentes los estereotipos de género, culturalmente vigentes, al incorporarlos en su interpretación de *Gn* 1, 27b.

En la explicación alegórica, Orígenes refuerza todavía más los estereotipos al identificar al varón con el espíritu y a la mujer con el alma, si tenemos en cuenta que, dentro de su antropología tricotómica (espíritu-alma-cuerpo), el espíritu (elemento divino presente en el ser humano) es superior al alma (sede del libre albedrío), y ésta ha de ser guiada por el espíritu para no dejarse atraer por las pasiones inferiores que la llevarían al pecado¹⁶⁶. Estas vinculaciones sin duda reforzarían en el imaginario de sus oyentes la idea socialmente aceptada de la necesaria sujeción de la mujer al varón por su naturaleza más apegada a lo sensible y corporal¹⁶⁷.

Por último, aunque en esta homilía no se alude directamente a Eva, como figura bíblica, sí aparece implícitamente presente al afirmar el predicador que la mujer no fue hecha (*facta*) en este momento sino después (*HomGn* 1,14), es decir, en el segundo relato de la creación (*Gn* 2, 21-23). Además, el *topos* de la seducción y el adulterio desde el que Orígenes explica las desviaciones que puede sufrir el alma es un *topos* recurrente, como se verá en otros textos de

¹⁶³ “...*talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur...Talis enim anima, quae spiritus conjunctione deserta, sensui se carnis et desiideriis corporalibus totam prosternit, velut aversa a Deo impudenter...*” (*HomGn* 1,15).

¹⁶⁴ Esta misma vinculación se encuentra desarrollada en Filón, cfr. *Quaest. Gen.*, 1, 33.

¹⁶⁵ De hecho, en *HomGn* 1,17 explica cómo la concupiscencia es alimento cuando *nuestra alma anhela y desfallece por el Dios vivo*, pero es alimento de bestias cuando se refiere a los sentidos. Para ilustrar esta última afirmación pone el ejemplo siguiente: “*cuando miramos con deseo a la mujer de otro o codiciamos algún bien del prójimo*” (Cfr. *Ex* 20, 17), un ejemplo que propone como universalizables para su audiencia, pues no está hablado solo a varones, sino a toda la comunidad, pero en realidad, al hacer uso de ese texto de Éxodo está priorizando la perspectiva masculina del deseo y subrayando el hecho de que las mujeres son un bien codiciable y, por tanto, peligroso para la recta conducta cristiana.

¹⁶⁶HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 125-141.

¹⁶⁷ Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Mujeres sanadas mujeres de virtud”, *EE* 79 (2004), 450, n. 68.

este autor, cuando se trata la cuestión de la trasgresión del mandato divino por parte de la mujer¹⁶⁸.

4.1.1.2. *HomGn 15,5*

En esta homilía, el alejandrino comenta el relato de la vuelta desde Egipto de los hijos de Jacob para anunciarle a su padre que José vive (Gn 45, 25-46, 4). Al inicio de su explicación sobre lo que Dios dice a Jacob en Gn 46, 3-4: “*No temas bajar a Egipto, porque yo allí haré de ti una gran nación; bajaré contigo a Egipto y al final te haré volver de allí*” hace una reflexión sobre el significado alegórico de “*bajar a Egipto*”, que él entiende como una metáfora de la lucha espiritual contra el mal, introduciendo en ella una versión bastante personal de Gn 3, 15, pues cita las palabras que Dios dirige a la serpiente, pero las presenta como dichas a la pareja humana y no al animal e incluso cambia el orden en que aparecen en el relato bíblico¹⁶⁹:

<p><i>Tú acecharás su cabeza [Protoplasto] y ella acechará tu calcañar; y todavía se le dice a la mujer: Pondré enemistad entre tú y él, entre tu linaje y su linaje. (HmGn 15,5).</i></p>	<p>Y pondré enemistad entre ti [serpiente] y la mujer, y entre tu simiente y la simiente suya; ésta te herirá en la cabeza, y tú le herirás en el calcañar (Gn 3,15)</p>
--	--

El alejandrino recurre a esta cita para iluminar el significado del combate humano contra el mal, ejemplificado en la vida de la primera pareja humana tras la expulsión del paraíso. En su peculiar alusión a Gn 3, 15 el predicador refiere la segunda parte de la sentencia contra la serpiente al “protoplasto” (el primer creado, es decir, Adán) y a continuación indica que la primera parte de esa misma sentencia se la dirige a la mujer.

La personalización y el cambio de orden de la maldición de la serpiente pueden entenderse como una licencia literaria del predicador, pero, muestran también una clara adjudicación de roles de género a la hora de distribuir la sentencia a uno u otro miembro de la pareja humana. Así, le asigna al varón la parte que hace referencia a un combate directo con el enemigo (*Tu illus observabis caput, et ipse tuum onservabit caicaneum*) y a la mujer lo que está en relación

¹⁶⁸ Cfr. GIULIA, SFAMENI, “La donna nell'esegesi patristica di Gn 1-3” en UMBERTO MATTIOLI (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova: Marietti 1992, 32.

¹⁶⁹ En el texto de Génesis la maldición de la serpiente se hace en su totalidad en referencia a la mujer no al varón, sin embargo, Orígenes introduce al varón en la relación con la serpiente.

con la procreación, que aparece aludida en el término semilla (*quia ponan inimicitias inter te et ipsum, et inter semen tuum et semen illius*). Esta reelaboración de las palabras pronunciadas por la divinidad no solo adapta la narrativa del Génesis a los intereses argumentativos del predicador, sino que evidencian la concepción, que el alejandrino tiene de los lugares sociales propios para hombres y mujeres.

Por otro lado, la cita así construida introduce a Adán en la relación con la serpiente, algo que no hacia el texto bíblico, permitiendo visibilizar de esta forma la idea de la corresponsabilidad de los dos miembros de la pareja humana en la desobediencia. Eva ya no es, por tanto, la única interlocutora de la serpiente, sino que también lo es Adán rompiendo el vínculo tradicional entre mujer-serpiente y presentando a los dos miembros de la pareja humana, aunque de forma diversa, solidarios en la común lucha contra el mal tras la expulsión del paraíso. Orígenes concluye su explicación expresando su convicción de que Dios nunca abandona en el combate contra el mal (*HomGn 15, 6*).

En la doble alegoría construida a partir de Gn 46, 3-4 el alejandrino, por una parte, confirma la fe cristiana en el acontecimiento salvador de Cristo, que se hace presente en la Iglesia, de la que él subraya su origen gentil¹⁷⁰, insinuando así, posiblemente, el rechazo judío al mensaje cristiano y la incorporación mayoritaria a la iglesia de personas provenientes de mundo pagano. Y por otra, fiel a su principio de la unidad entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, la alusión a Adán y Eva le permite incorporar la memoria judía de los orígenes a la doctrina cristiana que está predicando. Las palabras divinas a la serpiente, que él libremente redirecciona a la primera pareja humana, le permiten mostrar cómo la historia fundante de Israel no solo anticipa la predicación de la Iglesia, sino que muestra también los designios salvadores de Dios desde el comienzo del mundo.

4.1.2. En las homilías sobre el Levítico

Orígenes, dado el carácter legal de este libro, explica relativamente pocos versículos y en muchas ocasiones no lo hace de forma literal. Las citas que él hace en general están a menudo fragmentadas y colocadas de forma discontinua con inserciones abundantes de otras citas sacadas de toda la escritura¹⁷¹. La figura de Eva aparece en la homilía 6 dedicada a comentar

¹⁷⁰ Cfr. *HomGn 15,5*.

¹⁷¹ cf. MARCEL BORRET, "Introduction", en ORIGENE, *Homélie sur le Lévitique*, T.I, Éditions du Cerf, Paris 1981, 58.

algunos versículos de los capítulos 7 y 8 de este libro, dedicados al tema de la ordenación y vestimentas sacerdotales.

4.1.2.1. *HomLev 6, 2*

Esta homilía de Orígenes versa sobre una parte del texto del libro del Levítico en que se describe el ritual que fundamenta el origen del sacerdocio judío (Lev 8, 1-13). Un sacerdocio que es central en la mediación cultural entre Israel y Yahvé. El ritual de consagración como es descrito en Lev 8, 6-13 comienza con las acciones, llevadas a cabo por Moisés, de lavar y vestir a Aaron y a sus hijos con las ropas sacerdotales. Orígenes va a dedicar su reflexión fundamentalmente a explicar alegóricamente estos dos momentos del ritual de consagración sacerdotal en Israel.

Para Orígenes este relato no puede interpretarse desde el sentido literal (*HomLev 6, 1, 11-14*) y, siguiendo a Pablo, entiende que para los creyentes en Cristo *el velo del Antiguo Testamento se ha levantado* (2 Cor 3, 7-16) y es posible comprenderlo de una forma nueva (*HomLev 6,1, 1-20*) pero para ello es necesario realizar un camino personal de conversión y de meditación de la Palabra de Dios cada día (*HomLev 6,1.6-10*).

Partiendo de este marco y después de glosar el texto previamente leído, el alejandrino inicia su personal actualización del relato para su audiencia¹⁷². El primer elemento que Orígenes utiliza para su relectura es recordarle a su público que este texto es relevante porque como creyentes ellos y ellas son también según la promesa “*sacerdocio del Señor y nación santa*” (1 Pe 2, 9) y por lo tanto este relato está dicho para ellos. De ese modo el predicador hace un doble ejercicio de memoria: por un lado, retoma el pasado fundante de Israel recogido en Levítico y por otro hace suya la relectura que de ese pasado había hecho el autor de 1 Pe.

A continuación, introduce una interpretación alegórica del significado del hecho de que Moisés lave a Aarón y a sus hijos antes de vestirlos con los trajes sacerdotales. Para Orígenes, el sentido profundo de este primer momento del ritual es la necesaria purificación del pecado para poder revestirse de Cristo (Rm 13, 14), una relectura con claras connotaciones bautismales, que dirige especialmente a los catecúmenos presentes en la celebración (*HomLev 6, 2.66-67*)¹⁷³. A estos candidatos y candidatas a formar parte de la comunidad cristiana, Orígenes los exhorta a

¹⁷² Una audiencia que como el mismo explicita en la homilía está formada fundamentalmente por catecúmenos (*HomLev 6, 2.66-67*).

¹⁷³ Cfr. *HomLev 9,10*.

escuchar la Palabra de Dios para que con su ayuda puedan arrancar vicios y costumbres, que impiden que crezcan las virtudes (humildad, dulzura) que van a posibilitar en los catecúmenos recibir la gracia del Espíritu Santo (*HomLev* 6,2. 68-79). En su reflexión, además, recuerda, especialmente para este grupo que se está iniciando, la unidad entre la Escritura judía y la cristiana¹⁷⁴, una unidad que es central para la construcción de la memoria cristiana de la herencia judía y que el predicador necesita recordar ahora para evitar desviaciones doctrinales.

Al comienzo de la larga explicación alegórica sobre las diferentes piezas que constituyen la vestimenta del sacerdote en el relato del Levítico, Orígenes introduce la cita de 3, 21 para profundizar en el significado alegórico que él considera contienen las vestimentas sacerdotales con que Moisés viste a Aarón (*Lev* 8, 6-9). El texto de Génesis le sirve para crear el contraste entre las vestimentas litúrgicas con que se viste a Aarón, que desde el sentido espiritual él considera vestimentas *de santidad y fe* (“*his sanctis et fidelibus indumentis*”), y las *vestimentas de infortunio* (“*infelicia indumenta*”) con que Dios viste a Adán y a su mujer que son para él símbolo de la mortalidad resultante del pecado y de la fragilidad nacida de la corrupción de la carne (*HomLev* 6,2. 113-115)¹⁷⁵.

Eva aparece como parte de la cita de Gn 3, 21 que el alejandrino introduce en la explicación, pero en realidad tiene en mente solo a Adán como referente en su reflexión¹⁷⁶. Eva es recordada, por tanto, de forma secundaria, aunque al ser citada se visibiliza también su condición mortal y frágil tras el pecado.

Con esta interpretación de las vestimentas con las que Dios viste a la primera pareja humana, el alejandrino introduce en Gn 3, 21 nuevos elementos antropológicos y teológicos desde los que construye su interpretación alegórica que no estaban en el texto de Génesis pero que, como hemos visto, sí son relevantes en la exhortación que Orígenes está haciendo a su audiencia¹⁷⁷.

¹⁷⁴ Aquí Orígenes solo nombra la ley, los profetas y el Evangelio (*HomLev* 6,2.70).

¹⁷⁵ Para la interpretación de Gn 3, 21 en Orígenes, ver ANDERS L. JACOBSEN, *Genesis 1-3...*, 223-231 Esta misma comparación la utilizará posteriormente Agustín, con bastantes similitudes en su interpretación. Cfr. ALEXANDRA PÁRVAN, “Genesis 1-3: Augustine and Origen on the coats of skins”, *VigChr* .66 /1 (2012), 56-92.

¹⁷⁶ Orígenes un poco antes de la cita de Gn 3, 21 ha dicho “... *quiero comparar las vestimentas de infortunio, con las que el primer hombre después de haber pecado fue vestido...*” ignorando a Eva. El presentar a Adán solo como primer pecador quizá tiene detrás el texto paulino de *Rm* 5, 12. Además, tras introducir la cita de Génesis, vuelve al singular al comenzar su interpretación alegórica: “*Era necesario en efecto que el pecador fuese vestido de túnicas de piel que eran el símbolo de la mortalidad resultado de su pecado*” (*HomLev* 6, 2. 113-115).

¹⁷⁷ Su relectura de Gn 3, 21 se presenta, así como la otra cara de la moneda de la afirmación paulina de *revestíos de Cristo Jesús y no os preocupéis de la carne para obedecer sus concupiscencias* (*Rm* 13, 14). Que ya había citado en *HomLev* 6,2.49-54).

Concluye el predicador esta reflexión exhortando a sus oyentes, que ya han sido lavados por la ley de Dios, es decir, que han ordenado sus costumbres y han adquirido las virtudes cristianas a que avancen hacia la plenitud cristiana, a la vida de Dios (*HomLev* 6,2.115-118).

4.1.3. En las homilías sobre Números

La figura de Eva aparece en tres de las 28 homilías que Orígenes predica sobre el texto del libro de los Números. Las tres están dentro de la explicación de textos del Libro de los Números en los que se narra algo referente a las profecías de Balaán. En la primera (*HomNum* 17) la recuerda a partir del relato de Gn 3. En la segunda (*HomNum* 18) el alejandrino incluye a Eva de la mano de sus propias palabras al dar nombre a su hijo Seth. Por último, en la tercera (*HomNum* 20), introduce la memoria de la primera mujer en su predicación a partir de los dos textos del Nuevo Testamento en la que la que ella es recordada (2 Cor 11, 2-3, 1Tm 2, 14-15),

4.1.3.1. HomNum 17, 3. 3

Orígenes va a dedicar esta homilía a explicar la tercera profecía de Balaam¹⁷⁸. Cuando comenta Num 24, 3b-4 (*HomNum* 17,3), el alejandrino comienza proponiendo cómo ha de entenderse desde el sentido literal el hecho de que a Balaam se le abran los ojos y pueda profetizar adecuadamente sobre Israel (*HomNum* 17, 3).

El considera que los ojos de Balaam, antes de ser abiertos, son los *ojos de tierra*, o partiendo de una cita paulina los que representan la *inteligencia carnal* (Col 2, 18). Estos ojos son también para él, los mismos que adquieren Adán y Eva cuando comen del fruto del árbol prohibido (*HomNum* 17, 3. 3, 134-37) y que representan a los ojos abiertos por el pecado (*HomNum* 17, 3.4). La cita de Gn 3, 6 que usa para especificar el modo de ver antes del pecado, aunque está hablando de los dos miembros de la pareja, el hecho de que se refiera a través de la cita a la mirada de Eva introduce una valencia más negativa en la percepción de Eva que en la de Adán (*HomNum* 17, 3.3).

El alejandrino, a continuación, a través de Jn 9, 39: “*Para un juicio he venido a este mundo, para que los que no ven, vean, y los que ven se vuelvan ciegos*”, retoma el paralelismo entre los ojos abiertos y cerrados desde un sentido espiritual. Para él, los pecadores son aquello que ven con los ojos denominados “pensamiento de la carne” y que han sido abiertos por la

¹⁷⁸ Orígenes comenta Num 3, 25-30; 24, 1-9.

persuasión de la serpiente (*HomNum* 17, 3.4)¹⁷⁹ y que Cristo ha cerrado para abrirles aquellos otros ojos con los que puedan ver los bienes de su salvación. Eva y a su lado Adán representa a quien ve con los ojos carnales por el consejo de la serpiente y por lo tanto está ciego para las cosas espirituales, que son las que posibilitan la configuración con Cristo.

En la conclusión de su interpretación del relato de Gn 3 en esta homilía (*HomNum* 17, 3.4) la figura de la serpiente adquiere protagonismo como la incitadora al pecado frente a las figuras de Adán y Eva que desaparecen para ser sustituidas por la figura de los pecadores. De este modo el alejandrino actualiza para el presente de su audiencia el significado del relato de la transgresión (Gn 3) abandonando el carácter narrativo y etiológico del texto de Génesis para leerlo desde el trasfondo de su propuesta espiritual a la que continuamente invita a sus oyentes.

4.1.3.2. *HomNum* 18, 4. 3

Orígenes en esta homilía comenta la cuarta profecía de Balaam y hace una alusión a Eva al explicar la referencia a Seth que aparece en el oráculo del profeta (Num 24,17). Para aclarar a sus oyentes quién es este personaje bíblico se refiere en primer lugar a sus padres, afirmando explícitamente que es hijo de Adán, pero expresando la maternidad de Eva a través de la cita Gn 4, 25: “*Dios me ha suscitado otra descendencia en lugar de Abel, a quien mató Caín*” y concluyendo que Seth está en el inicio de la línea de descendencia del ser humano en el mundo tras el diluvio (*HomNum* 18, 4. 262-264), es decir, encabeza un nuevo comienzo para la humanidad.

En esta breve presentación de Seth, Eva adquiere un lugar destacado al recordar Orígenes sus palabras referidas a su hijo (Gn 4, 25), pero evita mencionar que es Eva quien da nombre a su hijo y que, con esas palabras, está reflejando el significado que para ella tiene este nuevo hijo¹⁸⁰.

El recuerdo que Orígenes hace de Eva con relación al nacimiento de Seth es significativo por el hecho de que cite sus palabras y la presente como la madre de quien encabeza la genealogía humana tras el diluvio. Las palabras de Eva que expresaban la consolación recibida de Dios tras la muerte de Abel y una nueva esperanza en su vida aparecen ahora, en el recuerdo del alejandrino, actualizadas en los hijos de Seth, que simbolizan para él a todos aquellos que son

¹⁷⁹ Esta argumentación utilizando el texto de Jn 9, 39 la repite también en *HomEz* 2, 3 pero sin aludir al texto de Génesis. Ver para la interpretación origeniana de Jn 9, 39 con relación a Gn 3: FRANCESCA COCCHINI, *Origene teologo esegeta...*, 163-174.

¹⁸⁰ Cfr. Págs 170-171 de la presente investigación.

ahora arrancados del pecado por Cristo y llevados por él como botín de salvación (*HomNum* 18, 4. 4)¹⁸¹.

4.1.3.3. *HomNum* 20, 2. 1

En esta homilía, Orígenes se detiene a comentar el relato del capítulo 25 del libro de los Números, que narra el pecado de Israel en Sittin, centrándose fundamentalmente en los cuatro primeros versículos y desarrollando ampliamente los sentidos literal y espiritual del fragmento escogido¹⁸².

Al comienzo de su explicación del sentido espiritual del texto, el alejandrino introduce la metáfora de las bodas místicas con Cristo, para mostrar a sus oyentes el significado profundo, que él descubre, en la narración sobre la prostitución de Israel con las mujeres de Moab (*Num* 25, 1). Para Orígenes, lo afirmado en el relato bíblico hay que leerlo más allá del sentido literal, interpretándolo alegóricamente como la prostitución a la que es llevada al alma por el pecado¹⁸³: “*Hay una prostitución de esta clase cuando el alma, admitida a la unión con el Verbo de Dios y unida a él por una especie de matrimonio, es pervertida y profanada por otro, y que es precisamente el adversario del primer marido que se ha comprometido con ella en la fe.*” (*HomNum* 20, 2, 1. 109-115).

En la explicación de este sentido espiritual del texto, introduce dos citas paulinas en las que se alude a la seducción de Eva (2 Cor 11, 2y 1 Tim 2, 14-15)¹⁸⁴, para iluminar y confirmar su lectura alegórica sobre la boda del alma con Cristo: Cristo el Señor es el novio y marido del alma pura y casta que escucha su palabra y lo complace dando a luz el Espíritu de su salvación (*HomNum* 20, 1.119-125).

Orígenes al vincular 2 Cor 11,3, con su interpretación mística del texto de Levítico, ahonda en la interpretación sexual del engaño de Eva (*sicut serpens seduxit Euam astutia sua*). Esta orientación se confirma, además, con los adjetivos, pura (*mundae*) y casta (*pudicae*), que él usa

¹⁸¹ “Este recibirá como botín a todos los hijos de Seth. Después de haber vencido a los demonios sus adversarios que tenían los hombres bajo su dominación, Cristo los toma como un botín de su victoria y los trae de vuelta como botín de salvación”

¹⁸² “Estando Israel en Sittim, el pueblo comenzó a prostituirse con las muchachas de Moab, que los invitaban a comer de los sacrificios a sus dioses y a prosternarse ante ellos. Israel se emparejó con Baal-Fegor, y la ira del Señor se encendió contra Israel.

El Señor dijo a Moisés: Toma a los responsables del pueblo y cuélgalos delante del Señor, a la luz del sol, y la ira del Señor se apartará de Israel. (Num 25, 1-4).

¹⁸³ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris-Brouges 1962, 39-40.

¹⁸⁴ Ver el estudio de estas citas en la presente investigación, págs. 184-192.

para describir el alma desposada con Cristo, (*HomLev 2, 1.119*) y contrastan con la imagen seductora de Eva ya presente en el texto de la segunda carta a los corintios. La alegorización origeniana junto a la relectura paulina subrayan el valor paradigmático de la virginidad femenina como símbolo adecuado y expresivo de la perfección cristiana en el marco de la metáfora esponsal¹⁸⁵.

Culmina expresivamente su exposición introduciendo nuevos elementos relacionados con la consumación del matrimonio y la procreación. En el desarrollo de esta parte de la metáfora Orígenes es deudor de su época al señalar al varón como el agente activo en la relación, pues él es quien emite la semilla, y la función pasiva a la mujer que es quien recibe en su vientre tal semilla y da a luz los hijos del varón: *Así pues, mientras se une el alma a su Esposo, escucha su palabra y lo abraza, ciertamente acoge de él la semilla del Verbo; y, como Él ha dicho: de tu temor, Señor, hemos concebido en el vientre, así también dice ella: De tu Verbo, Señor, he concebido en el vientre y he parido y he producido el espíritu de tu salvación sobre la tierra*” (*HomNum 20, 2 .1*).

El segundo texto de la Escritura que el predicador usa en su exhortación es 1 Tim 2, 14-15, y con él culmina su explicación de la metáfora esponsal. Este texto de la 1 carta a Timoteo aparece glosado en medio de la exhortación del predicador, pero fácilmente reconocible. Orígenes utiliza estas palabras del Pastor, para introducir el tema de la concepción y el parto como alegoría de las obras que el alma unida a Cristo “da a luz” (*HomNum 20, 2. 1, 26-135*).

La afirmación de 1 Tim 2, 15: *“Pero se salvará por la maternidad”* (σωθήσεται δὲ διὰ τῆς τεκνογονίας) es aquí interpretada como concebir y dar a luz hijos, fruto de la relación del alma con Cristo y *“si permaneciere en fe, amor y santificación, con modestia”* (ἐὰν μείνωσιν ἐν πίστει καὶ ἀγάπῃ καὶ ἀγιασμῷ μετὰ σωφροσύνης), la refiere a las obras de esa misma alma¹⁸⁶. El uso del singular y plural que 1 Tim 2, 15 combina para dirigirse a las mujeres, le sirve a Orígenes para distinguir los sujetos, y adaptar la cita a sus intereses interpretativos, haciendo del alma el sujeto de la maternidad y a los hijos, el sujeto de las virtudes¹⁸⁷.

¹⁸⁵ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris 1962, 24-30.

¹⁸⁶ Conservamos el texto latino que dice así: *“Si ergo sic de Christo concipit anima, facit filios pro quibus dicatur de ea quia Salva erit per filiorum generationem, si permanserint in fide et caritate et santitate cum sobrietate”* (*HomNum 20, 2. 1*).

¹⁸⁷ Esta interpretación eleva a un plano alegórico las afirmaciones de Pablo y, aunque construye la metáfora desde las relaciones de género, este nuevo nivel interpretativo universaliza su propuesta y por tanto suaviza el sesgo de género que aparece en la carta. Cfr. EMANUELA PRINZIVALLI, “Origene” en ENRICO DAL COVOLO (eds.) *Dona e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS Roma 1996, 79-80.

La figura de Eva en este marco interpretativo simboliza la infidelidad del alma a su esposo Cristo. Una infidelidad que Orígenes explicita como nacida del adulterio y que permite visibilizar con claridad la desobediencia de Eva como un pecado sexual. Además, al glosar el texto de Timoteo vuelve a citar a Eva diciendo que ella ha sido primero seducida (*etiamsi prius sicut Eva seducta fuisse anima uideatur*) con lo que en sus palabras se subraya de nuevo el carácter seductor de la desobediencia de Eva.

Además, Orígenes al explicar el sentido literal de la narración del adulterio de los israelitas en Sittin se ha detenido ampliamente a comentar la capacidad de seducción de las mujeres y su eficacia para rendir a los varones a sus encantos y hacerlos sucumbir al pecado de idolatría¹⁸⁸ esto posiblemente favorece que, quienes lo escuchan, asocien lo que ha dicho sobre la capacidad de seducción de las mujeres con la realidad de la seducción de Eva por la serpiente. Esta asociación, junto con los textos de 2 Cor 11, 2-3 y 1Tim 2, 14-15, permite evocar una imagen de Eva vinculada al adulterio y opuesta a cualquier camino de virtud (pureza y santidad) necesario para la propuesta espiritual que el predicador está ofreciendo a su público.

Esta articulación que Orígenes hace de los dos textos del Nuevo Testamento referidos a Eva le permite construir un proceso de elevación del nivel de interpretación que va desde el relato de Gn 3 que es la referencia primaria de la relectura de Eva, pasando por la actualización sufrida por la figura en los textos neotestamentarios hasta llegar a la comparación entre el alma y Eva que le permite el traspaso simbólico de las características adscritas al alma desviada a Eva y viceversa¹⁸⁹.

4.1.4. En las homilías sobre Jeremías

De las 45 homilías que se conservan sobre el libro de Jeremías Eva solo aparece en la homilía 20 en la que dentro de su interpretación de algunas de las palabras del profeta recogidas en el capítulo 20, 7-12 aparece citada en varias ocasiones con relación a sus vínculos con la serpiente.

4.1.4.1. HomJr 20, 3; 20, 7

En esta homilía, Orígenes va a disertar largamente sobre Jr 20, 7-12 orientando su discurso a explicar a sus oyentes que la bondad y rectitud de la acción de Dios es siempre educadora y

¹⁸⁸ *Si quieres vencerlo [a Israel], antes de nada, privalo de la pureza y por si mismos serán vencidos. Contra cosas de este género hay que luchar, no con la fuerza de los ejércitos, sino con la hermosura de las mujeres; (...) son vencidos por la belleza los que no son vencidos en la batalla” (HomNun 20, 3-4).*

¹⁸⁹ Cf. *HomNum 20, 2.*

sanadora¹⁹⁰. En dos ocasiones dentro de su sermón hará referencia a la figura de Eva (*HomJr* 20, 3 y 7).

Al adentrarse en la explicación de Jr 20, 7a: “*Tú me engañaste Señor, y yo me deje engañar*” (ἠπάτησάς με κύριε καὶ ἠπατήθην ἐκράτησας), Orígenes reflexiona sobre el porqué Dios ha engañado al profeta y propone varios ejemplos bíblicos y también de la vida cotidiana para facilitar la comprensión de este versículo (*HomJr* 20, 2). En la última parte de su interpretación contrapone este engaño de Dios al profeta al que la serpiente hizo a la mujer. La comparación le permite clarificar cómo el engaño de Dios es bueno, porque a través de él, Jeremías es capaz de recibir la gracia de la profecía y el de la serpiente, sin embargo, lleva a Adán y a su mujer fuera del paraíso (*HomJr* 20, 3)¹⁹¹.

El recurso a Gn 3 para esclarecer por contraposición el tipo de engaño del que es víctima el profeta, permite al predicador convertir a Jeremías y a Eva en prototipos enfrentados de actuación. El profeta aparece como un referente para articular una respuesta adecuada a este modo de actuar divino a través del engaño, mientras que Eva es el ejemplo del que hay que huir, ya que se dejó engañar por el mal simbolizado en la serpiente: “*Habiendo comprendido estas cosas, deseemos también nosotros para el presente y para el futuro ser engañados por Dios, siempre que la serpiente no nos engañe*” (*HomJr*, 20, 3). En esta contraposición Orígenes evita el *topos* de la seducción (como aparece en otros textos de este autor) y se mantiene en el concepto de engaño para definir el resultado de la acción de la serpiente sobre Eva.

Más adelante, en *HomJr* 20, 7, Orígenes vuelve a aludir a Gn 3 cuando explica el sentido espiritual de la frase de Jeremías: “yo invocaré infidelidad y desgracia” (ἀθεσίαν καὶ τάλαιπωρίαν ἐπικαλέσομαι) (Jr 20, 8). El predicador ilustra su exhortación con dos ejemplos de la Escritura, uno sacado de la historia de Judit y el otro de Gn 3. Su razonamiento se centra en el término ἀθεσία, (infidelidad, incumplimiento de la fe jurada)¹⁹² explicando cómo Judit rompió el acuerdo que había hecho con Holofernes para ser fiel a Dios y cómo Dios al maldecir a la serpiente rompe el acuerdo amistoso entre ella y Eva. La imagen que evoca la relación

¹⁹⁰ Como ejemplo, comienza su exhortación con estas afirmaciones: “*Todo lo que la Escritura dice de Dios, aunque sea inverosímil en sí mismo, hay que entenderlo como digno de un Dios bueno. (...) Porque su cólera no es improductiva, sino que, como su palabra educa, así también su cólera educa. En efecto, a los que fueron educados con la palabra, los educa con la cólera*” (*HomJr* 20, 1.).

¹⁹¹ Es significativo cómo aquí, el predicador no usa el nombre propio de la mujer, pero si lo hace con el varón. Esto puede estar influido por la misma cita bíblica (Gn 3, 13), en que también se utiliza el término γυνή y no el de Eva, pues no será hasta Gn 4, 1 cuando Adán de a su mujer el nombre de Eva.

¹⁹² ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire Grec-français*, Hachette, Paris 1950, 34. El texto latino de Jerónimo de esta homilía (PG 13, 514) traduce ἀθεσία por *prevaricatio*.

entre la serpiente y Eva es poderosa, pues con ella se afirma que el encuentro entre la primera mujer y el réptil no fue un engaño, ni una seducción, sino algo más estable y vinculante: un pacto (συνθήκη)¹⁹³. Una alianza que Dios en su bondad se esfuerza por romper y que el predicador confirma con las palabras de la divinidad a la serpiente: “*Pondré enemistad entre ti y la mujer...*” (Gn 3, 15).

En esta interpretación de Orígenes lo más relevante no es que Eva haya sido engañada, sino la amistad (φίλος) que nació entre ambas. De este modo el predicador va más allá de la narración de Génesis, haciendo que el vínculo entre Eva y la serpiente (que Orígenes identifica con el diablo) sea mayor y más permanente¹⁹⁴. Un vínculo que la capacita para llegar a hacer un pacto con la serpiente y no con Dios.

Eva, de este modo, personifica el camino que ningún cristiano o cristiana ha de transitar en su comportamiento moral. Detrás de la explicación de las palabras del Jeremías, la mujer primordial aparece representando la antítesis de toda conducta acorde a la voluntad Divina y el camino que aleja y obstaculiza la amistad con Cristo y por tanto visibilizando ante quienes escuchan a Orígenes todo lo que es rechazable para cualquier creyente en Cristo. Eva hizo un pacto con la serpiente el creyente ha de romper ese pacto para alejarse del mal y alcanzar la amistad con Cristo (*HomJr* 20, 7.53-69).

4.1.5. En las homilías sobre Ezequiel

En los sermones sobre este libro profético Orígenes menciona a Eva en dos de ellos. En la primera homilía (*HomEz* 1) al referirse al momento en que ella y su esposo pecaron y en la homilía 7 (*HomEz* 7) que recoge la cita de 2 Cor 11, 2-3 en la que Pablo se refiere a Eva.

4.1.5.1. HomEz 1, 3

Con esta homilía Orígenes comienza a predicar sobre el libro de Ezequiel. Es una homilía larga y rica en contenidos teológicos, especialmente sobre su modo de entender a Dios¹⁹⁵, que es la

¹⁹³ ANATOLE BAILLY, *Dictionnaire Grec-français...*, 1860.

¹⁹⁴ Aquí aparece con claridad el vínculo entre mujer y mal que se encontraba ya en la literatura sapiencial hebrea (Sir 25-26) y en el mito clásico de Pandora. Cfr. Págs 178-180 de la presente investigación.

¹⁹⁵ Un modo que él defiende con frecuencia, especialmente frente a los marcionitas, superando la literalidad de algunas expresiones y defendiendo desde el plano alegórico una interpretación que defienda al Dios misericordioso de Jesús, y desde ahí la unidad de los dos Testamentos. Esta idea aparecía también en *HomJr* 20, 1.1-11 comentada anteriormente.

clave hermenéutica de su exégesis a lo largo de todo este sermón¹⁹⁶.

El alejandrino introduce las figuras de Adán y Eva como apoyo a su argumentación sobre el sentido espiritual de la deportación a Babilonia. Para él, esa experiencia del exilio se experimenta también cuando el alma se deja llevar por los vicios y cae en el pecado (exilio) del que solo saldrá a través de un camino de penitencia y conversión. Solo a través de este camino es posible alcanzar la misericordia de Dios y abandonar esa experiencia de exilio a la que le ha llevado el pecado (*HomEz* 1,3. 74-98)¹⁹⁷.

En el contexto de esta reflexión, el alejandrino recuerda a su audiencia el origen del pecado, y cómo éste no es algo determinado por Dios, sino fruto del libre albedrío humano y cómo Cristo ha venido a liberar a los oprimidos por el pecado (*HomEz* 1, 3.90-138). En esta memoria presenta un doble enfoque, por un lado, a la luz de la reflexión paulina, considera que “*En Adán, morimos todos, en Cristo todos volvemos a la vida*” (1 Cor 15, 22) resaltando el contraste entre lo que produce Adán y lo que trae Cristo a la vida del creyente. Por otro lado, desarrolla una peculiar interpretación del relato de Gn 3 con la que quiere subrayar que el pecado de origen no fue una cuestión intrínseca a la condición de creatura del ser humano, ni querido por Dios, sino fruto de su decisión¹⁹⁸ (*HomEz* 1, 3. 88-108).

En esta segunda propuesta subyace su teoría de la preexistencia de las almas, desde la que actualiza, en el marco de su reflexión, el relato de Gn 3. En primer lugar, presenta a Adán en contraste con la serpiente, considerando que ambos poseían una situación previa a caer en el pecado¹⁹⁹. En segundo lugar, cita a Adán y a Eva junto a la serpiente para reforzar su argumento de que el pecado y el mal no son determinados por Dios, sino que son fruto del libre albedrío de los seres creados: “*Como Adán y Eva no pecaron tan pronto como fueron creados, del mismo modo la serpiente no fue en un tiempo serpiente mientras que permaneció en el paraíso de las delicias*” (*HomEz* 1, 3. 99-101).

¹⁹⁶ “*Disposuit igitur Clemens et benignus et hominum amator Deus inter supplica quibus peccatores punit, etiam visitationis suae miscere pietatem, nec immoderata poena miseros premere. Semper talis est Deus, excruciat nocentes, sed quasi pius pater tormentis clementiam sociat*” (*HomEz* 1, 1.11-16).

¹⁹⁷ Cfr. HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu...*, 206-215.

¹⁹⁸ HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image de Dieu...*, 182.

¹⁹⁹ La teoría origeniana de la caída considera que las almas preexistentes en función de su alejamiento de Dios adquieren diferente condición: ángeles-demonios-seres humanos. Esta presentación quiere responder al determinismo gnóstico que cuestiona la bondad y la justicia de Dios en relación a los seres creados. Cfr. MARGUERITE HARL, “La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène” en HERAUSGEGEBEN VON LOTHAR LIES, (Ed.), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origenkongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 240-244.

Eva aparece en esta reflexión de Orígenes por ser la pareja de Adán, que es quien encarna el pecado primordial de la humanidad. Nada se dice de su papel en lo narrado en Gn 3 e incluso su relación con la serpiente viene mediada por el vínculo que se establece entre Adán y el animal. Con todo, al ser citada junto a Adán, ella aparece responsable igualmente del pecado y, por tanto, también de sus consecuencias (*HomEz* 1, 3. 98-99).

4.1.5.2. *HomEz* 7, 6

En esta homilía Orígenes comenta ampliamente el oráculo de Ezequiel contra Jerusalén del capítulo 16. Al explicar Ez, 16, 23-24²⁰⁰ el alejandrino interpreta las palabras del profeta de forma alegórica sustituyendo a Jerusalén, que era la destinataria original de las palabras de Ezequiel, por el alma. El predicador considera que la belleza con la que Dios ha creado el alma, a imagen de su creador favorece su seducción por parte de quienes la quieren corromper como a una prostituta. Estos amantes, son para Orígenes en esta ocasión, las corrientes heréticas²⁰¹ que actúan en el alma de los creyentes como *amantes adúlteros e innobles* (*HomEz* 7, 6.1-14)²⁰².

El predicador asocia a su reflexión el texto paulino de 2 Cor 11, 3 en el que Eva aparece como imagen del desvío comunitario en Corinto²⁰³, pero él le da, un significado más amplio relativo al camino espiritual del alma hacia la comunión con Cristo²⁰⁴. Al enmarcar la cita del apóstol dentro de su concepción antropológica y espiritual, la seducción de la que fue objeto la primera mujer adquiere un carácter más determinante y negativo al representar el camino que lleva a la corrupción y al alejamiento del alma de su imagen y semejanza con su creador. La fuerza de esta imagen se subraya aún más con sus palabras finales: “*En la fornicación carnal se corrompen los cuerpos, en el libertinaje espiritual se corrompe el pensamiento, y el alma misma se hiere*” (*HomEz* 7, 6. 16-19).

De este modo, la figura de Eva no solo encarna el estereotipo de la seducción femenina como una puerta que lleva al error doctrinal, sino que representa un nivel más profundo de desvío, el

²⁰⁰ “*Después de tu maldad -¡ay, ay de ti!, oráculo de Adonay Yahveh-, te has edificado un burdel y te has hecho un montículo en toda plaza*” (Ez 16, 23-24).

²⁰¹ “*ya que todos los que nacen en las doctrinas de los heréticos y han tomado las remisas de su fe, son hijos de la Jerusalén pecadora y fornicadora*” (*HomEz* 7, 5).

²⁰² En el trasfondo de esa alegoría se encuentra su doctrina del ser humano como imagen de Dios y en la articulación, desde esta doctrina, de su antropología tricotómica. Cfr.1 HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 25-141.

²⁰³ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo de Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Edizioni Studium, Roma 1992, 67-70.

²⁰⁴ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Descleé de Brouwer, Paris-Brouges 1962, 39-40.

que hiere y corrompe al alma en su camino de configuración con Cristo y, por tanto, en su proceso de recuperación de la imagen y semejanza con su creador perdida con el pecado.

4.1.6. *En las homilías sobre los salmos*

En estas homilías Eva aparece en una ocasión en relación con la cita de Ef 5, 32.

4.1.6.1. *HomSal 76, 2. 3*

En esta homilía Eva aparece junto a Adán cuando Orígenes, comentando el versículo 12 del salmo: “*Recuerdo las hazañas de YHWH; ciertamente recuerdo tus prodigios de origen, y medito en toda tu actuación*”. enumera una serie de ejemplos en los que él ve cumplidas las afirmaciones del versículo.

A la luz de la actualización que Ef 5,32 hace de Gn 2,24, Orígenes muestra como Cristo está ya presente desde el comienzo de la obra salvadora de Dios. La interpretación de las palabras de Gn 2,24 como un misterio que habla de Cristo y de la Iglesia le permiten al alejandrino confirmar como los misterios de Cristo, presentes desde el comienzo, se visibilizan ahora de la mano del cristianismo. Y es desde esa verdad de fe exhorta a su audiencia a meditar las obras del Señor como propone el salmista.

Eva y Adán, por tanto, aparecen recordados en el marco de la actualización cristiana de las Escrituras judías a la luz del acontecimiento de Cristo. Orígenes al incorporar en su predicación la relectura que Ef 5,32 hace de Gn 2 24 amplia su significado mostrándola como parte de los designios divinos que ahora se cumplen en el cristianismo.

4.2. *Eva en las Homilías de Orígenes sobre el Nuevo Testamento*

Aunque en las listas de obras origenianas se citan otras homilías sobre el Nuevo Testamento, no se han conservado y solo es posible estudiar esta figura en las homilías sobre el evangelio según Lucas.

4.2.1. *En las homilías sobre el evangelio de Lucas*

En relación con la figura de Eva encontramos tres referencias en las homilías sobre el evangelio según Lucas (*HomLc* 8, 16 y 17). En la homilía 8 aparece dentro de la explicación del

Magnificat (Lc 1, 46-51) y las otros dos comentando versículos concretos del capítulo 2 del Evangelio de Lucas.

4.2.1.1. *HomLc 8, 1*

Al inicio de su explicación sobre el Magnificat, Orígenes vincula el hecho de que el pecado comenzó por la mujer y después llegó hasta el varón con las palabras de Isabel y María antes del nacimiento de sus respectivos hijos: “*Isabel profetiza antes que Juan, María profetiza antes del nacimiento de nuestro Señor y Salvador*”. Esta relación le permite presentar a las santas mujeres, especialmente Isabel y María, como modelos a imitar por las cristianas para que puedan superar *la debilidad propia de su sexo*.

El estereotipo de la *debilidad* femenina, habitual en la sociedad grecorromana, se relaciona en el texto con el pecado de Eva²⁰⁵. Aunque Orígenes no nombra a Eva, sino que utiliza el genérico “la mujer”, es fácilmente deducible que está pensando en el relato de la transgresión de Gn 3. Al identificar a Eva con “la mujer” está reforzando el vínculo entre lo femenino y el pecado, fruto de la debilidad intrínseca de las mujeres que justifica el comienzo del pecado.

En esta afirmación del alejandrino resuenan las palabras de Sir 25, 24 aunque en el texto no hay datos que relacionen su pensamiento con el de Ben Sira, pero sí se evidencia que tienen un concepto similar de las mujeres²⁰⁶.

Del mismo modo que 1 Pe proponía a las mujeres de su comunidad el ejemplo de Sara y de las santas mujeres como medio para adquirir una conducta honorable (1 Pe 3, 6)²⁰⁷ Orígenes aprovecha los *exempla* de María e Isabel y otras santas mujeres para recordar como el resto de las féminas han de adquirir una conducta honorable superando la debilidad de su sexo.

4.2.1.2. *HomLc 16, 7-8*

El texto del evangelio a comentar en esta homilía es Lc 2, 33-34. Al explicar las palabras de Simeón: “*Mira, éste está puesto para caída y levantamiento de muchos en Israel*”, Orígenes las relaciona con Jn 9, 39: “*Yo vine a este mundo para una decisión; de forma que los que no ven, vean; y los que ven, se vuelvan ciegos*”, y las interpreta, en primer lugar, según el sentido

²⁰⁵ ANNE CARSON, “Putting her in her Place: Woman, Dirt, and Desire” in DAVID M. HALPERIN – JOHN J. WINKLER - FROMA I. ZEITLIN (eds.), *Before Sexuality The construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, 136.

²⁰⁶ Cfr. Págs 178-179 de la presente investigación.

²⁰⁷ Cfr. Ver el estudio sobre 1 Pe en el presente estudio, págs 270-275.

literal, en relación con la aceptación de Cristo por parte de los paganos y el rechazo del mismo por Israel. En segundo lugar, actualizando más el significado, aprovecha para hacer una crítica a la exégesis marcionita de la Escritura (*HomLc* 16, 3-6)²⁰⁸.

A continuación, Orígenes introduce un sentido más profundo del texto y reflexiona sobre la fragilidad humana y la salvación traída por Cristo. En el desarrollo de su interpretación alude a Gn 3, 6-7 como ejemplo para explicar la diferencia entre los “ojos carnales” y los “ojos espirituales”²⁰⁹. Al introducir el pasaje de Génesis, nombra primero a Adán diciendo: “*Adam et videbat et non videbat*” y después a Eva afirmando que ella “*quoque, antequam aperirentur oculi eius vidisse*” para inmediatamente citar Gn 3, 6. La presentación en paralelo de la situación de ambos antes y después de la desobediencia es similar, pero la presencia de la cita de Génesis en la descripción de Eva evidencia para ella, mucho más que para Adán, las connotaciones del deseo de la “mirada carnal”. De hecho, Orígenes solo dice que el fruto del árbol era bueno para comer y agradable a la vista, ignorando la tercera característica que aparece en el versículo de Génesis: que era bueno para alcanzar sabiduría²¹⁰. Este recorte del texto podría haberlo hecho para resaltar más los rasgos de ese modo de ver, pero descrito así, refuerza en el perfil de la mujer su relación con lo sensible²¹¹ y, por tanto, su mayor debilidad ante los placeres mundanos que incrementan su dificultad para el camino espiritual.

4.2.1.3. *HomLc* 17, 2

En esta homilía vuelve al mismo ejemplo de Gn 3, 6 sobre los ojos carnales y espirituales a propósito del mismo texto de Lucas (Lc 2, 33-34). Esta vez se limita a hacer una breve glosa de los versículos de Génesis, remitiendo a la homilía anterior.

²⁰⁸ FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo de Origene...*, 170, n. 20.

²⁰⁹ Aunque un poco antes cita también Jn 9, 39 (*HomLv* 16, 3) con relación a la postura gentiles/Israel ante el acontecimiento de Cristo en lo que él considera el sentido literal, se puede ver la cercanía en la interpretación en esta homilía y en la 17 sobre Números de los ojos carnales y espirituales con la inclusión modo de testimonio de Gn 3. Cfr. FRANCESCA COCCHINI, *Il Paolo de Origene...*, 164-174.

²¹⁰ Esa parte si la incluye en *HomNum* 17,3 .3 cuando cita este mismo texto. Esta parte no aparece en la Septuaginta. Cfr. pág 167, nota 48 de esta investigación.

²¹¹ Esta exégesis está presente en *HomNum* 17, 3 que ya hemos estudiado. En la homilía de Números si cita la tercera parte del texto de Génesis.

5. Eva en los comentarios a la Escritura de Orígenes

5.1. *Eva en los comentarios sobre el Antiguo Testamento*

De los distintos comentarios a los textos del Antiguo Testamento que Orígenes escribió conservamos solamente el Comentario al Cantar de los Cantares en traducción latina de Rufino y, por lo tanto, solo es posible la búsqueda de las referencias a Eva en esta obra. Es de lamentar que no se conserve su comentario a Génesis, que sería de utilidad para ver el tratamiento que de esta figura hizo este autor en los dos tipos diferentes de obras.

5.1.1. *Eva en el Comentario sobre el Cantar de los Cantares*

Eva aparece en dos momentos del comentario al Cantar de los Cantares, curiosamente no a través de los textos de Génesis, sino a partir de la cita de 2 Cor 11, 3 y 1 Tim 2, 14-15, los dos únicos textos del Nuevo Testamento en los que se hace referencia a Eva.

5.1.1.1. *ComCant 2, 3. 13-14*

La figura de Eva aparece dentro de este capítulo del comentario al Cantar de los Cantares cuando Orígenes comenta Cant 1, 6b: “*Los hijos de mi madre pelearon en mí; me pusieron de guarda en las viñas; mi propia viña no guarde*”. La clave fundamental, con la que interpreta este versículo, es la de presentar a sus lectores el radical cambio de vida que se espera de quien se convierte a la fe en Cristo. Para él no hay excusas para la desviación sea espiritual o doctrinal, ni para mantener conductas propias de la vida anterior a la conversión. Esta clave la irá desarrollando con diferentes enfoques a medida que avanza en su interpretación alegórica y en ella va a encontrar un lugar para recordar a la primera mujer de la historia.

En su análisis de este versículo, el alejandrino identifica en primer lugar a la esposa del Cantar con la Iglesia y en segundo lugar con el alma, pero en ambos casos, el centro de su reflexión se orienta a poner en evidencia la necesidad de preservar las fronteras identitarias cristianas ante las amenazas externas e internas, que pueden llevar de nuevo a los creyentes a la infidelidad y a la desobediencia a la fe.

En su primer desarrollo alegórico, referido al sentido moral, Orígenes construye, a partir de la alegorización de las figuras que acompañan a la esposa en el texto comentado (la madre, los hijos de mi madre, las viñas a guardar y la viña no guardada), los significados que le van a posibilitar elaborar su reflexión. A través de la alegoría paulina de Gal 4, 22-31, identifica a *la*

madre de la esposa con la Jerusalén celeste y, como veremos posteriormente²¹², esta identificación le va a permitir construir el marco identitario desde el que adquiere sentido lo que va a proponer a sus lectores en el comentario de este versículo. *Los hijos de mi madre* son para él los Apóstoles de Cristo que han combatido en los comienzos de la iglesia para hacer posible en ella el auténtico conocimiento de Cristo. Estas figuras y la misión que llevan a cabo le ayudan a justificar la relevancia que tiene para el presente de la iglesia la obediencia a sus fundamentos doctrinales (*ConCant 2, 3. 6-7*) y la fidelidad a la herencia recibida. Esta herencia se concreta para él en las Escrituras cristianas que él identifica con las *viñas guardadas* de las que habla el texto (*ConCant 2, 3. 9-10*).

Por último, considera que *la viña no guardada* se refiere a todo conocimiento (*eruditio*) que se poseía antes de formar parte de la comunidad cristiana. Este conocimiento se refiere, tanto a las tradiciones propias de quienes procedían del judaísmo²¹³ como al pensamiento filosófico en el que se habían formado quienes venían del mundo pagano (*ConCant 2, 3. 11-12*). Para Orígenes estas doctrinas son *venenosas y nocivas* y habían sido combatidas con éxito por los doctores de la Iglesia y por esta razón seguir cultivándolas no tiene excusa (*ComCant 2, 3. 12*). Orígenes reconoce, sin embargo, que, a pesar del camino recorrido, la Iglesia *reunida de la dispersión de las naciones y preparada como esposa para Cristo* ha sido expuesta a estas desviaciones²¹⁴. Para justificar esta afirmación el alejandrino propone a sus lectores que traigan a su memoria (*recordare*) a la figura de Eva (*ComCant 2, 3, 13*).

La memoria de esta figura la va a construir a partir de la relectura que había hecho de ella el autor de la primera carta Timoteo (1Tim 2, 14-15) pero introduciendo en ella algunos cambios significativos. El texto del Pastor en el versículo 14 dice de Eva que “*fue seducida y cayó en trasgresión*” pero Orígenes, al introducir estas palabras en su comentario, las va a referir a la iglesia a la cual define como la *reunida de la dispersión de las naciones y preparada como esposa para Cristo* (*ComCant 2, 3. 13*). Esta condición esponsal, que el alejandrino considera el rasgo central de su identidad como colectivo, no ha impedido que pudiese seguir cultivando *doctrinas venenosas y nocivas* (*ComCant 2, 3. 12*).

²¹² Esta identificación la comentaremos con detalle en el capítulo dedicado al estudio de las figuras de Sara y Agar.

²¹³ Este caso lo ilustra con el testimonio del propio Pablo a través de una doble cita de la carta a los Filipenses (Fil 3, 7-9).

²¹⁴ “*Nec mireris si his culpis aliquando fuisse videatur obnoxia...*” (*ComCant 2, 3. 13*).

En el marco de la metáfora esponsal²¹⁵, que define la relación entre Cristo y la Iglesia, Orígenes actualiza en un contexto más amplio las palabras del Pastor sobre Eva. De este modo, las consecuencias de la debilidad frente a la seducción por parte de la serpiente se sitúan más allá de la trasgresión al mandato divino para identificarse con la imagen del adulterio.

Desde esta imagen, Orígenes identifica a Eva como ejemplo de la actuación de quienes, por debilidad, se dejan seducir por doctrinas o conductas no legítimas dentro de la Iglesia. Este comportamiento afecta a toda la comunidad cristiana porque suponen un acto de adulterio, de ruptura de sus vínculos de fidelidad con Cristo. Para él, en estas situaciones es necesario reforzar las fronteras identitarias de la Iglesia contraponiendo a la conducta desviada comportamientos acordes al auténtico conocimiento de Cristo. Estos comportamientos los ejemplifica con las palabras de 1Tim 2, 15 invitando así a los cristianos y cristianas, que acogen la recta doctrina, a ser fecundos “*perseverando en la fe, la caridad acompañados de la santidad*” (ComCant 2, 3. 13)²¹⁶.

Curiosamente, el alejandrino, al citar el versículo 15 no incluye el término σωφροσύνη que aparecía en la exhortación del Pastor y pone en su lugar el término santidad²¹⁷. El concepto de σωφροσύνη traducible por sobriedad, autocontrol, modestia²¹⁸ tenía una intencionalidad concreta cuando el autor de 1Tim lo refería a las mujeres²¹⁹ pero a Orígenes no le interesa incluirlo, quizá porque en el tema que está tratando no es la σωφροσύνη lo que él quiere destacar en el comportamiento de la Iglesia, sino la santidad (ἁγιασμός) como elemento definidor del modo de vivir la fe y la caridad. Esta santidad se presenta así, como la frontera que separa las conductas desviadas, fruto de las *doctrinas venenosas y nocivas*, del comportamiento de quienes en la iglesia viven una auténtica relación con Cristo.

A continuación, Orígenes vuelve a recordar a Eva, ahora acompañada de Adán, a través de una construcción elíptica de la cita Ef 5, 31-32 (ConCant 2, 3. 14). En esta cita se recogen las

²¹⁵ Esta metáfora es central en su exégesis del cantar. En ComCant 2, 8, 5, Orígenes vuelve sobre el texto de Gn 2, 24 junto con Ef 5, 32 en relación con la metáfora esponsal de Cristo y la iglesia, aunque en este caso no cita a Eva, solo a Adán. Cfr. LUC BRÉSSARD-HENRI CROUZEL, “Introduction”..., 38- 44.

²¹⁶ En esta propuesta origeniana encontramos un rasgo propio de las sociedades diádicas que es preeminencia del grupo sobre el individuo. En este tipo de colectivos los logros personales son logros del grupo y hay una profunda identificación de cada miembro con los objetivos grupales que se visibiliza tanto en los fuertes vínculos hacia dentro como en la combatividad hacia a fuera. Cfr. BRUCE MALINA, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 202, 108-113.

²¹⁷ 1 Tim 2, 15.

²¹⁸ La Vulgata traduce este término por *sobrietate*.

²¹⁹ Cfr. Estudio sobre 1 Tm en esta investigación, págs 184-188

palabras de Gn 2, 24. “*Por eso abandonará el hombre a su padre y su madre, se unirá a su mujer, y serán los dos una sola carne*” para fundamentar el tipo de relación que el autor desea tenga el esposo con la esposa y que considera también adecuadas para referirse a los vínculos entre Cristo y la Iglesia (Ef 5, 32²²⁰). Con esta construcción el alejandrino profundizar una vez más en la metáfora esponsal, ahora subrayando el fundamento soteriológico en el que se sostienen los vínculos entre la iglesia y Cristo y que él va a ilustrar desde una doble referencia a la carta a los romanos (Rm 5, 6; Rm5, 8) para recordar a su audiencia el acontecimiento central de su experiencia de fe: La muerte redentora de Cristo, una muerte que marca un antes y un después en la identidad de los creyentes en él (*ComCant* 2, 3. 14).

Esta reflexión le permite finalmente cerrar su exegesis moral de Cant 1,6b con una nueva referencia a 1 Tim 2, 14b. En esta ocasión ya no es Eva sino la Iglesia, como colectivo, quien representa a todos sus miembros, la que sido seducida e incurrió en trasgresión. Pero esta actuación de la iglesia había ocurrido cuando era todavía impía y pecadora, es decir, antes de su encuentro con Cristo. Esa conducta es la que Orígenes identifica con la viña que la esposa del Cantar abandona (*ComCant* 2, 3. 14).

Eva y la esposa del Cantar son dos figuras contrapuestas en la reflexión del alejandrino, ambas expresan la reconfiguración identitaria que experimentan los hombres y mujeres que, venidos de diferentes espacios sociales y religiosos, se hacen cristianos. Esta nueva identidad sigue amenazada por la desviación (Eva) pero la iglesia, como la esposa del Cantar, ha de mantenerse fiel y obediente al esposo y rechazar cualquier conducta contraria a la fe, no recuperando la viña abandonada.

5.1.1.2. *ComCant* 3, 13. 38

Orígenes está comentando, en esta ocasión, el texto de Cant 2, 9a: *Semejante es mi amado a la gacela y al cervatillo sobre los montes de Betel*. Después de retomar diferentes textos de la

²²⁰ La cita de Gn 2,24 en Ef 5, 31 no la hemos incluido en el estudio de las relecturas de Eva en el Nuevo Testamento porque consideramos que no es una referencia a Eva aunque la cita forme parte de los relatos de Génesis en los que ella está incluida. La cita de Gn 2,24 en el texto de Efesios está aislado del contexto del relato de Gn 2, 4b-25. La cita se introduce para simbolizar los vínculos matrimoniales que el autor quiere subrayar ante su audiencia y que le sirven como analogía para expresar la relación entre Cristo y la Iglesia. Sin duda el texto de Efesios se refleja aspectos de los códigos domésticos del mundo greco-romano y la cita de Gn 2,24 ayuda en la legitimación de la estructura familia de este contexto. Para la cita de Gn 2,24 en ef 5,31 ver: JAMES W. AEGESON, “Genesis in the Deutero-Pauline Epistles” in MAARTEN J.J. MENKEN – STEVE MOYISE (eds.), *Géneis in the New Testament*, Blomsbury T&T Clark, London-New York 2012, 124-127.

Orígenes introduce Gn 2,14 en *ComCant* 2, 3, 14 también con el doble enfoque cristológico y eclesiológico que plantea Efesios preo con un enoque diferente.

Escritura en las que aparece citado el ciervo y el significado que su presencia puede tener en cada uno de ellos (*ComCant* 3, 13, 1-7), desarrolla una larga justificación sobre cómo todos los ámbitos de la realidad y también la Escritura, poseen un sentido oculto en el que es posible encontrar la revelación divina y a la que es necesario acceder a través del conocimiento espiritual (*ComCant* 3, 13. 8-30)²²¹. Esta disertación viene a justificar su personal interpretación alegórica de 2, 9a. (*ComCant* 3, 13, 31-51).

La alusión a Eva aparece dentro de su explicación alegórica del versículo con la que él explica el significado del ciervo²²², el cervatillo y la gacela que aparecen en el texto. El alejandrino entiende que los ciervos de los que habla este versículo del Cantar de los Cantares, en el sentido espiritual, se refieren a los creyentes que son conducidos por Dios a la máxima perfección (*ComCant* 3, 13. 31). Pero también propone entender este animal referido a Cristo, como “*el ciervo amigo*” (Prov 5, 19) que *aplata a la serpiente que sedujo a Eva y que con el soplo de su palabra le inoculó el veneno del pecado...* (*ComCant* 3, 13. 38). Con esta imagen de la redención de Cristo, el alejandrino presenta el origen del pecado de forma muy poderosa resaltando la grandeza de la acción de Cristo frente a la bajeza del pecado.

En la reelaboración origeniana del encuentro entre Eva y la serpiente aparecen nuevos elementos que no estaban en el capítulo 3 de Génesis. Además de calificar el encuentro como un acto de seducción en continuidad con la propuesta paulina de 2 Cor 11, 3²²³ se criminaliza el comportamiento de la serpiente, describiéndolo como un envenenamiento que no solo afectó a la primera mujer sino a todos sus descendientes²²⁴. Además, al considerar las palabras que pronuncia la serpiente como un veneno, convierte la seducción de la que es objeto la mujer, en algo mucho más mortal e irreversible.

En esta imagen el pecado de origen se vincula a Eva y no Adán como suele ser más frecuente en el pensamiento origeniano, tanto a la luz de su teoría de la caída como por influencia del

²²¹ Pablo será la principal palabra de autoridad para justificar su interpretación alegórica: *Con ello Pablo nos demuestra que este mundo visible nos instruye sobre el invisible...*” (*ComCant* 3, 13. 9). Ver la presentación de la influencia de Pablo en la exégesis de Orígenes la presente investigación, págs 137-139.

²²² Este animal no aparece en el versículo, pero Orígenes lo introduce desde el texto de Prov 5,9 por la semejanza temática entre ambos. El texto de Prv 5,19 lo había citado completo previamente en *ComCant* 3,13 aunque en una versión un poco diferente a la que aparecen la Escritura (tanto en el texto hebreo como en la traducción de los LXX). Este texto de Proverbios en su contexto original está dentro de una exhortación a los varones en la que entre otros consejos se le recomienda fidelidad en el matrimonio (Prov 5,1-23).

²²³ Ver el estudio sobre este texto en la presente investigación, págs. 183-187.

²²⁴ Aquí encontramos una imagen semejante a la que utiliza el autor de la Vida de Adán y Eva al describir la actuación de la serpiente con relación a Eva (*VidAd* 19).

pensamiento paulino (*ComRm* 5, 1. 11). Frente a Eva aparece Cristo cuya acción redentora es presentada como la que es capaz de enfrentarse al reptil venenoso y anular su poder. Esta nueva narración se superpone al drama narrado en Gn 3 incluyendo no solo la imagen del pecado sino también de la redención.

5.2. Eva en los comentarios de Orígenes sobre el Nuevo Testamento

En este caso, encontramos 18 referencias a Eva en los tres grandes comentarios sobre el Nuevo Testamento conservados en la actualidad. Estas referencias están recogidas fundamentalmente desde el sentido literal de los textos que el autor cita o alude (en 13 ocasiones), pero también se encuentran en reflexiones desde el sentido moral o espiritual (en 6 ocasiones).

5.2.1. Eva en el Comentario sobre el Evangelio de Mateo

Conservamos dos referencias a Eva dentro de este comentario. La primera comentando la discusión de Jesús con los fariseos sobre las posibles causas para el repudio de una esposa recogida en Mt 19, 1-12 y la otra en su explicación sobre la parábola de los jornaleros en Mt 20, 1-16. En ambos ejemplos, Orígenes se muestra como un sabio exegeta preocupado por incorporar la crítica textual a los textos que comenta.

5.2.1.1. ComMt 14, 16

En el desarrollo de la exégesis literal de Mt 19, 3-6, en donde se recoge el diálogo entre Jesús y los fariseos sobre las posibles causas para repudiar a una esposa, el alejandrino ofrece su peculiar interpretación de los relatos de la creación a partir de las citas de Génesis que le sirven a Jesús para ofrecer su enseñanza sobre la indisolubilidad del matrimonio y las relaciones adecuadas entre hombre y mujer.

Orígenes al comienzo de su interpretación del texto llama la atención de sus lectores sobre el modo en que el evangelio cita las palabras del Génesis. Él considera que las dos citas de Génesis, que Jesús utiliza para su argumentación (Gn 1, 27; Gn 2, 24), no se mencionan en el mismo orden en que fueron escritas, pues, según su teoría de la doble creación del ser humano, en el texto evangélico no se señala el hecho de que cada una corresponde a un momento diferente del acto creador divino. Por ello, el alejandrino se ve en la obligación de ofrecer a su audiencia una explicación sobre dicha cuestión: *“Yo pienso que no es el mismo, el hombre creado según la imagen de Dios y el del polvo de la tierra y la de una costilla de Adán. De*

hecho, donde se dice: macho y hembra los creó, es relativo al hombre según la imagen y donde dice: por eso el hombre abandonará a su padre y a su madre, y etcétera, no es relativo al hombre creado según la imagen...” (ComMt 14, 16).

De este modo, considera que en la creación según la imagen de Dios (creación de los seres preexistentes)²²⁵, el término “macho” designa a los seres superiores y el de “hembra” a los inferiores²²⁶: “Por tanto, considera cuidadosamente: en el caso de la creación según la imagen, que no fue llamado ‘hombre y mujer’, sino ‘macho y hembra’²²⁷ (...) No es la mujer, ni el varón, en ningún caso, hechos según imagen, sino que los superiores son macho; y los que son inferiores hembra” (ComMt 14, 16). Así, la afirmación sobre la igualdad de origen y de destino de varones y mujeres, que aparece en Gn 1, 27 y que Jesús confirma, al citarla en su respuesta a los fariseos, es releída por Orígenes en clave de subordinación. Esto supone, a su vez, una negación indirecta del punto de partida de la argumentación de Jesús y una reinterpretación del significado de Gn 2, 24, no solo en su contexto original, sino también en el uso que de ellas hace Jesús²²⁸.

El segundo relato de la creación (Gn 2, 4-24) es, para el alejandrino, el que da lugar a los seres terrenos, al Adán tomado del polvo de la tierra y la salida de su costilla²²⁹, pues, es, según él, cuando, “en un momento posterior, el Señor Dios moldeó al hombre (ἄνθρωπος), tomando barro de la tierra y de su costilla una ayuda (καὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὴν βοηθὸν)”. Es para él en este momento cuando se puede hablar de varón y mujer y por tanto es a ellos a quienes se les puede aplicar la cita de Gn 2, 24 que utiliza Jesús²³⁰.

En la presentación del sentido literal del texto y al aplicar su teoría de la doble creación Orígenes alude en dos ocasiones al relato de Gn 2, 4-24. En la primera ocasión recuerda la

²²⁵ HENRI CROUZEL, *Théologie de l'Image de Dieu chez Origène*, Abier-éditions Montaigne, Paris 1956, 150-153.

²²⁶ GIULIA SFAMENI, “Doppia creazione e peccato di Adamo nel 'Peri archon': fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana” en HENRI CROUZEL- ANTONIO QUACQUARELLI (eds.) *Origeniana secunda: second colloque international des études origéniennes*, Rome, Edizioni dell'Ateneo 1980, 57-67. Ya en su explicación de la primera homilía sobre Génesis hacia una referencia a estos dos niveles en el primer acto creador al explicar 1, 26-27. Ver el estudio de esta homilía en la presente investigación, págs. 192-196.

²²⁷ En este momento introduce, además, una explicación lingüística refiriéndose a los términos hebreos que se utilizan en Gn 1, 7 que refuerzan su idea de que el autor bíblico buscó intencionadamente la diferencia de términos para diferenciar los dos momentos creacionales (ComMt 14, 16).

²²⁸ El texto de Gn 2,24 aparece también en *HomNum* 11,1. 10 relacionado con las palabras de Jesús en Mt 19 para ilustrar su explicación de las prescripciones que se entienden según la letra y alegóricamente a la vez. Ese texto lo estudiaremos en el capítulo dedicado a Sara y Agar, págs. 305-306 de la presente investigación.

²²⁹ καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ χοῦς τῆς γῆς καὶ μιᾶς τῶν πλευρῶν τοῦ Ἀδάμ (ComMt 14, 16).

²³⁰ Esta cita va a ser central en la interpretación que el alejandrino va a hacer del texto de Mt 19, 3-6 y lo va a interpretar, no solo desde el sentido literal sino también desde el alegórico (ComMt 14, 16-17).

creación de la primera pareja humana aludiendo al material del que han sido creados (*el del barro de la tierra y la de la costilla de Adán*)²³¹. Los datos que aporta responden al relato del Génesis, pero al prescindir de la mayor parte de la narración original lo que se pone en evidencia es la desigualdad entre ambos seres, y la naturaleza secundaria de la mujer con respecto al varón²³² pues ella es definida como “*la de la costilla de Adán*”.

Pocas líneas más abajo el alejandrino vuelve a referirse al segundo relato de la creación con la siguiente formulación: *En un momento posterior, el Señor Dios moldeó al hombre, tomando polvo de la tierra y de su costilla una ayuda.*, En esta ocasión, la mujer es identificada solo con la función para la que ha sido creada: ser “una ayuda” (βοηθός) para el hombre (ἄνθρωπος). Este modo de hacer memoria de la creación de la primera pareja humana supone una clara instrumentalización de la existencia de la mujer. El relato del Génesis presentaba a Dios ofreciéndole al Adán recién creado una ayuda semejante (βοηθός ὅμοιος αὐτῷ) para romper su soledad (Gn 2, 18-23). Sin embargo, Orígenes prescinde del dato sobre el tipo de ayuda que ha de ser la mujer para el varón²³³, favoreciendo así, que se pueda comprender esa ayuda como subordinada y dependiente.

De hecho, cuando a continuación explica la importancia y el significado de la cita de Jesús de Gn 2, 24, sostiene que el llegar a ser una sola carne, el mutuo acuerdo y la armonía entre hombre y mujer *se basa en el uno que manda y la otra que obedece* (ComMt 14, 16). Esta desigualdad y jerarquización la justifica, además, citando Gn 3, 16b: *él te dominará que refuerza* todavía más la desigualdad de origen especialmente al ignorar el contexto narrativo en que se encuadra esta frase dentro de Gn 3²³⁴.

Desde este marco teológico y antropológico, Orígenes desarrolla a continuación una reflexión sobre el matrimonio y el celibato considerando ambos como don de Dios (χάρισμα) y, por tanto, caminos legítimos de seguimiento de Cristo (1 Cor 7, 7)²³⁵. En el caso del matrimonio

²³¹ El hecho de que no utilice los términos hombre/varón y mujer para designar a los seres creados quizá esté relacionado con su interés por resaltar las diferentes realidades que designan en su teoría creacional macho/hembra y varón y mujer. Pues al designarlos por el modo en que han sido creados se evidencian más las diferencias entre ambas creaciones.

²³² En el caso de la alusión a la creación de la mujer utiliza el nombre propio Adán para decir de quién era la costilla. Sin embargo, no lo utiliza para referirse al primer creado.

²³³ En el texto de Génesis, la creación de la mujer era fruto de la búsqueda divina de una ayuda semejante a Adán (βοηθός ὅμοιος αὐτῷ) pero en la presentación de Orígenes es creada sin más especificaciones, lo que facilita entender esta función como subordinada y no semejante.

²³⁴ Ver estudio de esta cita en la presente investigación, págs. 168-169.

²³⁵ Es significativo que en su interpretación alegórica de “lo que Dios ha unido que no lo separe el hombre” critica a quienes proponen el celibato como única opción cristiana considerando esta propuesta no acorde con la voluntad

su legitimidad como camino cristiano se fundamenta en que es Dios quien une a la pareja humana y los hace una sola carne. Esta unión, sin embargo, la concibe el alejandrino dentro de relaciones jerárquicas en las que cada uno de los miembros de la pareja ocupa su lugar. Este tipo de relaciones es querido por Dios y tienen como modelo las relaciones entre Cristo y la iglesia (Ef 5, 25)²³⁶.

La interpretación que Orígenes hace de los dos relatos de la creación del ser humano recogidos en Génesis sustenta la idea de subordinación de la mujer al varón, permitiendo fundamentar teológicamente tanto los roles sociales de género vigentes en su entorno como los modos adecuados de asumir la nueva identidad en Cristo de varones y mujeres dentro de la comunidad cristiana²³⁷. Además, el hecho de que esta reflexión sobre la creación del ser humano la lleve a cabo dentro de su comentario a la perícopa de Mt 19, 3-6 altera sustancialmente la interpretación que Jesús hace de estos textos de Génesis²³⁸.

5.2.1.2. *ComMt 15, 33*

En su interpretación de la parábola de los viñadores en Mt 20, 1-16, introduce en primer lugar una interpretación tipológica de las diversas convocatorias de los jornaleros al trabajo en la viña, diciendo que representan: Adán y Eva, Noé, Abraham, Moisés y Jesucristo. Cada uno señalando un momento de la historia de la salvación. La única figura femenina que aparece es Eva, que se asocia a Adán en un segundo momento, pues Orígenes ya había citado previamente solo a Adán al señalar el primer grupo de jornaleros.

La primera pareja humana es, según Orígenes, contratada para trabajar en la viña de la piedad (τὸν ἀμπελῶνα τῆς θεοσεβείας). Con esta expresión el comentarista está posiblemente

de Dios. Aunque no hay ninguna evidencia en el texto, su orientación en la explicación del texto de Mateo puede sugerir una refutación a quienes cuestionasen el orden y legitimidad de las relaciones en el matrimonio (por ejemplo, el pensamiento de tipo encratita). Cfr. EMANUELA PRINZIVALLI, "Origene" en ENRICO DAL COVOLO (eds.) *Dona e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS Roma 1996, 74-76.

²³⁶ "En el caso de dos personas unidas por Dios, se le añade a no son ya dos, sino una sola carne, porque ya no son dos. Ha sido Dios el que ha unido a los dos en una sola realidad, porque ya no son dos, es ahí donde Dios hace a una mujer apta para el hombre (...). Los cónyuges unidos por Dios, entonces, piensan y viven las palabras: *Maridos, amad a vuestras mujeres como Cristo ama a la iglesia*". (ComMt 14, 16).

²³⁷ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage selon Origène*, Desclée de Brouwer, Paris-Brouges 1962, 140-143 y 167

²³⁸ Jesús al citar los relatos del Génesis está ofreciendo un nuevo horizonte de comprensión de las relaciones entre mujeres y varones basado en la voluntad de Dios que desde los orígenes ha querido la igualdad y reciprocidad entre ambos miembros de la pareja humana. Cfr. CARMEN BERNABÉ UBIETA "De eunucos y depredadores: Mt 19,1-22 en contexto cultural" en JESÚS CAMPOS SANTIAGO- VÍCTOR PASTOR JULIÁN (Eds.), *Congreso internacional "Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas. Actas*, Asociación bíblica española, Zamora 2004, 460-469.

señalando un estadio en el que la experiencia religiosa se sitúa de forma incipiente²³⁹. Este estadio correspondería al primer periodo de la historia humana y a la que estarían llamados Adán y Eva²⁴⁰ por formar parte de la primera etapa de la historia de la salvación.

En un segundo momento, Orígenes ofrece una nueva interpretación de la parábola²⁴¹ a partir de la imagen de los cinco sentidos. En esta nueva propuesta, que él considera menos vinculante²⁴², cita únicamente a Eva como ejemplo del sentido del tacto, que simboliza a quienes tienen un acercamiento inicial a la fe, recordando parte de la respuesta que la mujer le dio a la serpiente sobre lo que Dios había dicho con relación al árbol del jardín: “*no comeréis ni tocaréis*” (Gn 3, 3).

Eva, aparece asociada a Adán en la interpretación tipológica, como referente de un estadio inicial de la experiencia religiosa (θεοσέβεια) y en la alegórica es citada sola como ejemplo del sentido del “tacto”. En ambas ocasiones aparece como un referente de los comienzos de la historia de salvación, pero en la interpretación a partir de los sentidos es significativa la focalización que el intérprete hace sobre sus palabras a la serpiente pues es la única ocasión en el desarrollo de la alegoría en que se hace una cita textual. Además, el hecho de que las palabras que se recuerdan sean: “*no comeréis ni tocaréis*” subraya los vínculos tradicionales entre mujer cuerpo y deseo²⁴³.

5.2.2. *Eva en el Comentario sobre el Evangelio de Juan*

En el Comentario al Evangelio de Juan Eva aparece tres veces y en tres contextos teológicos diferentes que definen el tipo de recuerdo que se tienen de esta figura.

²³⁹ Cfr. JEAN DANIELOU, *Origène...*, 195-198.

²⁴⁰ La Septuaginta traduce por οὐκ ἔστιν θεοσέβεια la expresión hebrea de Gn 20, 11: אֵין יִרְאַת אֱלֹהִים (no hay temor de Dios) afirmación que hace Abraham como justificación de la posible falta de valores morales de los habitantes de Gerar. En general θεοσέβεια es un término que significa piedad, culto, devoción Cfr. GEOFFREY.W. LAMPE, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, Clarendon Press 1961, 635-636.

²⁴¹ Esta interpretación él la considera menos relevante que la primera y la propone solo a modo de ejercicio intelectual como una variante de su aproximación tipológica. Cfr. *ComMt* 15, 33.

²⁴² El resto de los sentidos son representados por Noé el olfato, Abraham el gusto, Moisés el oído y quienes ven de verdad a Cristo la vista (*ComMt* 15, 33).

²⁴³ Es posible que se haga eco del pensamiento de Filón que identifica con frecuencia a Eva con la percepción de los sentidos (FILON, *Quaest. Gen.* 1, 37). Una idea, por otro lado, común en su entorno cultural. Cfr DOROTHY SLY, *Philo's perception of Women*, Atlanta, Scholars Press 1990, 92-100.

5.2.2.1. *ComJn 1, 20. 121*

La primera parte del tomo 1 (capítulos 1 al 20) el alejandrino la consagra a comentar el comienzo del primer versículo del evangelio de Juan. En el capítulo 20 comienza a comentar los diferentes títulos dados al hijo de Dios como expresiones de su acción salvadora en el mundo a lo que le dedicará el resto del tomo I para confrontar a los gnósticos su reduccionismo al no tener en cuenta en su reflexión sobre Cristo nada más que el término *Logos* y éste de forma no satisfactoria (ComJn 1, 24. 151).

Cuando examina el término “*primer nacido entre los muertos*” considera que dicho título tiene su origen en la encarnación de Cristo como camino para llevar a cabo su redención del género humano. Para resaltar el valor de la actuación del hijo de Dios, él considera hipotéticamente, que no hubiese sido necesaria si, “*la mujer (γυνή) no se hubiese dejado engañar (ἀπατάω), Adam no hubiese caído (παραπίπτω) o el ser humano (ἄνθρωπος) creado para la incorruptibilidad (ἀφθαρσία) se hubiese agarrado a esa incorruptibilidad*” (ComJn 20, 121).

El alejandrino en pocas líneas condensa su compleja visión de la creación y del pecado articulando su teoría de la preexistencia-caída de las almas con los relatos recogidos en los tres primeros capítulos del Génesis en el marco de su propuesta de la doble creación²⁴⁴. En su exposición presenta el origen del pecado en tres escenarios diferentes y con tres protagonistas distintos (mujer-engaño/Adán-caída/ser humano-perdida de la incorruptibilidad²⁴⁵) subrayando el hecho de que si estos seres hubiesen actuado de otra manera el pecado no hubiese llegado a existir y la encarnación y redención de Cristo no hubiese sido necesaria²⁴⁶.

²⁴⁴ “...il testo genesiaco relativo alla creazione e al peccato dei protoplasti viene spesso interpretato da Origene in relazione alla creazione originaria dei noes e alla caduta di essi. Como è noto, infatti, l’Alessandrino, seguendo un’esegesi di origine filoniana, distingue i due racconti biblici di Gn 1,26-27 e 2,7, vedendovi descritti rispettivamente la creazione della parte razionale dell’uomo e quella della corporeità pesante assunta in seguito alla declinazione dallo stato di beatitudine iniziale. Tale schema di ‘doppia creazione’, articolato sull’opposizione tra ‘uomo a immagine’ e uomo plasmato’, interferisce però con quello fondato sull’utilizzazione dell’Adamo prelapsario come figura della prima conditio delle creature razionali, e dell’espulsione dal paradiso terrestre come caduta nel mondo terreno: la narrazione biblica del peccato dei protoplasti viene infatti interpretata, in alcuni passi origeniani, come allusiva all’universalità della ‘colpa antecedente’-variamente graduata e differenziata- commessa da quei noes divenuti, raffreandosi nell’ amore divino, psychai, e destinati quindi a incorporarsi in esseri unani.” (PAOLA PISI, “Peccato di Adamo e caduta dei noes nell’esegesi origeniana” en HERAUSGEGEBEN VON LOTHAR LIES, (Ed.), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 322-323).

²⁴⁵ En griego utiliza aquí el término ἄνθρωπος.

²⁴⁶ Al plantear esta hipótesis de forma indirecta está confrontando el determinismo que los valentinianos proponen como solución al mal y a la injusticia en el mundo, subrayando, a su vez, la libertad de los seres creados para elegir alejarse del bien al que son llamados. Cfr PAOLA PISI, “Peccato di Adamo...”, 322.

Eva aparece en primer lugar como el sujeto que se dejó engañar (*ἀπατάω*)²⁴⁷ evocando así lo narrado en el capítulo 3 del Génesis, aunque no se nombra a la serpiente como agente de ese engaño. Su acción se sitúa entonces en el contexto de lo que Orígenes considera la segunda creación, la del ser humano terreno (Gn 2, 7-2, 22). Adán aparece en segundo lugar y su actuación es designada como “caída” y, por tanto, conceptualizada en el marco de la teoría origeniana de la preexistencia-caída de las almas²⁴⁸. El uso del concepto de la caída independiza su acción de la llevada a cabo por la mujer, pues si bien remite a los acontecimientos narrados en Gn 3 lo presenta como un hecho de un orden diferente e independiente al vivido por la primera mujer. La tercera figura presentada es “el *ἄνθρωπος* creado para la incorruptibilidad” que remite al ser humano creado a imagen de Dios de la primera creación (Gn 1, 26-27) y por tanto situado en espacio previo a la creación del Adán moldeado del barro de la tierra (Gn 2, 7) que designa al ser humano terrestre que, creado tras la “caída”, ha de afrontar desde su concreta realidad los límites de su existencia²⁴⁹. Sin duda, en esta reflexión de Orígenes la figura del *ἄνθρωπος* y de Adán se solapan en el momento de la caída, pero esto en el razonamiento del alejandrino es posible desde su visión ejemplarista del mundo y de su exégesis alegórica que le permite con frecuencia compatibilizar su cosmovisión con la revelación bíblica²⁵⁰.

Esta compleja visión que presenta Orígenes del drama del pecado que provocó la encarnación de Cristo y su consiguiente redención del género humano²⁵¹ sugiere una peculiar memoria de la participación de la primera mujer en esa historia. Ella en la presente reflexión del alejandrino adquiere un lugar teológico propio pero secundario con relación al de Adán y del *ἄνθρωπος*. Un lugar que puede ser fácilmente comprendido desde el imaginario social de la debilidad y vulnerabilidad propias de lo femenino y que permanece ajeno a la complejidad que en la mente de Orígenes supone el hecho de la “caída” de Adán y sus consecuencias para la humanidad.

²⁴⁷ En este caso Orígenes utiliza el verbo *ἀπατάω* en voz media (*ἡπάτητο*), indicando una acción que el sujeto sufre y realiza a la vez, lo que subraya más la responsabilidad de Eva.

²⁴⁸ Orígenes presenta esta teoría, de reminiscencias platónicas y fuerte influjo de Filón, para defender la bondad y justicia divinas frente a la constatación histórica del mal y del desigual destino de los seres humanos. La caída describe el hecho de la separación voluntaria de los seres preexistentes de la presencia de Dios. Cfr. MARGUERITE HARL, “La préexistence des âmes...”, 244-247.

²⁴⁹ HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image...*, 148-149.

²⁵⁰ PAOLA PISI, “Peccato di Adamo...”, 323.

²⁵¹ La presencia de la primera mujer como parte de una explicación sobre la entrada del pecado en el mundo desde referentes filosóficos y teológico es excepcional pues generalmente es solo Adán el que aparece representando a toda la humanidad en este tipo de reflexiones mientras que Eva, aparece generalmente recordada en cuestiones más de tipo moral o doctrinal en las que la desobediencia de Eva suele definirse, como ya se ha constatado en el presente estudio, como seducción.

5.2.2.2. *ComJn 19, 4.23*

Comentando Jn 8, 19 Orígenes establece la diferencia entre conocer a Dios y creer en él²⁵². Al final de su explicación pone el ejemplo de la relación entre Adán y Eva, afirmando que cuando Adán dice a Eva que “es huesos de mis huesos y carne de mi carne” (Gn 2, 23) no se había unido todavía a ella, sino que eso ocurre cuando la Escritura afirma que “Adán conoció a Eva” (Gn 4, 1). De este modo quiere poner en evidencia, a partir de la misma Escritura, que el conocimiento de Dios solo es posible cuando hay una unión vinculante con él.

El ejemplo de la unión sexual de Adán y Eva, que él mismo afirma puede sorprender a sus lectores, lo justifica citando en primer lugar a Efesios, 5, 32a: “*Gran misterio es este*”,²⁵³ para recordarles a sus lectores el misterio que encierran los textos más allá del sentido literal y en segundo lugar cita de forma un poco resumida el texto de 1 Cor 6, 16-17: “*el que se une a la prostituta es con ella un solo cuerpo y el que se une al Señor es con él un solo espíritu.*”, para reforzar la idea de que el conocimiento de Dios solo es posible si hay una auténtica unión con él²⁵⁴. Desde este contexto matrimonial, lo que le interesa a Orígenes es resaltar el significado del verbo conocer (γινώσκω) en un marco de relaciones vinculantes y llamadas a la fidelidad, como son las matrimoniales, para ejemplificar el modo en que han de ser las del creyente con Dios si quiere llegar a un auténtico conocimiento y a una plena unión con Él.

La presencia de Eva en el texto se justifica como parte de la doble cita de Génesis que Orígenes introduce en su comentario (Gn 2, 23-24 y Gn 4, 1) pero su memoria se va a modelar en un nuevo marco teológico que va a reforzar la concepción patriarcal de la pareja humana que ya reflejaban los textos de Génesis. El hecho de que se presente una relación de pareja en la que el varón (Adán) es quien toma la iniciativa y la mujer (Eva) sea la receptora pasiva de su actividad como paradigma de las relaciones entre Dios y el creyente permite la justificación

²⁵² La cuestión brota en el marco de la discusión con los judíos que se está narrando en el capítulo 8 del evangelio de Juan.

²⁵³ Posiblemente esta cita concreta de Ef 5, 32a podría traer a la mente de sus lectores el resto del pasaje que recoge el código domestico de Efesios (Ef 5, 22-23). Pero también es posible que haya una crítica indirecta a los valentinianos que usan a menudo Ef 5, 21-32 para justificar sus propias elucubraciones filosóficas y teológicas. Cfr. EMANUELA PRINZIVALLI, “La mujer, lo femenino y la Escritura en la tradición origeniana”, en, KARI ELISABETH BØRRESEN- EMANUELA, PRINZIVALLI, (eds.). *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (siglos I-VI)*, Verbo Divino, Estella 2014, 87. Ver para la relectura de Gn 2,24, en Ef 5,31 nota 220, pág 215 del presente trabajo.

²⁵⁴ El texto de 1 Cor 6, 16-17 lo explicará con más detalles en el párrafo siguiente (*ComJn 19, 24-25*). Sobre la cita de 1 Cor 6, 16-17 y su uso en este autor ver: ORIGÈNE, *Commentaire sur Jean, IV*, Cerf, Paris 1982, 363-364.

del orden social desde el teológico y por tanto supone que los roles diferenciados dentro de la relación son queridos por Dios pues son imagen de su relación con el ser humano.

5.2.2.3. *ComJn 20, 25*

Comentando Jn 8, 44 Orígenes desarrolla una explicación del término homicida (ἀνθρωποκτόνος,) con el que Jesús, en este versículo del evangelio, califica al diablo del que dice que son hijos los judíos que no creen en él. El alejandrino considera varias acepciones para el término y se pregunta cuál es el homicida digno de condena que lleva al hombre a morir, cuando Dios lo está llamando a la vida (*ComJn 20, 25. 220-223*)²⁵⁵.

Orígenes inicia su explicación acudiendo a la memoria compartida con sus lectores de la historia narrada en Gn 3 para evocar las consecuencias para la vida de Adán y Eva después de haber comido del árbol. Para él la serpiente, como el agente que posibilitó el pecado, no es ya un animal (Gn 3, 1) sino el diablo y el resultado de la trasgresión del mandato divino, no es la expulsión del paraíso, sino la muerte.

Esta referencia a Gn 3 es el primer escalón de una explicación que va más allá de este relato y que tiene su origen en el término homicida que aparece en el texto de Jn 8, 44 y desde el que Orígenes intentará mostrar que la esperanza del ser humano a pesar del pecado, no es la muerte, sino la vida, pues Dios trae la vida y no la muerte (*ComJn 20, 25, 222*) y por tanto, aunque constata que hay una muerte originada por el pecado, es más central para la fe cristiana la creencia en la resurrección confirmada por la venida de Cristo (*ComJn 20, 25. 229-230*).

En este texto, Orígenes se sitúa desde el sentido literal al evocar el relato de Gn 3 aunque introduciendo algunas claves teológicas nuevas en la comprensión de los hechos narrados y sus consecuencias para rebatir el determinismo gnóstico con el que se enfrenta al discutir las ideas de Heracleon en esta obra²⁵⁶. En su memoria del relato de la trasgresión el subraya la libre decisión de Adán y Eva al comer del fruto prohibido y aunque es el diablo quien los introduce el mundo de la muerte ese no es el horizonte definitivo del ser humano. El Dios cristiano es un Dios de vivos y no de muertos y así lo afirma toda la Escritura (*ComJn 20,25. 222-223*).

²⁵⁵ En el trasfondo de esta afirmación Orígenes tiene presente el debate con los gnósticos que afirman la predestinación y a los que él contrapone el libre albedrío humano y la responsabilidad personal ante el pecado. Cfr. CECILE BLANC, "Introduction" en ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, T. IV, Cerf, Paris 1982, 17-20.

²⁵⁶ *Ib.*, 17-18.

5.2.3. *Eva en el Comentario sobre la carta a los romanos*

En este comentario encontramos cinco alusiones a la figura de Eva. En cuatro de ellas su recuerdo está vinculado a la seducción y al pecado (*ComRm* 4, 4 .4; 5, 1. 10-11; 5, 9. 12; 6, 8. 10) y en el quinto dentro de la explicación del uso bíblico del verbo conocer (*ComRm* 7, 6. 2).

5.2.3.1. *ComRm 4, 4. 4*

En este capítulo está comentando *Rm* 4, 14-15²⁵⁷ y al explicar el significado que tiene la ley dentro del discurso del apóstol, interrumpe su reflexión para rebatir la interpretación de los marcionitas sobre estos versículos²⁵⁸.

Marción y sus seguidores defienden la ruptura cristiana con la memoria judía recogida en el Antiguo Testamento señalando la incompatibilidad entre el Dios que contienen las Escrituras judías y el de Jesús²⁵⁹. Orígenes inmediatamente antes del texto que estamos estudiando (*ComRm* 4, 4. 3) se propone rebatir una de las justificaciones que esta corriente propone para prescindir de la Escritura judía: “*Ellos dicen en efecto: mirad cómo el apóstol dice que la ley de Moisés produce cólera [aludiendo a *Rm* 4, 15]; Si no hubiese existido esta ley no hubiese habido trasgresión*”. Orígenes responde desde un doble nivel, primero desde la lógica del razonamiento concluyendo que la ley se trasgrede, aunque no se sea sumiso a ella y del mismo modo ocurre con la fe (*ComRm* 4, 4. 3). En segundo lugar, proponiendo diferentes ejemplos del Antiguo Testamento entre ellos el de Adán y Eva²⁶⁰, en los que se muestra cómo siendo anteriores a la ley de Moisés son considerados trasgresores y fueron castigados (*ComRm* 4, 4. 4.)

Al citar a la primera pareja humana, los nombra por separado individualizando su trasgresión. En el caso de Adán como en los otros ejemplos, no se explicita cuál ha sido su trasgresión, sin embargo, en el caso de Eva si se concreta citando 1 Tim 2, 14. Sin duda el texto de 1 Tim es recordado por Orígenes por la presencia del término trasgresión pero, al incluirlo, se hace más patente e individualizada la falta de la primera mujer, aunque a continuación vuelva a

²⁵⁷ εἰ γὰρ οἱ ἐκ νόμου κληρονόμοι, κεκένωται ἡ πίστις καὶ κατήρηται ἡ ἐπαγγελία· ὁ γὰρ νόμος ὀργὴν κατεργάζεται· οὐ δὲ οὐκ ἔστιν νόμος οὐδὲ παράβασις. (*Rm* 4, 14-15)

²⁵⁸ Cfr. *ComRm* 4, 4. 3.

²⁵⁹ HARRY Y. GAMBLE “Marción and the Canon...”, 196-201.

²⁶⁰ Cita a Sodoma (*Gn* 19, 25-25), el diluvio (*Gn* 7, 23), a Caín (*Gn* 2-12) y Adán y Eva (cita a partir de 1Tim 2, 14). Cita en orden descendente culminando su lista en Adán y Eva.

considerar conjuntamente a Adán y Eva como transgresores: “¿si fuera de la ley de Moisés no hay trasgresión, porque el apóstol llama a Adán y Eva transgresores? (ComRm 4, 4. 4)²⁶¹.

Eva, como ya ha ocurrido en otros textos de Orígenes estudiados, vuelve a ser recordada desde la relectura que de ella hace el autor de 1 Tim lo que deja patente que la interpretación como seducción de su desobediencia del mandato divino forma ya parte de la memoria cristiana y determina su lugar dentro de la reflexión teológica sobre el pecado y la redención.

5.2.3.2. *ComRm 5, 1. 10-11*

En el trascurso de su interpretación de Rm 5, 12-14, Orígenes vuelve sobre la cita de 1 Tim 2, 14-15, esta vez para justificar el hecho de que Pablo afirme que el pecado entró por un sólo hombre (Rm 5, 12) y no por una sola mujer, aunque por su actuación entró el pecado en el mundo (ComRm 5, 1, 11)²⁶².

Orígenes se adelanta, en esta explicación, a una posible pregunta de sus lectores sobre el hecho de que Pablo no nombre a la mujer al hablar del primer pecado de la humanidad²⁶³. El alejandrino sostiene que del mismo modo que la sucesión humana viene por descendencia masculina²⁶⁴, así también a través del pecado del primer varón pasa la muerte a la humanidad²⁶⁵. Su argumentación se fundamenta en la creencia antigua de que es el varón el que biológicamente posibilita la descendencia y, por tanto, solo puede ser por Adán por quien pase el pecado y sus consecuencias a toda la humanidad²⁶⁶.

²⁶¹ En ninguna de las cartas originales de Pablo, ni tampoco en las incluidas en su tradición, se llama a Adán trasgresor, solo 1 Tim 2. 14 utiliza este término (παράβασις) para Eva. Incluso en 1 Tim 2, 14 se aclara que no es Adán el que fue engañado, sino la mujer la que fue seducida e incurrió en trasgresión.

²⁶² En esta afirmación podría haber una alusión Sir 25, 24.

²⁶³ Pablo condensa el primer pecado en Adán. En el transfondo posiblemente esté a tradición judía apocalíptica que plantea este pecado a partir de Gn 3, representada significativamente en 4 Esdras, aunque Pablo contrapone a ese pecado la gracia gratuita de Dios manifestada en Cristo. Cfr. ULRICH WILCKENS, *La carta a los romanos. Rom 1-5, V.I*, Sígueme, Salamanca 1997, 374-382.

²⁶⁴ En ComRm 5, 1. 12 retoma este argumento citando Hb 7, 9-10 afirmando por deducción del ejemplo de Leví que estaba en el “lomo” (ὄσφύς, referencia a los órganos reproductivos masculinos) de su padre, la trasmisión hereditaria del pecado de Adán.

²⁶⁵ Para ver la exégesis origeniana sobre este tema ver MICHEL FEDOU, “Introduction” en ORIGENE, *Commentaire sur l'épître aux romains, T.II (libres III-V)*, Cerf, Paris 2010, 18-21.

²⁶⁶ Cfr. PIETER W. VAN DER HORTS, “Sarah’s Seminal Emission: Hebrews 11.11 in the Light of Ancient Embryology” in ATHALYA BRENNER, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 112-136.

Esta justificación se amplía con otra más ontológica a partir de la propia autoridad de Pablo a través de la cita de 1 Cor 11, 8-12²⁶⁷: “...como el propio apóstol dice todavía en otro lugar: *Pues el hombre no procede de la mujer, sino la mujer procede del hombre. Y aún: Como, de hecho, la mujer viene del hombre, así el hombre no viene de la mujer, sino por la mujer.*” (*ComRm 5,1.11*). De este modo no solo se justifica la prerrogativa masculina en la descendencia, sino la procedencia natural de la mujer del varón.

Toda la argumentación en la que Orígenes se apoya no solo legitima la superioridad masculina y subordinación femenina en la sociedad, sino que la eleva también al orden teológico²⁶⁸ pues, al vincular los argumentos creacionales con los soteriológicos el alejandrino muestra también la identidad secundaria de Eva en la historia de la salvación.

5.2.3.3. *ComRm 5, 9. 12*

Comentando Rm 6, 6, Orígenes se detiene a comentar el significado de “cuerpo del pecado” (σῶμα τῆς ἁμαρτίας) que usa Pablo en este versículo. Él considera dos interpretaciones válidas para la expresión, una que la entiende de forma más literal: el cuerpo como un cuerpo en el que reside el pecado y otra más alegórica que identificaría el pecado como ese cuerpo de pecado. Interpretando la primera, el alejandrino considera que cuando la Escritura dice que Adán conoció a Eva, su esposa y engendra a Caín, lo hace tras el pecado. Desde aquí entiende el porque de las ofrendas que se prescriben en Lev 12, 8 y la costumbre cristiana del bautismo de niños (*ComRm 5, 9. 13*).

La presencia de Adán y Eva en este texto viene de la mano de su concepción protológica del ser humano. Para él, la corporeidad humana es fruto del pecado y, por tanto, parte de las consecuencias que éste trae consigo²⁶⁹. La evocación de la narración de Gn 4, 1 le sirve de punto de partida de una reflexión que presenta algunas peculiaridades. En primer lugar, recuerda la legislación del Levítico sobre el ritual a seguir después de que una mujer da a luz, pero solo cita las prescripciones finales dirigidas a quienes no tienen medios para ofrecer en

²⁶⁷ En esta cita el apóstol argumenta también desde el “orden de la naturaleza” para justificar una costumbre social (que las mujeres cubran su cabeza en público y los varones la lleven descubierta) que tiene implicaciones teológicas. Cfr SCHÜNGEL-STRAUMAN “Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered” in ATHALYA BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 55-64.

²⁶⁸ BENJAMIN L. MERKLE “Paul’s Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8-9 and 1 Timothy 2:13-14: An Apparent Inconsistency Answered” *JETS* 49/3 (2006), 527-48.

²⁶⁹ HENRI CROUZEL, *Théologie de l'image...*, 151-152.

sacrificio un cordero²⁷⁰. En segundo lugar, vincula esta legislación del Levítico con un pecado de origen que él considera está inscrito en el ser humano desde la caída.

En este contexto, la memoria de la figura de Eva aparece vinculada a la cita de Gn 4, 1 pero con un perfil mucho más secundario y pasivo que el que se diseña en Gn 4, 1. De hecho, en este versículo de Génesis se señala su gestación y se aporta como dato significativo el que ella es quien da nombre a su hijo Caín²⁷¹. Orígenes, por el contrario, se centra en la figura de Adán señalando explícitamente que él engendró a Caín.

El alejandrino pone su mirada en Adán porque considera que no solo él representa a la toda humanidad, sino que como varón es quien biológica y socialmente determina la genealogía²⁷² y Eva es esa ayuda a través de la que le es posible engendrar descendientes²⁷³. Esta idea subyacente a su reflexión se vincula en el texto a un tema teológico relevante como es el pecado. La mención de Lv 12, 8 evoca la impureza femenina tras el parto, pero Orígenes comprende el ritual de purificación como explicación del pecado de origen que pasa a través de Adán y que se evidencia en la mujer como contaminación en la gestación y el parto.

5.2.3.4. *ComRm 6, 8. 10*

En el comentario a Rm 7, 7-13, al explicar el versículo 11: “*Pues el pecado, aprovechándose del precepto, me sedujo y por él me dio muerte*”²⁷⁴. Orígenes propone una doble interpretación del término pecado (ἁμαρτία) en estas palabras de Pablo. En primer lugar, afirma que puede entenderse referida al “*propio autor del pecado del que está escrito: la serpiente me sedujo*”, haciendo una alusión indirecta a la respuesta que Eva da a Dios cuando este le interroga sobre su actuación (Gn 3, 13)²⁷⁵. En segundo lugar, considera que puede referirse a alguien que

²⁷⁰ “Si ella no dispusiese de medios bastantes para ofrecer una res menor, tomará dos tórtolas o dos pichones; lo uno para holocausto y lo otro para sacrificio por el pecado, y el sacerdote hará expiación por ella y quedará purificada” (Lev 12, 8). La elección de esta parte de la legislación posiblemente esté motivada por el hecho que estas ofrendas son las que Lucas afirma se ofrecieron tras el nacimiento de Jesús (Lc 2, 22-24) y, por tanto, fácilmente reconocibles para una audiencia que mayoritariamente no provenía del mundo judío y pero podía conocer esa parte de la legislación a través del Evangelio.

²⁷¹ Ver estudio de este versículo en la presente investigación, págs 170-171.

²⁷² Cfr. El estudio de *ComRm 5,1.10-11* en la presente investigación, págs. 227-228.

²⁷³ Cfr. Estudio de *HomGn .1, 14-15* en la presente investigación, págs. 192-196.

²⁷⁴ En griego: ἁμαρτία ἀφορμὴν λαβοῦσα διὰ τῆς ἐντολῆς ἐξηπάτησέν με καὶ δι’ αὐτῆς ἀπέκτεινεν.

²⁷⁵ En este caso se da por supuesto que la trasgresión del mandamiento por parte de Eva tiene su origen en un acto de seducción (ἐξαπατάω) y no por haber sido engañada. Ésta es ya la interpretación habitual en Pablo como lo demuestra en 2 Cor 11, 3 que tendrá continuidad en 1 Tim 2, 14. En el texto original de Rm 7, 11 Pablo utiliza el verbo ἐξαπατάω, que es la forma intensiva de ἀπατάω en el que prevalece la acepción del engaño como seducción. En la tradición latina de la obra de Orígenes, Rufino traduce el término por *seduco* del mismo modo que lo hace la Vulgata.

seduce a otro para trasgredir el mandamiento mosaico de no codiciarás: “*como una persona que parece haber seducido al hombre por causa del mandamiento, para hacerle dulce la codicia y para que su alma regocijada por la dulzura de la codicia muera trasgrediendo el mandamiento que dijo. No codiciarás*”. Este segundo modo de entender el pecado en el texto paulino al hacer referencia a Ex 20, 17 refuerza las condiciones seductoras del pecado, aludiendo a Ex 20, 17, donde se prohíbe desear (ἡμεῖς)²⁷⁶ los bienes de otro, incluida su mujer.

Eva aparece como el sujeto implícito de la frase “*La serpiente me ha seducido*” que tanto en la reflexión del apóstol como en el comentario de Orígenes ha adquirido un carácter universal más allá de su contexto de Génesis. Ya no es la actuación concreta de Eva, sino que su actuación se convierte en símbolo del camino que lleva al pecado. El acto de la seducción aparece como el cauce a través del cual el pecado lleva al ser humano a la ἐπιθυμία²⁷⁷.

5.2.3.5. *ComRm 7,6. 2*

En el comentario de Rm 8, 30 Orígenes vuelve a aludir a cómo se ha de entender el término conocer con relación a Dios y de nuevo, como ya lo había hecho en *ComJn* 19, 4. 23 se refiere a Gn 4, 1 para indicar el uso de este verbo en la Escritura. La figura de Eva aparece como parte de la cita bíblica de forma similar a como aparecía en el comentario sobre el evangelio de Juan²⁷⁸.

Lo importante en esta reflexión del alejandrino es cómo retoma aquí de nuevo el significado bíblico de “conocer” para reconducir falsas interpretaciones del modo en que en la historia humana se conjuga voluntad de Dios y libre albedrío²⁷⁹.

Conclusiones

Orígenes recuerda a la figura femenina primordial del libro del Génesis en una o varias ocasiones en 12 homilías y en 12 pasajes de sus comentarios en la que es presentada tanto desde los propios textos de Génesis, como desde las dos relecturas que de ella aparecen en el Nuevo

²⁷⁶ La traducción de la Septuaginta utiliza aquí el verbo ἐπιθυμέω.

²⁷⁷ Ya en la tradición judía aparecía esta idea, como se muestra en la peculiar versión de Gn 3 se hace en “La vida de Adán y Eva” que pone en boca de Eva antes de comer de fruto las siguientes palabras: *Porque el deseo (ἐπιθυμία) es el comienzo de todo pecado*” (*VidAd* 19): Cfr. *VidAd* 15-.19.

²⁷⁸ Ver estudio de *ComJn* 19, 4 .23 en la presente investigación, págs. 224-225.

²⁷⁹ En esta cita aparece también Rebeca. En el estudio de la figura de la matriarca en los comentarios de Orígenes, volveremos sobre la argumentación del alejandrino sobre este pasaje de la carta a los romanos. Ver págs. 360 - 361 de la presente investigación.

Testamento (2 Cor 11, 2-3; 1 Tim 2, 14-15)²⁸⁰. En la mayor parte de los casos aparece acompañada de Adán o de la serpiente.

El recuerdo que Orígenes hace de esta figura tiene dos escenarios fundamentales, uno más doctrinal: el pecado y sus consecuencias y otro más centrado en la vida cristiana vinculado a la metáfora matrimonial como alegoría de la vida espiritual del creyente o de la iglesia como colectivo en relación con sus vínculos con Cristo. Estos escenarios, además, tienen como marco interpretativo su antropología tricotómica y su teoría de la preexistencia y caída de las almas que jugarán un papel importante tanto en la memoria que ofrece de Eva como en la propuesta identitaria que el alejandrino promueve ante las diversas audiencias.

Las distintas relecturas que Orígenes hace de esta figura, aun siendo más secundaria en sus reflexiones que su pareja masculina, la mantienen viva en la memoria colectiva de los cristianos y cristianas de la iglesia del siglo III²⁸¹. En ella se refleja su concepción del ser humano proponiéndola como antitipo del comportamiento cristiano a través de la incorporación a su figura de estereotipos femeninos negativos que la vinculan al pecado y a la desviación doctrinal. Esta memoria se mantiene en continuidad con la tradición anterior, especialmente a través de las referencias de la literatura paulina (2Co 11,2-3; 1 Tim 2, 14-15), pero también remitiendo, en algunas ocasiones, a relecturas de origen judeo-helenista (Filón y otros textos de la literatura intertestamentaria).

En este modo de afrontar la memoria de la primera mujer de la historia se destaca, en primer lugar, el principio de la unidad de la Escritura, que es central en su exégesis (*PACH* 4, 1. 6), y que le permite actualizar los relatos de los orígenes desde el acontecimiento salvífico de Cristo, reconfigurando así la memoria judía de la creación y del pecado desde la fe cristiana. Y en segundo lugar, la interpretación de esta figura desde el marco de sus concepciones filosóficas,

²⁸⁰ Orígenes introduce las citas bíblicas del Génesis sobre Eva, tanto a través de una cita directa, cita indirecta, o alusión. Entenderemos por *cita directa* toda aquella cita literal que aparece introducida a través de una frase en la que se alude directamente a la Escritura como: “dice la Escritura”, “está escrito”, “dónde se dice”. Por *cita indirecta* todas aquellas que, siendo literales, aunque a veces aparece alguna modificación, están incorporadas dentro del discurso del autor sin ninguna introducción referida al texto sagrado. Por último, definiremos *alusión* como toda aquella referencia que el autor hace a un texto de la Escritura y que se encuentra resumida o parafraseada pero que es fácilmente reconocible tanto por los contenidos a los que alude como por las figuras bíblicas a las que nombra y en la que pueden aparecer elementos ajenos al relato original. Además, encontraremos referencias a los cuatro primeros capítulos del Génesis dentro de la *exégesis alegórica* que el alejandrino elabora a partir de los relatos bíblicos pero que suponen un mayor nivel de abstracción en la relectura que el autor hace del texto original y no siempre hay una presencia de los contenidos y figuras de estos relatos. Cfr. CHRISTOPHER A. BEETHAM, *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to Colossians*, Brill, Leiden; Boston 2008, 15-24.

²⁸¹ No hay que olvidar que Orígenes es una figura muy influyente no solo en la iglesia de su época sino también en siglos posteriores.

teológicas y culturales le posibilita introducir nuevos significados en el perfil de Eva que le ayudan a diseñar el modelo de identidad cristiana que quiere promover.

El siguiente cuadro presenta la memoria de Eva en los textos estudiados según el tipo de cita y el marco interpretativo en el que la figura aparece y que servirá de guía para el desarrollo de las presentes conclusiones:

Homilías	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>HomGn 1, 14-15</i>	Gn 1, 26-28	Gn 1,27c- Gn 1, 28a			<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomGn 15,5</i>	Gn 45, 25-46, 4		Gn 3, 15		<u>Sentido espiritual</u>
<i>HomLev 6,2</i>	Lev 8, 1-13		Gn 3, 21		<u>Sentido literal</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>HomNum 17,3</i>	Num 24, 3b-4	Gn 3,6-7a	Gn 3, 5a		<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomNum 18,4</i>	Num 24, 17		Gn 4, 25		<u>Sentido literal</u>
<i>HomNum 20,2</i>	Num 25	2 Cor 11, 2-3		1 Tim 2, 14-15	<u>Sentido espiritual</u>
<i>HomSal 76, 2. 3</i>	Sal 36, 12		Ef 5, 32	Gn 2,24	<u>Sentido literal</u>
<i>HomJr 20,3.7</i>	Jr 20, 7-12		Gn 3, 13-		<u>Sentido literal</u>
			Gn 3, 15		<u>Sentido espiritual</u>
<i>HomEz 1, 3</i>	Ez 1,1-16			Gn 3 Gn 2, 7-25	<u>Sentido Literal</u>
<i>HomEz 7, 6</i>	Ez 16, 23-24		Gn 1, 26a		<u>Sentido Moral</u>
			2 Cor 11,3		<u>Sentido Moral</u>
<i>HomLc 8, 1</i>	Lc 1, 46-55			Gn 3	<u>Sentido literal</u>
<i>HomLc 16,7-8</i>	Lc 33-24	Gn 3, 6-7a			<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomLc 17,2</i>	Lc 2, 34			Gn 3, 7a	<u>Sentido literal</u>

Comentarios	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>ComCant</i> 2, 3.11-14	Cant 1, 6b		1Tm 2,14-15	Gn 2, 4	<u>Sentido espiritual</u>
<i>ComCant</i> 3, 13.38	Cant 2, 9a			2 Cor 11,3	<u>Sentido moral</u>
<i>ComMt</i> 14,16	Mt 19, 3-6	Gn 1,27c- Gn 2,24		Gn 2, 7-22 Gn 2, 24	<u>Sentido literal</u>
<i>ComMt</i> 15, 32-33	Mt 20, 1-16			Gn 2, 15	<u>Sentido moral</u>
			Gn 3, 3		<u>Sentido moral</u>
<i>ComJn</i> 1,20	Jn 1,1		Gn 3,1		<u>Sentido literal</u>
<i>ComJn</i> 19, 4. 23	Jn 8,19		Gn 2, 23a		<u>Sentido literal</u>
			Gn 4, 1a		
<i>ComJn</i> 20 ,25	Jn 8, 44			Gn 3	<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm</i> 4,4.4	Rm 4, 14-15	1 Tm 2,14			<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm</i> 5,1.10-11	Rm 5, 12-14		Gn 3, 1-5		<u>Sentido literal</u>
			1Tm 2,14		
<i>ComRm</i> 5,9	Rm 6, 6		Gn 4, 1		<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm</i> 6,8.10	Rm 7, 7-13			Gn 3, 13	<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm</i> 7,6.2	Rm 8, 30		Gn 4,1		<u>Sentido literal</u>

Macho y hembra versus varón y mujer

En los textos estudiados, la creación de la primera mujer es recordada en dos ocasiones y en dos contextos literarios diferentes (*HomGn* 1 y *ComMt* 14). En ellos encontramos distintas afirmaciones sobre la creación de la mujer y los designios divinos sobre ella, que están en gran medida determinadas por su teoría de la doble creación, la cual, a su vez, se justifica en su doctrina de la preexistencia de las almas y la caída de éstas por el pecado. Con todo, en la reflexión origeniana no existe una correspondencia exacta entre su hipótesis de la preexistencia y caída de las almas con las narraciones bíblicas de la creación²⁸². Para el alejandrino la historia bíblica reproduce en la realidad terrena lo que ocurre en el mundo preexistente de Dios. Un dato que refleja su visión ejemplarista del mundo y que hay que tener en cuenta a la hora de

²⁸² MARGUERITE HARL, "La préexistence des âmes..." 244-247.

valorar sus afirmaciones sobre la primera mujer de la historia y su explicitación en los diferentes niveles dentro de su exégesis alegórica.

Desde este punto de partida y dentro de los textos estudiados, encontramos una clara distinción entre los términos macho y hembra y varón y mujer en cuanto a las realidades que designan y a los significados antropológicos y teológicos que contienen. Esta distinción permite sostener y afianzar una identidad secundaria y subordinada de la mujer en el marco de la concepción patriarcal del mundo, que subyace en el imaginario colectivo de la cultura en la que viven Orígenes y sus destinatarios²⁸³.

Para el alejandrino la afirmación de Gn 1, 27. “*Y creó Dios al ser humano a su imagen; a imagen de Dios lo creó; macho y hembra los creó*” está, en su interpretación literal, referida a lo que él considera la primera creación, la que corresponde a la creación “*según la imagen*” (ComMt 14, 16). Este hecho le plantea la necesidad de entender los términos “macho y hembra” como conceptos que hablan de realidades anteriores a la creación del mundo terrestre, aunque también determinen, desde su visión ejemplarista del mundo, el tipo de relaciones que “varones y mujeres” han de construir dentro de la historia.

Este marco de comprensión supone que la condición sexuada del ser humano no forma parte de lo que constituye la imagen y semejanza con el creador, tal y como aparecía en Gn 1, 26-27²⁸⁴ sino que se convierte en un elemento constitutivo de la experiencia terrena del ser humano. Esta condición biológica, además, está vinculada a la procreación como cauce de cumplimiento de la bendición anunciada en Gn 1, 28²⁸⁵. Esta relectura va a condicionar a su vez, el modo en que el alejandrino concibe a la mujer y su lugar en los designios creadores de Dios.

En los textos de Orígenes que hemos investigado, la mujer, al ser creada dentro del segundo momento creacional, aparece diseñada de forma secundaria vinculada a la procreación²⁸⁶ y

²⁸³ Cfr. EKKEHARD W STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo Primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001, 489-513.

²⁸⁴ “...donde se dice: macho y hembra los creó, es relativo al hombre según la imagen (...); no es la mujer, ni el varón, en ningún caso, hechos según la imagen, sino los que son superiores son “macho”; y los que son inferiores, “hembra...” (ComMt 14, 16).

²⁸⁵ “Tal vez, pienso yo, por causa de la bendición con que los bendijo al decir: *creced y multiplicaos, y llenad la tierra, y previendo lo que había de suceder, dice: macho y hembra los hizo; porque, ciertamente, el hombre no podía crecer ni multiplicarse sino con la mujer*” (HomGn 1, 14).

²⁸⁶ “...porque, ciertamente, el hombre no podía crecer ni multiplicarse sino con la mujer. Luego para que creyese sin sombra de duda que su bendición habría de llevarse a cabo dice: *Los hizo macho y hembra. Así, el hombre,*

subordinada al varón por su origen y por su función con relación a éste²⁸⁷. Esta jerarquización aparece, además, esencializada cuando nuestro autor identifica el término macho con los seres superiores y el de hembra con los seres inferiores²⁸⁸. Consecuencia de ello, en el plano terreno, es que considera que tanto los vínculos matrimoniales descritos en Gn 2, 24 como las relaciones entre varones y mujeres en general han de articularse desde en el dominio del varón y la obediencia de la mujer²⁸⁹. De este modo, se está sustentando en la voluntad divina la jerarquización de las relaciones entre varones y mujeres y la subordinación y dependencia de la mujer al varón, convirtiendo en ontológico lo que es una construcción social.

Esta idea se muestra con mayor claridad cuando el autor interpreta alegóricamente estas narraciones. El alejandrino considera que las afirmaciones recogidas en Gn 1, 27-28 han de entenderse en el sentido alegórico, como dichas del hombre interior que consta de espíritu y alma. Estos componentes del ser humano y sus relaciones los diseña desde la metáfora matrimonial²⁹⁰ incorporando en su descripción algunos estereotipos de género vigentes en su sociedad (la mujer es más tendente a los placeres corporales y su belleza es causa de deseo y la hace responsable del adulterio y el varón, un ser más fuerte, llamado a guiar y ejercer su autoridad sobre la mujer)²⁹¹, que funcionan como modelos de conducta positiva o negativa para el creyente en su camino hacia la virtud²⁹² pero que indirectamente refuerzan la idea de la necesaria subordinación de la mujer al varón y justifican el ejercicio de control sobre ella.

viendo que crecer y multiplicarse era consecuencia de su unión con la mujer, podía tener una esperanza más segura en la bendición divina” (HomGn 1, 14)

²⁸⁷ *Yo pienso que no es el mismo, el hombre creado según la imagen de Dios y el del polvo de la tierra y la de una costilla de Adán (...) En un momento posterior, el Señor Dios moldeó al hombre, tomando polvo de la tierra y de su costilla una ayuda” (ComMt 14, 16).*

²⁸⁸ *“No es la mujer, ni el varón, en ningún caso, hechos según la imagen, sino los que son superiores son ‘macho’; y los que son inferiores, ‘hembra’...” (ComMt 14, 16).*

²⁸⁹ *“donde hay concordia, acuerdo y armonía del hombre con la mujer, y de la mujer con el hombre, el uno que manda y la otra que obedece, según la palabra: él te dominará, verdaderamente se puede decir, de ellos, que ya no son dos” (ComMt 14, 16)., “Tal vez, (se dijo aquello), porque todas las obras hechas por Dios se presentan conjuntas y unidas, como el cielo y la tierra, como el sol y la luna; por consiguiente, para mostrar por qué también el hombre es obra de Dios y fue creado, con armonía y la conjunción adecuadas, por eso, anticipándose, dice: Los hizo macho y hembra” (HomGn 1, 14).*

²⁹⁰ *“Pero si el alma, unida al espíritu, y, por así decir, conyugalmente unida a él, se inclina alguna vez hacia los placeres corporales y pliega su sentir al deleite de la carne, y ora parece obedecer a las saludables advertencias del espíritu, ora cede a los vicios carnales, tal alma, como contaminada por el adulterio del cuerpo, no puede decirse que crezca ni que se multiplique legítimamente” (HomGn 1, 15).*

²⁹¹ ANNE CARSON, “Putting her in her Place ...”, 142-145.

²⁹² *Pero veamos también, según la alegoría, de qué modo el hombre fue hecho macho y hembra, a imagen de Dios.*

Nuestro hombre interior consta de espíritu y de alma. Se dice macho al espíritu; el alma puede llamarse hembra; si éstos tienen entre sí mutua concordia y consenso, por su misma unión crecen y se multiplican y engendran hijos: los buenos sentimientos, las ideas y los pensamientos útiles mediante los cuales llenan la tierra y la doman, es decir, que someten a sí la inclinación de la carne y, una vez sometida, la vuelven a las mejores disposiciones;

De este modo a la memoria de la creación de la primera mujer de la historia se incorporan nuevos datos provenientes tanto de los presupuestos filosóficos y antropológicos que maneja Orígenes como de las creencias sociales de su entorno. Esta nueva información actualiza de forma restrictiva el mensaje recogido en los textos de Génesis. La igualdad de origen y dignidad de varones y mujeres como imágenes de su creador que proclamaba Gn 1, 26-28, queda en la construcción origeniana, condicionada por su concepción jerárquica de la realidad y de las relaciones humanas. El horizonte de comunión que se expresaba, a pesar de la preeminencia de Adán, en la construcción narrativa del segundo relato de la creación, se reinterpreta desde el marco de la subordinación necesaria de la mujer al varón como el modo ideal de reflejar la armonía y unión con la que el creador concibió su creación²⁹³.

Todo ello favorece una construcción de la identidad cristiana diversa para varones y mujeres. Aunque en la mente de Orígenes no parece existir diferencia entre los sexos a la hora de ser llamados a la fe cristiana, sí existen diferencias a la hora de concretar los lugares sociales en los que han de vivir su configuración con Cristo y en el modo en que cada uno percibe su relación con el creador y el fin de su existencia como muestran sus relecturas de los relatos bíblicos de la creación.

Eva responsable y víctima del pecado

Sin duda para Orígenes el recuerdo más relevante para la figura de Eva está en el relato de Gn 3²⁹⁴. Esta narración bíblica la actualiza en el marco general de su teoría de la caída de las almas lo que le permite fundamentar en la Escritura su doctrina del pecado y diseñar nuevos perfiles de los personajes protagonistas de este capítulo del Génesis a la luz de su propuesta antropológica y espiritual.

En su propuesta el alejandrino subraya, frente al determinismo gnóstico, que el pecado no es una condición de origen en la creatura, sino una decisión libre que hace necesaria la intervención de Cristo en la historia (*HomEz* 1, 3; *ComJn* 1, 20. 121). Desde esta perspectiva

ello sucede cuando la carne no se ensoberbece en nada contra la voluntad del espíritu. El alma humana es muy agraciada y de una belleza admirable. Pues su creador, como la iba a crear dijo: Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza.” (*HomEz* 7, 6. 16-19).

²⁹³ “Entonces el Salvador describiendo lo que debe existir entre los dos, unidos por Dios de una manera digna de la unión realizada por él, añade: de modo que ya no son dos. Y precisamente donde hay concordia, acuerdo y armonía del hombre con la mujer, y de la mujer con el hombre, el uno que manda y la otra que obedece, según la palabra: él te dominará, verdaderamente se puede decir, de ellos, que ya no son dos” (*ComMt* 14, 16).

²⁹⁴ Dentro de los 23 textos estudiados el relato de Gn 3 aparece citado o aludido en 13 ocasiones el texto de 2Cor 3 veces y 1 Tim 4, una de ellas asociado con el de 2 Cor y otra con Gn 3.

Adán y Eva son la pareja primordial cuya actuación posibilitó la entrada del pecado en el mundo y ambos son solidarios en la común lucha contra el mal (*HomGen* 15 ,5). Los dos comparten las consecuencias del pecado: la expulsión del paraíso por la mentira de la serpiente (*HomJr* 20, 3), las túnicas de piel que para Orígenes simbolizan la mortalidad y la corrupción de la carne fruto del pecado (*HomLev* 6, 2), y a los dos se les abren los ojos del pecado tras comer del fruto del árbol (*HomNum* 17, 3. 3; *HomLc* 16, 7; *HomLc* 17, 2); pero su lugar en los acontecimientos y la relevancia para las generaciones futuras no tienen, en el pensamiento de Orígenes, el mismo valor.

Adán aparece como la figura prototípica y primordial (*HomGn* 15, 5; *HomEz*, 1, 3). Desde su condición de varón es considerado el responsable último de la entrada del pecado en el mundo y en línea con la propuesta paulina (1 Cor 15, 22) contrapuesto a la acción salvífica de Cristo (*HomEz* 1, 3; *ComRm* 5, 110-11). Eva, sin embargo, es presentada en general subordinada a la actuación de su pareja. Se reconoce su prioridad en el pecado y se subraya la gravedad de su actuación tanto por el modo en que es atraída por el fruto del árbol del jardín como por su relación con la serpiente²⁹⁵. Ambas situaciones subrayan la debilidad de la mujer y su impotencia ante el mal, pero lo hacen desde perspectivas diferentes y con consecuencias distintas en la categorización de la figura femenina.

La valoración que Eva hace del fruto del árbol (Gn 3, 6) aparece de forma más o menos literal en las dos ocasiones (*HomNum* 17, 3; *HomLc* 16, 7) en que Orígenes reflexiona sobre el significado de los ojos que se les abren a Adán y Eva tras comer del fruto (Gn 3, 7). Aunque el alejandrino presenta a los dos miembros de la pareja sufriendo la misma transformación, el hecho de que recuerde explícitamente el versículo referido a Eva no solo visibiliza la mayor responsabilidad de la mujer en la trasgresión, sino que incluye indirectamente en su mensaje el dato de que, a ella, no solo se le abren los ojos de la carne tras comer el fruto y dárselo a su marido, sino que posee una mayor tendencia natural hacia lo sensorial y carnal²⁹⁶.

²⁹⁵ El engaño de la serpiente afecta a ambos miembros de la pareja (*HomGn* 15, 5; *HomJr* 20, 3) pero Orígenes singulariza con mucha más frecuencia los vínculos concretos entre el animal y la mujer y sus consecuencias en la vida de la humanidad.

²⁹⁶ “Adán veía y a la vez estaba ciego. También Eva, dice la Escritura, veía incluso antes de que se le abrieran los ojos: La mujer vio que el árbol era apetitoso de comer y agradable a la vista y, tomando un fruto del árbol, lo comió y le lo dio a su marido, y ambos comieron. Por tanto, no eran ciegos, sino que veían” (*HomLc* 16, 7). De hecho, cuando en *HomLc* 16, 7 cita Gn 3, 6 ignora el dato de que el fruto es “speciosum est ad considerandum” que, si incluía en su cita de *HomNum* 17, 3. Este mensaje aparece también, aunque en contexto diferente, cuando Orígenes interpreta la parábola de los jornaleros de Mt 20 desde la alegoría de los sentidos y adjudica a Eva el

El modo en que Orígenes presenta los vínculos de Eva con la serpiente es sin duda de mayor calado teológico y describe a la primera mujer de la historia a la vez como culpable y víctima de esa relación. En el tratamiento que el alejandrino da a la relación entre la mujer y el animal se incorporan tanto los datos de Gn 3 como conceptos nuevos ajenos al texto bíblico. En el caso de la serpiente, aunque aparece recordada en diversas ocasiones en el marco del episodio del jardín²⁹⁷, en general adquiere un perfil más abstracto y universal como representante del mal. Ella deja de ser el animal astuto que engaña a la mujer (Gn 3, 1-5) para convertirse en la enemiga de la verdad (*HomEz* 1, 3), en la responsable de la mentira que introdujo el mal en el mundo (*HomJr* 20, 3) y desde esa falsedad entabla una relación duradera con la mujer (*HomJr* 20, 7).

Los vínculos entre Eva y la serpiente se categorizan con diversos términos que hacen que la mujer aparezca en la relación unas veces como un agente activo que consiente y da continuidad al pecado y otras como un ser débil que sucumbe ante la acción de la serpiente. En cuanto a su papel activo encontramos conceptos como amistad (φίλος) o pacto (συνθήκη) que aparecen vinculados y expresan tanto la solidez de la relación como la posible existencia de intereses comunes que posibilitan tales vínculos (*HomJr* 20, 7). A esta relación se opone la acción de Dios que provoca la enemistad con la serpiente (*HomGn* 15, 1) y lleva a la amistad con Cristo (*HomJr* 20, 7). De este modo se refuerza la categorización negativa de la figura de Eva y se subraya la actuación benevolente de Dios y el poder del acontecimiento redentor de Cristo. Esta contraposición permite presentar a la primera mujer de la historia como antitipo de la conducta honorable a la que los/las creyentes han de aspirar (*HomJr* 20, 7).

Eva, por otro lado, es descrita como la primera víctima del poder del mal. Además de recordar a la luz del relato del Gn 3 que ha sido engañada (*HomJr* 20, 3; *ComJn* 1, 20) e incluso seducida²⁹⁸ (*ComRm* 6, 8. 10), Orígenes utiliza el tema del envenenamiento como metáfora de la acción de la serpiente sobre ella (*ComCant* 3, 13. 38). En este caso Eva aparece como víctima indefensa de un veneno mortal que no solo le afectó a ella, sino que transmitió también a su descendencia. Con esta relectura el alejandrino advierte a sus destinatarios del carácter contaminante del pecado y de la necesidad de reforzar los vínculos con Cristo, que ha sido el

sentido del tacto porque le dijo a la serpiente en relación al fruto: Dijo Dios, no comeréis de él ni lo tocáis (*ComMt* 15, 33).

²⁹⁷ En dos ocasiones recuerda las palabras que la serpiente dirige a la mujer en el relato de Gn 3 (*HomNum* 17,3; *ComRm* 5, 1.10) aunque en contextos literarios y teológicos diferentes al relato de Génesis.

²⁹⁸ De este término hablaremos con más detenimiento en el apartado siguiente.

que en su carne ha eliminado las mediaciones del mal que impiden el encuentro con Dios (*ComCant* 3, 13. 38).

Eva, antitipo de mujer y de esposa

El sentido alegórico es el que le permite a Orígenes desarrollar los vínculos entre Eva y el arquetipo de la seducción como metáfora del desvío del camino de configuración con Cristo tanto individual (alma) como colectivo (iglesia). En los tres casos en que la construye (*HomNum* 20, 2; *HomEz* 7, 6; *ComCant* 2, 3. 11-14) Orígenes ignora el relato de Génesis y se fundamenta solo a partir de uno o los dos relatos neotestamentarios en que Eva es releída como arquetipo de la seducción femenina (2 Cor 11, 2-3 y 1 Tim 2, 14-15).

Los dos textos del Nuevo Testamento le proporcionan una conexión importante entre el desvío y la seducción que legitiman la metáfora que está construyendo. Pero también refuerzan los vínculos entre los arquetipos de belleza seductora y adulterio con la figura de Eva. Estos vínculos le permiten presentar a la primera mujer de la historia como antitipo de conducta cristiana, tanto en el camino de virtud como en la recta orientación doctrinal.

Orígenes construye esta metáfora desde el marco de la relación esponsal ideal a partir de los conceptos de fidelidad y de unión a la luz de Gn 2, 24 y de Ef 5, 31-33²⁹⁹. Estos textos de la Escritura le ayudan a justificar en la palabra revelada su concepción del matrimonio (*ComMt* 14, 16)³⁰⁰ y a partir de ellos diseñar tanto la relación ideal entre el alma y Cristo (*HomNum* 20, 1; *HomEz* 7, 6) como la de la iglesia con Cristo (*ComCant* 2), desde la que presenta su concepción del horizonte escatológico de la fe cristiana³⁰¹

Dentro de esta metáfora Eva adquiere un doble lugar en la memoria cristiana. Por un lado, encarna los estereotipos negativos que muestran lo femenino como más tendente a lo carnal y más proclive a la seducción y al adulterio y por tanto más necesitada de control (*HomGn* 1, *ComCant* 2) y por otro, ejemplifica el polo opuesto del ideal femenino basado en la virginidad, pureza, fidelidad y maternidad con el que Orígenes describe la virtud cristiana y la relación

²⁹⁹ En este sentido, cuando cita Gn 4, 1 “Adán conoció a Eva su mujer” para ilustrar el significado de conocimiento de Dios detrás también está la metáfora matrimonial vinculada a la experiencia cristiana (*ComJn* 4, 19. 23; *ComRm* 7, 6. 2).

³⁰⁰ “A continuación, debiendo reservarse a los que se adhieren al Señor la expresión: se hace un solo espíritu con él, en el caso de dos personas unidas por Dios se añade que ya no son dos, sino una sola carne. Fue Dios quien los unió en uno, porque ya no son dos, es donde una mujer es hecha para el hombre por Dios”.

³⁰¹ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage...*, 15-44.

entre el alma/iglesia y Cristo. La doble categoría de mujer y esposa incorpora nuevos significados al perfil de Eva, nacidos del contexto cultural en el que Orígenes escribe. Esta transferencia de significados evidencia cómo la propuesta soteriológica, que ofrece el cristianismo se construye desde los primeros siglos en categorías conceptuales y sociológicas que concentran los aspectos positivos del lado masculino y, del lado femenino, los elementos más o menos negativos³⁰².

Eva, madre de la nueva humanidad

En la única ocasión que Orígenes presenta un perfil positivo de Eva es cuando cita Gn 4, 25 en *HomNum* 18, 4. 3 en el marco de su presentación de la figura de Seth. En este caso, Eva aparece como la madre de quien encabeza la genealogía humana tras el diluvio. En esta caracterización sus palabras referidas a su hijo, aunque Orígenes no recuerde que ella las pronunció, se incorporan en la memoria cristiana como palabras de consolación y de esperanza para la vida de los creyentes.

³⁰²GIULIA, SFAMENI, “La donna nell'esegesi patristica...”, 17-18.

CAPÍTULO II

SARA Y AGAR

1. Sara y Agar en el libro del Génesis

1.1. Sara, primera matriarca de Israel

Sara es una de las figuras femeninas más relevantes del libro del Génesis y aunque su historia está subordinada, en gran medida, a los acontecimientos narrados sobre su esposo Abraham y su hijo Isaac, tiene, como madre del primer heredero de la promesa, un papel determinante, ya que asegura que esa promesa discurra por el árbol genealógico deseado por Dios (Gn 17, 19)¹.

El perfil que los relatos diseñan sobre esta matriarca encaja con el que le corresponde a cualquier mujer dentro de una sociedad patriarcal como la que reflejan los textos del Génesis. Aunque en ciertos momentos su figura parece adquirir autonomía y significatividad nunca aparecerá trasgrediendo los marcos androcéntricos de la narración. Ella, como el resto de las matriarcas, a pesar de tener un papel relevante en la transmisión de la promesa a la siguiente generación, está excluida del marco de la alianza con Dios que pertenece a su esposo²

El desarrollo literario de su figura va a definir el modelo que, con algunas diferencias, servirá para construir los retratos del resto de las matriarcas de Israel. Este carácter prototípico es lo

¹ IRMTRAUD FISCHER, “significado de los ‘textos sobre las mujeres’ en los relatos sobre los progenitores de Israel” en MERCEDES NAVARRO E IRMTRAUD FISCHER (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 275-278.

² ESTHER FUCH, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000, 50

que justifica, en gran medida, la repetición de esquemas narrativos o la presencia de temas recurrentes que aparecerán en la trama de las historias de las siguientes generaciones.

1.1.1. Sara³ en la familia de Terah

La *toledot* de Terah y el breve desarrollo narrativo que la acompaña (11, 27-32) enmarcan los relatos sobre la primera pareja de antepasados de Israel (12-25, 11)⁴. En estos versículos Sara aparece citada tres veces por su nombre, en dos de ellas es nombrada en relación a dos de los varones de la familia: Abraham su esposo (Gn 11, 29. 31) y Terah su suegro (Gn 11, 31). En la tercera ocasión el narrador la cita sola, para referirse a su situación de esterilidad y ausencia de hijos (Gn 11, 30)⁵. En su presentación dentro del grupo familiar se destaca, además, la ausencia de datos sobre sus orígenes en contraste con la información que se ofrece sobre Milcah, la otra mujer presente en la genealogía⁶. Así, carente de vínculos familiares y al menos hasta el momento sin hijos⁷, el único apoyo para su existencia parece ser su esposo Abraham.

Esta presentación de Sara la visibiliza en una situación de gran vulnerabilidad, pues como mujer, dentro de una sociedad patriarcal, carece del elemento fundamental que puede afianzar su lugar dentro del grupo familiar: la maternidad⁸. Además, no parece poseer otros vínculos de parentesco previos a su enlace con Abraham, que puedan defenderla en caso de ser rechazada por su falta de hijos⁹. Sin embargo, a pesar de todo ello, el narrador informa al final de la

³ Sarai será el nombre de esta figura hasta 17, 15 en que YHWH le cambia el nombre por Sara. Para facilitar la lectura del capítulo usaremos para designar esta figura siempre el nombre de Sara. Del mismo modo procederemos para la figura de su esposo para el que utilizaremos siempre el nombre de Abraham.

⁴ Este marco genealógico se presenta como un pórtico en el que aparecen ya los temas y figuras que se desarrollarán a continuación.

⁵ ANDRE WENIN “Abram et Sarai en Égypte (Gn 12, 10-20)”, *RTL*, 29 (1998), 434-435.

⁶ De Milcah, esposa de Nahor, hermano de Abram, se dice que es hija de Haraán y que tiene una hermana llamada Yiskah. Esta diferencia en la descripción de estas dos mujeres provoca una cierta comparación entre ambas y subraya aún más el desarraigo de Sarai, cuyo único vínculo familiar parece ser su esposo Abraham. Micah parece, por sus vínculos familiares, estar mejor posicionada en este momento para ser quien provea el heredero de la línea principal de la familia. Cfr. TAMMI J. SCHNEIDER, *Sarah Mother of Nations*, Continuum, New York-London 2004, 15-17.

⁷ La reiteración de la afirmación “era estéril y no tenía hijos (וְתֵהִי שָׂרַי עֲקָרָה אֵין לָהּ בָּנִים)” enfatiza la gravedad de su situación aunque el uso del verbo en imperfecto parece querer dejar abierto un futuro diferente. Cfr. TAMMI J. SCHNEIDER, *Sarah Mother...*, 16-17.

⁸ En estos contextos patriarcales cuando una mujer no puede dar hijos a su esposo su estatus dentro de la familia se pone en peligro. Cfr. HENNIE J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel. Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, Brill, Leiden-Boston 2003, 141-142.

⁹ La esterilidad de una mujer ponía en peligro su futuro al poder ser repudiada o sustituida por su marido al no poderle dar descendencia. Cf. NAOMI STEINBERG, “Kinship and Gender in Genesis”, *BR*, 39 (1994), 48. La esterilidad además era causa de vergüenza y castigo divino. Una esposa estéril estaba desposeída del honor mayor dispensado a una mujer que era su maternidad. Cf. PHYLLIS A. BIRD, *Missing Persons and Mistaken identities: Woman and Gender in Ancient Israel*, Fortress Press, Michigan 1997, 35. 59.

genealogía que Terah deja Ur, la ciudad en la que habita la familia, para asentarse en Harán, llevándose con él a su hijo Abraham, a su nieto Lot y a su nuera Sara (Gn 11, 31-32).

Tras la muerte de Terah en Harán, la historia se centra en su hijo Abraham que recibe de YHWH el mandato de abandonar la tierra donde está asentado a cambio de la promesa de tierra, bendición y descendencia (Gn 12, 1-3). El texto especifica que Abraham toma a su esposa Sara, a su sobrino Lot y toda su hacienda y se dirige a la tierra de Canaán (Gn 12, 4-9)¹⁰. El resto de los episodios explicitarán las vicisitudes que este nuevo grupo familiar vivirá hasta que las promesas de YHWH puedan hacerse realidad. La alusión reiterada a Sara en este comienzo de la historia y la sombra de su esterilidad abre, sin embargo, una incógnita sobre el desarrollo futuro de la narración, a la vez que mantiene la atención sobre la figura de esta mujer y su lugar en los acontecimientos que se desplegarán en los capítulos siguientes.

1.1.2. Sara una esposa en peligro

A lo largo del ciclo de Abraham, Sara, como esposa del patriarca, es presentada afrontando una serie de amenazas que ponen en peligro no sólo su vida, sino su continuidad dentro de la familia a la que pertenece. Su identidad, estrechamente ligada a su vínculo matrimonial¹¹ va a depender en gran medida, de su incapacidad o capacidad para tener hijos.

Como esposa aparece, hasta el capítulo 16, como una figura silenciosa que secunda y acompaña a su esposo en sus decisiones y en los caminos por los que Dios lo dirige¹². Este silencio obediente adquiere una intensidad especial en las dos escenas denominadas tradicionalmente

¹⁰ En el anuncio de la divinidad no se explicita a través de quien Abraham recibirá la descendencia. El texto no expresa ningún cambio en la situación de Sara en relación a una posible maternidad, aunque en Gn 11, 30 no cerraba la posibilidad para el futuro. Por otro lado, el hecho de que Lot los acompañe podría indicar que el sería un buen candidato como heredero. Todo ello mantiene la tensión de la narración y abiertas las posibilidades para tejer los futuros acontecimientos.

¹¹ De hecho, en 21 ocasiones Sara es identificada como la esposa de Abraham. De ellas en cuatro ocasiones con la formulación “esposa de Abraham” y el resto precedida por posesivos (su, tu, mi) y una vez con la expresión: *בְּעֵלָהּ* (Gn 20, 3). Esta última expresión solo vuelve a aparecer en la biblia hebrea en Dt 22, 22 dentro de una serie de prescripciones relacionadas con temas sexuales en los que se pone en juego los códigos de honor y vergüenza. En los dos casos aparece en contextos en los que se alude al adulterio de una mujer casada.

¹² Hasta el capítulo 16, en que interviene con autoridad para afianzar su lugar en la familia a través de una maternidad subrogada, no toma la palabra, aunque hay momento en que los acontecimientos narrados invitarían a darle un espacio de expresión. En el caso de Sara esta referencia visibiliza de forma muy gráfica la imagen de la mujer como propiedad del marido, especialmente en lo que se refiere a los derechos sexuales dentro de una situación narrativa en la que se estaba expuesta a un posible adulterio (Gn 20, 3-4).

de la esposa- hermana (Gn 12, 10-20; Gn 20)¹³. En ellas, se verá amenazada su continuidad como esposa de Abraham y se pondrá en entredicho su honor.

En ambos episodios, Sara es obligada a hacerse pasar por hermana de Abraham para evitar que la vida de su esposo se vea amenazada en una tierra extranjera (Gn 12, 11-13; Gn 20, 11-13)¹⁴. Significativamente su belleza (12, 11. 14)¹⁵ y su vínculo matrimonial (20, 11) son las razones que se explicitan para justificar la estratagema que idea su esposo y que va a ponerla a ella en una situación de extremo peligro y abandono, insinuándose incluso un posible adulterio, del que en ningún caso se hace responsable a Abraham¹⁶. Esto permite que la honorabilidad de Sara quede temporalmente cuestionada y se la visibilice en las narraciones como un objeto que cambia de manos¹⁷.

A partir del capítulo 16 el perfil de esta figura se modifica, comenzando a tener voz propia y a actuar con determinación frente a los peligros que tiene que afrontar. Así, en 16, 2 interviene por primera vez en la trama narrativa para dirigirse a su esposo y sugerirle una maternidad subrogada a través de su esclava Agar¹⁸. Esto es a sus ojos la solución desesperada a su falta

¹³ SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch. A Feminist and Source-Critical Analysis*, Sheffield Phoenix Press, 2009, 74-79. Ver también una breve descripción de los relatos con algunos apuntes bibliográficos en: JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 78-80 y algunos datos sobre la historia de la interpretación de estos textos en: MARK E. BIDDLE, "The 'Endangered Ancestress? And Blessing for the Nations'", *JBL* 109/4 (1990) 599-661. Este último artículo curiosamente, a pesar de su título, apenas hace referencia en la justificación de los textos a las matriarcas que aparecen en ellos, centrándose fundamentalmente en Abraham como mediador de la bendición divina.

¹⁴ De hecho, a lo largo de la trama de los dos relatos ella es señalada como la *causa* de los peligros que amenazan y los beneficios que reciben el resto de los actores que intervienen. Esta *causalidad* se evidencia significativamente en el uso de las expresiones: בְּגִלְתָּהּ (12, 13); בְּעִבְרָהּ (12,16); עַל־דָּבָר (12,17, 20,11); עַל־הָאִשָּׁה (20,3), que aparecen siempre referidas a ella, cfr. SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch...*, 76; HOWARD WALLACE, "On Account of Sarai. Gn 12, 10-13, 1", *AusBR* 44, 1996, 37-38.

¹⁵ La belleza de Sara es lo que pone la vida de Abraham en peligro, así lo interpreta Claus Westermann en: *Génesis 12-36. Genesis 12-36. A Commentary*, Augsburg. Minneapolis 1985, 164. La belleza en AT puede ser un atributo loable para cualquier persona (Dt 21, 11; Prov 11, 22) pero es especialmente significativo para las clases altas (1 Sam 25, 3 en el caso de Abigail; 2 Sam 13, 1 en el caso de Tamar la hija del rey; Esther 2, 7 en el caso de Esther; Abisag en 1 Re 1, 3). Así su belleza es acorde con la esposa del patriarca o como rasgo que le da relevancia. En el caso de Sara la afirmación sobre su belleza es ambigua pues, aunque realza su posición como esposa del patriarca a la vez se presenta como la causa que pone en peligro la vida de Abraham. Cfr. WALLACE, HOWARD, "On Account...", 36.

¹⁶ En el segundo relato (Gn 20) su situación de indefensión adquiere tintes dramáticos al haberse anunciado en el capítulo 18 su próxima maternidad, un dato que agudiza la gravedad del posible adulterio. En este caso la narración pone énfasis en evidenciar que Abimelek no la ha tocado (20, 6) y se especifica la restauración pública de su honor (20,16). El texto de los LXX es todavía más explícito en la visibilizarían de que el dinero dado a Abraham limpia su honor pues usa directamente el término "honor" (τιμήν) y traduce (ἰσχύς) por (ἀλήθεισον) pasando de un concepto más jurídico a uno más ético. SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch...*, 77-78.

¹⁷ Tanto el faraón como Abimelek la "toman" para incluirla en su harem, como parte de un intercambio provechoso entre ellos y el patriarca.

¹⁸ HENNIE J. MARSMAN, *Women in Ugarit and Israel...*, 143; DONALD B. SHARP, "On the Motherhood of Sarah. A Yahwistic Theological Comment" *IBS* 20 (1998), 8. ELISA ESTÉVEZ, "Las grandes ausentes. La memoria de las

de descendencia (Gn 16, 1-5) y las palabras que el narrador pone en su boca expresan coraje y determinación¹⁹. La matriarca comienza el diálogo con Abraham con una expresión similar a la que él había usado para pedirle que se hiciese pasar por su hermana en Egipto (Gn 16, 2)²⁰. Es una súplica que expresa el sufrimiento de su esterilidad y la explicación que la justifica nace de su urgencia por afianzar su identidad dentro de la familia²¹. El narrador informa finalmente que Abraham escuchó la voz de su mujer (אַבְרָם לָקוּל שָׂרָי).

En la segunda ocasión en que Sara se dirige a su esposo es durante la fiesta que ofrecía Abraham por el destete de Isaac (Gn 21, 8). En este momento el narrador nos informa que Sara ve que el hijo de Agar está haciendo algo (מַצְחֵק) que ella considera una grave amenaza²² por lo que exige a su esposo que expulse a “esa esclava y a su hijo” (Gn 21, 10)²³. El modo imperativo con el que habla y la forma en que designa a Agar y a su hijo evidencian su indignación y la urgencia de su petición.

La fuerte reacción de la matriarca podría parecer desproporcionada si no se valora la posible intencionalidad narrativa que tiene el verbo צחק en los relatos referidos al anuncio y nacimiento del hijo de la promesa. En su forma qal, con el significado de reír, había expresado el escepticismo de Abraham y Sara ante el anuncio del nacimiento de su hijo común (Gn 17, 17; Gn 18, 12). Se había usado para visibilizar la alegría de la matriarca ante el nacimiento de su hijo invitando a esa misma acción a todo el que escuchase la noticia (Gn 21, 6) y aparecía también (aunque no se explicita en el texto) en el origen del nombre de Isaac²⁴. No es por tanto indiferente que en este momento con este mismo verbo se escenifique la amenaza que Sara ve en la actuación de Ismael.

esclavas en los orígenes de Israel” en ISABEL GÓMEZ ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999², 249.

¹⁹ La expresión que utiliza Sara es: אֲבֹנָה מִמֶּנָּה (Gn 16, 2). La fuerza de la expresión está en el verbo (בָּנָה) que significa construir y que en boca de la matriarca se refiere tanto a un hijo como a un lugar en la casa es decir un estatus que la falta de hijos no le permite. Agar es para ella el medio de adquirir ese lugar, esa identidad. Cf. BDB 125; TAMMI J. SCHNEIDER, *Sarah Mother...*, 48-49.

²⁰ הִנֵּה-נָא עֹצְרֵנִי יְהוָה מִלָּדֹת בְּאִמָּנָה. Cfr. TAMMI J. SCHNEIDER, *Sarah Mother...*, 47-48.

²¹ Cfr. Nota 9 del presente epígrafe, pág 242.

²² El texto hebreo no explicita con quien está realizando Ismael la acción. El uso del verbo (צחק) en piel tiene el significado de jugar, divertirse o bromear lo que da a la escena un cierto tono irónico o incluso banal. Cfr. BDB, 850.

²³ En el texto de los LXX se explicita que la acción la realiza con Isaac: (μετὰ Ἰσαακ τοῦ υἱοῦ αὐτῆς) lo que clarifica, pero pierde la ambivalencia que el juego de significados permite en hebreo y remite directamente a una acción infantil entre los dos muchachos por lo que se puede ver la acción de Sara como exagerada. El griego traduce (צחק) por el participio del verbo παίζω (παίζοντα) que significa jugar, divertirse o bailar pero que no posee el significado de reír. En los casos que aparece el significado de reír usa γελᾶω (Gn 17,17; 18,12.13), συγχαίρω (Gn 21,6).

²⁴ DAVID J. ZUCKER, “What Sarah Saw: Envisioning Genesis 21,9-10, *JBQ* 36/1 (2008), 56.

El narrador al utilizar un participio (קֹרֵא) para definir lo que está haciendo el hijo de Agar, más que expresar una acción, está calificando su actuación, es decir, está indicando que lo que Sara descubre es que el hijo de Agar estaba ocupando el lugar de su hijo o estaba actuando del modo que solo le corresponde al heredero²⁵ y así se lo expresa a su esposo (Gn 21, 10). Por eso ella, que al dar a luz a Isaac había adquirido su plena identidad como esposa y madre dentro de la familia, no puede permitir ninguna ambigüedad en el tratamiento de su hijo como heredero de la promesa. Algo que no solo afecta a su hijo, sino también a ella que es a quien Dios ha elegido para darle a luz (Gn 17, 16)²⁶. El hecho de que Abraham sea reticente a responder a la petición de Sara hace intervenir a la divinidad que le pide que escuche la voz de Sara y le recuerda de nuevo que es Isaac el heredero de la promesa y no Ismael (Gn 21, 12-13)²⁷.

En todo este caminar de Sara, Dios aparece siempre procurándole auxilio y apoyando sus acciones, pero en ningún momento se dirigirá a ella directamente, sino siempre a través de Abraham, su esposo, promoviendo su bienestar a través de las acciones que otros personajes realizan. Su perfil en las narraciones oscila entre la imagen de una esposa sumisa y una mujer con determinación que hace actuar a su esposo para que lleve a cabo las acciones necesarias que solucionen las situaciones que ella percibe como amenazadoras para sí o para su hijo.

1.1.3. Sara madre del hijo de la Promesa

Sara hasta que Dios interviene bendiciéndola y anunciando su futura maternidad (Gn 17, 15-16) arrastraba el estigma de su esterilidad. Un estigma que ella intenta superar con la propuesta de la maternidad subrogada a través de Agar. Sin embargo, esta solución no es la opción que la divinidad desea y por eso en el capítulo 17, se dirige al patriarca para manifestar sus deseos. En el diálogo Dios establece un nuevo marco de relaciones con su elegido²⁸ y le anuncia la continuidad de la promesa a través de su esposa legítima. Sara está ausente de la escena, pero lo

²⁵JAMES C. OKOYE, "Sarah and Hagar: Genesis 16 and 21, *JSOT*, 32/2 (2007), 170-171; VICTOR HAMILTON, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, Grand Rapids; Eerdmans, 1995, 79.

²⁶Sara es consciente de lo que Dios le ha prometido, su miedo ante la acción que ve haciendo a Ismael, no nace principalmente de la amenaza de que su hijo pierda los privilegios como heredero, sino porque está peligrando lo que Dios había prometido que va más allá de un traspaso de propiedades. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, "Las grandes ausentes...", 253.

²⁷Aquí aparecen ecos de la conversación que Abraham tuvo con YHWH en Gn 17, en la que el patriarca pensaba en Ismael como su primogénito y no acaba de entender la decisión de la divinidad (17,18-21). Ahora de nuevo YHWH tiene que recordarle que es Isaac y no Ismael el llamado a heredar la promesa (Gn 21, 11-12). Sin embargo, la reacción de Sara y su petición de que Abraham expulse a Agar e Ismael parece mostrar su mayor claridad en relación a los deseos de Dios.

²⁸Expresado a través de la renovación del pacto que se simboliza con el cambio de nombres, el mandato de la circuncisión y la maternidad de Sara.

que Dios revela a Abraham sobre ella supone un cambio significativo en su estatus dentro de la familia y un lugar dentro de los designios divinos²⁹. Ella bendecida y con un nuevo nombre es elegida para ser la madre del hijo de Abraham que heredará la promesa (Gn 17, 15-16)³⁰.

Sara conoce la voluntad divina sobre ella a través de una nueva manifestación de Dios a Abraham escenificada en la visita de los tres mensajeros a su lugar de residencia en Mambré (Gn 18, 1-15). Ella no participa directamente en el encuentro, pero el narrador informa que colabora en la preparación de la comida. El narrador la introduce en la escena cuando su marido le pide que elabore unas tortas para sus invitados (Gn 18, 6) pero ella no participa en la comida que Abraham ofrece a sus huéspedes. Después de que la divinidad anuncia a Abraham el futuro embarazo de su esposa, el narrador la incorpora a la conversación informando que ella estaba escuchando a la puerta de la tienda (Gn 18, 10b) y relata la reacción que ésta tiene ante la noticia (Gn 18, 12).

Antes de dar paso a las palabras de Sara, en el relato se recuerda que la pareja es anciana y especificando, en el caso de la matriarca, que ha cesado su menstruación (Gn 18, 11). De este modo se resalta la acción portentosa que Dios va a realizar en la pareja³¹ pero también hace pesar sobre ella, una vez más, el obstáculo que impide la descendencia³².

Cuando Sara conoce lo que Dios tiene reservado para ella se ríe³³ y hablando para sí misma fórmula su propia comprensión de los hechos. Ella expresa con realismo y cierta ironía su

²⁹ LAURENCE A. TURNER, *Announcements of Plot in Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990, 77.

³⁰ El cambio de nombre de la matriarca además de ser anunciado a su esposo y no a ella se presenta, al contrario de lo que ocurrió con el patriarca, sin ninguna justificación. Esto independientemente de cualquier explicación lingüística visibiliza el carácter secundario e instrumental de la figura de la esposa dentro del planteamiento narrativo de la escena. Cfr. ESTHER FUCHS, "The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible" in ADELA YARBRO COLLINS (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Scholars Press, Chico 1985, 120.

³¹ Este dato reiterado sobre la imposibilidad de generación de la pareja patriarcal crea el marco literario para comprender el desafío que Dios lanza a la fe de Sara en 18, 14 que refuerza la afirmación de que Dios puede por encima de cualquier obstáculo cumplir su promesa. Cfr. DONALD B. SHARP, "On the Motherhood of Sarah...", 11-13.

³² El dato sobre la menopausia de Sara deja entrever que a pesar de la ancianidad Abraham todavía puede engendrar hijos. De hecho, concibió a los 86 años, pero Sara no.

³³ Autores clásicos como Speiser (EPHRAIM.A. SPEISER, *Genesis. A New Translation with Introduction, and Commentary*, Doubleday, New York 1985³, 123) o Von Rad (GERHARD, VON RAD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977, 208.) justifican inadecuadamente la risa de Abraham algo que sin embargo no harán cuando comentan la risa de Sara en el capítulo 18. Ciertamente esto manifiesta una interpretación sesgada de los textos ya que no hay ninguna información en el texto que indique algún sentimiento diferente a la incredulidad ante el anuncio. Además, interpretar solo como incrédula la risa de Sara acrecienta la visión negativa de su figura. Sin embargo, como afirma Tammi Schneider, Abraham escucha incrédulo el anuncio de la maternidad de su esposa e incluso reivindica el lugar de Ismael (Gn 17, 16-21). Cfr. TAMMI J. SCHNEIDER, *Sarah Mother...*, 58-59.

propia incapacidad física para concebir considerándose gastada (בְּלִתִּי)³⁴ e incapaz de tener placer (עֲדָנָה)³⁵ con su señor ya viejo (זָקֵן וְאֵדְנִי)³⁶. Sin embargo, la connotación sexual del término עֲדָנָה y la elección de בְּלִתִּי para definir su situación física, muestran la mirada androcéntrica del autor pues esas palabras destacan de forma negativa los elementos que hacen valiosa a una mujer ante los varones: la atracción sexual y la belleza. Además, el hecho de que Sara llame “señor” a su marido, aunque sea con cierta ironía y sin que se presente a la matriarca en este momento actuando de forma sumisa, visibiliza el modo que tenían las sociedades patriarcales del mundo antiguo de concebir las relaciones de las mujeres con sus maridos.

En el capítulo 21 se narra el nacimiento del hijo de la promesa y de nuevo la risa adquiere un papel central en la expresión de los sentimientos de la matriarca al dar a luz a su hijo³⁷. La risa, como expresión de escepticismo o alegría, se configura a lo largo de los relatos como la clave interpretativa del proceso que la primera pareja patriarcal ha de hacer para comprender y aceptar los designios divinos para sus vidas³⁸ por eso el hecho de que a Sara se la muestre pasando de un tipo de risa (Gn 18, 12) a otro (Gn 21, 6) la convierte en paradigma del proceso de apropiación de la promesa divina. Desde esta perspectiva, en la afirmación “*Dios me ha hecho reír*”, es posible rastrear pinceladas del encuentro de la matriarca con YHWH pues, aunque ella no se dirige directamente a él, lo que dice está referido a él³⁹. En estas palabras de Sara se puede evocar su primera risa, la que Dios le confrontó y desde la que le recordó que para él nada había imposible (Gn 18, 14). De este modo, una risa que comenzó siendo signo de su escepticismo ante el anuncio de su embarazo, termina siendo expresión de la experiencia de salvación que experimenta al nacer su hijo⁴⁰.

³⁴ Esta expresión no es frecuente en el Antiguo Testamento y es la única vez que aparece en Génesis. Su significado se relaciona generalmente con los objetos gastados ya por el uso. Cfr. DONALD B. SHARP, “On the Motherhood of Sarah...”, 12, n 35.

³⁵ BDB, 115.

³⁶ El texto griego traduce: κύριός μου πρεσβύτερος.

³⁷ Sus palabras poseen en el texto hebreo una cierta ambigüedad que dificulta incluso su traducción, pues no aparece el objeto de la risa, pero apareciendo dentro del contexto del cumplimiento de la promesa divina de su maternidad es fácilmente entendible como una risa de alegría por una maternidad tanto tiempo esperada. FRANÇOISE MIRGUET, “Isaac et Ismaël en Gn 21, 1-21. Quand l’entente (shm’) suscite le rire (çhq)” *ScEs* 55/1 (2003), 76-77.

³⁸ La risa de Abraham en 17,17 y la de Sara en 18, 12, el nombre dado al hijo y esta nueva alusión a la risa de Sara expresa el camino entre la incredulidad y la confianza en la promesa divina. Como acertadamente afirma Françoise Mirguet: “la naissance d’Isaac constitue en ce sens le point où culmine l’avènement de la fécondité du couple (...) le rire devient la métaphore de l’élection elle même” FRANÇOISE MIRGUET, “Isaac et Ismaël...”, 77-78.

³⁹ ELISA ESTÉVEZ, “Experiencia de Dios en las matriarcas de Israel” en CARMEN BERNABÉ (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2013, 68-69.

⁴⁰ *Ib.*, 77.

Por otro lado, en este proceso de transformación de la matriarca de la mano de la divinidad, que comienza en Mambré y que culmina en el nacimiento de su hijo, es también importante destacar como en el comienzo del episodio de Gn 16 Sara evoca a Dios para hacerle responsable de su esterilidad. En ese momento ella acepta la voluntad divina, pero encuentra una solución a través de su esclava que le permite acceder, aunque de forma indirecta, al don de la maternidad. En esa escena Sara parece concebir a Dios como quien pone límites a sus esperanzas, pero en Gn 21, 6, su propia maternidad le hace descubrir a Dios como quien le da plenitud, quien le hace reír.

La matriarca, además, al proclamar que *quien escuche su risa reirá con ella* (Gn 21, 6) está haciendo partícipe de su alegría a quien escuche su relato⁴¹, convirtiéndose así en mediadora para los demás del don recibido de Dios. Su maternidad supone el comienzo del cumplimiento de las promesas hechas a Abraham y su risa, el canto agradecido a la bendición recibida⁴².

1.1.4. El recuerdo de Sara en otros textos del Génesis

La importancia de la figura de Sara para los relatos de los antepasados de Israel se muestra también en cómo es recordada después de su muerte (Gn 23, 1-2) en la trama posterior de los relatos. La relevancia de la búsqueda de Abraham de un lugar adecuado para enterrarla y las largas negociaciones que tiene que llevar a cabo para conseguir el terreno visibiliza su relevancia. La cueva de Makpela, donde es enterrada, simboliza el único espacio real que Abraham posee. Es, en definitiva, la señal de la promesa de la tierra que aún está por cumplirse (Gn 23, 19)⁴³. La cueva de Makpela se volverá a recordar al final de los relatos patriarcales, al enumerar como una conclusión que sirve para cerrar la historia antes de continuar con la de José, los nombres de quienes fueron enterrados en ella (Gn 49, 31). De este modo, con su enterramiento en Makpela, se inaugura un lugar relevante para la memoria de Israel que testimonia un pasado que sostienen la continuidad de la promesa de Dios hecha a Abraham.

Sara es de nuevo evocada en 24, 36 en las palabras que el criado de Abraham dirige a Rebeca para ponderar a su amo ante ella. Después de señalar la riqueza del patriarca añade, como algo relevante y digno de mención, la concepción de Sara en la vejez del heredero de Abraham. Este dato muestra la intención de mantener su memoria para el futuro. Su recuerdo es parte de la

⁴¹ El texto de LXX entiende este enunciado de Sara en este sentido: γὰρ ἂν ἀκούσῃ συγχαρεῖται μοι (Gen 21,6.) FRANÇOISE MIRGUET, "Isaac et Ismaël...", 78-79, n.15.

⁴²Ib., 80.

⁴³ FÉLIX GARCÍA..., *El Pentateuco...*, 110.

herencia familiar que se comienza a construir en la segunda generación. y será ahora Rebeca, como segunda matriarca, la que recogerá en su historia su testigo repitiendo en su propia biografía algunos de los hechos vividos por Sara (la esterilidad, la intervención divina para hacer posible su maternidad, la necesidad de pasar por hermana de su marido).

Una última alusión a la matriarca aparece en Gn 24, 67 cuando Isaac conduce a Rebeca a la tienda de Sara para consumar su matrimonio. Esta referencia muestra una vez más la memoria viva de esta mujer en medio de su familia. El texto explicita que la tienda que ella había habitado, ante la que había escuchado el anuncio de su próxima maternidad sigue llevando su nombre. Este dato evidencia de nuevo que Rebeca es su sucesora, la que está llamada a dar continuidad al legado de la primera matriarca.

Este doble recuerdo de Sara en los relatos sobre la segunda generación de la promesa refuerza su valor y relevancia como iniciadora de la lista de mujeres que están llamadas a ser compañeras de los patriarcas y garantes también de la promesa desde su papel de madres y esposas. Además, la alusión a que Isaac se consoló con Rebeca de la pérdida de su madre destaca la ascendencia de Sara en la vida de Isaac, su hijo y confirma los fuertes vínculos que entre madre e hijo solía vivirse en este tipo de sociedades patriarcales⁴⁴.

1.2. Agar, esclava y madre de un pueblo

La presencia de esta mujer en los relatos del Génesis es breve pero muy significativa porque ella va a aparecer como la matriarca de un pueblo nacido a partir de su hijo Ismael y desde ese lugar será privilegiada con un personal encuentro con la divinidad. Ella aparece en Gn 16, 1-16 y 21, 8-21, dos relatos de diferente tradición⁴⁵ en los que, desde diferentes enfoques, se habla de su maternidad y su conflictiva relación con Sara y en ambos vivirá una dolorosa experiencia de opresión y expulsión. Su condición de esclava⁴⁶ egipcia la margina doblemente: es extranjera y su vida está condicionada a la voluntad de otros⁴⁷.

⁴⁴ HENNIE J., MARSMAN, *Women in Ugarit...*, 239-240.

⁴⁵ Pertenecen a la tradición no P, tradicionalmente referidas como J (Gn 16, 1-16) y E (Gn 21,8-21). Cfr. T.D DESMOND ALEXANDER, "The Hagar Traditions in Genesis XVI and XXI", in JOHN A. EMERTON, *Studies in the Pentateuch*, Brill, Leiden 1990, 131-148.

⁴⁶ En el texto hebreo en el primer relato se utiliza el término *אִמָּה* y en el segundo se usa *אִמָּה*. Ambos términos son sinónimos en LXX ambas designaciones se traducen por *παιδίσκη*. Ver, ELISA ESTÉVEZ, "Las grandes ausentes...", 224-241.

⁴⁷ En el primer relato es presentada como esclava de Sara (Gn 16,1) y en el segundo como esclava de Abraham (Gn 21, 12). Ninguno de sus amos la llama por su nombre el cual conocemos por el narrador de la historia. Su

En Gn 16, 1-15 aparece como el instrumento que Sara ofrece a Abraham para solucionar la falta de descendencia de la pareja. Hasta 16, 7 ella aparece como un objeto, sin voluntad ni palabra, ofrecida al patriarca por su esposa como un vientre de alquiler que ni siquiera tiene derecho a controlar su propia sexualidad. A partir de ese momento hay un cambio significativo en su actitud y en sus acciones. El texto informa de que su embarazo la hace sentirse superior a Sara, percibiéndola “insignificante” (וְהַקְלָלָהּ). Este cambio se puede entender como resultado de su interiorización del ideal femenino de la maternidad típico de las sociedades patriarcales que le hacía ver, a pesar de ser esclava, inferior a su señora que siendo estéril no podía disfrutar como ella del apreciado don de tener un hijo⁴⁸.

Sara, consciente de la actitud de Agar, reacciona reclamando la intervención del patriarca, pero Abraham no quiere tomar postura en el conflicto y devuelve la responsabilidad de su solución a su esposa⁴⁹, la cual, desde su nuevo poder, ejerce violencia (עָנָה) sobre su esclava y ésta huye al desierto⁵⁰.

En el desierto un mensajero de Dios⁵¹ le sale al paso y le plantea una doble pregunta: *¿de dónde vienes y adónde vas?* (Gn 16, 8) Agar contesta únicamente a la primera de las preguntas y la segunda, de alguna manera, es respondida y concretada por las palabras que después le dirige el ángel. Tras la breve respuesta de Agar, el mensajero le ordena que vuelva a la realidad de la que había huido, pero anunciándole una promesa de descendencia y prediciéndole el futuro de su hijo. Ella se convierte así en la mediadora de la suerte de su hijo, sacrificando su libertad, recién adquirida en su huida, y regresando a la dura dependencia bajo la mano de Sara. Agar responde al mensaje del ángel dando un nuevo nombre a Dios con el que expresa su experiencia de encuentro con él. Ella que había experimentado el rechazo y la opresión se sabe ahora

valor más importante es su sexualidad. Cfr. L. DANIEL HAWK, “The God Who See. Genesis 16:1-13”, *ATJ* 41 (2009) 1-2.

⁴⁸ Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Las grandes ausentes...”, 251.

⁴⁹ Las palabras que Sara dirige a su esposo en relación a la actitud de Agar lo hacen a él responsable del comportamiento de la esclava. La orientación de sus palabras parece indicar que él también ha dado pie a Agar para tomar la actitud de desprecio (Gn 16, 5). Cfr. PAMELA TAMARKIN REIS, “Hagar Requited”, *JSOT* 25/87 (2000) 83-87.

⁵⁰ El verbo עָנָה es el mismo que se usa en Éxodo para definir la situación del pueblo en Egipto y el hecho de que sea el desierto el lugar de destino de Agar, permiten ciertas evocaciones con los relatos del Éxodo ayudando a visualizar mejor su situación y la respuesta de Dios ante su situación.

⁵¹ Aunque en realidad es Dios quien le sale al camino para el narrador es más adecuado presentar un diálogo con la divinidad mediado por un intermediario posiblemente debido a que la interlocutora es una mujer esclava dependiente de la familia que sostiene la línea de descendencia que canaliza la promesa.

sostenida⁵² por *aquel que la ve* (Gn 16, 13)⁵³ aunque tenga que volver a su situación inicial⁵⁴. Agar se convierte así, en la única mujer del Antiguo Testamento que protagoniza una epifanía de Dios y recibe una promesa de descendencia que pondrá los fundamentos de la línea familiar de Ismael⁵⁵.

El siguiente relato en el que aparece se inicia con el nacimiento de Isaac (Gn 21, 1-21). De nuevo se muestra el conflicto entre Sara y Agar a causa de su descendencia. Sus hijos son el valor más importante que ellas poseen y de ellos depende también su estatus y su bienestar. Sara percibe a Ismael como una amenaza para el futuro de su hijo y por tanto también para ella y pide a Abraham que los expulse a ella y a su hijo. El patriarca, una vez más aparece ajeno al conflicto, pero se ve obligado a responder a las demandas de su esposa porque Dios así se lo pide (Gn 21, 11-12). El hecho de que el narrador nos informe de como Abraham despide a la esclava y a su hijo y le da como toda herencia un odre de agua (Gn 21, 14), muestra la debilidad con la que ha de afrontar su destino, asumiendo como propio el destino de su hijo.

Su expulsión la lleva de nuevo al desierto y ahí toca los límites de su existencia, pero en su desesperación Dios de nuevo escucha su aflicción y la socorre. El nuevo encuentro con la divinidad brota de su grito angustiado y aunque no aparece claro que se trate de una oración, pues no se dirige a Dios, su modo de expresarse es en sí mismo una súplica (Gn 21,16)⁵⁶ a la que la divinidad responde con un oráculo de salvación que la llama a recuperar la confianza y la esperanza⁵⁷. La escena se construye con una gran intensidad dramática y en ella aparece Agar como una madre impotente y desesperada, que toca el límite del abandono, pero que es acompañada por Dios en todo momento, incluso cuando ella no lo sabe (Gn 21, 12-13), permaneciendo fiel a la promesa que ha destinado para ella y para su hijo asegurando su futuro (Gn 21, 20).

⁵² El nombre de su hijo llevará en su etimología esta misma experiencia: Dios escuchó su aflicción (Gn 16, 11)

⁵³ La traducción del texto hebreo de las palabras de Agar en Gn 16,13 es difícil por su construcción. En él aparece Agar detentando la iniciativa en la acción y se podría evocar en el trasfondo el texto de Ex 3,32 lo que la situaría en un cierto paralelo con Moisés. El texto de los LXX, más claro en la expresión, incide sin embargo más en la iniciativa divina de la visión. Cfr. COLETTE BRIFFARD, "Gen 16,13 :Hagar a-t-elle vu Dieu" ZAW 122/3 (2010), 436-438.

⁵⁴ Es significativo que dentro de las narraciones no se considere malo el hecho de que los dueños de la esclava puedan ejercer sin límites su poder sobre ella e incluso la propia divinidad ratifica a través del ángel la legitimidad de esa situación.

⁵⁵ Cfr. JAMES C. OKOYE, "Sarah and Hagar...", 170.

⁵⁶ Como ocurre en Num 11,15 o en 1 Sam 1,10. PATRICK D. MILLER, "Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament", en GEORG, BRAULIK - WALTER GROB - SEAN MCEVENUE (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, 239.

⁵⁷ ELISA ESTÉVEZ, "Experiencia de Dios...", 79-80.

Su recuerdo en las historias patriarcales, no solo se justifica por la necesidad de delimitar la genealogía y el destino de Ismael, sino su figura posee fuerza por sí misma. Ella actúa como cabeza de familia, pues no es Abraham el que se hace responsable de su hijo, sino ella y como tal es la que recibe el anuncio de la promesa y futuro reservado para su hijo. Es relevante, además, que a pesar de ser una figura secundaria en los relatos de la primera familia patriarcal Dios actúa siempre a su favor y responde a su sufrimiento.

Agar será recordada en Gn 25, 12 al presentar la genealogía de Ismael al final del ciclo de Abraham y Sara (Gn 25, 12-18). Aquí Agar es designada como la esclava egipcia de Sara en continuidad con lo que se había dicho en Gn 16, 1-2, evocando de este modo las particulares circunstancias del nacimiento de Ismael. Es curioso que en Gn 25, 11 se afirma que Isaac se asentó a la muerte de su padre junto al pozo de Lahay- Ro'i, el mismo donde Agar se había encontrado con Dios y le había dado un nombre (Gn 16, 13-14). En este dato de la vida de Isaac, aunque de ella no se dice nada, indirectamente está presente y ese lugar, también indirectamente guarda su recuerdo.

1.3. Sara y Agar: dos mujeres en conflicto

Ambas mujeres comparten protagonismo en los capítulos 16 y 21 y sus relatos están vinculados a la importancia que los hijos tienen en el crecimiento y pervivencia de la promesa de descendencia (Gn 12, 1-3) y su lucha es una lucha por el reconocimiento y la fecundidad⁵⁸. En su confrontación ambas ejemplarizan la tensión entre poder y marginalidad. Las dos mujeres viven la presión de su entorno para que respondan según lo que se espera de ellas y cada una busca el espacio de poder y dignidad que el sistema les arrebató⁵⁹. Sus vidas se entrelazan en una lucha por el reconocimiento que una sociedad patriarcal y polígama otorgaba a las mujeres en función de los hijos varones que eran capaces de engendrar para sus maridos o dueños y compiten respondiendo a los códigos sociales creados por los varones que son los que detentan el poder⁶⁰.

En medio de su difícil situación las dos son agraciadas por la divinidad con un hijo que heredará una promesa, pero el futuro de ellos pasa por la superación de las tensiones que surgen entre ellas. Abraham aparece distanciado del conflicto y sin comprender lo que entre ellas está

⁵⁸ ELISA ESTÉVEZ, "Las grandes ausentes...", 241-242.

⁵⁹ HEMCHAND GOSSAI, *Power and Marginality in the Abraham Narrative*, University Press of America, Lanham-New York-London 1995, 2-7.

⁶⁰ ELISA ESTÉVEZ, "Las grandes ausentes...", 222 y 249.

ocurriendo. Son ellas las que sufren con más intensidad el difícil alumbramiento de las promesas divinas, pero en ese mismo dolor surge su propio espacio de salvación y liberación.

2. La figura de Sara en otros textos del Antiguo Testamento

2.1. En la profecía del II Isaías: Is 51, 1-2

Los capítulos del 40 al 55 del libro del profeta Isaías forman una unidad literaria posiblemente elaborada al final del periodo exílico⁶¹ para proclamar la salvación, la consolación y la liberación a su pueblo todavía en Babilonia. Una de las herramientas que utiliza para su exhortación es la de releer el pasado de Israel como una experiencia capaz de activar la esperanza de los exiliados, de hacer creíble para ellos la posibilidad de un nuevo comienzo⁶².

En este marco literario se introduce en 51, 2 una alusión a Abraham y a Sara. Esta es la única referencia explícita a la matriarca en la Biblia Hebrea fuera del Pentateuco. El versículo está al comienzo de una perícopa (51, 1-52, 12⁶³) en la que se invita a sus destinatarios a la escucha (שמע) para acoger la próxima actuación de YHWH. Además, Is 51, 1-2 forma una unidad de significado que incluye en el centro un paralelismo sinonímico (Is 51, 1b-2a) que expresan la misma idea desde recuerdos diferentes.

El paralelismo se inicia en cada estrofa con una llamada a mirar (הביטו) y continúa expresando poéticamente el objeto de esa mirada:

Is 51, 1	Is 51, 2
<p>שמעו אלי רדפי צדק מבקשי יהוה הביטו אל-צור חצבתם ואל-מקבת בור גקרתם</p>	<p>הביטו אל-אברהם אביכם ואל-שרה תחוללכם כי-אחד קראתיי ואברהו וארבהו</p>
<p>Escuchadme, los que vais tras la justicia, los que buscáis a YHWH: Mirad la roca de donde os cortaron, la cantera de donde os extrajeron;</p>	<p>Mirad a Abrahán, vuestro padre; a Sara, que os dio a luz: cuando lo llamé, era uno, pero lo bendije y lo multipliqué.</p>

⁶¹ Obra de un autor anónimo profeta entre los exiliados. Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Isaiah 40-66*, The Westminster Press, Philadelphia 1969, 3-8 o de un grupo de cantores levíticos en el exilio que proclaman la esperanza y el consuelo cfr. ULRICH BERGES, *Isaías. El profeta y el libro*, Verbo Divino, Estella 2010, 35-41.

⁶² WALTER BRUEGGEMANN, *Hopeful Imagination. Prophetic Voices on Exile*, Fortress Press, Philadelphia 1986, 102. 112-115.

⁶³ Para la justificación de la perícopa Cf. MARTA GARCÍA, “*Consolad, consolad a mi pueblo*”. *El tema de la consolación en Deutoroisías*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 219-220.

La fórmula paralela invita a pensar que las metáforas de la primera estrofa se refieren también a las figuras de Abraham y Sara nombradas en la segunda. Así, la roca sería Abraham y el hueco del pozo sería Sara. Esta identificación expresa una doble imagen creadora⁶⁴ que se actualiza en el presente de los que son invitados a escuchar el anuncio que va a proclamar el profeta. Un presente que muestra a un pueblo que sufre la derrota y el desarraigo en el exilio y que necesita recordar para seguir confiando en YHWH y mantener viva la esperanza en un futuro diferente⁶⁵

La afirmación de Sara como quien da a luz (תְּחַלְּלֵנָה) a quienes buscan a YHWH (מִבְּקֹשֵׁי יְהוָה) evoca su historia narrada en el libro del Génesis, pero releída desde la experiencia de los destinatarios y destinatarias de las palabras proféticas⁶⁶. El autor usa el verbo חיל en *poel*, que significa literalmente retorcerse⁶⁷, para expresar la nueva maternidad de Sara. El verbo alude al parto, pero fundamentalmente señala el sufrimiento del momento de dar a luz que hace que la madre se retuerza de dolor⁶⁸. El significado de este verbo permite no solo evocar el parto de la matriarca, sino, sobre todo visibilizar el esfuerzo y sufrimiento que supone dar a luz el nuevo Israel que ha de surgir de las ruinas del exilio (Is 51, 3). El profeta invita de este modo a sus destinatarios a entender el dolor del destierro como un nuevo nacimiento proponiendo a Sara como la madre de la promesa renovada ahora por YHWH. Ella y Abraham son los vínculos que hacen posible actualizar el pasado para vivir con esperanza el presente y el futuro del pueblo⁶⁹. Con su propuesta el profeta presenta un nuevo espacio identitario para Israel, en el que las figuras de Abraham y Sara son modelos a los que mirar (נבט) porque la realidad histórica de sus vidas muestra que Dios puede de nuevo recrear a su pueblo y hacerlo fecundo⁷⁰. De este

⁶⁴ Las imágenes de la primera estrofa que pueden tener su origen en antiguas mitologías semitas y se combinan con la tradición histórica de Abraham y Sara. Cfr. MARY, CALLWAY, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Atlanta, Scholars Press 1986, 61-62.

⁶⁵ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 517-521.

⁶⁶ El texto del deuterocanónico supone una relectura de la tradición de las matriarcas estériles presente en los relatos de los orígenes de Israel y que este autor retoma también en otros lugares de su libro (49, 19-21, 54, 1-3). Aunque estos textos son pocos y cortos, esta resignificación de la tradición proporcionaría uno de los motivos centrales por los que Israel se define a sí mismo en el período del Segundo Templo. Cfr. MARY, CALLWAY, *Sing, O Barren...*, 59-60.

⁶⁷ El significado primario del verbo חיל es bailar, retorcerse. En *poel* aparece en otros lugares de la Biblia hebrea significando retorcerse como Sal 90, 2 o Sal 29, pero también significando dar a luz como en Dt 32,18 en donde también se incluye el símil de la roca y en el que aparece además el verbo ילד. Cfr. BDB, 296-297. Isaías vuelve a utilizar este verbo en 54,1 donde evoca la experiencia de la mujer estéril que en la nueva realidad acaecida en Dios será fecunda.

⁶⁸ En la traducción de LXX el verbo utilizado es ὀδίνουσαν que se traduce por sufrir dolores de parto y que es el mismo que Pablo usa en Gal 4, 19 para expresar sus esfuerzos para formar la comunidad y que está un poco antes de presentarles la alegoría de Sara y Agar.

⁶⁹ Este tipo de actualización será típica del periodo del Segundo Templo y de la exégesis rabínica posterior. Cfr. MARY, CALLWAY, *Sing, O Barren One...*, 60-61.

⁷⁰ *Ib.*, 62.

modo puede hacer creíble la palabra de consuelo que en los versículos siguientes el autor proclamará⁷¹.

La evocación de Sara a pesar de la fuerza de la imagen con que es recordada queda, sin embargo, supeditada a la figura de su esposo. Ella da a luz, pero él es padre, con toda la fuerza que esta figura tiene en una sociedad patriarcal y jerárquica y además él solo protagoniza la última parte del versículo 2. Ella aparece inicialmente con fuerza, pero desaparece como sujeto de la llamada divina. El versículo es claro en la afirmación, Dios llamó y bendijo a Abraham cuando estaba solo (Gn 12) pero no se recuerda la promesa de descendencia y la bendición que ella también recibe de Dios (Gn 17). El papel de Sara se reduce al parto, pero es Abraham quien fundamenta la reapropiación de la promesa por el nuevo pueblo que nace.

El profeta propone a Sara como sujeto de memoria para quienes están en el exilio y la presenta no solo como madre, sino como símbolo del sufrimiento que da fruto, algo que el profeta desea hacer comprender a sus compatriotas para que asuman, como la matriarca, su experiencia dolorosa en Babilonia como un momento necesario para que se dé a luz en ellos algo nuevo. Esta imagen del parto invisibiliza la experiencia de esterilidad que Sara sufrió, aunque quizá la afirmación de que Abraham era uno (אֶחָד) en Is 51, 2b incluya, siguiendo el relato de Gn 12, el recuerdo de su incapacidad para posibilitar la descendencia. Es posible también que en la alusión a la mujer estéril de Is 54, 1 permanezca un eco de su experiencia de la acción de Dios sobre ella, transformando su vida y convirtiéndola en la madre del pueblo que ahora se recrea⁷².

Conclusiones

En las Escrituras judías el recuerdo de Sara y Agar apenas ha traspasado los textos de Génesis⁷³, sin embargo, las tres ocasiones en que Sara es recordada dentro de las narrativas del primer libro de la Biblia (Gn 23, 1-2; Gn 24, 36; Gn 24, 67; Gn 49, 31) aunque breves, tienen un gran valor simbólico porque testimonian el significado que adquiere su memoria para las siguientes generaciones. Estas referencias, muestran a la primera matriarca como modelo de esposa y madre para la siguiente generación (Gn 24, 36. 67) pero también como quien inaugura la

⁷¹ MARTA GARCÍA “*Consolad, consolad a mi pueblo*”...., 43.

⁷² En la invitación a la alegría que expresa Is 54, 1 resuena la alegría de Sara al dar a luz a su hijo después de su larga esterilidad (Gn 21, 6). Cfr. Págs 248-248 del presente capítulo. Los vínculos entre Sara, como símbolo del paso de la esterilidad a la fecundidad, y Is 54, 1 reaparecerán en la alegoría de Gálatas y también con cierta frecuencia en las homilías y comentarios de Orígenes como se verá a continuación.

⁷³ Agar es solo recordada una vez en Gn 25,12 al comienzo de la genealogía de Ismael. Ella aparece como la sierva egipcia de Sara que dió a luz al hijo de Abraham: Ismael.

cueva de Makpela como lugar de memoria⁷⁴ para Israel (Gn 23, 1-2; Gn 49, 31). El hecho de que Sara ocupe tras su muerte el único espacio de la tierra de la promesa que Abraham posee, es relevante para la comunidad israelita a la vuelta del exilio⁷⁵. El entierro de la matriarca en ese lugar se presenta como una pérdida, pero también como un lugar de esperanza para el futuro de la promesa.

Fuera del Génesis, Sara solo será recordada en una ocasión por el autor del II Isaías mientras que Agar no volverá a ser mencionada en ningún otro texto de las Escrituras hebreas.

La relectura que hace el II Isaías de la figura de la primera matriarca evidencia el proceso de reconstrucción de la identidad de Israel tras el desastre del exilio. El profeta al presentar a Sara y a Abraham como progenitores del pueblo refuerza la idea de unos orígenes, narrados como historias familiares, con los que la comunidad de exiliados podía reconocerse e identificarse. Tras la caída de la monarquía y el templo, la familia se había convertido en la única institución capaz de cobijar y sostener la fe y la identidad del pueblo disperso⁷⁶. Por eso, visualizar a los antepasados como padres, evocaba en el imaginario colectivo imágenes cercanas a su realidad diaria, y posibilitaba que las experiencias de confianza y seguridad que ofrecía la familia fuesen referentes para sostener su esperanza y su fe, más allá de la experiencia de fracaso y abandono que supuso la deportación⁷⁷. Sara aparece así, en su función de madre, como vínculo entre el pasado y el futuro. Ella es quien tras sufrir los dolores de parto da a luz al pueblo, y en esa experiencia alienta a la comunidad de exiliados y exiliadas a abrirse a una vida con futuro.

En el recuerdo se resalta solo el sufrimiento del parto dejado fuera las dificultades vividas por la matriarca hasta que da a luz al hijo de la promesa. De este modo se facilita la identificación, de los/las receptoras de las palabras proféticas, con la figura de la matriarca como la madre que ha sufrido por ellos y ellas. El profeta invita a quienes “*van tras la justicia y buscan a Dios*”

⁷⁴ En la presente investigación a partir de la reflexión de Pierre Nora en su obra *Les Lieux de memoire* (citada en la página 25, nota 14 del presente estudio) entendemos por lugar de memoria cualquier entidad significativa, material o no en el que un individuo o grupo reconoce como un elemento simbólico de su memoria colectiva. Cfr. PIERRE NORA, *Les lieux de memoire*, V. 1..., 37-43. El gran Larousse en su entrada “*memoire*” define un lugar de memoria como: “site (monument, musée, vestiges industriels, etc.), œuvre, objet aptes à symboliser l'appartenance d'une collectivité à son passé, son patrimoine”. Cfr. *Le grand Larousse Illustre*, V. 2, Larousse, Paris 2005, 1577.

⁷⁵ La compilación del Pentateuco en el Postexilio enmarca este dato sobre la cueva de Makpela en un contexto específico en que Israel ha hecho experiencia de la precariedad de la posesión de la tierra. La presencia de ese lugar de memoria mantiene vivas sus raíces y da sentido al nuevo comienzo que han de afrontar en el presente.

⁷⁶ Tras el desastre nacional para los exiliados su relación personal con Dios seguía siendo posible a través de una fe vivida como confianza en el Dios que sostiene la vida de sus creaturas. Esta experiencia personal ayudó a integrar la crisis de sentido. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 511.

⁷⁷ *Ib.*, 516.

(Is 51, 1a) a sentirse hijos e hijas de Abraham y Sara como clave de la nueva identidad a la que están llamados. Este vínculo con los padres de la promesa les ofrece un nuevo horizonte de sentido, desde el que es posible creer en las palabras de consolación y salvación que Isaías quiere proclamarles⁷⁸. De este modo, los antepasados de Israel muestran con su vida al pueblo derrotado la cercanía y fidelidad del Dios de la promesa, que generación tras generación los había acompañado mas allá de los méritos o las dificultades⁷⁹.

3. Las figuras de Sara y Agar en el Nuevo Testamento

3.1. En la carta a los Gálatas; Gal 4, 22-31

Pablo escribe la carta en torno a los años 50, a un grupo de cristianos y cristianas que viven en la provincia de Galacia en Asia Menor⁸⁰. La situación del grupo de seguidores/as de Cristo en esta zona, en el momento en que Pablo escribe, estaba determinada por la llegada de misioneros cristianos que proponían, al contrario de lo que Pablo había enseñado, la necesaria obediencia a de la ley mosaica o al menos a sus principales normativas, incluida la circuncisión⁸¹. Pablo en su carta intenta argumentar, en favor de su postura, desde la autoridad de quien ha fundado la comunidad. Para él la conversión a Cristo no suponía un cambio de identidad étnica, sino de una nueva experiencia religiosa que nacía del Espíritu (Gal 2, 5. 14-15). Esta nueva identidad pasaba por encima de las fronteras, sociales, étnicas y de género (Gal 3, 28) e incluía la propuesta de que los gentiles formaban parte del pueblo de Dios, lo que suponía la reconfiguración de los elementos identitarios que definían el judaísmo⁸² dando paso a una nueva identidad en Cristo⁸³.

Para el apóstol es importante convencer a la comunidad de la solidez de su anuncio frente al grupo de los judaizantes⁸⁴. Después de proponer a Abraham como un referente clave en la

⁷⁸ Ib., 518.

⁷⁹ Ib., 519.

⁸⁰ Para la localización de la comunidad a la que se dirige Pablo ver PHILIP F. ESLER, *Galatians*, Routledge, London -New York 1998, 29-36.

⁸¹ CAROLYN OSIEK, "Galatians" in CAROL A. NEWSOM - SHARON H. RINGE (Eds.) *Women's Bible Commentary with Apocrypha*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, 423; TATHA WILEY, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Sígueme, Salamanca 2005, 20.

⁸² TATHA WILEY, *Pablo de Tarso...*, 59.

⁸³ Ib., 74-77.

⁸⁴ Quizá incluso proponiendo los mismos textos en su argumentación sobre la necesidad de la circuncisión por lo que Pablo introduce su propia interpretación de los relatos. Cfr. CHARLES K. BARRETT, "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians" in JOHANNES FRIEDRICH -, WOLFGANG POHLMANN – PETER STUHLMACHER (eds.) *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann z 70 Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1976, 1-16.

construcción identitaria de la comunidad⁸⁵, que ha nacido de la experiencia del espíritu y no del cumplimiento de la ley, Pablo introduce las figuras de Sara y Agar para subrayar con más fuerza las diferencias que separan las dos concepciones teológicas confrontadas.

3.1.1. *La alegoría de Sara y Agar en el marco de la nueva identidad en Cristo*

La alegoría⁸⁶ de Sara y Agar (Gal 4, 22-31) concluye una amplia prueba de Escritura que había comenzado en el capítulo 3, en relación a la defensa del evangelio que Pablo había predicado en Galacia, y del que ahora la comunidad parece haberse alejado (Gal 1, 6). Su interpretación produce una lectura alternativa e incluso contraria a los relatos del Génesis, relativizando el lugar privilegiado de Israel, en relación con la promesa, para introducir al nuevo Israel que son los creyentes en Cristo⁸⁷. Con esta relectura Pablo está invitando a los destinatarios de su carta a reimaginar a la luz del acontecimiento de Cristo⁸⁸ la historia de estas mujeres. Su intención, más que la búsqueda de un sentido más hondo de los relatos en que los ellas aparecen, es interpretar desde estas figuras las dos identidades en conflicto⁸⁹, consciente del desafío teológico que supone su lectura⁹⁰.

El apóstol inicia su exposición con una de las fórmulas que anteceden a una cita de Escritura, pero lo que realmente hace es recordar que Abraham tuvo dos hijos de dos mujeres diferentes: una esclava y otra libre, sin presentar ningún texto concreto de la Escritura, pero invitando de este modo a su audiencia a evocar lo que se dice en Gn 16 y 21. Este punto de partida le permite poner las bases de su personal interpretación de las dos figuras femeninas que va a desarrollar a continuación.

⁸⁵TATHA WILEY, *Pablo de Tarso...*, 59-65.

⁸⁶El personal uso que Pablo hace de la exégesis figurativa, a caballo entre la alegoría o tipología le permite diseñar un nuevo espacio hermenéutico para la comprensión de estas figuras femeninas. Para la discusión sobre el uso de Pablo de alegoría ver, STEVEN DI MATTEI, "Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics," *NTS* 52/1 (2006), 102-122; CURTIS D. MCCLANE, "The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31", *RestQ*, 40/2 (1998), 125-135. Para la distinción de los términos tipología y alegoría ver HANSON, RICHARD P., *Allegory and event ...*6.

⁸⁷JEREMY PUNT, "Revealing Rereading. Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4: 21-5, 1" *NTSSA* 40.1 (2006), 103-104; PATRICK G. BARKER, "Allegory and Typology in Galatians 4: 21-31", *SVTQ* 38/2 (1994), 193-209.

⁸⁸En la alegoría sobre Sara y Agar Pablo desafía la interpretación tradicional de estas figuras en el marco de la tradición judía para desarrollar su propia relectura impulsada por urgencia escatológica que nace de la experiencia de salvación acaecida en Cristo. Para Pablo los creyentes en Cristo son el nuevo Israel porque Jesús es en quien se cumplen las promesas hechas por Dios a Abraham (Gal 3). Cfr. MARK, GIGNILLIAT, "Paul, allegory, and the plain sense of scripture: Galatians 4:21-31", *J. Theol. Interpret.*, 2/1 (2008), 141-146.

⁸⁹CURTIS D. MCCLANE, "The Hellenistic Background...", 132.

⁹⁰JEREMY PUNT, "Revealing Rereading. Part 1: Pauline Allegory in Galatian 4:21-5:1" *NTSSA* 40/1 (2006), 93.

Pablo construye el perfil de las dos mujeres a partir de una serie de contraposiciones que le permiten delimitar la línea divisoria existente entre las dos identidades en conflicto dentro de la comunidad⁹¹ y justificar ante su auditorio la superioridad de su propuesta⁹². Esto hace que las dos figuras femeninas queden esquematizadas y redimensionadas, situándose fuera de sus propias historias para convertirse en instrumentos al servicio de la argumentación⁹³. La confrontación que las caracterizaba en los relatos de Génesis, nacida de su experiencia de maternidad, queda ahora reconfigurada desde su nuevo rol en el texto.

3.1.2. *La presentación de Sara y Agar en la alegoría*

En la presentación de las figuras es significativo observar que Agar es citada dos veces⁹⁴ por su nombre, pero el de Sara no se utiliza en ningún momento⁹⁵. En sustitución del apelativo personal, Pablo, las va a identificar e individualizar a través de tres binomios relacionados con su identidad histórica, pero reformulados en su relectura. El primero es de carácter social libre/esclava, el segundo relativo a la familia: madre/hijo y el tercero de orden teológico: ley/promesa.

La contraposición de su lugar social, que ya las definía en los relatos de Génesis, conecta a las dos mujeres con la exposición que Pablo había desarrollado previamente, donde la identidad de esclavo/libre representaba el antes y el después de la conversión a la fe en Cristo (Gn 4, 1-10) y con la que vuelve a argumentar en 5,1-13 para reafirmar su horizonte de comprensión de la nueva identidad en Cristo y el modo de actuación que esta conlleva⁹⁶. De esta manera, Agar

⁹¹ Detrás de sus historias puestas en paralelo están los dos tipos de seguimiento de Cristo que se debaten en la comunidad. El grupo que proponen los nuevos maestros llegados a la comunidad que han venido de Jerusalén y que proponen un seguimiento basado en el cumplimiento de la ley visibilizado en el signo de la circuncisión. Por otro lado, está otro grupo que ha surgido de la predicación de Pablo independiente de la comunidad de Jerusalén y a la que Pablo insta a recuperar su propia identidad frente a las doctrinas de los maestros de Jerusalén. Cfr. J. LOUIS MARTYN, *Galatians. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday-New York 1997, 432-433.

⁹² SUSAN M. ELLIOTT, "Choose your Mother, Choose your Master: Galatians 4:21-5:1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the gods", *JBL* 118/4 (1999), 661.

⁹³ ELIZABETH A. CASTELLI, "Allegories of Hagar: Reading Galatians 2,21-31 with Postmodern Feminist Eyes", in EDGAR V. MCKNIGHT - ELIZABETH S. MALBON (eds.), *The New Literary Criticism and New Testament*, Trinity Press International, Valley Forge 1994, 232.

⁹⁴ Las dificultades textuales del versículo 25 en relación a que si en el texto original estaba presente el nombre propio o estaba implícito podrían reducir incluso la presencia del nombre propio a una vez. En relación con las dificultades textuales del versículo, cfr. CHARLES H. COSGROVE, "The Law Has Given Sarah no Children (Gal 4: 21-30)", *NT* 29/3 (1987), 227-229; STEVEN DI MATTEI, "Paul's Allegory...", 110.

⁹⁵ Este hecho tiene sin duda que ver con el enfoque de su interpretación, pero también quizás con cierto sesgo patriarcal en el tratamiento de las figuras. Cfr. JEREMY PUNT, "Revealing Rereading. Part 2...", 106.

⁹⁶ En 5,13-15 incluso subvierte la contraposición para declarar que esa nueva identidad (libre) implica actuar como esclavos de los demás para construir adecuadamente las relaciones de la comunidad. Cfr. BRIGIT KAHL. "Hagar

queda vinculada a quienes apuestan por mantener la ley como signo identitario y Sara va representar a los/as miembros de la comunidad que acogen la propuesta del apóstol.

Su lugar social define, a su vez, el estatus de sus hijos. Agar, una esclava, ha engendrado según la carne (*κατὰ σάρκα*) y Sara, mujer libre, en virtud de la promesa (*δι' ἐπαγγελίας*)⁹⁷. Este paralelismo expresa el convencimiento que tiene Pablo, de que la descendencia “directa” de Abraham no supone la inmediata inclusión en el pueblo de Dios. El énfasis ahora se ha trasladado a sus esposas que son las que, desde su condición, representan alegóricamente las dos alianzas (*δύο διαθήκαι*) que, para el apóstol, expresan las dos concepciones en conflicto entre los gálatas⁹⁸.

AGAR	SARA
<u>Lugares que simboliza:</u>	<u>Lugares que simboliza:</u>
Monte Sinaí en Arabia	La Jerusalén de arriba
La ciudad de Jerusalén	
<u>Condición:</u>	<u>Condición:</u>
Esclava y engendra esclavos	Libre y nuestra madre

Agar aparece vinculada a un doble espacio físico: el monte Sinaí⁹⁹ y la ciudad de Jerusalén, y a una permanente situación legal de esclavitud que sus hijos heredan. La conexión entre estos lugares sagrados para el judaísmo y la esclavitud evidencia las consecuencias, que tiene para Pablo la reivindicación de la ley como legitimación religiosa. Por el contrario, Sara se identifica

between Genesis and Galatians. The Stony Road to Freedom”, in CRAIG A., EVANS, (Ed.), *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson 2004, 221.

⁹⁷ Aunque ambos niños son hijos de Abraham ya en los relatos del Génesis se evidencia que la opción de descendencia a través de Agar supone solo descendencia física, sin embargo, Sara engendra el hijo que Dios ha decidido que será el heredero de la promesa.

⁹⁸ En los relatos del Génesis solamente hay una alianza hecha con Abraham, pero están presentes la doble línea de descendencia del patriarca, representadas en Ismael e Isaac y que será Dios quien elija a Isaac como el legítimo heredero de la promesa.

⁹⁹ En realidad, la colocación del Monte Sinaí junto a Agar y la Jerusalén terrena permite a Pablo, presentar el monte en el que se promulgó la ley como un lugar de esclavitud, pues los judíos son para Pablo esclavos de la ley y lo mismo todo el que quiera atarse a ella (Gal 5,1-6). Además, este monte está en Arabia, es decir fuera de la tierra prometida. Cfr. CHARLES K. BARRETT, “The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar...”, 1-16; TORSTEN LÖFSTED, “The allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31”, *EstB*, 58/4, (2000), 479-481.

con un espacio que no es físico, sino celeste: la Jerusalén de arriba¹⁰⁰ y desde la cual adquiere la condición de madre de los creyentes en Cristo¹⁰¹.

La cita de Isaías 54, 1 sirve al apóstol como explicación del enfoque que él quiere darle a sus afirmaciones de 4, 26. La imagen del profeta presenta a Jerusalén como una mujer estéril que al poder dar a luz puede restaurar su honor¹⁰² pero Pablo la vincula ahora con el presente escatológico que están llamados a vivir los creyentes de Galacia por su fe en Cristo¹⁰³. En la cita del profeta sigue presente la estela de Sara a través de la evocación de su transformación de estéril a madre del heredero de la promesa¹⁰⁴ y Pablo la incorpora ahora como la madre de la multitud de hijos dados a luz según la promesa que, para él, son los que han nacido por la fe en Cristo¹⁰⁵.

Finalmente, tras recordar a la comunidad que como Isaac son hijos de la promesa, (Gal 4, 28) evoca el relato de Gn 21 introduciendo algunas modificaciones en la narración original fruto de sus intereses argumentativos (Gal 4, 20-30). En primer lugar, califica como persecución¹⁰⁶ (ἐδίωκεν) del hijo que había nacido κατὰ σάρκα al que había nacido κατὰ πνεῦμα, lo que en el texto de la Escritura aparecía como un juego (παίζοντα)¹⁰⁷. En segundo lugar, introduce la cita de Gn 21,10 con una pregunta retórica: ἀλλὰ τί λέγει ἡ γραφή, que funciona a modo de fórmula

¹⁰⁰ La imagen de la Jerusalén de arriba posee fuertes resonancias apocalípticas (2 *Apoc. Bar.* 4, 2-6; Ap 3, 12; 21, 2-10) y mesiánicas (Is 54, 10-12; 1 *Enoc* 90; 28-29).

¹⁰¹ La idea de Jerusalén como madre aparece en varias ocasiones en las Escrituras hebreas: Sal 86,5 (LXX); Is 50, 1; Is 66, 7-11. Cfr. TORSTEN LÖFSTED, "The allegory of Hagar...", 482-483.

¹⁰² La identificación entre Jerusalén y la mujer estéril aparece explicitada en el Targum de Is 54,1. en 4 *Esd* 10, 25-27. Cfr. TORSTEN LÖFSTED, "The allegory of Hagar...", 483-484. Aquí encontramos una exégesis judía conocida como *gezerah shavah* (comparar textos por palabras iguales). Cfr. Esler, *Galatas...*, 213.

¹⁰³ MARTINUS C. DE BOER, "Paul's Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4,27", *NTS*, 50/3 (2004), 378-383.

¹⁰⁴¹⁰⁴ Para un posible vínculo de la interpretación paulina del texto de Isaías con la alusión de Sara, ya presente implícitamente, en el texto profético y su tratamiento en la liturgia sinagoga, ver, STEVEN DI MATTEI, "Paul's Allegory of the Two Covenants...", 114-120; MARY CALLAWAY, *Sing, O Barren One...*, 59-71.

¹⁰⁵ TORSTEN LÖFSTED, "The allegory of Hagar...", 486-489. A pesar de que la única ocasión en que Isaías menciona a Sara es en 51,2 cabe la posibilidad de que en 54,1 pueda estar también implícita su figura por la alusión a la esterilidad, aunque la figura a la que se la contraponen no es a Agar, sino a una mujer casada, lo que hace que la alusión se presente de forma muy indirecta, aunque Pablo podría tener esa conexión presente. Cfr. MARTINUS C. DE BOER, "Paul's Quotation...", 386-388. Esta cita de Isaías subraya en la argumentación paulina el carácter escatológico y mesiánico que tiene el acontecimiento salvífico de Cristo testimoniado en la vida de los cristianos y que refuerza el valor positivo de su propuesta y la legítima. Cfr. JOEL WILLITTS, "Isa 54,1 in Gal 4,24b-27: Reading Genesis in Light of Isaiah", *ZNW* 96/3-4 (2005), 188-210.

¹⁰⁶ Esta relectura del apóstol es considerada por algunos exegetas como una alusión a la necesaria expulsión de las comunidades a los judaizantes, a los que Pablo había identificado con Agar y su descendencia. Cfr. TORSTEN LÖFSTED, "The allegory of Hagar...", 488-489. De cualquier forma, esta afirmación añade un elemento más a la categorización negativa que el apóstol asigna a los judíos en la alegoría y visibiliza la confrontación entre los creyentes en Cristo y quienes no aceptan una nueva praxis religiosa como consecuencia del acontecimiento de Cristo (sean judíos o judeo-cristianos). Cfr. 214-115.

¹⁰⁷ El texto de Septuaginta traduce con el verbo παίζω lo que en hebreo se expresa como un juego de palabras a partir del significado del verbo (קָיַץ) y del nombre de Isaac (קִיטָץ). Cfr. Págs 246-247 del presente capítulo.

para presentar las palabras de la Escritura, pero en su citación modifica ligeramente el texto original¹⁰⁸ y no hace ninguna referencia al hecho de que Sara fue quien dirigió esas palabras a Abraham. Sin embargo, fácilmente los destinatarios podrían evocar la actuación de la matriarca en el relato de Génesis pues, así se lo está proponiendo Pablo al introducir el pasaje con la pregunta retórica. La falta de sujeto, sin embargo, universaliza el mandato y lo sitúa más allá de un acontecimiento concreto actualizándolo en el presente de la comunidad. Esta cita vinculada a la afirmación de 4, 29 sobre la persecución que se actualiza hoy orienta a entender en las palabras de Pablo una justificación de la expulsión de los judaizantes de la comunidad gálata.

En la afirmación de 4, 31 el apóstol, fiel a la presentación que había realizado de las dos mujeres a través de la alegoría, opone de nuevo simbólicamente sus respectivas maternidades para recordarles a los gálatas que, como auténticos herederos de la promesa, son hijos de la libre y no de la esclava y, por lo tanto, han de reconfigurar sus pertenencias en virtud de su nueva identidad en Cristo.

A largo de toda la argumentación que Pablo propone a los gálatas en 4, 22-31 Sara y Agar son recordadas a partir del contexto original de las narraciones de Génesis, pero a la vez son resignificadas a través de la interpretación figurativa. Abraham queda fuera de la controversia en este momento y son ellas las que definen, en su contraposición, las identidades que están en juego, priorizando en su presentación el significado simbólico que les ha asignado sobre el que aparecía en el texto original¹⁰⁹. Esta peculiar interpretación de las figuras posee un alto grado de provocación ya que con ella deslegitima no solo la propuesta de los misioneros judaizantes que han llegado a Galacia, sino las bases identitarias del propio judaísmo¹¹⁰ proclamando con autoridad la superioridad de su propia propuesta.

¹⁰⁸ El cambio de la expresión “con mi hijo Isaac” (μετὰ τοῦ υἱοῦ μου Ἰσαακ) que aparece en el texto de Génesis por la de “con el hijo de la libre” (μετὰ τοῦ υἱοῦ τῆς ἐλευθέρου) que presenta Pablo, quizá responde a que el apóstol quiere mantener la oposición que había planteado al comienzo de la alegoría entre la esclava y la libre para mantener los parámetros de su argumentación. Cfr. STEVEN DI MATTEI, “Paul’s Allegory...”, 221-222.

¹⁰⁹ ELIZABETH A. CASTELLI, “Allegories of Hagar...”, 232.

¹¹⁰ Mientras en la tradicional interpretación sostiene que la descendencia de Sara es Israel, Pablo argumenta que los auténticos herederos de la promesa son los nuevos creyentes en Cristo. Cfr. ELIZABETH A. CASTELLI, “Allegories of Hagar...”, 241.

3.2. *En la Carta a los Romanos: Rm 4, 19; 9,9*

Dentro del epistolario de Pablo esta carta tiene un carácter especial pues, no está dirigida a una comunidad que él haya fundado, sino a un grupo que no conoce personalmente, pero al que quiere llegar para ofrecer su respuesta al conflicto que están viviendo¹¹¹. Es difícil determinar el proceso evangelizador que hizo posible el nacimiento de grupos cristianos en la capital de Imperio, pero ciertamente en el momento en que Pablo les escribe su configuración mixta (miembros procedentes del judaísmo y miembros de origen no judío) había generado hostilidades entre ambos grupos fruto de diferencias étnicas, pero también sociales¹¹². Esta conflictividad existente dentro del movimiento cristiano en Roma determina gran parte de la argumentación desarrollada en la carta que el apóstol les dirige.

Pablo pretende que su escrito sirva de autopresentación ante los cristianos y cristianas de la capital, pero es una autopresentación que lleva consigo, además, una propuesta encaminada a afrontar el conflicto que él sabe que existe y que se podría formular como la creación de una nueva identidad en Cristo que permitiera superar por inclusión la confrontación existente¹¹³. Su planteamiento desafiante y arriesgado, le lleva a articular permanentemente la reflexión teológica y determinadas categorías identitarias y sociales para poder sostener con eficacia su argumentación y alcanzar el éxito que busca. Dentro del tejido retórico de la carta, Pablo, dedica el capítulo 4 a desarrollar la figura de Abraham como prototipo o modelo de identidad para el grupo¹¹⁴ y los capítulos del 9 al 11 a afrontar el modo en que judíos y no judíos han de situarse, a la luz del acontecimiento de Cristo, ante la promesa que Dios había dado a Israel¹¹⁵. En este doble contexto es en donde aparece recordada Sara como parte, aunque secundaria, de la peculiar exégesis escriturística de la que Pablo hace uso en esos capítulos.

3.2.1. *Sara obstáculo y cauce para el cumplimiento de la promesa*

Pablo introduce a Sara por primera vez en la carta en 4, 19. En este versículo hace alusión a la matriz muerta de la matriarca (τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας) como uno de los obstáculos

¹¹¹ ULRICH, WILCKENS, *La carta a los romanos. Rom 1-5, V.I*, Sígueme, Salamanca 1997², 48-51; PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad...*, 29.

¹¹² Seguimos en esta descripción el planteamiento de Philip F. Esler, en: PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad ...*, 150- 160.

¹¹³ PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad...*, 161 y todo el desarrollo que el autor lleva a cabo en el capítulo 5 de su obra.

¹¹⁴ *Ib.*, 273.

¹¹⁵ *Ib.*, 419.

que Abraham ha de afrontar para permanecer fiel a la promesa de Dios¹¹⁶. El apóstol, de los tres términos (tierra, bendición y descendencia), que en el libro del Génesis se explicita la promesa, solo hace alusión al de la descendencia, para subrayar que la trasmisión de la promesa no se basa en la ley sino en la fe (Rm 4, 11- 12). Este énfasis en la fe de Abraham le lleva a referirse únicamente a los datos escriturísticos que pueden ayudarle a presentar al patriarca como prototipo en el que pudiesen encontrarse por igual todos los miembros de la comunidad de Roma¹¹⁷.

La referencia escriturística que refleja Rm 4, 19 tiene su trasfondo en el relato de Gn 17 en el que Dios reitera en varias ocasiones su promesa de descendencia. En esta promesa cada uno de los miembros de la primera pareja patriarcal tienen un lugar en su cumplimiento, aunque Abraham constata la incapacidad de ambos para generar esa descendencia y es a esa dificultad a la que Pablo hace referencia en este versículo:

Génesis 17, 17	Romanos 4,19
καὶ ἔπεσεν Ἀβραὰμ ἐπὶ πρόσωπον καὶ ἐγέλασεν καὶ εἶπεν ἐν τῇ διανοίᾳ αὐτοῦ λέγων εἰ τῷ ἑκατονταετῷ γενήσεται καὶ εἰ Σάρρα ἐνενήκοντα ἐτῶν οὐσα τέξεται	καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει κατενόησεν τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νεκρωμένον, ἑκατονταετῆς που ὑπάρχων, καὶ τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας

En el texto de Génesis, Abraham muestra desconfianza ante la declaración divina. Su risa y su postración en tierra son la expresión de esa desconfianza¹¹⁸. En su interior el patriarca expresa sus dudas ante la posibilidad de descendencia aludiendo a la edad avanzada tanto de él como de su esposa. Sin embargo, para Pablo la postura de Abraham es de confianza a pesar de la realidad biológica de ambos (καὶ μὴ ἀσθενήσας τῇ πίστει).

¹¹⁶ Esta sección de la carta está dedicada a argumentar la inclusión de los no judíos en la promesa, vinculándola a la fe del patriarca y no a la promesa basada en la ley. Cfr. ROMANO, PENNA, *Carta a los Romanos. Introducción versión y comentarios*, Verbo Divino, Estella 2013, 383.

¹¹⁷ En los relatos de Génesis se expresan con claridad las dudas del patriarca y diversas actuaciones que no favorecen el cumplimiento de la promesa, pero Pablo enfoca toda su propuesta en la fe contra toda esperanza de Abraham (Gn 15, 6) ignorando cualquier otro dato que debilitase su enfoque. Cfr. PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad...*, 265-268.

¹¹⁸ Aunque Gerard von Rad considera que ese gesto no expresa desconfianza sino admiración y sobrecogimiento Cfr. GERHARD VON RAD, *El libro del Génesis...*, 248. Ver también nota 33 de este capítulo.

La interpretación que hace el apóstol de la actitud del patriarca no se deduce del texto de Gn 17, 17, sino que hay que vincularla a la argumentación con que inicia el capítulo 4 de la carta. En Rm 4, 3¹¹⁹ Pablo alude a Gn 15, 6¹²⁰ como prueba de Escritura de la fe de Abraham, una fe previa al cumplimiento del mandato de la circuncisión (Rm 4, 11), que se recoge en Gn 17, 10-14. Esta fe es anterior a la alusión a la risa del patriarca, cuando se le anuncia que Sara dará a luz al hijo de la promesa. Gn 15,6 es, por tanto, para Pablo la clave de su interpretación de la figura de Abraham pasando por alto cualquier otro dato de los relatos de Génesis que menoscabe el perfil del modelo que quiere presentar. De este modo, las afirmaciones de Rm, 4,19 subrayan los rasgos del patriarca que permiten afianzar su lugar como prototipo de la nueva identidad en Cristo que el apóstol está proponiendo a los y las cristianas de Roma.

En este versículo se presentan dos afirmaciones que ilustran la inquebrantable fe de Abraham: *su cuerpo casi muerto y la matriz muerta de su esposa:*

τὸ ἑαυτοῦ σῶμα [ἤδη] νεκρωμένον	τὴν νέκρωσιν τῆς μήτρας Σάρρας
---------------------------------	--------------------------------

En ambos casos se alude a la imposibilidad de generar descendencia, pero no de la misma manera para cada uno de los protagonistas. En el caso de Abraham se hace referencia a su cuerpo como “νεκρωμένον” debido a su avanzada edad lo que está bastante en consonancia con lo que el propio Abraham piensa en Gn 17, 17 (*¿Acaso un centenario va a engendrar?*). Sin embargo, en relación a Sara, solo se alude a la “νέκρωσιν” de su matriz, una expresión bastante diferente a la utilizada para ella en Gn 17, 17 (*¿Y Sara, a los 90 años, va a dar a luz?*).

El diferente modo de expresar Pablo la imposibilidad de Sara para tener descendencia puede sin duda referirse a la ancianidad de la mujer, pero, además, el uso retórico de la sinécdoque invita a fijar la mirada en el órgano que definía por excelencia la fecundidad femenina¹²¹ y cuyas funciones para la medicina antigua evidenciaban el rol pasivo y secundario que la mujer

¹¹⁹ “τί γὰρ ἡ γραφή λέγει; ἐπίστευσεν δὲ Ἀβραὰμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην”. (Rm 4, 3).

¹²⁰ “καὶ ἐπίστευσεν Ἀβραμ τῷ θεῷ καὶ ἐλογίσθη αὐτῷ εἰς δικαιοσύνην” (Gn 15, 6).

¹²¹ Gn 11, 30 se afirma de Sara que es estéril y no tenía hijos (en la Septuaginta se dice: καὶ ἦν Σαρα στεῖρα καὶ οὐκ ἔτεκνοποιεῖ) y en 16, 1 se informa que no le daba a luz (en la Septuaginta se dice: οὐκ ἔτικτεν αὐτῷ) y en otros momentos que era anciana, pero en ningún momento se dice de ella que su matriz estaba muerta o como se dice en el caso de Ana en 1 Samuel 1, 5 “Dios le había cerrado la matriz” (en la Septuaginta se dice: κύριος ἀπέκλεισεν τὰ περὶ τὴν μήτραν αὐτῆς). Tampoco se afirma de ella que Dios le abrió la matriz como así se expresa en el caso de Lía en 29, 31 (en la Septuaginta se dice: ἤνοιξεν τὴν μήτραν αὐτῆς) o en del Raquel en Gn 30, 22 (en la Septuaginta se dice: ἀνέφξεν αὐτῆς τὴν μήτραν).

debía asumir en general y en la generación de hijos en particular¹²². La expresión τὴν νέκρωσιν τῆς μητρός, de gran fuerza dramática, subraya la incapacidad física de Sara para dar a luz al hijo de la promesa¹²³ de una forma que no tiene vuelta atrás, pero que en su radicalidad refuerza positivamente la imagen creyente de Abraham.

Sara, aunque solo tiene un lugar menor en la argumentación que se desarrolla en Rm 4, la afirmación que de ella se hace evidencia una categorización de la mujer desde su función reproductora, un rasgo que posee mayor carga retórica que el hecho de tener una edad avanzada, y reduce su papel, en los acontecimientos descritos, a un mero receptáculo del semen masculino. Todo ello muestra, además, el lugar secundario y pasivo que le otorga el apóstol en su relectura del pasado de Israel, ignorando su papel activo y determinante que, aun dentro de la concepción androcéntrica de los textos, le otorgaban los relatos del Génesis¹²⁴.

La segunda vez que Sara es citada en la carta es en 9, 9. En esta ocasión es introducida en una sección (Rm 9-11) en la que Pablo está argumentando en relación al lugar que tiene Israel en la promesa a partir del acontecimiento de Cristo¹²⁵ y afrontando los desafíos teológicos e identitarios que supone el rechazo del mensaje cristiano por gran parte de Israel¹²⁶. Su interés es justificar al grupo de judíos, que como él se han integrado con los creyentes gentiles sin pretender que estos últimos asumiesen las prácticas judías, tanto frente a los judíos que no habían aceptado a Cristo como a los creyentes judíos que seguían considerando necesarias las practicas judías¹²⁷. La presencia abundante de citas de la Escritura en esta sección orienta en este sentido la reflexión paulina de estos capítulos¹²⁸.

Pablo inicia el capítulo 9 con una presentación retórica de los sentimientos que experimenta como israelita ante el rechazo de Cristo por su pueblo (Rm 9, 1-5), para plantear a continuación

¹²² ELISA ESTÉVEZ, *El poder de una mujer creyente. Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5, 24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella 2003, 178-185.

¹²³ Ella es la designada por la divinidad para dar a luz al hijo de la promesa como se evidencia en Gn 17 y Gn 18, 10-14 y Gn 21, 5 y como en Rm 9, 9 lo afirmará también Pablo.

¹²⁴ Si bien las narraciones de Génesis evidencian la superioridad de Abraham en la recepción y desarrollo de la triple promesa divina, en el relato de Gn 17 YHWH anuncia tanto para Abraham (Gn 17,1-14) como para Sara (Gn 17, 15-19) la promesa de bendición y descendencia, aunque ambas se las trasmite a Abraham y a él le añade además la promesa de la tierra. Pablo ignora también los esfuerzos que ella hace para posibilitar la descendencia (Gn 16) y su defensa para mantener que herencia para Isaac (Gn 21, 1-12).

¹²⁵ ULRICH WILCKENS, *La carta a los romanos*, V.II, Salamanca 1992, 224-225.

¹²⁶ PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad...*, 374-384.

¹²⁷ *Ib.*, 380-384.

¹²⁸ *Ib.*, 372.

la cuestión central que quiere dirimir en estos capítulos (Rm 9, 6-8)¹²⁹ acompañándola con una serie de pruebas de Escritura que justifican su argumentación (Rm 9, 9-33). Para Pablo, es fundamental asumir que la incredulidad de Israel en el presente no impide la continuidad de la promesa, sino que nuevamente la libre decisión divina es soberana y la llegada de Cristo inaugura un nuevo momento salvífico¹³⁰ con el que se pone en evidencia que la pertenencia al pueblo elegido no nace de la ley sino de la fe en la promesa¹³¹.

Sara es introducida en el desarrollo de su argumentación dentro de primera prueba de Escritura que él propone para señalar cómo la libertad de Dios, en todos sus designios, hace posible la inclusión de los no judíos, a través del acontecimiento de Cristo, en la promesa inicialmente dada a Israel. La matriarca es recordada a través de una frase que se recoge de forma parecida en Gn 18, 10.14¹³²:

Génesis 18, 10	Rm 9,9
εἶπεν δέ ἐπαναστρέφων ἤξω πρὸς σέ κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον εἰς ὥρας καὶ ἔξει υἷὸν Σαρρα ἢ γυνή σου Σαρρα δὲ ἤκουσεν πρὸς τῆ θύρα τῆς σκηνῆς οὕσα ὀπισθεν αὐτοῦ	παγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος· κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον ἐλεύσομαι καὶ ἔσται τῆ Σάρρα υἱός.
Génesis 18, 14	
μὴ ἀδυνατεῖ παρὰ τῷ θεῷ ῥῆμα εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἀναστρέψω πρὸς σέ εἰς ὥρας καὶ ἔσται τῆ Σαρρα υἱός	

La frase utilizada por Pablo no coincide exactamente con ninguna de las dos que aparecen en Gn18, sino que es una combinación de ambas. El apóstol recoge de forma sintética el anuncio que los mensajeros de Dios hacen a Abraham en relación al próximo nacimiento del heredero

¹²⁹ Οὐχ οἷον δὲ ὅτι ἐκπέπτωκεν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ. οὐ γὰρ πάντες οἱ ἐξ Ἰσραὴλ οὗτοι Ἰσραὴλ οὐδ' ὅτι εἰσὶν σπέρμα Ἀβραὰμ πάντες τέκνα, ἀλλ' ἐν Ἰσαὰκ κληθήσεται σοι σπέρμα. τοῦτ' ἔστιν, οὐ τὰ τέκνα τῆς σαρκὸς ταῦτα τέκνα τοῦ θεοῦ ἀλλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐπαγγελίας λογίζεται εἰς σπέρμα. (Rom 9, 6-8).

¹³⁰ ULRICH WILCKENS, *La carta a los romanos*, V.II..., 225-226.

¹³¹ *Ib.*, 237-238.

¹³² Una cita breve que evoca en general el diálogo de Abraham con los mensajeros de Dios bajo la encina de Mambré a la que Sara asistía desde la puerta de la tienda y en particular del mensaje del próximo nacimiento del heredero de la promesa. Una frase cercana a éstas aparece en Gn 17, 21 en un texto también referido a la confirmación de que Sara será la madre del heredero de la promesa: “τὴν δὲ διαθήκην μου στήσω πρὸς Ἰσαακ ὃν τέξεται σοι Σαρρα εἰς τὸν καιρὸν τοῦτον ἐν τῷ ἐνιαυτῷ τῷ ἐτέρῳ”.

de la promesa introduciéndola a través de la formula *παγγελίας γὰρ ὁ λόγος οὗτος* que le proporciona un tono de proclamación muy acorde con el desarrollo retórico de su discurso.

Pablo presenta la cita como la comprobación escriturística de la decisión divina de la elección de Isaac como heredero de la promesa. Pero en su modo de presentarla ignora o modifica algunos datos del texto de Génesis colocando la frase en un marco intemporal, lo cual le permite no solo traer a la memoria un acontecimiento del pasado, sino mantenerlo vigente en el presente.

En primer lugar, el apóstol presenta la actuación de Dios como una venida (*ἐλεύσομαι*) y no como un regreso (*ἐπαναστρέφων ἤξω- ἀναστρέψω*) lo que, por un lado, rompe el vínculo con el contexto original del relato¹³³ y, por otro, presenta el movimiento divino como una acción inaugural y libre por su parte¹³⁴. Además, la proclamación divina no tiene ahora un destinatario concreto, como si lo tenía el relato de Génesis, lo que permite también amplificar los posibles receptores de la promesa y mantener su validez para ellos. En último lugar la expresión *κατὰ τὸν καιρὸν τοῦτον* precediendo al verbo *ἐλεύσομαι* ayuda a reforzar la percepción de la proclamación divina como presente y universal. La cita, así formulada, colabora con las intenciones del apóstol que está intentando, sin perder las raíces históricas de la promesa, abrirla más allá de la ley y de la pertenencia al judaísmo¹³⁵.

En este contexto retórico, Sara es citada por su nombre como sujeto de la acción divina y como la mediación que permitirá el cumplimiento de la promesa¹³⁶. Esta relevancia queda amortiguada, sin embargo, al dejar fuera de la explicación, tanto los datos sobre su reacción ante la noticia (Gn 18, 11-15) como su posterior actuación para favorecer su cumplimiento (Gn 21, 1-12). Una información que mostraba la personal apropiación de la promesa por parte de la matriarca y que culminaba en sus palabras tras el nacimiento de Isaac (Gn 21, 6).

¹³³ En el relato de Gn 18, Dios durante el encuentro con Abraham le anuncia de forma incisiva que volverá (*ἐπαναστρέφων ἤξω πρὸς σέ* en Gen 18, 10 y *ἀναστρέψω πρὸς σέ* en Gen 18,14) y esta acción cumplirá la promesa anunciada como se muestra en Gn 21,1 (*καὶ κύριος ἐπεσκέψατο τὴν Σαρραν καθὰ εἶπεν καὶ ἐποίησεν κύριος τῇ Σαρρα καθὰ ἐλάλησεν*) en esta ocasión dirigiéndose ya no a Abraham sino a Sara.

¹³⁴ Un dato de gran relevancia en la argumentación paulina de esta sección. El uso del verbo *ἐλεύσομαι* enfatiza la singularidad del acontecimiento y ayuda a subrayar la libre elección divina que no es arbitraria, sino soberana.

¹³⁵ ULRICH WILCKENS, *La carta a los romanos*, V.II., 242.

¹³⁶ En la frase para referirse al hecho del parto de la matriarca, que coincide con la recogida Gn 18,14, se usa el verbo *εἰμί* en la voz media (*ἔσται*). La voz media expresa una mayor incidencia de la acción sobre el sujeto que la realiza o hacia quien se dirige.

Sara aparece aquí como la elegida por Dios para ser la madre del heredero de la promesa. Ella que, como dramáticamente se había expuesto en 4,19, estaba imposibilitada para concebir se muestra ahora como el instrumento visible de la acción de Dios. Su maternidad evidencia la autoridad soberana de Dios en la historia y la sitúa como antepasada, en el nuevo espacio salvador inaugurado en Cristo. De este modo su figura se visibiliza como parte de la actualización del pasado de Israel que Pablo quiere proponer a la comunidad de Roma como fundamento de la nueva identidad cristiana. Una identidad desde la que quiere superar las divisiones existentes en ella¹³⁷.

Las dos citas de Sara en Romanos evidencian las dos caras de la moneda de su existencia, la negación de su capacidad de dar a luz y la posibilidad, por iniciativa divina, de engendrar al hijo de la promesa. Para su propia naturaleza queda su esterilidad, para Dios su fertilidad. Ella se introduce en el espacio de la nueva identidad en Cristo como la madre del heredero junto a Abraham, el padre en la fe, que es capaz de creer contra toda esperanza, pero él tampoco tiene en su mano la elección del heredero que es iniciativa de Dios, que decide que la continuidad de la promesa se gestó en el seno de Sara.

3.3. En la primera carta de Pedro: 1Pe 3,6

Esta carta, escrita en el último tercio del siglo I, está dirigida a un grupo de comunidades cristianas de Asia Menor (1 Pe 1,1) ¹³⁸ que experimentan la hostilidad de su entorno social, no sólo por su pertenencia al cristianismo, sino también por ser identificados como πάροικος (forasteros residentes) en los lugares donde habitan (1 Pe 2,11). Su lugar social los hacía más vulnerables jurídicamente y con menor capacidad de acceso a los bienes materiales que los ciudadanos de pleno derecho¹³⁹. Teniendo en cuenta la situación económica y social cada vez más precaria que se vivía en Asia Menor en la época en que se escribe la carta, los πάροικος eran un sector de población sobre la que fácilmente se descargaba la hostilidad y la frustración que surgía entre la población en situaciones de crisis. Además, los que se habían convertido al cristianismo vivían una voluntaria ruptura con sus vínculos familiares, sociales y religiosos que los hacía experimentar un mayor rechazo y crecientes sospechas por parte de sus vecinos¹⁴⁰.

¹³⁷ PHILIP F. ESLER *Conflicto e identidad...*, 385-386.

¹³⁸ JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar: Estudio crítico social de la carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995, 101-111.

¹³⁹ Con el término se identificaba a los habitantes de una ciudad o pueblo que por razones de origen social, económico, religioso, político o étnico eran considerado extranjeros en el lugar, aunque hubiesen nacido o criado allí. Cfr. JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar...*, 116-123.

¹⁴⁰ *Ib.*, 123-139.

Esta situación de confrontación estaba debilitando su fe por el sufrimiento que les causaba y erosionando los vínculos comunitarios, pues comenzaba a haber diferentes posturas a la hora de afrontar la confrontación con los de afuera¹⁴¹.

En este contexto el autor de la carta intenta animar y exhortar a las comunidades para que se mantengan firmes en la fe y no desfallezcan ante el sufrimiento (1 Pe 1,3-2,10). Su estrategia se basa en asegurar a sus destinatarios/as que Dios al final actuará a su favor y bajo su amparo pueden ya construir una nueva familia, un hogar en el que fortalecer sus vínculos, potenciar la solidaridad interna (1 Pe 4, 1-5, 11) y afrontar el sufrimiento y la injusticia teniendo a Jesús como modelo (3, 18-22)¹⁴².

Junto a la propuesta teológica el autor propone también el respeto al orden social establecido que implica tanto la sumisión a las autoridades civiles (1 Pe 2, 11-17) como la aceptación de las normas de conducta tradicionalmente establecidas en los espacios domésticos (1 Pe 2, 18-3, 12)¹⁴³. Con esta estratégica intenta frenar el conflicto que se ha generado entre los/as creyentes en Cristo y su entorno, buscando demostrar, a través del comportamiento pedido a sus oyentes, que los cristianos y cristianas no suponen una amenaza, sino que, por el contrario, son testimonio de buena conducta aun cuando son injustamente acusados (1 Pe 2, 12; 3, 15)¹⁴⁴.

Toda la estrategia de la carta intenta, en definitiva, fortalecer la identidad de las comunidades hacia dentro para ayudarles a resistir la confrontación con los de afuera y sus influencias negativas¹⁴⁵. Este es el marco narrativo en el que habría que entender las afirmaciones que el autor hace en relación a las mujeres y su elección de la figura de Sara como modelo de conducta para ellas.

¹⁴¹ *Ib.*, 140-142.

¹⁴² JOHN H. ELLIOT, *I Peter. A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday, New York 2000, 150-151.

¹⁴³ Estas normas se recogen fundamentalmente en los códigos domésticos que tanto Platón y Aristóteles como otros filósofos y teóricos greco-romanos defendían como la base de la armonía social en todos sus estamentos. Cfr. DAVID L. BALCH, *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, Scholars Press, Atlanta 1981, 21-59.

¹⁴⁴ JAMES R. SLAUGHTER, "Submission of Wives (1 Pet. 3:1a) In The Context of I Peter", *Bibl. Sacra* 153 (1996), 64.

¹⁴⁵ JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar...*, 222-224.

3.3.1. *El código doméstico como propuesta apologética*

El uso del término οἶκος¹⁴⁶ en 1 Pedro adquiere una relevancia especial en la estrategia del autor para construir la identidad grupal (1Pe 2, 4-10)¹⁴⁷. Para el autor ese es el modelo desde el que han de construir la comunidad y han de enfrentar el conflicto con los de fuera¹⁴⁸. En este marco se comprende la exhortación a las mujeres y su lugar dentro de la estrategia petrina.

Las palabras dirigidas a las esposas se encuentran formando parte de un peculiar código doméstico en el que el autor presenta únicamente la relación entre esclavos-dueños y la de esposas-maridos (1 Pe 2, 18- 3,7)¹⁴⁹. Esta opción posiblemente tenga que ver con que estos dos colectivos son los que por su opción cristiana y en el contexto de las comunidades a las que se dirige, pueden desafiar más el orden tradicional de la casa (οἶκος).

Aunque el autor se dirige a todas las esposas de las comunidades hace especial hincapié en aquellas cuyo marido no ha abrazado la fe. Esta circunstancia es especialmente delicada para ellas ya que a los ojos de la sociedad en la que viven, la idea de que una mujer pueda asumir otra religión diferente a la que profesa su esposo es una acción peligrosa que desestabiliza el orden domestico establecido¹⁵⁰ y más si es una religión minoritaria y considerada peligrosa¹⁵¹. Por esta razón el autor de 1 Pe intenta establecer un modo de comportamiento que permita visibilizar las virtudes domesticas de las mujeres cristianas, especialmente si sus esposos no son cristianos¹⁵².

La exhortación a la sumisión (ὑποτασσόμεναι) de las esposas a sus maridos no es una invención de Pedro, sino que formaba parte de la actitud que se consideraba socialmente adecuada para

¹⁴⁶ El *oikos* en las sociedades del mediterráneo antiguo era el lugar prioritario de referencia para las personas tanto para construir su identidad como para posibilitar sus vínculos sociales. Cfr. SANTIAGO GUIJARRO, *Fidelidades en Conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998, 51-73.

¹⁴⁷ Para una explicación socio-teología del pasaje ver JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar...*, 225-235.

¹⁴⁸ JOHN H. ELLIOT, *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar...*, 285.

¹⁴⁹ Al contrario que Efesios y Colosenses que presenta tres grupos de relaciones: esposo-esposa; hijos-padres; esclavo-amo, 1 Pedro se dirige a esposas y esposos y esclavos, pero no a los amos... DAVID L. BALCH, *Let Wives Be Submissive...*, 95-96.

¹⁵⁰ Plutarco, *Coniug. Praec.* 19D.

¹⁵¹ MICHAEL B. DINKLER, "Sarah's Submission: Peter's Analogy in 1 Peter 3: 5-6"; *Priscilla Pap* 21/3 (2007), 10.

¹⁵² Aunque la exhortación se dirige a todas las esposas hace una referencia especial a las que están casadas con varones no creyentes. Cfr JAMES R. SLAUGHTER, "Winning Unbelieving Husbands to Christ (1Pet. 3:1b-4)", *Bibl. Sacra* 153 (1996), 199-200.

ellas¹⁵³ pero su llamada a la sumisión contrasta con la conducta desobediente que las esposas cristianas están teniendo al comprometerse con un culto ajeno al que realiza su esposo¹⁵⁴. Sin embargo, es una desobediencia justificada por la obediencia a la verdad que es superior a cualquier otro deber¹⁵⁵ y amortiguada por una actitud respetuosa (ἐν φόβῳ) y casta (ἀγνήν) ante sus esposos (1 Pe 3, 1-2). Así, pueden ganar a sus maridos para la fe, no con palabras como se exhortará posteriormente a todos los cristianos (1Pe 3, 15b), sino con su ejemplaridad silenciosa (ἄνευ λόγου)¹⁵⁶.

La cuestión de los adornos femeninos que se menciona a continuación (1Pe 3, 3), es un *topos* tradicional en la literatura moral de la época y viene a completar la imagen que las mujeres deben ofrecer ante los demás y especialmente ante sus maridos. La propuesta de optar por un adorno interior (κρυπτὸς) que se expresa en la afabilidad (τοῦ πραέως) y serenidad (ἡσυχίου) de un espíritu incorruptible, presenta una imagen femenina alejada de la frivolidad y excesos exteriores, que no sólo es un modo eficaz de atraer a sus esposos, sino que es lo que realmente agrada a Dios (1Pe 3, 4)¹⁵⁷.

La clave de toda la exhortación a las mujeres está en el verbo ὑποτάσσω. Este verbo aparece por primera vez en 2, 13 con una llamada a todos los creyentes a someterse (ὑποτάγητε) a las instituciones humanas. Se repite en relación al comportamiento de los esclavos en 2, 18 (ὑποτασσόμενοι) y es utilizado en 3, 22 dentro de su presentación de Cristo como modelo de conducta, para afirmar que él también se sometió (ὑποτασσόμενοι) a los seres celestes. Finalmente aparece como el comportamiento adecuado de los jóvenes hacia los ancianos (ὑποτάγητε) en 5, 5. Esta reiterada presencia de ὑποτάσσω para definir la orientación de la conducta individual y colectiva, demuestra su carácter apologético. En el caso de las esposas, es una invitación a actuar conforme a lo que es adecuado para ellas dentro el orden patriarcal

¹⁵³ ARISTÓTELES, *Et. Nic.* 8, 7.1; PLUTARCO, *Coniug. Praec.* 33E; Filón *Hypo.* 7, 3, 5; FLAVIO JOSEFO, *Apion.* II, 199-201). Cfr. SANTIAGO GUIJARRO, *Fidelidades en Conflicto...*, 134-138.

¹⁵⁴ JAMES R. SLAUGHTER, "Winning Unbelieving...", 199.

¹⁵⁵ DAVID L. BALCH, *Let Wives Be Submissive...*, 99-100.

¹⁵⁶ El texto griego favorece un juego de palabras en 1 Pe 3, 1 entre (ἀπειθοῦσιν τῷ λόγῳ) y (ἄνευ λόγου) indicando para las mujeres una respuesta más testimonial que retórica. Haciendo que (ἄνευ λόγου) sea su modo de argumentar su esperanza (1 Pe 3, 15b). Cfr. JAMES R. SLAUGHTER, "Winning Unbelieving...", 204-205.

¹⁵⁷ Con la alusión al adorno femenino se visibiliza una clara correspondencia simbólica entre cuerpo social (οἶκος) y cuerpo físico (apariencia femenina) que permite sustentar la articulación entre lo individual y colectivo como ya había señalado la antropóloga Mary Douglas y que queda refrendado por la aquiescencia divina. Cfr. MARY DOUGLAS, *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, Madrid 1988, 89-109.

de la casa (código doméstico), de modo que remitan las tensiones surgidas por su opción religiosa y puedan mantener en su situación la radicalidad de su fe.

Todo ello se va a reforzar con la alusión ejemplarizante a las santas mujeres y a Sara. Estas figuras del pasado de Israel¹⁵⁸ encarnan para el autor la conducta ideal que han de imitar las esposas. El calificativo de santas con que define a ese grupo de mujeres evoca también la llamada que hacía a sus oyentes, al comienzo de su carta, a imitar en su conducta la santidad de Dios (1Pe 1, 15). Una santidad que definía su identidad colectiva (1Pe 2, 4-9) y que ahora para las mujeres se concreta en el seguimiento del modo de proceder de sus antepasadas¹⁵⁹.

3.3.2. *Sara como modelo de conducta para las esposas cristianas*

El autor de la carta destaca a Sara entre el colectivo de las mujeres santas, porque encuentra en su historia una justificación explícita de su sumisión a Abraham: “*como Sara obedeció a Abraham llamándolo señor*” (1Pe 3, 6a). Lo que se destaca aquí de la figura es su actitud como esposa obediente, consciente del lugar superior que su marido ocupa en el matrimonio y en la casa¹⁶⁰.

Sin embargo, esta referencia al comportamiento de la matriarca no se recoge de forma explícita en ninguno de los relatos del Génesis en los que ella aparece¹⁶¹. Solamente en Gn 18, 12 Sara llama a Abraham “señor” (κύριος) pero este título no está en un contexto en el que se vea a ella obedeciendo explícitamente a su marido, sino que pertenece a la reflexión interna de la matriarca que, con cierta ironía, cuestiona el anuncio de su futura maternidad¹⁶².

¹⁵⁸ En el texto no se especifica quienes son las santas mujeres, pero fácilmente se puede pensar que se refiere a mujeres del Antiguo Testamento puesto que la existencia del cristianismo es todavía corta para generar modelos de santidad prominentes. Cfr. JAMES R. SLAUGHTER, “Sarah as a Model for Christian Wives” (1Pet. 3:5-6)”, *Bibl. Sacra* 153 (1996), 357-358.

¹⁵⁹ Cfr. JAMES R. SLAUGHTER, “Sarah as a Model...”, 358-359.

¹⁶⁰ En el uso común del griego κύριος se refiere a un varón prominente que tienen bajo su mando propiedades y personas o el jefe de una casa. El término puesto en boca de Sara fundamenta con el ejemplo la mirada tradicional de las esposas dentro de la casa que han de estar bajo la dirección y responsabilidad de un varón sea padre o esposo. Posteriormente en el siglo IV las Constituciones Apostólicas retoman el ejemplo de Sara para iluminar un argumento similar de obediencia de las esposas a sus maridos (*Cons. Ap.* 6. 29. 1).

¹⁶¹ Hay que destacar que, si bien aparece explícito el hecho de que Abraham “escuchó la voz de Sara” en Gn 16, 2 (ὑπήκουσεν en LXX) y en Gn 21, 12 es Dios quien le pide a Abraham que escuche la voz de su esposa (ἄκουε en LXX). La existencia de estos textos generó incomodidad entre los intérpretes antiguos que buscaron reinterpretar o ignorar estos episodios, como muestra la obra de Filón y Josefo o algunos textos de la literatura rabínica para visibilizar a Sara como una esposa helenista perfecta. Esta línea interpretativa es la que posiblemente sigue el autor de 1 Pedro. Cfr. DOROTHY I. SLY, “1 Peter 3:6b in the Light of Philon and Josephus”, *JBL* 110/1 (1991), 126-129; JAMES R. SLAUGHTER, “Sarah as a Model...”, 359.

¹⁶² Aunque el uso del término en Gn 18, 12 refleja el modo en que esas sociedades conciben el tipo de relaciones que ha de entablar la mujer con su marido, no se presenta a Sara actuando de forma sumisa con su esposo.

El origen de esta peculiar relectura de la conducta de la matriarca en relación a su esposo es difícil de determinar, pero la cercanía con la interpretación rabínica de Sara, especialmente con el Testamento de Abraham, muestra un contexto interpretativo más amplio del que podría haber bebido el autor directa o indirectamente¹⁶³. De cualquier modo, Pedro, está proponiendo una mirada concreta a la historia de Sara en Génesis¹⁶⁴ y probablemente cuenta con que sus oyentes conocen los relatos¹⁶⁵ y quizá también otras relecturas de la figura de la matriarca, lo que le permitiría hacer eficaz su argumentación ante ellos y especialmente ante las mujeres.

La singularización de Sara entre las mujeres santas del pasado, la sitúa no solo como una figura de autoridad, sino que actúa como la cabeza de una genealogía femenina en la que el autor coloca como hijas a las mujeres cristianas a las que se dirige. Este vínculo lo establece a través de la llamada que les hace imitar la conducta de la matriarca, haciendo el bien y no temiendo ninguna amenaza (ἀγαθοποιῶσαι καὶ μὴ φοβούμεναι μηδεμίαν πτόησιν.) y que está en consonancia con lo que propone a toda la comunidad en la última exhortación de la carta en la que el referente a imitar será en ese momento Cristo (1 Pe 3, 13-2).

La figura de Sara se visibiliza fundamentalmente en el rol de esposa perfecta a la que sus hijas (las esposas cristianas) han de imitar¹⁶⁶. La idealización de su figura sustenta la propuesta que el autor tiene en relación con la problemática que viven las mujeres casadas de las comunidades a las que escribe, ofreciéndoles en ella un referente adaptado a su situación. El ejemplo de Sara y las santas mujeres iluminan tanto el modo de proceder de las mujeres en el espacio doméstico de las relaciones matrimoniales como el camino de santidad al que son llamadas dentro de la comunidad. Todo ello formará parte de la estrategia apologética hacia la que el autor encamina a los receptores de su carta.

3.4. Sara en la carta a los hebreos: Heb 11, 11

La carta a los hebreos es un texto de autor desconocido que posiblemente entre los años 60 - 95 escribió esta obra a una comunidad cristiana, que lo más probable era que mayoritariamente

¹⁶³ Cfr. TROY W. MARTIN, "The TestAbr and the Background of 1Pe 3,6", *ZNW* 90 (1999), 139-146. Cfr. *TestAbr.* A 5, 1 2-13; A 6,2.4.5.8; A 15,4; B (Manuscriptos A y D) 4,1; B 6,5; *TestAbr.* B 4, 1-3.

¹⁶⁴ El hecho que en la afirmación sobre Sara se utilice el aoristo (ὑπήκουσεν) y el participio de presente (καλοῦσα) evidencia también que la acción se plantea como una actitud habitual y por tanto no circunscrita solo a la cita de 18,12. Cfr. JAMES R. SLAUGHTER, "Sarah as a model...", 360.

¹⁶⁵ Quizá la referencia a conducta obediente de Sara pueda traer a la mente de sus oyentes los episodios de la esposa-hermana (Gn 12, 10-20; Gn 20). Cfr. MARK C. KILEY, "Like Sara: The Tale of Terror Behind 1 Peter 3:6" *JBL*, 106 No 4 Dec 1987, 691.

¹⁶⁶ JAMES R. SLAUGHTER, Sarah as a model...", 361.

fuese de origen judeo-cristiano, que vive o ha vivido perseguida y se muestra debilitada en la fe¹⁶⁷ y a la que el intenta fortalecer y darle razones para impulsar su camino cristiano¹⁶⁸.

3.4.1. *La fe de Sara*

En el capítulo 11 el autor presenta una lista de personajes bíblicos que él considera han sido ejemplares por su fe¹⁶⁹. Con estos héroes del pasado quiere mostrar su audiencia que merece la pena permanecer leales a Dios a pesar de las dificultades. La sección posee un fuerte tono persuasivo que se enfatiza con el uso de técnicas retóricas como la anáfora¹⁷⁰ que ayudan a resaltar el contenido del mensaje que quiere transmitir¹⁷¹. El autor hace una selección de figuras que tienen en común la alusión a momentos límite de sus vidas en las que es difícil pensar en el futuro, donde la continuidad de la vida es incierta, pero en medio de las cuales son capaces de vivir en esperanza (4-31). Estos ejemplos se completan con muchos más a los que se hace alusión en los últimos versículos (32-39). Las dificultades que viven los/as creyentes de la comunidad a la que escribe facilitarían su sintonía con estos ejemplos y podrían leer su situación a la luz de la respuesta creyente de algunas figuras del pasado de Israel¹⁷² favoreciendo así su apropiación de las figuras como parte de su memoria grupal¹⁷³.

En la enumeración aparecen solo dos mujeres citadas por su nombre propio: Sara y Rajab¹⁷⁴. Ambas son agentes de una acción que favorece la llegada de los acontecimientos deseados. En el caso de Rajab su acogida a los espías israelitas la hace digna de ser puesta como modelo de

¹⁶⁷ Parece, por las alusiones que el propio autor hace, que han sufrido persecución (10,32-34) y que algunos de ellos estaban tan desanimados que empezaban a no ir a las reuniones (2,1-3; 10,25); al comienzo habían soportado con alegría la persecución a causa de su fe (10, 34) pero ahora la persecución había debilitado sus certezas (10, 35).

¹⁶⁸ HAROLD W. ATTRIDGE, "Epistle to the Hebrews", in DAVID NOEL FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V.3 (H-J), Doubleday, New York 1992, 99-100.

¹⁶⁹ El uso de figuras ejemplares era bastante común en la antigüedad como recurso argumentativo y retórico, pero era menos común, aunque si existen listas de personajes como la que se propone en Hb 11, que funcionan colectivamente como ejemplos. Cfr MICHAEL R. COSBY, *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity*, Mercer University Press Macon 1988, 16-17.

¹⁷⁰ Cada uno de los ejemplos que presenta comienzan con πίστει que da esta sección del sermón una cadencia repetitiva que actúa como las gotas de agua en la roca penetrando en los oídos de los oyentes como técnica de persuasión. Esta técnica retórica habla también de un contexto en el que la audiencia escucha el contenido de la epístola que es el contexto más frecuente para los textos del Nuevo Testamento. Ver PHILIP F. ESLER, "Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework" in KIK ALAN - THACHER TOM, *Memory, Tradition, and Text. Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, 151-165; MICHAEL R. COSBY, *The Rhetorical Composition ...*, 4-8.

¹⁷¹ *Ib.*, 41-42.

¹⁷² PHILIP F. ESLER, "Collective Memory and Hebrews 11...", 161.

¹⁷³ *Ib.*, 159-160.

¹⁷⁴ Aparecen aludidas otras mujeres sin nombre y con una función indirecta en la acción que se enuncia: la hija del Faraón (Hb 11, 24), las mujeres que vieron a sus maridos resucitados (Hb 11, 35). En la alusión genérica a los padres de Moisés se incluye a la madre por lo que ella también aparecería como figura de fe (Hb 11, 23).

quien confía en los designios divinos (Heb 11, 31). En la referencia a Sara es más difícil de determinar con claridad su lugar en la exhortación.

La matriarca aparece nombrada en el versículo 11 dentro de una construcción gramatical bastante ambigua que ha generado diversas opciones de traducción, y por lo tanto de comprensión por parte de los estudiosos/as de su lugar en la sentencia.: “Πίστει καὶ αὐτῇ Σάρρα στεῖρα δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν καὶ παρὰ καιρὸν ἡλικίας, ἐπεὶ πιστὸν ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον.” (Heb 11, 11).

El contenido de este versículo hace referencia a la promesa de descendencia hecha a Abraham a pesar de la edad avanzada de ambos cónyuges (Gn 15, 1-6; 17; 18, 1-15). El autor pone en el centro de la afirmación cómo la fe hizo posible que Sara fuese capaz a su edad de recibir con éxito la semilla de Abraham. La dificultad estriba en el modo de construir esta sentencia y a quien atribuirle la fe que hizo posible que Sara concibiera. El acercamiento a una posible respuesta a esta pregunta es relevante para nuestro estudio pues, de ella depende en lugar que juega Sara en el versículo y en consecuencia como es recordada en esta epístola.

La dificultad principal está en quien es el sujeto que realiza la καταβολὴν σπέρματος. Esta expresión es un término que generalmente se refiere al acto de sembrar la semilla en la tierra o la emisión seminal de un varón o un animal macho¹⁷⁵. Con este significado es difícil atribuir a Sara esa acción, aunque hay teorías en la medicina antigua, tanto en el ámbito greco-romano como judío, que hablan de un semen femenino, pero con una importancia menor en el proceso de hacer posible un nuevo ser humano, aunque, generalmente se utilizaban otro tipo de términos para nombrar el fluido femenino¹⁷⁶.

Con todo, hay autores que consideran posible atribuirle a Sara la expresión evitando así una lectura androcéntrica, aunque es una opción altamente excepcional en el marco cultural de

¹⁷⁵ WILLIAM F. ARNDT - F. WILBUR GINGRICH, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago and Cambridge University Press, Cambridge 1957, 410.

¹⁷⁶ Pieter W. Van der Horts en su artículo “Sarah’s Seminal Emission: Hebrews 11. 11 in the Light of Ancient Embryology” expone las diversas teorías antiguas sobre la formación del embrión en el ámbito griego y judío y aunque la teoría más extendida fuese la de Aristóteles que negaba cualquier semen femenino y consideraba a la mujer mero receptáculo de la semilla masculina, el resto de las teorías que afirmaban un semen femenino con alguna contribución en la constitución del embrión eran también suficientemente conocidas. Cfr. PIETER W. VAN DER HORTS, “Sarah’s Seminal Emission: Hebrews 11. 11 in the Light of Ancient Embryology” in ATHALYA BRENNER, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 112-136.

hebreos¹⁷⁷. Pero si, como podría ser más habitual, se considera a Abraham el sujeto de la expresión hay que preguntarse también cual es el sujeto del verbo ἔλαβεν. El único sujeto explícito que parece es Sara por lo que es fácilmente asumible que ella es la que δύναμιν... ἔλαβεν pero si su esposo es el referente de καταβολὴν σπέρματος¹⁷⁸ entonces habría que entender que lo que el autor quiere expresar es que Sara, por la fe recibe la fuerza para acoger el semen de Abraham¹⁷⁹. Si, por el contrario, se asume que esta primera parte del versículo solo puede ser referida al patriarca, dado el sesgo masculinizante que representa la expresión (καταβολὴν σπέρματος) y la imposibilidad de atribuirle fe en la promesa a alguien diferente a Abraham, entonces habría que entender que es él, el que por la fe recibe la fuerza para emitir el semen¹⁸⁰.

La atribución de la segunda parte del versículo: ἠγήσατο τὸν ἐπαγγειλάμενον depende de las opciones que se hayan elegido para Hb 11, 11a. Si se mantiene a Sara como sujeto de la acción principal no supone ninguna dificultad seguir considerándola sujeto en Hb 11, 11b y por tanto una figura de la lista de *exempla* que propone el autor. Si se considera referido a Abraham entonces ella aparecería como un instrumento de la actuación creyente de Abraham y estaría fuera de la lista de héroes bíblicos.

Dicho esto, lo que parece más viable, es optar por la postura intermedia que mantiene a Sara como sujeto principal del versículo, pero remite a su marido la acción de καταβολὴν σπέρματος. Esta opción parece la más respetuosa con el enunciado de Hb 11, 11 porque por un

¹⁷⁷ JAMES SWETNAM, *Jesus and Isaac, A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Biblical Institute Press, Rome 1981, 100-101.

¹⁷⁸ Ver un resumen de las diferentes opciones de interpretación en NICHOLAS T. BOTT, "And by Faith, because Abraham Considered Him Faithful who had Promised, Sarah herself Received Power to Conceive. A Reconsideration of Heb 11:11" *TRNJ* 32/2 (2011), 205-219.

¹⁷⁹ Así lo entiende J. Harold Greenlee que considera que esta interpretación es fácilmente asumible por el contexto literario y por la construcción gramatical del versículo. Cfr. J. HAROLD GREENLEE, "Hebrews 11:11 'By Faith Sarah Received Ability'" *AsTj*, 54/1 1999, 67-72. La traducción española de Cantera Iglesias también asume esta opción.

¹⁸⁰ Esta opción es la recogida en algunas traducciones y diccionarios considerando que en la Escritura es siempre Abraham el sujeto de fe en la promesa e interpretando que αὐτῆ Σάρρα es una corrupción del texto y que originalmente debería ser un genitivo lo que evitaría la duplicidad de sujetos en la frase, cfr. GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. 5, Paideia, Brescia 1969, 231-233; WILLIAM F. ARNDT - F. WILBUR GINGRICH, *A Greek-English Lexicon...*, 410; HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, V.I..., 2214-2215. También alguna gramática de griego del Nuevo Testamento como la de James Hope Moulton, hace la misma sugerencia de interpretación. Cfr., JAMES H. MOULTON, *A Grammar of New Testament Greek, Vol. 3: Syntax*, T&T Clak, Edinburgh 1963., 220. Como ejemplo de traducción la edición española de Cantera Iglesias publicada en la BAC también asume esta opción: "Por la fe, y eso que Sara misma era estéril, cobró vigor para engendrar descendencia, incluso fuera de la edad apropiada...".

lado evita un excesivo sesgo de género en la interpretación¹⁸¹ y por otro mantiene la propuesta provocadora que supone expresar la posibilidad de descendencia en la ancianidad con la expresión δύναμιν εἰς καταβολὴν σπέρματος ἔλαβεν¹⁸². El versículo podría traducirse así: “Por la fe, también la misma Sara recibió la capacidad¹⁸³ para la deposición de la semilla, incluso fuera de la edad apropiada, porque creyó que era de fiar quien se lo había prometido”.

Si Sara es el *exempla* en este versículo nos encontramos por primera vez, entre las relecturas bíblicas de su figura, con una explicitación de la fe de Sara. Ella y no Abraham es quien por la fuerza de su fe hace posible que Isaac sea engendrado. Y no solo eso, sino que hace posible que Abraham llegue a ser padre de una multitud (Hb 11,12)¹⁸⁴. Sin duda el versículo 12 devuelve el protagonismo y la preeminencia a Abraham en el camino de la promesa, pero Sara es propuesta como alguien que fue capaz de confiar contra toda esperanza, una mujer por cuya fe fue posible el cumplimiento de la promesa.

De este modo, el autor en su relectura va más allá del relato de Génesis en el que la matriarca se mostraba escéptica ante el anuncio de su futura maternidad (Gn 18, 12-15) y la presenta creyendo incondicionalmente en el Dios que la hace merecedora de recibir una promesa. Ella es modelo para la comunidad de esa fe “que es una forma de poseer lo que se espera (ἐλπίζομένων ὑπόστασις), un modo de conocer las cosas que no se ven (πραγμάτων ἔλεγχος οὐ βλεπομένων)” (Hb 11, 1)¹⁸⁵.

¹⁸¹ No existe ninguna base textual que confirme la hipótesis de un genitivo en lugar de un nominativo en el enunciado de Sara. Cfr. J. HAROLD GREENLEE, “Hebrews 11:11...”, 69. Tampoco para entender la afirmación sobre Sara como una frase explicativa dentro del enunciado sobre Abraham como propone Otfried Hofius en HORST BALZ - GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, V.I..., 2215 o como traduce la edición española de Cantera Iglesias. Estas propuestas nacen de la imposibilidad para los intérpretes, que la sugieren, de considerar a Sara protagonista del versículo, sea porque la fe en la promesa solo es atribuible a Abraham (NICHOLAS T. BOTT, “And by Faith, because Abraham...”, 217-219) sea porque la presencia de καταβολὴν σπέρματος en el enunciado es muy relevante (GERHARD KITTEL - GERHARD FRIEDRICH, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, V. 5..., 232-233). Ambas razones muestran un claro sesgo de género.

¹⁸² Además, esta propuesta no necesita acudir a la hipótesis de una posible corrupción del texto (cfr. nota 169 de este capítulo) que en ningún caso se han considerado entre los comentaristas antiguos o los copistas el texto. Ver argumentación en J. HAROLD GREENLEE, “Hebrews 11:11...”, 69-70.

¹⁸³ Puede ser traducido por capacidad, habilidad, facultad además de poder, fuerza. Cfr. HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, V.I..., 1080-1082.

¹⁸⁴ En el versículo 12, ya referido a Abraham se afirma que ἐγεννήθησαν, καὶ ταῦτα νεκρωμένου, καθὼς τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει καὶ ὡς ἡ ἄμμος ἢ παρὰ τὸ χεῖλος τῆς θαλάσσης ἢ ἀναρίθμητος. La referencia evoca Gn 15, el texto que sustenta en gran medida la fe del patriarca en la tradición en decremento de otros textos que muestran las dificultades de Abraham por confiar en la promesa. Cfr. PAMELA M. EISENBAUM, *The Jewish Heroes...*, 158-159.

¹⁸⁵ Sara y Rajab (Hb11, 31) son las dos únicas mujeres citadas por su nombre en la lista de testigos del capítulo 11 de la carta a los hebreos. Juntas representan dos perfiles antagónicos dentro de la representación cultural femenina: la madre y la prostituta, pero ambas son merecedoras de testificar como creyentes a una comunidad desanimada y débil.

Conclusiones

El recuerdo de Sara en el Nuevo Testamento es incomparablemente menor que el de su esposo Abraham, pero su presencia, como figura paradigmática del pasado, es significativa por las cuestiones a las que responde en relación a la formación de la identidad cristiana y por el modo en que es actualizado su perfil. Su memoria es preservada en el seno de comunidades que pertenecen a dos generaciones diferentes y, por tanto, se encuentran en momentos distintos del proceso de configuración identitaria del movimiento cristiano en sus comienzos¹⁸⁶. Esta realidad determina en gran medida su función retórica en cada uno de los textos estudiados y el significado concreto que tiene como modelo para las comunidades destinatarias de las obras en las que se la recuerda.

Agar por su parte solo aparece en la alegoría de Gálatas junto a Sara. Este único recuerdo, sin embargo, es relevante para la definición identitaria cristiana en la primera generación.

La memoria de Sara y Agar en los escritos neotestamentarios de la primera generación cristiana

Pablo, miembro insigne de la primera generación cristiana, cita a la primera matriarca en las dos cartas de su epistolario (Gálatas y Romanos) que tienen más vínculos entre sí por la problemática que plantea y su modo de afrontarla. En ambos textos el apóstol se enfrenta al desafío de responder a un conflicto que es central en el proceso de configuración identitaria de la primera generación cristiana: su apropiación de la herencia judía a partir del acontecimiento de Cristo dentro de comunidades mixtas étnica y socialmente. Aunque hay diferencias significativas en cuanto a los vínculos que las comunidades destinatarias tienen con Pablo y el modo concreto en que se desarrolla el conflicto, en ambas el apóstol plantea la nueva identidad que ha de definir a los/as creyentes en Cristo a partir de su personal actualización de la herencia judía.

En la carta a los Gálatas la maternidad de Sara, junto a la de Agar, aparecen definiendo las fronteras identitarias que separan a los judíos tradicionales de los creyentes en Cristo; subrayando los elementos distintivos que individualizan a cada uno de los dos grupos y que les permiten poner de relieve la superioridad de la propuesta cristiana. Pablo al proponer la

¹⁸⁶Cfr. Seguimos aquí la propuesta de la división del proceso de formación del cristianismo que se presenta en la obra colectiva "Así empezó el cristianismo" (Cfr. RAFAEL AGUIRRE, "El proceso de surgimiento...", 39-41) y que ya incorporamos en la primera parte de la investigación (ver pág. 65, nota 106).

“alegoría de Sara y Agar” muestra una gran osadía al reformular las figuras de las dos esposas de Abraham invirtiendo unilateralmente la línea genealógica que definía la descendencia de la promesa reivindicando así, para la nueva comunidad de creyentes en Cristo (Gal 4, 1-5), la herencia legítima de la promesa que hasta ahora constituía el fundamento de Israel como Pueblo. Esta reapropiación la lleva a cabo desde nuevas categorías de pertenencia: la fe frente a la ley; el espíritu frente a la letra, la libertad frente a la servidumbre (Gal 3, 1-16)¹⁸⁷. Sara se constituye, en su condición de libre, en la antepasada legítima de los /las creyentes en Cristo al dar a luz al hijo según la promesa.

En el caso de Agar su figura se presenta en contraste con la de Sara, representando a quienes mantienen sus prerrogativas de ser descendientes directos de Abraham y que en esta figura quedan recategorizados negativamente por mantenerse atados a la ley que los hace esclavos e incapaces de abrirse a la experiencia liberadora de la fe en Cristo.

Abraham, como antepasado común, garantiza para los dos grupos en litigio un único comienzo, pero es la condición social (libre y esclava) de las madres de sus hijos, que ahora se convierte en categoría teológica, la que define qué hijo está en condiciones de heredar en el presente la promesa divina. El rechazo de Cristo por parte de Israel determina una nueva apropiación de la promesa dada al primer patriarca y por eso la descendencia de Sara son ahora los/as creyentes en Cristo y como ella están llamados/as a defender su lugar como herederos de la promesa (Gal 4, 29-31). Ella por su maternidad les asegura la salvación y la fecundidad más allá de las fronteras de la historia (Gal 4, 26-27) cuando, actuando en la libertad que les otorgó Cristo, se constituyen en herederos legítimos de la promesa (Gal 5, 1).

En la carta a los romanos, escrita unos años después de Gálatas, de nuevo la figura de Abraham es central para evidenciar el pasado común que une a los creyentes en Cristo tanto judíos como paganos (Rm 4, 16). El apóstol presenta su figura como prototipo de la nueva identidad en Cristo que él propone para superar el conflicto existente dentro de las comunidades a las que se dirige.¹⁸⁸ En este marco Sara aparece citada en dos ocasiones (Rm 4, 19; Rm 9, 9). En la primera (Rm 4, 19), el recuerdo de Sara se circunscribe al hecho de su imposibilidad de engendrar descendencia, evocando ya no el obstáculo de su esterilidad, sino una realidad biológica más determinante que ya no tiene vuelta atrás. El impedimento que supone la matriz

¹⁸⁷ JAMES SWETNAM, *Jesus and Isaac...*, 109-113.

¹⁸⁸ PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad en la carta a los Romanos ...*, 259-273.

muerta de la matriarca refuerza el valor paradigmático de la fe de Abraham que es el auténtico modelo a imitar (Rm 4, 20-25)¹⁸⁹. Su figura, por tanto, es puesta al servicio de la de su esposo, su historia narrada en los textos de Génesis desaparece y su papel en la realización de la promesa queda reducida a una prueba que la fe de Abraham ha de afrontar¹⁹⁰.

La segunda cita (Rm 9, 9) aparece formando parte de una justificación, a partir de la Escritura, de la libertad soberana de Dios para determinar sus designios sobre el ser humano. Esta justificación le sirve a Pablo para sostener su principio de que la promesa se recibe más allá de la ley y de la pertenencia al judaísmo lo que le permite legitimar la apertura de la fe a los paganos.

En este caso la breve alusión a Sara ejemplariza el modo de actuar de Dios que la eligió, a pesar de sus circunstancias reales, para ser madre del hijo de la promesa (Gn 18, 14). Su historia, como parte de los orígenes de Israel deslegitima cualquier pretensión de privilegio que puedan reclamar sus descendientes, pues ella fue elegida por Dios más allá de sus posibilidades, del mismo modo que los creyentes en Cristo se convierten en herederos de la promesa no por méritos o linaje, sino por la fe. Esa fe es la que legitima su lugar actual como herederos de la promesa frente a un Israel que se ha cerrado a la acción salvífica acaecida en Cristo. Aunque la cita es breve, la solemnidad con que Pablo la introduce señala su importancia para la argumentación.

La matriarca en este caso no es propuesta como modelo, sino como testimonio del modo de actuar de Dios haciendo de su maternidad signo de la gratuidad con la que Él había otorgado la promesa.

La figura de Sara en los escritos neotestamentarios de la segunda generación cristiana

En la literatura neotestamentaria correspondiente a la segunda generación cristiana la figura de Sara es recordada en dos cartas: 1 de Pedro y Hebreos. Estos textos, aunque posiblemente distanciado geográficamente y con comunidades con orígenes étnicos y contextos sociales

¹⁸⁹ Ib., 266.

¹⁹⁰ Gn 18, 11 se afirma la imposibilidad física de la pareja patriarcal de engendrar descendencia y la propia Sara en Gn 18, 12 manifiesta su incapacidad física para concebir, pero es ella la que en Gn 21 actúa para que la promesa de descendencia discurra por el cauce que Dios ha decidido (Gn 17, 19). Abraham por su parte también manifiesta su incredulidad ante la promesa divina debido a su ancianidad y la de su esposa en Gn 17, 17 y además mantiene sus preferencias en relación a Ismael (Gn 17, 18; Gn 21, 11-13).

diferentes¹⁹¹, comparten el hecho de que están dirigidas a comunidades que han sufrido persecución por causa de su fe y sus autores las exhortan para reforzar sus vínculos hacia adentro y fortalecer sus fronteras frente a otros grupos ante los que se sienten vulnerables.

En la 1 carta de Pedro el recuerdo de Sara está especialmente dirigido a las mujeres dentro de la estrategia del autor de fortalecer la identidad de las comunidades hacia dentro para resistir a las amenazas que desde fuera les pueden llegar. El autor de la carta presenta el οἶκος como el modelo para construir la comunidad y presentarla como un colectivo respetuoso con los valores vigentes en su sociedad. De este modo, pueden vivir la radicalidad de su fe integrándose y colaborando en el buen funcionamiento de las estructuras sociales y políticas de su entorno.

La presentación de Sara, como una mujer obediente a su marido, define la virtud que han de vivir las mujeres cristianas para superar el conflicto entre su fe y su lugar dentro del οἶκος (especialmente las mujeres casadas con varones no creyentes) colaborando así a que la percepción hacia fuera de la comunidad sea positiva. Esta obediencia, además, se muestra como un cauce adecuado para concretar en sus vidas la imitación de Cristo a la que toda la comunidad está llamada (1Pe 3, 13-14). El vínculo familiar que establece el autor entre la matriarca y las esposas de las comunidades al categorizarlas *como hijas de Sara* (1 Pe, 3,6) le ayuda a legitimar el modelo que les propone pues lo sostiene en el principio social establecido de la imitación de la conducta de las madres por las hijas, que era lo que aseguraba un comportamiento honorable¹⁹² por parte de las hijas, tanto dentro de su rol en su familia de origen como en sus posteriores funciones como esposa en la familia de su marido¹⁹³.

Sara aparece, por tanto, como un doble referente para las mujeres de la comunidad: como madre y como esposa y ambas están definidas en el marco de las relaciones dentro del οἶκος. En esta actualización de la figura de la matriarca se ha perdido su relación con el marco teológico de la promesa¹⁹⁴ para situarse como paradigma de conducta femenina; colaborando con su testimonio a hacer honorable la vida y las costumbres de los grupos cristianos, pues como las

¹⁹¹ 1 Pedro situada en Asia Menor con perfil comunitario mayoritariamente pagano y Hebreos aunque es difícil situar en lugar en donde vive la comunidad a la que se escribe las temáticas y el uso de la Escritura que hace el autor permite considerar que los miembros de la comunidad o comunidades sean de origen judeo-cristiano.

¹⁹² Para los conceptos de honor y vergüenza en las sociedades mediterráneas antiguas ver: BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 45-75.

¹⁹³ SANTIAGO GUIJARRO, *Fidelidades en conflicto...*, 152-153.

¹⁹⁴ Como si ocurre en el resto de las ocasiones en que ella es recordada en el Nuevo Testamento.

mujeres cristianas se comporten repercutirá en el modo en que el entorno percibirá a la comunidad entera (1 Pe 2, 11-12).

En la carta a los hebreos la figura de Sara aparece como parte del elenco de figuras ejemplares propuestas como modelos de fe para las comunidades receptoras de la carta. Estos modelos buscan ser un estímulo para impulsar su esperanza y su fe.

Teniendo en cuenta la traducción del versículo 11 que hemos justificado en el estudio de la relectura de Sara en esta carta¹⁹⁵, se constata una original reelaboración de la figura de esta matriarca dentro de este escrito. Aunque su presencia está vinculada estrechamente al valor paradigmático de Abraham, la afirmación de que su fe en la promesa divina, a pesar de su edad, hace posible su fecundidad la revela como un testigo fiable para los destinatarios de la obra. De este modo Sara junto al resto de las figuras ejemplares de lista es presentada como referente capaz de impulsar y revitalizar a la fe y la esperanza de los/as creyentes en Cristo que desfallecen ante las dificultades que han de enfrentar.

En su presentación se destaca su vínculo con la promesa, como ocurría en Gálatas y Romanos, pero de un modo diferente. Aquí, es la propia fe de Sara la que se revela como medio para el cumplimiento de la promesa y no solo la de Abraham como ocurría en los escritos paulinos. Su esterilidad aparece como una oportunidad para demostrar su fe en el Dios que le había hecho la promesa y no como una prueba para la fe de su esposo (Rm 4, 19). Ella gesta al hijo de la promesa, pero su valor no depende de su descendencia, sino en su propia esperanza (Hb 11, 1).

En la carta a los hebreos la primera matriarca adquiere en breves líneas un valor paradigmático único. En la actualización de su figura se amplía su significado como antepasada en la fe más allá de los datos que sobre ella se recogen en el libro del Génesis, incorporando a la memoria colectiva de las comunidades receptoras del texto el dato de la fe de la matriarca como estímulo para vivir su propia fe.

La figura de Sara (Agar solo aparece en Gálatas) se incorpora a la memoria de las comunidades como modelo de conducta (1 Pe y Hb) o ejemplo que confirma la propuesta que el autor está haciendo en el momento que la recuerda (Gal¹⁹⁶ y Rm). Los diferentes objetivos que justifican la actualización de la figura de la matriarca (y en su caso también la de Agar) en los

¹⁹⁵ Cfr. Págs 275- 279.

¹⁹⁶ En Gálatas Agar también tiene esta función.

textos estudiados muestran no solo los intereses concretos de cada autor al incorporarlas a su propuesta, sino también testimonian el cambio de preocupaciones, en relación a la identidad, que se manifiesta en cada una de las dos generaciones estudiadas. Si para Pablo es central actualizar la memoria judía a la luz del acontecimiento de Cristo para sustentar la identidad de las comunidades a las que se dirige, para los autores de 1 Pe y Hb lo importante es proponer modelos de identificación que sostengan el camino creyente de sus destinatarios/as en las situaciones concretas que están viviendo.

4. Las figuras de Sara y Agar en las Homilias de Orígenes

4.1. En las Homilias del Antiguo Testamento

Las figuras de Sara y Agar aparecen recordadas conjuntamente en 11 de sus homilias sobre libros del Antiguo Testamento. Sara aparece además en otras 10 homilias ella sola, y Agar es recordada en solitario en la última parte de la homilía 7, que comenta Gn 21 y en la tercera homilía sobre el Éxodo.

4.1.1. En las Homilias sobre el Génesis

Sara aparece citada en 9 homilias sobre este libro de la Escritura. En ellas, de forma más breve o extensa, se recuerdan la mayoría de los acontecimientos de su vida. Su memoria aparece tanto desde el sentido literal como alegórico, destacándose en este último su identificación con la virtud (*ἀρετή* -*virtus*) que no sólo la posiciona en un lugar honorable como figura paradigmática del pasado, sino que le permite a Orígenes a través de su alegorización resolver algunos problemas que descubre en el sentido literal.

En el caso de Agar la encontramos en tres homilias sobre el Génesis, en dos ocasiones aparece vinculada a la alegoría paulina de Gálatas (Gal 4, 22-31) y en una tercera a través de la cita de Gn 21, 19.

4.1.1.1. HomGn 3, 3

Orígenes en esta homilía predica sobre Gn 17 aunque la mayor parte de su exhortación la va a centrar en el tema de la circuncisión. Partiendo de Gn 17, 1-14, el alejandrino desarrolla una amplia reflexión sobre como él entiende que ha comprenderse, dentro de la experiencia cristiana, el mandato que Dios da a Abraham de circuncidar a todos los varones. Para él esta afirmación bíblica no ha de comprenderse de forma literal, como lo hacen los judíos y también

algunos cristianos (ebionitas)¹⁹⁷, sino que encierra un sentido más profundo y válido pues, es figura de la auténtica circuncisión que han de asumir los creyentes, la que sella la alianza nacida de la fe en Cristo y que no se expresa en un signo externo, sino en una vida santa, con un comportamiento moral y espiritual adecuado.

En este marco interpretativo Sara es citada tres veces al comienzo de la homilía como parte de los datos que el alejandrino considera relevantes destacar sobre Abraham antes de centrar su exhortación en el tema para él más importante que es el de la circuncisión. El predicador recuerda que el cambio de nombre que Abraham y Sara reciben en Gn 17 responde a un cambio también en sus vidas, pues el primer nombre (Abram y Sarra) pertenece al momento en que todavía residían *en la casa paterna cohabitando en la carne y en la sangre (HomGn 3. 3)*. Es por lo que, solo después de salir de su tierra y de la casa de su padre Abraham podrá recibir la alianza y la marca distintiva de la circuncisión.

Para completar esta idea del cambio que fue necesario para que Abraham pudiese ser capaz de acoger la alianza, Orígenes introduce una explicación personal sobre el significado de anciano (πρεσβύτερος)¹⁹⁸ término con el que son designados Sara y Abraham en Gn 18, 11 y que aparece ya aludido en Gn 17, 1 al afirmar que Abraham tenía noventa y nueve años. Para él, el hecho de que se les denomine ancianos no se refiere a la vejez del cuerpo, sino a la madurez del corazón, pues antes del diluvio hubo otros que vivieron más años que ellos, pero no fueron llamados ancianos. Además, si Dios le pidió a Moisés que eligiese ancianos que él supiese que lo eran (Num 11, 16), demuestra que el ser ancianos no era algo visible en el cuerpo, sino una realidad del alma.

Sara, dentro de esta toda esta reflexión, ocupa un lugar secundario a partir de su condición de esposa del patriarca. Desde el vínculo matrimonial comparte las virtudes de su esposo y es elogiada como admirable (*admiranda uxor*), mostrando así su capacidad de estar a la altura como compañera de tan destacada figura.

¹⁹⁷ Cfr. GIANCARLO RINALDI, “Pagani e cristiani a Cesarea Maritima”, en OSVALDA ANDREI (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Morcelliana, Brescia 2013, 67.

¹⁹⁸ En el texto latino de Rufino, que es el que se conserva de las homilías sobre Génesis, transcribe la palabra griega πρεσβύτερος e indica su correspondiente latina: “*erant enim, inquit, ambo presbyteri, id est senes...*” (*HomGn 3, 3*).

Un poco más adelante es citada de nuevo junto a Abraham, siendo denominados ambos bienaventurados ancianos (*beati presbyteri*). De este modo Orígenes la coloca junto a su esposo en el lugar privilegiado de los santos que han respondido con perfección a los designios divinos. Ella tiene su lugar junto al patriarca como la perfecta esposa que lo acompaña y desde ese lugar es señalada también como *exempla* de virtud¹⁹⁹.

Con todo, aunque Sara recibe los elogios del alejandrino, su interés se centra en la figura de Abraham que es quien recibe la alianza y el mandato de la circuncisión (*HomGn* 3, 4). De hecho, el predicador recuerda, e incluso cita literalmente, las palabras que Dios dirige al patriarca en Gn 17, 1-11 (*HomGn* 3, 3), pero nada dice de la bendición que ella recibe, ni de su elección como la madre del hijo de la promesa (Gn17, 15-16) a pesar de las reticencias de Abraham (Gn 17, 18-19). El interés de Orígenes en esta homilía es actualizar para su audiencia el significado de la circuncisión y, por eso, necesita resaltar que Abraham y con él su esposa, son merecedores de la alianza no por su origen, sino por su santidad. Este objetivo invisibiliza el lugar de Sara como madre de la promesa para presentarla solo en su papel de adecuada compañera para el patriarca.

4.1.1.2. *HomGn* 4, 1. 4

Orígenes en esta homilía se acerca al texto de la teofanía de Mambré (Gn 18). En su desarrollo nombra a Sara en varias ocasiones tanto en el sentido literal como en el alegórico.

El predicador comienza su homilía comparando la actuación de Abraham en este pasaje con la de Lot en Sodoma (Gn 19). A partir del modo en que cada uno de ellos recibe a sus visitantes, se destaca la superioridad de la figura de Abraham frente a la de su sobrino (*HomGn* 4, 1). Al describir la prontitud con que Abraham se dispone a acoger a sus huéspedes²⁰⁰ cita en dos ocasiones a Sara en relación a las palabras que le dirige su marido en Gn 18, 6²⁰¹. De este modo se recuerda cómo ella también participa en la tarea de recibir a los visitantes. Las dos veces el predicador dice que el patriarca le pide a su mujer que vaya enseguida a la tienda.

En realidad en Gn 18, 6 se afirma que “*Abraham fue de prisa a la tienda donde estaba Sara, y no que ella fuese a una tienda que estaba en otro lugar*. Este dato unido al hecho de que los

¹⁹⁹ ELENA GIANNARELLI, “Christian Thought ...”, 127.

²⁰⁰ Su interpretación tiene bastantes similitudes con la que ofrece Filón en *Abr.* 108.

²⁰¹ En la primera ocasión solo se dice: Ve enseguida a la tienda y en la segunda se cita el versículo entero.

panes que ella va a preparar²⁰², junto al becerro que Abraham escoge, son interpretados por el alejandrino, como “*ofrendas principales y grandes que deben presentarse al Señor*” (*HomGn* 4, 1), muestran la preparación de los alimentos como un rito religioso. La tienda así ha dejado de ser un lugar de vivienda para aparecer como un espacio cultural donde preparar las ofrendas²⁰³ y en el que Sara aparece como ayudante del gran oferente que es el patriarca.

La segunda aparición de Sara en esta homilía está en *HomGn* 4, 4 en el momento en que Orígenes alude al anuncio de la próxima maternidad de Sara que Dios hace a Abraham. Lo que se destaca de ella es el lugar físico en el que aparece dentro de la escena. En el relato bíblico cuando los huéspedes le preguntan a Abraham donde está Sara su mujer (*Gn* 18, 9), el patriarca responde que *en la tienda* y, a continuación, el narrador especifica que Sara escuchaba *detrás de la puerta de la tienda* (*Gn* 18, 10). Sin embargo, Orígenes indica que: “*Sara estaba escuchando a la entrada de la tienda, detrás de Abraham*” (“*Auditabat autem Sara stands post ostium tabernaculi sui post Abraham*”).

El lugar que ocupa Sara *detrás* de Abraham le sirve a Orígenes para recordarle a las mujeres que su seguimiento del Señor pasa por imitar el comportamiento de sus esposos si “*van por delante hacia el Señor*”. En esta propuesta, el alejandrino presenta a la primera pareja patriarcal como modelo de matrimonio cristiano en el que la excelencia del varón ha de ser imitada por la esposa. En *HomGn* 4, 2 Orígenes había señalado que el hecho de que los mensajeros *se pararon por encima de Abraham (qui astiterunt super eum)* significaba que él se había sometido a la voluntad de Dios. Ahora al indicar que Sara estaba *detrás de Abraham* presenta el lugar apropiado de una esposa cuyo marido “*está junto al Señor*”. Así, igual que Abraham aparecía en *HomGn* 4, 2 como modelo honorable de conducta religiosa, Sara es ahora también propuesta como *exempla* de conducta para las esposas cristianas. Ellas, a través de Sara, son

²⁰² En *HomGn* 4, 2 se vuelve a aludir a la preparación del pan, pero esta vez Orígenes afirma que quien lo prepara es Abraham como parte de sus acciones místicas.

²⁰³ En *Gn* 18, 6 el texto hebreo designa estos panes con el término פַּנֵּי que significa torta o hogaza de pan (Cfr. BDB, 728) En la versión de los LXX se traduce por el término griego: γκρυφίας, que hace referencia a los panes cocidos entre las cenizas a modo de horno. (Cfr. HENRY, G. LIDDELL - ROBERT SCOTT, A Greek-English Lexicon, Clarendon Press, Oxford 1996⁹, 474). La explicación que aparece en la homilía conservada en traducción de Rufino del significado del término griego γκρυφίας como *panes ocultos y escondidos*, fácilmente es del propio traductor latino. Su interpretación, sin embargo, refuerza el carácter místico de estos panes, cuya función parece ir más allá del simple alimento.

invitadas a la excelencia en su progreso cristiano, pero no han de hacerlo poniéndose por delante de sus esposos sino siguiéndolos detrás²⁰⁴.

A continuación, Orígenes elabora una segunda explicación, ahora desde el sentido moral, del lugar que cada miembro de la pareja ha de ocupar en la relación. En este nivel de reflexión identifica al varón con el sentido racional y a la mujer con la carne, afirmando la necesidad de que “*la carne siga siempre a la razón*”, pues de otro modo la razón sería sometida a la esclavitud de la carne y se dejaría llevar por la lujuria y los placeres propios de la carne. Esta construcción alegórica se sostiene en los estereotipos de género propios de las sociedades patriarcales del mundo antiguo y refuerza la idea del carácter subordinado de la mujer con respecto al varón. El alejandrino termina esta reflexión recordando de nuevo que *Sara estaba, detrás de Abraham*, con lo que vincula el sentido literal con el alegórico haciendo que la figura de Sara confirme también la validez de su explicación del texto desde este sentido moral²⁰⁵.

Orígenes todavía da un paso más en la interpretación alegórica del lugar de Sara con respecto a su esposo incorporando a la reflexión la experiencia del acompañamiento de Dios a Israel en el desierto. El predicador recuerda que Dios iba por delante en la columna de fuego por la noche y en la columna de nube por el día (Ex 13, 21) e Israel le seguía detrás²⁰⁶. Así, se ha de entender desde el sentido espiritual la afirmación de que *Sara seguía o estaba detrás de Abraham*. Desde la experiencia del Éxodo se identifica a Sara con el pueblo que camina por el desierto y Abraham por su parte ocupará el lugar de Dios como guía. La identificación de la matriarca con Israel amplía su carácter referencial para la comunidad creyente que está también llamada a seguir al Señor cada día²⁰⁷.

Finalmente, Orígenes menciona de nuevo el dato de la ancianidad de la pareja patriarcal, recordando la interpretación que ya había hecho más extensamente en la homilía anterior, como un modo de subrayar el carácter paradigmático de la primera pareja patriarcal, pues “*tal*

²⁰⁴ “*Discant mulieres exemplis patriarcharum, discant, inquam, mulieres sequi viros suos. Neque enim sine causa scriptum est quod Sara stabat post Abraham, sed ut ostenderetur, quia vir si praecedit ad Dominum, sequi mulier debet. Quod dico sequi debere mulierem, in eo dico si astare virum suum videat Deo*”(HomGn 4, 4).

²⁰⁵ “*Alioquin ascendamus ad altiore[m] intelligentiae gradum, et dicamus virum in nobis esse rationabilem sensum, et mulierem, quae ei velut viru sociata est, carnem nostram. Sequatur ero carosemper rationabilem sensum, nec in id unquam desidia[rum] veniat, ut carni in luxuria et voluptatibus fluitanti, in ditionem redactus obsequatur rationabilis sensus. Stabat Sara post Abraham*” (HomGn 4, 4).

²⁰⁶ Aquí Orígenes denomina al pueblo de Israel “*Sinagoga del Señor*”.

²⁰⁷ “*Sed et mysticum aliquid sentire in hoc possumus loco, si videamus quomodo in Exodo praecedebat Deus in columna ignis per noctem, et in columna nubis per Diem: et synagoga Domini sequebatur post ipsum. Sic ergo intelligo et Saram secutam esse, vel stetisse post Abraham*” (HomGn 4, 4).

nombre (anciano) se otorga a los santos no en razón de su longevidad, sino de su madurez” (HomGn 4, 4).

El recuerdo que hace Orígenes de Sara a partir del relato de Gn 18 reduce el perfil de la matriarca a esposa ejemplar. En su memoria se ha olvidado su reacción ante la noticia de su futura maternidad y el cuestionamiento del Señor ante su risa. Esta información, que el alejandrino ignora, es significativa en el diseño de su figura dentro de los relatos del Genesis, pues forman parte de su propio proceso de apropiación de la promesa que Dios hace a su esposo en Gn 12, 1-2, y que para ella culminará en su misión de ser madre de Isaac, el hijo de la promesa.

4.1.1.3. HomGn 6

Orígenes comenta en este sermón el segundo relato de la esposa-hermana recogido en Gn 20. Después de resumir el contenido de este capítulo de Génesis considera que quien quiera *ser cristiano y discípulo de Pablo* ha de interpretar esta narración no desde el significado literal sino alegóricamente (*HomGn 6, 1*)²⁰⁸. Esta advertencia es importante para el predicador porque le resulta difícil explicar el comportamiento de Abraham, *un patriarca tan grande*, mintiendo a Abimelek y entregando el pudor (*pudicitia*) de su esposa, la cual, además, dejaría de ser ejemplar por la vergüenza (*contaminationibus*) que le acarrearía tal conducta de su esposo. (*HomGn 6, 3*).

Por esta razón, el alejandrino comienza interpretando la figura de Sara como virtud, a partir de una etimología de su nombre, que ya se encontraba en Filón²⁰⁹ (*HomGn 6, 1*). La matriarca aparece como figura de la virtud del alma que ha de poseer, como una esposa, el hombre sabio y fiel, que en este caso es Abraham: “*En todo lo que Sara te diga hazle caso*”. Esta cita de Gn

²⁰⁸ Orígenes fundamenta en Gal 4, 24 junto a otros textos paulinos la validez de interpretar alegóricamente este relato sin tomar en consideración su sentido literal.

²⁰⁹ Orígenes ofrece el significado del nombre de Sara como principado o que tiene el principado y eso la hace figura de la ἀρετή (virtud). Este término griego significa excelencia moral pero también puede significar automanifestación de la divinidad, honor, mérito excelencia. Cfr. HENRY, G. LIDDELL - ROBERT SCOTT, *A Greek-English Lexicon...*, 238. En latín, *virtus* significa valor, ánimo espíritu, valentía, poder, potestad, fuerza, mérito...Cfr. RAIMUNDO DE MIGUEL - MARQUES DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Imprenta F.A. Brockhaus, Leipzig, 1867, 988.

En Filón aparece esta misma etimología del nombre de Sara en *Abr 99*. Cfr. DOROTHY SLY, *Philo's Perception...*, 150-153. En latín, *virtus* significa valor, ánimo espíritu, valentía, poder, potestad, fuerza, mérito...Cfr. RAIMUNDO DE MIGUEL - MARQUES DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Imprenta F.A. Brockhaus, Leipzig, 1867, 988. El gusto y desarrollo de etimologías de los nombres es posible que Orígenes la reciba de la tradición alejandrina fácilmente a través de Filón. Cfr. NICHOLAS DE LANGE, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in the Third-Century Palestine*, University of Cambridge, Cambridge 1976, 1177-121.

21,12 que ilustra su interpretación alegórica, Orígenes, necesita explicarla porque considera que no se puede entender literalmente ya que *el hombre es señor de la mujer* como ya Dios había determinado en Gn 3, 16. Por eso la interpreta desde el sentido alegórico resignificando la necesidad de que quien haya tomado a la virtud como esposa le haga caso cuando le aconseje.

Desde aquí retoma de nuevo el relato de Gn 20 para ofrecer una explicación, desde el sentido moral del hecho de que Abraham haya pedido a Sara que pase por su hermana al llegar al territorio de Abimelek²¹⁰. Para él la razón de esa decisión no hay que buscarla en el sentido literal, sino en el alegórico. Abraham desposado con la virtud (Sara) y llegado a la perfección del alma, no ha de acapararla para sí, sino que ha de compartirla, enseñando a otros y es, por eso, por lo que no desea que a Sara se la llame “su esposa”. Tras esta interpretación exhorta a sus oyentes a “*no mantener encerrada a la virtud en el seno como si se tratase de la esposa, sino que, como hermana, hemos de darla en matrimonio a otros que la deseen*” si se ha llegado, como el patriarca, a la perfección²¹¹.

Finalmente, el alejandrino va a dar un nuevo paso en la profundización del relato de Gn 20 señalando un tema central para la identidad cristiana como es su personal apropiación de la promesa que Dios dio a Abraham, a la luz del acontecimiento de Cristo, y como esa apropiación tiene como un signo de su validez, la universalización de la propuesta cristiana más allá de las fronteras del judaísmo.

A través de la identificación de Abimelek con los filósofos paganos y su búsqueda honesta de Dios, de su mujer con la filosofía natural y de sus concubinas con las diversas escuelas filosóficas (*HomGn 6, 2*)²¹², Orígenes justifica la legitimidad de *impartir a los gentiles la virtud divina*, es decir, de romper las fronteras étnicas que ligaban la fe a un solo pueblo y universalizarla²¹³. Esta nueva realidad, central en la configuración identitaria de los creyentes

²¹⁰ Orígenes había iniciado la homilía diciendo que Abraham había acordado con Sara que ella no dijese que era su esposa, sino su hermana. Esto se aleja de lo que el relato afirma. En el relato no se presenta como un acuerdo, sino como una decisión unilateral de Abraham. En el relato paralelo de Gn 12, 10-20 si aparece la petición de Abraham a su esposa para que no desvele su identidad.

²¹¹ Con esta explicación evidencia con claridad la concepción patriarcal que tiene el predicador de las relaciones entre hombre y mujer, y como es capaz de sustentarla en los textos bíblicos y por tanto en la voluntad de Dios.

²¹² Esta interpretación aparece de nuevo en *HomGn 11, 2*.

²¹³ Sobre la relación de Orígenes y la paideia clásica ver GIANCARLO RINALDI, “Pagani e cristiani...,” 69-72.

en Cristo, se prefigura ya, para el alejandrino, en el comportamiento que Abimelek tiene con Sara, pero que solo se realizará con la llegada de Cristo²¹⁴.

En este nuevo estadio de la reflexión, la virtud es referida a Dios y adquiere un carácter religioso, se convierte en la gracia de Dios recibida por la fe²¹⁵, pero Sara sigue siendo la figura que la representa. Ella encarna la promesa que permanece junto a Abraham, permanece en la circuncisión, es decir en el judaísmo, hasta la llegada de Cristo que, como experimentan Orígenes y sus oyentes, se incorpora íntegra y perfecta a la iglesia de los gentiles²¹⁶, llevando a plenitud la promesa de Dios cumplida en Cristo.

Un último desarrollo alegórico le permite al predicador subrayar la nueva realidad que encarna el cristianismo, ya separado del judaísmo. La imagen del parto recogida desde el dato de Gn 20, 17²¹⁷, releído desde Gal 4, 27 e Is 54, 1²¹⁸, le sirve para transmitir a su audiencia la certeza de una iglesia fecunda que da a luz *hijos del Espíritu* que permanecen en la fe y la castidad²¹⁹.

La reelaboración que Orígenes ofrece de este relato de la esposa-hermana hace desaparecer toda la tensión dramática que poseía la narración en Génesis, especialmente en relación con la figura de Sara, convirtiendo una historia en la que Abraham actúa egoístamente, poniendo en peligro la vida y el honor de su esposa, en un ejemplo moral²²⁰. Al identificar a Sara con la virtud que ha de ser compartida y deseada se difuminan sus rasgos de mujer para convertirse

²¹⁴ “Pues veamos lo que dice Abimelek al Señor: Tú sabes, Señor, que he hecho eso con corazón puro. (...) Y porque quiso acoger la virtud con corazón puro, Dios lo cura gracias a la oración que Abraham hizo por él. Y no solo le cura a él, sino también a sus concubinas. (...) Pero Dios no les permitió tocarla [a Sara, la virtud]. Esa gracia, en efecto, estaba preparada para ser entregada a los gentiles no por medio de Abraham que, aun siendo grande, era sin embargo siervo, sino por medio de Cristo” (HomGn 6, 2).

²¹⁵ “...Abraham desea impartir también a los gentiles el don de la virtud divina, pero aún no es tiempo de que la gracia de Dios pase del primer pueblo a los gentiles” (HomGn 6, 2).

²¹⁶ “Por eso la virtud permanece junto a Abraham, permanece en la circuncisión, hasta que llegue el tiempo en que, en Jesucristo nuestro Señor, en el que habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente la virtud íntegra y perfecta pase a la iglesia de los gentiles” (HomGn 6, 3).

²¹⁷ “Abrahán rezó a Dios y Dios sanó a Abimelek, a su mujer y a sus concubinas, y dieron a luz” (Gn 20, 17).

²¹⁸ “Está escrito: Alégrate, la estéril, que no dabas a luz, rompe a cantar de júbilo la que no tenías dolores, porque la abandonada tendrá más hijos que la casada” (Gal 4, 27); “.Canta de gozo, la estéril que no dabas a luz; rompe a cantar de júbilo, la que no tenías dolores; porque la abandonada tendrá más hijos que la casada dice el Señor” (Is 54, 1).

²¹⁹ Aquí retoma la cita de 1 Tim 2, 15 pero releída desde un nuevo contexto que nada tiene que ver con el original. Aquí ha desaparecido la referencia a Eva, y la mujer es identificada con la iglesia que se salvará a través de su fe y castidad. Así mismo, se han modificado las virtudes que han de posibilitar la salvación, ahora son la fe y la castidad, mientras que en 1 Tim 2, 15 eran la fe, el amor y la santidad con sobriedad. Cfr. 1 Tim 2, 14-15.

²²⁰ Ver págs 244-247 de la presente investigación.

en un bien moral, desde el que el alejandrino exhorta a sus oyentes a buscar la excelencia en su comportamiento como un elemento esencial en su identidad cristiana²²¹.

Por otro lado, al identificar la virtud con la gracia de Dios recibida por la fe, se convierte en símbolo de la promesa divina custodiada por el judaísmo hasta la venida de Cristo, y ahora actualizada y universalizada en la Iglesia.

4.1.1.4. *HomGn 7*

Orígenes en esta homilía predica sobre el texto de Gn 21 que narra el nacimiento de Isaac y la expulsión de Agar y de su hijo. Comienza la reflexión recordando que Abraham tenía cien años cuando engendró a Isaac, que Sara lo amamantó y que fue circuncidado al octavo día²²². Menciona estos versículos como un modo de evidenciar que los hechos que se cuentan en la narración forman parte de la vida cotidiana y que si el Espíritu Santo los presentó en los textos es porque *nos quiere enseñar algo divino y digno de ser aprendido...* (*HomGn 7, 1*). Este criterio va a ser central en el desarrollo de esta homilía²²³ y le va a servir como punto de partida para los diversos desarrollos hermenéuticos que, de este texto de Génesis, va a ofrecer en este sermón a su audiencia.

Además, en los diferentes pasos de su interpretación, va a jugar un papel relevante la propuesta identitaria que subyace en la teología paulina, en especial a través de la alegoría Gal 4, 21-31²²⁴. El apóstol va a aparecer como garante tanto de la validez de su personal exégesis alegórica como de la legitimidad del diseño identitario que presenta a través de su exhortación²²⁵. Orígenes entiende que el hecho de que el relato de Génesis informe de que Abraham engendró a Isaac, cuyo nombre significa risa o alegría, y que celebró un banquete en el día de su destete (Gn 21, 5-8) está prefigurando a Pablo como padre de aquellos que ha

²²¹ “Por tanto, que la Iglesia de Dios entienda así los partos y las generaciones, que eleve así, con una convincente y honorable interpretación, las gestas de los patriarcas; que no corrompa con vacías fábulas judaicas las palabras del Espíritu Santo, sino que les otorgue un sentido lleno de honor, de virtud y de utilidad.

De lo contrario, ¿qué edificación podríamos obtener de una lectura que narra que Abraham, un patriarca tan grande, no sólo mintió al rey Abimelek, sino que le entregó el pudor de su esposa? ¿en que podría edificarnos la mujer de tan gran patriarca, si la consideramos expuesta a contactos impuros por la connivencia de su marido?” (*HomGn 6, 3*).

²²² Gn 21, 5. 7. 8.

²²³ Ya hemos visto el uso de este criterio en las homilías del Genesis comentadas anteriormente y que se enfoca fundamentalmente a confrontar la exégesis literal de judíos y judeo-cristianos.

²²⁴ Ver estudio de Gal 4, 22-31 en págs 259-263.

63 del presente capítulo.

²²⁵ Cfr. GIANCARLO RINALDI, “Pagani e cristiani...”, 61.

engendrado mediante el evangelio y que son para él motivo de alegría y gloria²²⁶. Ellos son dignos, cuando se han hecho adultos en la fe y son capaces de discernir entre el bien y el mal²²⁷, de que por ellos se celebre un banquete. No ocurre lo mismo, sin embargo, con aquellos que siguen siendo niños en la fe y no se han separado aún de las realidades carnales²²⁸ (*HomGn 7, 1*). De este modo, el alejandrino actualiza, a la luz Gn 21, 5-8, la figura del apóstol como padre de los creyentes en Cristo. Esta presentación le permite reivindicar ante su audiencia la autoridad de Pablo, como figura clave de los comienzos cristianos y desde ella legitimar también el uso que va a hacer de la exégesis paulina en la reflexión que desarrolla a continuación.

Para el alejandrino lo central en su relectura de Gn 21 va a ser la contraposición entre Ismael, nacido según la carne e Isaac, nacido según la promesa. Esta contraposición le va a servir para articular varios niveles interpretativos de estas figuras en los que Sara y Agar tendrán también su espacio de significado.

Sentido literal: Sara madre indignada

Orígenes comienza presentando estos versículos desde el sentido literal, pero introduciendo algunos matices personales a los datos que ofrece esta parte del relato: “*Después de esto, Isaac juega, y juega con Ismael. Sara se indigna de que el hijo de la esclava juegue con el hijo de la libre, y piensa que aquel juego puede acarrearle la perdición. Por eso da este consejo a Abraham: Despide a esta criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de la criada con mi hijo Isaac*” (*HomGn 7, 2*).

En primer lugar, llama la atención sobre el juego de los niños afirmando que “*Isaac juega y juega con Ismael*”. La reduplicación del verbo jugar (*ludit*) intensifica la acción y parece darle continuidad en el tiempo, un hecho que narrativamente justifica la indignación y preocupación de Sara: “*Sara se indigna de que el hijo de la esclava juegue con el hijo de la libre y piensa que aquel juego puede acarrearle la perdición*”. En segundo lugar, especifica el sentimiento que la matriarca tiene al ver a Isaac e Ismael jugando (*indignatur*) y las consecuencias negativas que podía tener para ella ese hecho (*Lusum illum perniciem putat*)²²⁹. Esta presentación tan

²²⁶ 1 Tes 2, 20.

²²⁷ Hb 5, 12. 14.

²²⁸ 1 Cor 3, 1-2.

²²⁹ El término *perniciem* latino significa ruina material o moral, pérdida, destrucción. Cfr. DE RAIMUNDO MIGUEL - MARQUES DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Imprenta F.A. Brockhaus, Leipzig, 1867, 689.

cruda de la situación de Sara contrasta con la interpretación de las palabras que ella dirige a su esposo. Orígenes considera que la intención de la matriarca es aconsejar (*consilium*) a Abraham una posible salida a su situación y no exigir una solución concreta, como se refleja en el texto bíblico²³⁰, aunque a continuación, citará de forma literal lo que Sara le dice a su esposo²³¹. El hecho de que el predicador especifique que la matriarca da un consejo a su esposo señala indirectamente tanto la subordinación y obediencia que debe a su esposo, como la autoridad moral que ella tiene para poder aconsejar al patriarca.

En tercer lugar, designa a los niños como el *hijo de la sierva* y el *hijo de la libre* en clara alusión al texto paulino de Gal 4, 21-31 a partir del cual va a elaborar su propia interpretación de estos versículos.

Hijos de Sara versus hijos de Agar (HomGn 7, 2)

El alejandrino a partir de la alegoría que Pablo construye en Gálatas presenta varios niveles de comprensión de Gn 21, 9-10 a partir de los tres sentidos de la Escritura que caracterizan su exegesis:

Sentido literal	Ismael, hijo de Agar, la esclava nacido según la carne.	Persigue a	Isaac, hijo de Sara, la libre nacido según la promesa.
	Agar engendró para la esclavitud un pueblo carnal.	Se opone a	Al pueblo que Sara engendró llamado a la libertad con la que Cristo lo liberó.
Sentido moral	Los seres humanos carnales nacidos según la carne son hijos de Agar. Esclavos de la ley del pecado.	Se oponen	Los seres humanos espirituales nacidos según el espíritu son hijos de la libre. Siguen la ley de la mente y tienen en ellos el fruto del Espíritu.
Sentido espiritual	Los que entienden la ley según la carne Los que nacen según la carne no heredan las promesas ni son coherederos con los que nacen según el espíritu.	Se oponen y persiguen	A los que entienden la ley según el espíritu Los que nacen según el espíritu son herederos de las promesas de Dios y coherederos con Cristo

De este modo, el conflicto entre Sara y Agar, en relación a su maternidad, narrado en Gn 21, se convierte para Orígenes, en la confrontación entre sus hijos a la luz de la interpretación que

²³⁰ Tanto en el texto hebreo (שָׂרָה) como el griego (ἑκβαλε) utilizan un imperativo para expresar la demanda de Sara.

²³¹ “*Ejice ancillam et filium ejus non enim heares erit filius ancillae cum filio meo Isaac*”.

Pablo hace en Gal 4, 29. Esta confrontación está planteada en tres espacios diferentes pero relacionados entre sí. Por un lado, en línea con la propuesta paulina de Gálatas, el predicador justifica ante sus oyentes la superioridad del cristianismo frente al judaísmo. Aunque ambos grupos son hijos de Abraham, solo los cristianos se han hecho merecedores de las promesas de Dios por su fe en Cristo y, por tanto, pueden reclamar a Sara como su madre, porque ella en su condición de libre, representa el nuevo espacio de libertad que la salvación acaecida en Cristo les ha otorgado (Gal 5, 1). Los judíos, sin embargo, quedan categorizados como hijos de Agar, los cuales, aunque descendientes del patriarca, están esclavizados a la letra de la ley y no pueden heredar las promesas.

Por otro lado, Orígenes ofrece a su audiencia un doble enfoque interpretativo elaborado desde su personal exegesis alegórica. Desde el sentido moral plantea que quienes se comportan según la carne son hijos de Agar y quienes actúan según el espíritu han nacido de Sara. Esta categorización, propuesta hacia dentro de la comunidad, define la frontera entre los que avanzan en su vida cristiana (viven según el espíritu) y los que siguen apegados a los instintos de la carne y se alejan del auténtico seguimiento de Cristo. En este caso Agar adquiere un perfil todavía más negativo que en la interpretación anterior, puesto que aparece como la madre de quienes siguen la ley de la carne y el pecado. Sin embargo, Sara es ahora progenitora de todos aquellos y aquellas que tienen en sí los frutos del Espíritu: alegría, caridad, paz, paciencia y que viviendo como espirituales se identifican con Isaac.

La interpretación desde el sentido espiritual la inicia presentando la confrontación entre los que entienden la ley según la carne, que son hijos de Agar, y los que la entienden según el espíritu que son descendientes de Sara. Para él, este es el conflicto más violento porque enfrenta dos modos diferentes de entender la revelación recogida en las Escrituras judías (la ley), que no solo se excluyen mutuamente, sino que combaten por el derecho de ser los únicos herederos de la promesa recibida por Abraham y, por lo tanto, descendientes de Isaac. Para Orígenes, solo quienes viven según el espíritu y no según la ley, es decir los que creen en Cristo son coherederos con él de las promesas de Dios.

De este modo el alejandrino evidencia cómo el conflicto entre judaísmo y cristianismo sigue activo en el entorno en el que vive (*HomGn* 3, 5), por lo que sigue siendo necesario justificar ante sus oyentes que, como creyentes en Cristo, que se han incorporado al auténtico camino que lleva a la salvación. Sus afirmaciones, por tanto, se encaminan a reforzar la identidad de su audiencia, vinculando su propuesta al apóstol Pablo, como figura clave del pasado, que

O confirma la superioridad de la opción cristiana frente a las reivindicaciones religiosas de quienes se proclaman herederos naturales de la promesa.

Sara, tipos de la virtud ofendida (HomGn 7, 3)

Después de la reflexión anterior, Orígenes retoma el texto de Gn 21, 9-10 y se pregunta por el motivo de la reacción de Sara al ver a Ismael y a Isaac jugando, pues no considera que la reacción sea proporcionada a la acción de los niños²³². Además, manifiesta su perplejidad ante el hecho de que Pablo lo interprete como una persecución (Gal 4, 29). Como es habitual, el alejandrino recurre a la búsqueda de un sentido más profundo de los textos para encontrar un significado adecuado.

Como punto de partida para su explicación retoma²³³ la interpretación de Sara como “tipos” (locus) de la virtud y considera a Ismael, figura de la carne y a Isaac, figura del espíritu. Desde ahí entiende que es comprensible que la virtud se indigne cuando la carne intenta atraer con halagos engañosos y placeres al espíritu. Este proceder de la carne es, según él, lo que Pablo considera una persecución. Esta explicación le permite desarrollar brevemente el sentido moral de estos versículos de Génesis, ejemplificando diferentes comportamientos que llevan a la virtud o por el contrario se oponen a ella.

Sara es recordada, así como figura de la virtud y los creyentes que actúan rectamente son hijos de la virtud, hijos de Sara, nacidos según el espíritu. Agar no es nombrada en esta parte de la reflexión, pero indirectamente está presente a través de la figura de Ismael que representa la tentación de los placeres, la connivencia con la injusticia. Ella es por tanto la madre de quienes actúan según la carne y favorecen actuaciones contra el espíritu. De este modo Orígenes advierte a su audiencia para no dejarse engañar, para estar atentos y atentas a rechazar también las tentaciones que parecen menos graves pero que desvían al creyente del camino de la virtud.

²³² Orígenes no duda de que la acción que realizan los niños es la de jugar (en latín *Ludit*) que también puede priorizarse en la traducción griega pero que en el texto hebreo la acción se presenta más ambigua y evidencia el juego de palabras que el uso del verbo קָרַח permite en relación a la risa de Sara, la etimología del nombre de Isaac y la acción que realiza Ismael en Gn 21,9. Aunque Orígenes en HomGn 7, 1 introduce la etimología del nombre de Isaac como risa o alegría, lo que también reduce la polisemia del término hebreo. Además, al interpretar el nombre no hace ninguna alusión a las palabras de Sara en Gn 21, 6.

²³³ Ya había propuesto esta tipología en *HomGn* 6,1, Ver explicación en esta homilía en el presente capítulo, págs. 290-293.

Hijos de la esclava e hijos de la libre (HomGn 7, 4)

El alejandrino presenta una nueva categorización a partir de la contraposición entre el hijo de la esclava y el hijo de la libre que Pablo presenta en Gálatas (Gal 4, 22). En esta ocasión el predicador parte del sentido literal y remite al relato de Genesis (Gn 21, 12-13) para señalar el diferente lugar que ocupan Ismael e Isaac en la herencia y en el futuro de la promesa dada a su padre Abraham. Pero a la vez, mantiene el enfoque de la alegoría paulina de considerar a Ismael figura del judaísmo e Isaac figura del cristianismo: *“También él [el hijo de la esclava] recibe una bendición, pero el hijo de la libre recibe la promesa, si aquel se convierte en una gran nación, éste llega a ser un pueblo de adopción”* (HomGn 7, 4).

Este marco le sirve de punto de partida para categorizar dos tipos de creyentes que están presentes en la comunidad cristiana:

Hijos de Abraham			
Hijo de la esclava			Hijo de la libre
Sentido Literal	Ismael	Hijos biológicos	Isaac
	No es igual heredero, recibe dones y no es despedido de vacío. Recibe una bendición. Se convierte en una gran nación.	Gn 21, 12-18	Recibe la promesa. Es un pueblo de adopción.
Sentido espiritual	Adhesión por miedo	Hijos por la fe	Adhesión por amor
	Guarda los mandamientos por miedo al juicio. Recibe recompensa por sus obras buenas.		Perfecto en el amor. Busca las cosas de arriba, las cosas espirituales. No sigue la letra que mata, sino el espíritu que vivifica.

Con esta relectura alegórica, el alejandrino actualiza para sus oyentes las figuras de Ismael e Isaac presentándoles, a través de ellos, dos modos de proceder como cristianos. Desde la contraposición el predicador evidencia que ambos modos no son igualmente validos como caminos de fe, y exhorta a su audiencia a posicionarse como hijos de la libre y no como hijos de la esclava. En esta reflexión las figuras de Sara y Agar no son mencionadas, pero en la interpretación se refuerza en la memoria de los oyentes, aunque ahora de forma indirecta, la contraposición entre ambas mujeres. La condición social, que sus hijos heredan, se convierte en paradigma de dos tipos de comportamiento religioso que no poseen el mismo valor para alcanzar la perfección en la fe cristiana.

El odre, el pozo y las fuentes (HomGen 7, 5)

Analiza por último en esta homilía la expulsión de Agar en Gn 21, 14-19. De la narración del Génesis él destaca que Abraham al expulsarla a ella y a su hijo le da un odre de agua (Gn 21, 14) y que Dios en el desierto le abre los ojos para que descubra el pozo de agua (Gn 21, 19).

La figura de Agar, central en el relato de Gn 2, 1 desaparece en el desarrollo del sentido alegórico en favor de la alegorización de Ismael. En su relectura el alejandrino va a confrontar de nuevo a Ismael e Isaac, en este caso a partir de los significados que le va dar a “beber del odre” y a “sacar agua del pozo”. A estos dos modos de obtener agua va a añadir uno más que son “las fuentes que siempre fluyen”:

Beber del odre	Beber agua del pozo	Fuentes que siempre fluyen
Odre: La letra de la ley (Escrituras judías) de la que bebe el judaísmo (Ismael) haciendo una lectura literal que no siempre puede explicar la letra.	La iglesia saca y escruta de la ley cosas más profundas a partir de la interpretación espiritual	La iglesia bebe agua de las fuentes: Evangelios y apóstoles (tradición) que no se agotan nunca puesto que siempre abundan y fluyen en el dilatarse de la interpretación espiritual

Este esquema muestra los elementos que están en juego en la explicación del alejandrino. De nuevo el modo de interpretar la Escritura aparece como una frontera firme entre judaísmo y cristianismo, pero, además, para la iglesia existe un nuevo lugar donde saciar la sed: los evangelios y la tradición que son fuentes inagotables de revelación y vida espiritual. De este modo, Isaac es figura de la iglesia que bebe de la fuente inagotable de la Escritura (AT y NT) y de la tradición (apóstoles). Ismael representa al judaísmo cuya interpretación de sus propias escrituras es limitada, como un odre lo es para contener agua.

Agar aparece de nuevo al final de esta interpretación identificada con la samaritana. Ambas se vinculan por su necesidad y la situación límite que viven; a las dos se les revela un modo nuevo de beber que salva y da vida²³⁴. Orígenes al tejer juntas las historias de ambas mujeres, está también visibilizando indirectamente la unidad de la Escritura. Haciendo resonar en la vida de Agar lo que se narraba para la mujer de Samaria, una simbólicamente en su reflexión el Antiguo con el Nuevo Testamento.

²³⁴ Agar con el odre vacío recibe de Dios la revelación de donde se encuentra el pozo que salvará su vida y la de su hijo (Gn 21, 19). Desde esta experiencia Orígenes la vincula al diálogo entre Jesús y la samaritana en el que a esta Jesús también le revela un agua capaz de salvarla (Jn 4, 15; Jn 6, 47).

La ceguera de Agar, memoria de otras cegueras (HomGn 7, 6)

Orígenes termina esta homilía comentando el episodio en el que Agar en el desierto se aleja de su hijo para no verlo morir de sed. En el límite de su desesperación, Dios “le abre los ojos” para poder ver un pozo en el que beber y salvar su vida (Gn 21, 15-16.19). El alejandrino se sorprende de que el texto afirme que Dios abre los ojos de Agar cuando no se ha dicho antes que los tenía cerrados, y por eso considera que solo se puede entender si se interpreta espiritualmente.

El predicador presenta a continuación una doble interpretación de este episodio:

Interpretación tipológica	Interpretación espiritual
<p>El pueblo según la carne (Israel) está, como Ismael, postrado, abandonado y con hambre de la palabra de Dios hasta que se le abran los ojos a la sinagoga (Agar). Israel yace junto al pozo de la ley y los profetas, pero está ciego para ver su auténtico significado.</p>	<p>Los creyentes en Cristo pueden volver a estar ciegos (Agar) para captar el auténtico significado de la Escritura si no se mantienen vigilantes en la contemplación de las realidades espirituales.</p>

En la interpretación tipológica Ismael representa a Israel como pueblo, mientras Agar es *tipos* de la sinagoga, es decir del lugar donde se lee y se interpreta la Escritura, por cuya ceguera el pueblo esta *postrado, abandonado y con hambre de la palabra de Dios*. Orígenes considera, sin embargo, que esa ceguera de la sinagoga es temporal, como lo fue la de Agar en el desierto, e Israel se salvará en el momento en que todos los gentiles se hayan incorporado a la fe (Rm 11, 25). Con esta relectura, el predicador, amplía el significado del drama de Agar y su hijo en el desierto, haciéndolo portador de un nuevo drama que acaece en el presente de la comunidad: la ceguera de los judíos para comprender el auténtico significado de la ley y los profetas a la luz del acontecimiento de Cristo²³⁵. En la actualización, Agar ha dejado de ser la mujer desesperada ante su desgracia inminente, a la que Dios le muestra el pozo que salvará su vida y la de su hijo, para ser *tipos* de la ceguera culpable de quien no quiere ver²³⁶. Esta relectura añade un nuevo elemento negativo al perfil de esta figura en la memoria colectiva de la

²³⁵ “Ahora, en efecto, los judíos yacen en torno al pozo mismo, pero sus ojos están cerrados y no pueden beber del pozo de la ley y los profetas” (HomGn 7, 6).

²³⁶ “Esta es, pues, la ceguera de Agar, que engendró según la carne, y que permanece en ella hasta que el velo de la letra sea quitado por medio del ángel de Dios y vea el agua viva” (HomGn 7, 6).

comunidad cristiana a la que Orígenes se dirige que no estaba en los relatos del Génesis que la recuerdan.

En la interpretación espiritual el alejandrino se aleja definitivamente del relato de Génesis y se centra únicamente en el tema de la ceguera. Para él, los cristianos y cristianas tampoco están libres de volver a estar ciegos y errar en la interpretación de las Escrituras, como el pueblo judío, aunque la fe en Cristo les haya abierto los ojos para leerlas. El predicador teme que si la comunidad no está despierta y vigilante en su vida espiritual deje de captar el auténtico sentido de los libros sagrados. En este momento final de la reflexión de Orígenes, la figura de Agar ha desaparecido para ser sustituida por una exhortación a mantener los ojos abiertos para poder encontrar el agua viva que brota del pozo de las Escrituras.

4.1.1.5. *HomGn 8, 10*

Orígenes en esa homilía desarrolla fundamentalmente un discurso espiritual, con una fuerte carga emotiva que busca tocar los corazones de sus oyentes. Abraham es la figura referencial a lo largo de todo el sermón al que el predicador exhorta a imitar en su fe y fidelidad a Dios (*HomGn 8, 7*). El sacrificio de Isaac, por su parte, es el escenario en el que se demuestra el valor de la conducta del patriarca, pero también aparece como *tipos* del sacrificio de Cristo (*HomGn 8, 9*). Sara, aunque no está presente en Gn 22 es recordada en dos ocasiones. La primera es solo una breve mención cuando recuerda cómo Dios en Gn 17, 16. 19 le dijo a Abraham que la promesa se cumpliría en el hijo que nacería de Sara (*HomGn 8, 1*) y la segunda, más extensa, en la que la matriarca aparece como *tipos* de la virtud y como modelo de la experiencia espiritual que ha de acompañar al creyente en su caminar como cristiano (*HomGn 8, 10*).

En la conclusión de la homilía Orígenes recuerda a su audiencia que toda la historia comentada ha de entenderse desde el sentido espiritual, retomando los temas que él considera relevantes para impulsar el camino espiritual de sus oyentes. Para el predicador, el horizonte de la vida de fe es *tener el fruto del espíritu*, que él concreta en la alegría y la paz, evocando Gal 5, 22²³⁷, y el camino para alcanzarlo es “*engendrar a Isaac en el espíritu*” (*HomGn 8, 10*).

²³⁷ Aunque él solo cita 2 de los 7 que cita Pablo. La priorización del tema de alegría como fruto del espíritu posiblemente está influenciada por el significado del nombre de Isaac.

Con esta alegoría el alejandrino identifica al creyente con Sara, como madre de Isaac. Una madre que viene a su memoria desde un detalle concreto recogido en Gn 18, 11: *habían cesado sus reglas*” (*quia defecerunt Sarae muliebria*) cuando concibió a Isaac. Este dato le sirve, curiosamente, para exhortar a la comunidad a *apartar del alma lo femenino y comportarse virilmente*²³⁸ distanciándose así del objetivo que esta afirmación tenía en la trama narrativa de Génesis ²³⁹. Alcanzando, sin embargo, este grado de “perfección” los y las creyentes podrán engendrar *de la virtud*²⁴⁰ y *la sabiduría* (concebida como esposa) *un hijo*, es decir, *el gozo y la alegría*²⁴¹.

Esta reflexión presenta a la matriarca como referente para el camino ascético, pero desde una visión en la que lo femenino es considerado debilidad e imperfección²⁴² en contraposición con lo masculino que encarna la virilidad y la fortaleza. Esta concepción introduce a través de un dato de la historia de Sara, aislado del contexto narrativo original, un modelo de perfección espiritual que excluye de la identidad cristiana lo femenino y refuerza lo masculino como ideal.

4.1.1.6. *HomGn 10, 5*

En esta homilía dedicada fundamentalmente a la figura de Rebeca dentro del relato de Gn 24²⁴³ se recuerda a Sara, cuando aplicando el sentido moral Orígenes interpreta el hecho de que Rebeca se baje del camello para encontrarse con Isaac (Gn 24, 64) como apartarse de los vicios, es decir, conseguir la virtud que la hace digna de unirse a Isaac. El patriarca es hijo de la virtud, o sea, de Sara²⁴⁴ y para el alejandrino es necesario que la esposa ideal para Isaac se identifique con la misma excelencia moral que su madre.

En este vínculo que Orígenes crea entre las dos matriarcas se hace eco de lo que ya se expresaba en el relato de Genesis cuando el narrador afirma al final de Gn 24: “*Isaac la metió en la tienda de Sara, su madre; la tomó por esposa y con su amor se consoló de la muerte de su madre*”

²³⁸ “...así también cesa en tu alma lo femenino (*muliebria*), de modo que ya no haya en ella nada de mujeril (*muliebre*) y afeminado (*effeminatum*), sino que te comportes virilmente y virilmente ciñas tus lomos; si proteges tu pecho con la coraza de la justicia y si te revistes del yelmo de la salvación y de la espada del espíritu” (*HomGn 8, 10*).

²³⁹ En el relato del Génesis este dato es ofrecido por el narrador para evidenciar la imposibilidad física de ella para concebir y por tanto la acción portentosa que Dios realizará en ella. Cfr. Págs 246-249 del presente capítulo.

²⁴⁰ Sara ya había aparecido como *tipos* de la virtud en *HomGn 7, 3*.

²⁴¹ Aquí retoma la etimología de Isaac, que él ya en *HomGn 7, 1a* había expuesto como alegría o risa.

²⁴² Cfr. *FILÓN, DeCher 50*.

²⁴³ Estudiaremos esta homilía con más detalle en el capítulo dedicado a Rebeca.

²⁴⁴ Sara había sido ya identificada con la virtud en *HomGn 6, 1* y *HomGn 7, 3*. Cfr. Págs 290-297 de la presente investigación.

(Gn 24, 67)²⁴⁵. Aunque el alejandrino no menciona este dato de Genesis, su afirmación de que Isaac *pase de virtud en virtud* se justifica en la homilía, como una actualización de la idea de sucesión femenina que expresa Gn 24, 67: Una sucesión que se produce para ofrecer esposas adecuadas a los varones de la promesa.

4.1.1.7. *HomGn 11, 1*

Esta homilía comenta el relato de Gn 25, 1-7 sobre las segundas nupcias de Abraham con Queturá. Al comienzo de su explicación alude a Sara a partir de las afirmaciones de Pablo en Rm 4, 19. Esta cita le sirve al alejandrino para justificar una vez más su exegesis alegórica. Esta justificación la necesita para interpretar el hecho de que Abraham era muy anciano cuando tomo una nueva esposa y tuvo hijos con ella (Gn 25, 1-2). Un poco después Orígenes recuerda la muerte de Sara como la consumación de la virtud²⁴⁶. Esta identificación le sirve al predicador para explicar alegóricamente el hecho de que Abraham se case de nuevo con una edad avanzada.

El recuerdo de Sara en esta homilía está en función de las afirmaciones sobre Abraham, que es quien protagoniza la reflexión, aunque el hecho de que se la recuerde muestra el valor que tiene como la esposa ideal del patriarca y la autoridad que su recuerdo sigue teniendo para la memoria cristiana. El hecho de que sea recordada una vez más como tipos de la virtud muestra que esta caracterización es relevante para el lugar que Orígenes quiere darle en la memoria cristiana de las Escrituras judías.

4.1.1.8. *HomGn 12, 1*

Al comienzo de esta homilía, en la que comenta la concepción y el parto de Rebeca²⁴⁷, Orígenes invita a su audiencia a recordar cómo en la Escritura hay otros ejemplos de mujeres que fueron estériles pero que finalmente dan a luz un hijo santo. Entre ellas cita en primer lugar a Sara.

Esta introducción le sirve al alejandrino para enmarcar la reflexión que a continuación va a desarrollar sobre Rebeca. La presencia de la primera matriarca es puntual, como parte de ese

²⁴⁵ En la historia de Rebeca, además, se repite alguna situación vivida por su suegra. Cfr. Pág. 340-341 de la presente investigación.

²⁴⁶ En *HomGn 6, 1* desarrolla esta correspondencia entre Sara y la virtud.

²⁴⁷ Estudiaremos esta homilía con más detalle en el capítulo dedicado a Rebeca.

colectivo, al que también pertenece Rebeca, que tras la vergüenza de la esterilidad recibe el honor de la maternidad (*HomGn* 12, 1)²⁴⁸.

4.1.1.9. *HomGn* 15, 1

Una breve mención de Sara aparece al comienzo de esta homilía en la que Orígenes comenta Gn 49. Aquí su presencia se reduce a ser citada como esposa de Abraham, sin que adquiera ningún otro papel que el de ser compañera del patriarca asumiendo los designios que Dios tiene para él²⁴⁹.

4.1.2. *En las Homilías del Éxodo*

En la tercera homilía sobre el Éxodo Orígenes tiene un breve recuerdo para Agar en relación a lo que se narra en Gn 21, 19.

4.1.2.1. *HomEx* 3, 2

Orígenes en el marco de su explicación de Ex 4, 10-12 desarrolla una reflexión sobre cómo Dios abre los distintos órganos de cuerpo para recibir su palabra. Si a Moisés le abre la boca para enseñarle lo que debe decir (Ex 4, 12) a Isaías le abre el oído para que sepa cuándo debe ser dicha la palabra (Is 50, 4-5), a Agar le abre los ojos para que vea el pozo de agua viva (Gn 21, 19) y a Eliseo para que viese a qué ejército tenía que enfrentarse (2 Re 6, 16-17).

El ejemplo de Agar es presentado de forma más positiva que cuando comenta este mismo versículo en *HomGn* 7, 1²⁵⁰. En esta ocasión la coloca en medio de dos profetas a los que Dios acompaña para cumplir su misión y esta colocación, sin duda da valor al testimonio de esta mujer.

La cita de Gn 21, 19, igual que las que la acompañan, está aislada de su contexto original, pero justificada por el hecho de que el *Señor le abrió los ojos*. En la narración de Genesis, Dios le abre los ojos para que vea el pozo y pueda salvarse ella y su hijo de perecer en el desierto (Gn 21, 15-19). En la memoria de Orígenes esa agua no es, sin embargo, un agua corriente, sino el

²⁴⁸ Como esta homilía está enteramente dedicada a la figura de Rebeca, comentaremos con más detalle en el capítulo dedicado a la mujer de Isaac el significado y la relevancia de este recuerdo de la esterilidad de las mujeres bíblicas en el desarrollo de esa homilía.

²⁴⁹ Esta homilía se ha explicado en relación a Eva en el capítulo correspondiente, págs. 196-198.

²⁵⁰ Esta cita ya se ha comentado en el estudio de *HomGn* 7, 1. Ver págs. 293-294 del presente capítulo.

agua viva. Esta expresión recuerda al dialogo entre Jesús y la samaritana (Jn 4, 10-14)²⁵¹, e introduce la cita en un espacio de resonancias muy querido para el alejandrino como es el de la interpretación de los pozos, como símbolos del estudio y profundización de la Escritura como camino de crecimiento espiritual²⁵².

Aunque la referencia es breve no deja de ser interesante que Agar aparezca entre los profetas encarnando una actitud ideal para el y la creyente: la de tener los ojos abiertos para recibir el agua viva, es decir, la Palabra del Señor, yendo a “los pozos”, que son las Escrituras.

4.1.3. En las Homilías de Números

Sara y Agar aparecen en *HomNum* 11, 1. 10 a partir de la relectura de Gálatas 4, 22-31. Sara se recuerda otra vez más junto a Abraham y Jacob en relación al cambio de nombre que recibieron de Dios. En las dos ocasiones funcionan como ejemplos ilustrativos de lo que Orígenes está explicando.

4.1.3.1. HomNum 11, 1. 10

Orígenes comenta en esta homilía el texto de Num 18, 8 sobre las ofrendas de las primicias a los sacerdotes. Al comienzo de su reflexión señala que esa prescripción de la ley es una de las que incluso *los discípulos del Nuevo Testamento* han de observar (*HomNum* 11, 1. 2). Esta afirmación le da pie para detenerse a clarificar cómo desde el punto de vista cristiano hay que recibir la normativa recogida en las Escrituras judías (*HomNum* 11, 1. 2).

Para discernir qué leyes han de ser observadas literalmente y cuáles han de ser entendidas desde el sentido espiritual, el alejandrino formula una serie de criterios basados a su vez en la propia Escritura. A partir del Salmo 18, 8-10 y de Num 36, 13 justifica la existencia de varios tipos de prescripciones: la ley del Señor, los mandamientos, la justificación, los testimonios y los juicios aseverando que esta distinción no es casual, sino intencionada, para determinar cuáles son los diferentes tipos de prescripciones y cómo se han de entender (*HomNum* 11, 1, 3-4).

En primer lugar, afirma que si la Ley²⁵³ contiene la sombra de los bienes futuros (Heb 10, 1), ha de ser interpretada de forma alegórica a la luz del acontecimiento de Cristo, y discernir en

²⁵¹ Esta conexión entre la samaritana y Agar ya la había hecho de forma explícita en *HomGn* 7, 5 y aparece también en *HomGn* 10,3.

²⁵² Cfr. *HomGn* 10, 2.; *HomNum* 12, 1. 3-4.

²⁵³ Aquí ley se refiere al Pentateuco en su conjunto.

cada caso de qué bienes futuros está hablando (*HomNum* 11, 1. 5-7). En segundo lugar, propone que los denominados mandamientos en la Escritura han de ser cumplidos literalmente puesto que, en sí mismos son edificantes (*HomNum* 11, 8-9). Por último, presenta un tercer tipo de prescripciones que pueden interpretarse, tanto de forma literal como alegórica. La legitimidad de esta doble interpretación la va a ilustrar con dos ejemplos. (*HomNum* 11, 1, 10).

El primero muestra como el texto de Gn 2, 24 es interpretado en el ámbito cristiano tanto de forma literal (Mt 19, 5-6)²⁵⁴ como alegórica (Ef 5, 31-32)²⁵⁵. El segundo parte de la alegoría paulina de Gal 4,22-31 para ilustrar cómo la afirmación de que Abraham tuvo dos hijos, uno de la sierva y otro de la libre (Gal 4, 22), tiene su significado literal en la historia narrada en el Génesis, pero, como se muestra en el texto de Gálatas, puede ser interpretada también alegóricamente.

Al recordar la interpretación del apóstol vuelven a la memoria de Orígenes las figuras de Sara y Agar y el lugar que, como prototipos de dos identidades diferenciadas (cristiana y judía), tienen ya en la memoria cristiana. Si bien Abraham, en su papel de padre, vincula a ambos grupos, sus mujeres definen la frontera que los separa. Sara es constituida como madre de los hijos del nuevo Testamento²⁵⁶, es decir de los cristianos y cristianas, que son engendrados para la libertad, y Agar de los hijos e hijas engendrados para la servidumbre, hijos e hijas de la Jerusalén terrestre, es decir del Israel histórico.

La interpretación alegórica define en gran medida el cauce desde el que el predicador entiende que los creyentes en Cristo han de apropiarse de las Escrituras hebreas (*HomNum* 11, 1. 11) y esa apropiación es central en la autocomprensión que los cristianos tienen de sí mismos y de la distancia que existe entre ellos y la comunidad judía, por eso, aunque las figuras de Sara y Agar aparezcan en la homilía de forma puntual señalan el espacio de confrontación existente entre ambos colectivos.

²⁵⁴ Ver págs. 217-220 de la presente investigación.

²⁵⁵ Ver pág. 224 de la presente investigación.

²⁵⁶ Aquí, testamento (*testamentum*), no se refiere a la división cristiana de la Biblia, sino a las dos alianzas en el sentido que las utiliza Pablo en Gal 4, 24, es decir la alianza recibida en la carne (Israel) y la alianza recibida en virtud de la promesa (creyentes en Cristo). El término latino *testamentum* traduce el griego διαθήκη. De hecho, en la traducción de la Vulgata aparece traducido Gal 4, 14a como “*quae sunt per allegoriam dicta haec enim sunt duo testamenta*”

4.1.3.2. *HomNum 25, 3. 2*

El alejandrino dentro de su explicación del capítulo 21 de Números, que narra la batalla de Israel contra los habitantes de Madián, se detiene a explicar el significado de los nombres de los reyes madianitas que los israelitas han vencido (Num 21, 8) y el mensaje para la vida cristiana que se desvela a través de esos nombres.

Para legitimar este razonamiento, Orígenes hace un breve recorrido por algunos nombres tanto del ámbito judío como pagano o bárbaro para ilustrar cómo en las distintas sociedades se da importancia al nombre con el que se designa a alguien. El caso que presenta como ejemplo es el de los patriarcas; señalando que “*es bien conocido por qué Abram fue llamado Abraham, Sara fue llamada Sarra y Jacob, Israel*” (*HomNum 25, 3. 2*). Sara es recordada junto a Abraham y Jacob, con los que comparte un cambio de nombre. Al citarlos alude implícitamente al camino de apropiación de la promesa y la bendición que determina la historia de los patriarcas y matriarcas en el Génesis. Esta breve presencia de Sara en el texto la visibiliza, sin embargo, en un lugar relevante dentro la historia de los antepasados de Israel.

4.1.4. *En las Homilías sobre Josué*

Orígenes recuerda a Sara en tres homilías sobre Josué. En las tres ocasiones se vincula a Sara con lugares de memoria: La Escritura (*HomJos 9, 8*), la cueva de Makpela (*HomJos 18, 3*), una lista de nombres (*HomJos 23,4*). Todos ellos vinculados con la tierra y la promesa y en los que Sara es incorporada como parte de esa memoria.

4.1.4.1. *HomJos 9, 8*

Orígenes explica en esta ocasión el texto de Jos 8, 30-35 en el que se narra cómo Josué construye un altar a Dios tras la toma de la ciudad de Ha'ay. A continuación, escribe sobre sus piedras la ley de Moisés y se la lee a todo el pueblo. Esta narración tiene para Orígenes fundamentalmente una lectura espiritual que va a desarrollar versículo a versículo. Con su interpretación busca proponer a la comunidad que lo escucha una lectura cristológica del pasaje y exhortarlos a afianzar su fe con una conducta intachable y fuertes vínculos entre ellos (*HomJos 9, 2*) para resistir en medio del entorno hostil en el que viven (*HomJos 9, 10*).

A través de la exégesis de este pasaje el alejandrino puede recordar a sus oyentes los marcos desde los que han de definir quiénes son, tanto hacia dentro como hacia fuera. Cristo,

identificado con Josué, es quien escribe la nueva ley en sus corazones (*HomJos* 9, 3) y quien les revela su auténtico significado (*HomJos* 9, 8). Esta verdad les ha de sostener frente a quienes defienden una lectura literal de la Escritura pues estos han errado en su comprensión (*HomJos* 9, 4), pero los creyentes en Cristo saben que la ley es espiritual y eso les exige vivir y creer de una forma nueva (*HomJos* 9, 9).

En ese contexto interpretativo Orígenes cita a Sara y Agar solo de pasada. Cuando está justificando que los cristianos reciben las Escrituras judías, pero las escuchan a la luz del mensaje y de la vida de Cristo (*HomJos* 9, 8) pone dos ejemplos con los que quiere ilustrar cómo la interpretación de la ley ha de ser espiritual y no literal. El primero es Dt 25, 4: “*No le pondrás bozal al buey que trilla*” que él interpreta que se refiere a los apóstoles y el segundo es Gal 4, 22: “*Está escrito que Abrahán tuvo dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre*” recordando la alegoría de Pablo sobre este dato de Génesis.

El recuerdo de Sara y Agar aparece mediado por la memoria paulina. En la alegoría de Gálatas ambas mujeres, resignificadas a través de la interpretación figurativa, encarnaban dos identidades separadas por su modo de comprender la herencia judía²⁵⁷. Ahora en su exhortación, Orígenes usa la cita de Gal 4, 22 como ejemplo ilustrativo de la interpretación espiritual de las Escrituras judías, poniendo en evidencia además la frontera identitaria que separa judaísmo y cristianismo, desde su diferente comprensión de los textos fundantes de Israel. El ejemplo, por tanto, es significativo dentro de una homilía en la que el alejandrino muestra con frecuencia la confrontación entre cristianismo y judaísmo nacida de la diferente interpretación de las Escrituras judías.

4.1.4.2. *HomJos* 18, 3

Orígenes comenta en esta homilía en relato del reparto de la tierra a las tribus de Israel y la entrega a Kaleb del monte Hebrón, recogido en Jos 14. En este texto encontramos de nuevo el afán de Orígenes por ofrecer una lectura espiritual a hechos que por sus características parecen tener en sí mismos pocos elementos edificantes (*HomJos* 18, 1-2).

La etimología del nombre de Kaleb: “Como el corazón, y de su padre Y^efunneh “conversión” le sirve a Orígenes para presentar a sus oyentes el modo en que han de conducirse como

²⁵⁷ Ver págs 259-263 de esta investigación.

creyentes: “quien se entrega a los pensamientos divinos y quien actúa en todo con sabiduría y razón es Kaleb” (*HomJos* 18, 2). De este modo el alejandrino presenta a esta figura bíblica como modelo de actuación para su audiencia.

A continuación, el alejandrino presenta su personal interpretación del significado de la parte de la tierra que Kaleb pide se le otorgue: la montaña de Hebrón cubierta de ciudades fortificadas que él quiere destruir (*Jos* 14, 12) El predicador, considerando a Kaleb ejemplo de hombre santo y sabio entiende que las ciudades que ha de conquistar representan aquellas doctrinas, tanto paganas como cristianas, que hay que combatir porque se oponen a la revelación divina y hay que hacerlo desde el estudio y la meditación de la ley de Dios. Combatiendo así el creyente podrá recibir espiritualmente como herencia Hebrón (*HomJos* 18, 3).

Hebrón es para Israel un lugar de memoria. Allí, en la cueva de Makpela reposan los restos de los patriarcas y sus esposas y simboliza los vínculos entre la promesa de tierra y descendencia (*Gn* 23). Sin embargo, para Orígenes este lugar representa un lugar honorable donde reposan los matrimonios legítimos de la promesa. Desde el significado de Hebrón como unión o matrimonio²⁵⁸, justifica que ahí estén enterrados los patriarcas con sus esposas legítimas²⁵⁹. Para el predicador Kaleb, en su sabiduría, comprende esto y por ello puede heredar este lugar de memoria y convertirse en modelo para el creyente, que está llamado también a heredar las promesas de los patriarcas a través de Jesucristo.

En su breve aparición en esta homilía, Sara y Agar aparecen enfrentadas por sus vínculos con Abraham. Sara es la esposa legítima que reposa junto al patriarca y aparece junto a él como memoria de la promesa, aunque en un lugar secundario²⁶⁰. Agar, como esclava no tiene un espacio en ese lugar de memoria, aunque ella recibirá otra promesa y tendrá otro lugar para su recuerdo (*Gn* 16, 12-16) que el predicador no menciona.

En la actualización de este lugar de memoria, Orígenes enfatiza el hecho de que quienes ahí están enterrados son los matrimonios de los patriarcas²⁶¹. Para él ya no se trata de la definir la

²⁵⁸ Esta etimología ya aparece en Filón, *FILÓN, Post.*, 60-62.

²⁵⁹ Para Orígenes el hecho de que ahí no estén enterradas ni Agar ni Raquel ni Qeturah justifica que no sean consideradas esposas legítimas, ya que Agar es una esclava y Raquel y Qeturah son segundas esposas (*HomJos* 18, 3). De este modo indirectamente solventa la dificultad de asumir en su contexto la poligamia en la vida de los patriarcas.

²⁶⁰ Orígenes termina su homilía deseando recibir la herencia de Abraham, Isaac y Jacob, pero en su invocación ya no cita a las esposas.

²⁶¹ Este dato lo refuerza con el significado del término Hebrón que para él significa unión o matrimonio.

descendencia adecuada que heredará la promesa, ni de recordar que para Abraham ese lugar fue la única parte de la tierra de la promesa que fue suya, sino de justificar a qué mujeres les corresponde el lugar de esposas en esas familias, justificando de forma indirecta el hecho extraño de la poligamia en tiempos de Orígenes.

4.1.4.3. *HomJos 23, 4*

Orígenes, comenta en un momento de la homilía, el significado que para él posee el hecho de que el reparto de la tierra entre las tribus de Israel fuese echándolo a suertes. (Jos 14, 2). Él se sorprende que algo tan significativo como el reparto de la tierra se haya decidido de esta forma, pero entiende que en la Escritura no supone que se haya hecho al azar sino según el plan divino (*HomJos 23, 1*). Para justificar esta afirmación hace una búsqueda en la Escritura de testimonios que hablen de echar algo a suertes. Su conclusión, tras esta indagación, es que, aun siendo difícil llegar a una conclusión definitiva cree que ese medio de elección es también válido si se hace recurriendo a la oración para descubrir la voluntad divina (*HomJos 23, 2-3*). De este modo los lugares adjudicados a las diferentes tribus no son cuestión del azar, sino que según los planes divinos en su concreción histórica, son prefiguraciones de los bienes celestes (*HomJos 23, 4*).

Ahondando en este tema explica que, en las Escrituras, los nombres de lugares o personas contienen una significación espiritual y por lo tanto no se emplean por azar. Entre los ejemplos que propone, para sustentar esta afirmación, menciona el ejemplo de Sara, Jacob y Abraham que recibieron un nombre nuevo de Dios y si eso no fuese importante, el Señor no se lo habría cambiado (*HomJos 23, 4*).

Sara es la única figura femenina de la historia patriarcal que recibe un nombre nuevo. Orígenes no solo recuerda este hecho, sino que la cita en primer lugar antes de Abram y Jacob. Ella aparece formando parte de la lista y por tanto es considerada capaz de recibir ese honor porque Dios así lo ha dispuesto. Ella, incluida en la lista, confirma que los designios de Dios no son fruto del azar, sino que incluso para las mujeres, Dios actúa conforme a su voluntad.

4.1.5. *En las Homilías sobre 1 Samuel*

Sara y Agar aparecen recordadas en una homilía porque poseen historias similares a las de Ana y Peninnah. La vinculación entre los dos pares de mujeres conecta en la memoria de la comunidad dos momentos centrales de la historia de Israel.

4.1.5.1. *HomSam 1, 5*

Dentro de una larga homilía en la que comenta los dos primeros capítulos del primer libro de Samuel, Orígenes presenta la situación de las dos mujeres de Elqanah, Ana y Peninnah (1 Sam 1, 2) y compara sus historias con las de Sara y Agar porque considera que “*las palabras de la Escritura tienen vínculos estrechos entre ellas*” (*HomSam 1, 5.2 0-21*) y, por tanto, recordar aquí a las figuras del Génesis ilumina y refuerza el significado de la historia de las otras dos mujeres. La comparación se centra en su estatus y en su capacidad de dar a luz descendencia a sus respectivos maridos.

Ana: Noble-estéril-Dios abre su seno	Peninnah: Da hijos a su esposo
Sara: Noble-estéril-Dios abre su seno	Agar: egipcia- bajo nacimiento- da hijos a Abraham

La alusión a Sara y Agar al presentar a las mujeres de Elqanah, establece una continuidad entre ellas, generando vínculos de memoria al insertarlas en un mismo recuerdo²⁶². La comparación une a dos generaciones de mujeres que viven historias paralelas y que sufren experiencias similares. Sara y Ana, con el contrapunto de Agar y Peninnah que parecen bloquear su destino, sobresalen como madres de figuras masculinas relevantes al comienzo de dos momentos, así mismo importantes, de la historia de Israel. La acción divina sobre ellas las libera del estigma de la esterilidad y les da un lugar en la historia salvífica de Israel (*HomSam 1, 5*)²⁶³.

En la presentación, las figuras de Sara y Agar aparecen también contrapuestas entre sí subrayándose sus diferencias. Agar es el polo opuesto a Sara: extranjera, de bajo nacimiento, pero fecunda. Su ventaja frente a Sara, gracias a su capacidad de tener hijos, se presenta como el punto de arranque de la acción divina: “...*Abraham antes de ser padre por su esposa noble, lo fue por la de bajo nacimiento, pero enseguida lo fue también por la esposa noble*” (*HomSam 1, 5. 21-25*), pero ambas, del mismo modo que Ana y Peninnah, siguen recibiendo la identidad de sus hijos y de la relación con Abraham.

²⁶² En su homilía 12 sobre Génesis recuerda a Ana, madre de Samuel, por su inicial esterilidad tal como ocurría con Sara, pues ambas reciben el regalo de haber dado a luz “un hijo santo”. *HomGn 12, 1*. Ellas aparecen como instrumentos divinos para posibilitar el nacimiento de un varón importante.

²⁶³ En el caso de Ana, en esta homilía la interpretación de su nombre como gracia le permite al predicador interpretarlo alegóricamente, haciendo que los hijos de la gracia se identifiquen alegóricamente con los creyentes en Cristo (*HomSam 1, 5. 59-60*) y por tanto muestren a Ana como icono del camino cristiano (*HomSam 1, 5. 68-90*).

Lo importante para Orígenes al incorporar a Sara y Agar en la presentación de Ana y Peninnah es recordarles a sus oyentes cómo Dios va tejiendo la historia de salvación.

4.1.6. En las Homilías sobre Jeremías

Orígenes en estas homilías recuerda a Sara y Agar para reforzar la identidad de los creyentes en Cristo como nuevo pueblo de Dios, heredero de las promesas dadas por él a Abraham. Para este objetivo le ayudan tanto la categorización que Pablo hace de ellas en Gal 4, 22-31 como la cita explícita de Is 54, 1 que ya Pablo había incorporado en su alegoría.

4.1.6.1. HomJr 3, 2

En esta breve homilía que está incompleta, Orígenes se pregunta qué quiere expresar el profeta cuando afirma que Dios le dice a Israel “¿He sido yo un desierto para Israel o una tierra árida?” (Jr 2, 31), pues él considera que Dios no es un desierto para nadie, que él nunca abandona (*HomJr 3, 1-2.9*). Sin embargo, sigue reflexionando y constata que sí bien este comportamiento divino es cierto, si se considera de forma general, cuando se observa la historia concreta de relación entre Dios e Israel, se descubre que cuando el pueblo fue liberado por Dios de Egipto, Dios *no fue ni un desierto, ni una tierra árida* para él, pero si lo fue para Egipto. Sin embargo, cuando se ha alejado de Dios, éste se convierte para él en *un desierto y en una tierra árida* (*HomJr 2, 10-16*).

Esta reflexión le lleva a constatar que esa experiencia se repite en el presente ya que, para los descendientes actuales de Israel, Dios, se ha vuelto de *nuevo desierto y tierra árida* y eso provocó que la gracia divina se extendiese por las naciones y Cristo haya llegado a ser para los que creen en él plenitud y fecundidad, como lo confirma el texto de Is 54, 1 “*los hijos de la estéril son más numerosos que los de la mujer que tiene marido*”. Este versículo de Isaías ya había sido retomado por Pablo al final de la alegoría de Gal 4, 22-31. con la que pone en evidencia el cambio de situación de Israel frente a la promesa (hijos de Agar) y el nuevo lugar que ocupan los creyentes en Cristo, como nuevos herederos legítimos de las promesas (hijos de Sara). Esta nueva situación se confirma, tanto para Pablo (Gal 4, 27-31) como para Orígenes (*HomJr 3, 2. 20-27*), en la vida de sus comunidades, en las que la incorporación a la fe de los no judíos es un signo patente de esta nueva realidad escatológica.

Aunque en esta reflexión de Orígenes no aparecen nombradas en ningún momento las figuras de Sara y Agar es claro que en su pensamiento está presente la actualización que de estas dos

figuras había hecho Pablo en la alegoría de Gálatas y, por tanto, ellas siguen siendo referentes para la autocomprensión cristiana en el siglo III, frente a los reclamos y cuestionamientos que recibe de sus contemporáneos judíos²⁶⁴.

4.1.6.2. *HomJr 5, 13. 15*

En esta homilía Orígenes reflexiona sobre Jr 3, 19-4,8. Comienza recordando a su audiencia sus orígenes en la fe. Los apóstoles habían anunciado *a sus hermanos en Abraham, Isaac y Jacob*, lo que la Escritura decía sobre la venida (παρουσία) de Cristo, pero ellos no los escucharon; por eso buscaron otros oyentes (ἀκροατῆς) y esa fue la oportunidad para que ellos hayan llegado a la fe (*HomJr 5, 1. 1-10*). A partir de aquí el alejandrino va articulando diversos paralelismos entre el texto de Jeremías que está comentando y la realidad de la comunidad que lo escucha, actualizando así para ellos las palabras que el profeta dirigía a Israel.

En su relectura el alejandrino insiste en la necesidad de una conversión verdadera, conscientes del don que Dios les ha hecho al incorporarlos a la comunidad de creyentes en Cristo (*HomJr 5, 2-3*) y de la responsabilidad que han adquirido al pertenecer a este nuevo pueblo de Dios: pues si por la caída de Israel han tenido acceso a la salvación (Rm 11, 11) por su perseverancia, su conducta y perfección en la fe, la plenitud de los paganos se convertirá y todo Israel será finalmente salvado (Rm 11, 25-26)²⁶⁵.

En el marco de esta reflexión el alejandrino introduce nuevamente la alegoría paulina de Gal 4, 22-31, en esta ocasión trae a la memoria Gal 4, 26: “*La Jerusalén de arriba es libre, que es nuestra madre*” como un recuerdo que ha de sostener el camino de fe de sus oyentes. Ellos son llamados por gracia a ser los nuevos habitantes de Jerusalén, el nuevo pueblo escogido, pero no han de quedarse con conseguir la herencia en el presente, sino anhelar la Jerusalén escatológica el lugar de la plenitud de Dios (*HomJr 5, 13. 1-14*).

En realidad, el hecho de que Orígenes solo cite un versículo de la alegoría paulina rompe el vínculo que este texto tenía con el resto de la reflexión del apóstol, y lo redimensiona en el horizonte más amplio y complejo de la actualización que el alejandrino hace de las palabras de Jeremías. Con todo, la cita de Gal 4, 26 puede evocar fácilmente la totalidad de la alegoría de

²⁶⁴ Cfr. GIANCARLO RINALDI, *Pagani e cristiani a Cesarea Maritima*, en OSVALDA ANDREI (ed.), *Caesarea Maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, form di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell'XI Convegno del gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Morcelliana, Brescia 2013, 63-67.

²⁶⁵ Este será el mensaje central de toda la homilía.

Pablo y reforzar en la memoria de la audiencia de Orígenes, los vínculos entre su presente y el pasado que testimonian las palabras del apóstol. De este modo Sara, aunque no es recordada explícitamente, sigue vinculada a la experiencia de la comunidad como referente en su caminar histórico y en su autoconciencia como colectivo frente a sus hermanos judíos.

Un poco más adelante el alejandrino vuelve a evocar la alegoría de Gálatas al comentar Jr 4, 4a: “*Circuncidaos para el Señor; extirpad el prepucio de vuestro corazón*”. Al explicar el significado alegórico de la expresión “*prepucio del corazón*”, Orígenes plantea que, del mismo modo que existe un prepucio en la carne que se suprime por la circuncisión, existe también un prepucio en el corazón que ha de suprimirse por la circuncisión del corazón, este prepucio es la impureza con la que el ser humano nace y que ha de ser extirpada²⁶⁶ (*HomJr 5, 14.28-42*).

Para ilustrar esta afirmación plantea que del mismo modo que, en el alma, durante la edad temprana, nacen opiniones falsas pues no se reciben desde el comienzo las opiniones verdaderas y puras, también el verbo de Dios ha velado para que exista una historia y una Escritura entendible en el sentido literal, para que el hijo de Abraham, según la carne sea alimentado primero con palabras según la carne y del mismo modo que primero nació el hijo de la esclava para que después pudiese nacer el hijo de la mujer libre, el hijo de la promesa (*HomJr 5, 15. 1-11*)²⁶⁷.

Orígenes retoma de nuevo la alegoría de Agar y Sara recogida en la carta a los Gálatas, pero ahora no tanto para explicar la confrontación entre Israel y los creyentes en Cristo, sino para fundamentar su comprensión de la pedagogía divina en la historia e iluminar desde ella la interpretación alegórica del versículo del libro de Jeremías que está presentando a sus oyentes (*HomJr 5, 15. 14-37*)²⁶⁸.

Las figuras Sara y Agar aparecen recordadas a partir de la categorización que Pablo había hecho de ellas en Gal 4, 22-23: una libre y otra esclava. Esta categorización le sirve a Orígenes para presentar brevemente el proceso de crecimiento moral que permite llegar a la verdad

²⁶⁶ Es fácil pensar que Orígenes al hablar del prepucio del corazón tiene en mente su teoría de la caída de las almas, aunque aquí no lo explicita. Cfr. ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, T.I*, Cerf, Paris 1976, 318-319, nota 1.

²⁶⁷ Para él, como en tantas ocasiones ha expresado, el sentido literal de la Escritura tiene un valor propedéutico y el significado pleno de la Palabra de Dios se adquiere con el sentido místico al que el accede a través de la interpretación alegórica y que es la propia de los creyentes en Cristo.

²⁶⁸ Orígenes entiende aquí que el significado alegórico de “circuncidar el prepucio del corazón” es extirpar del corazón las falsas opiniones y pensamientos.

espiritual²⁶⁹. El paso de una situación a otra se hace a través de la circuncisión del corazón, es decir, del cambio de mentalidad y de conducta que permite entrar a formar parte del nuevo pueblo de Dios, como *varones de Judá y habitantes de Jerusalén*²⁷⁰ (*HomJr* 5, 15-16). Ambas figuras siguen señalando la frontera existente entre las comunidades judía y cristiana, pero han perdido gran parte de la fuerza simbólica que tenían en la alegoría de Gálatas. En este momento de la homilía, ellas aparecen como paradigmas de la pedagogía divina con el ser humano, que no es capaz de acceder desde el comienzo a verdad auténtica, ahora custodiada por los creyentes en Cristo. Con todo, en el fondo la presentación que Orígenes hace de la pedagogía divina sigue visibilizando el desafío de legitimar el lugar de los creyentes en Cristo dentro de la promesa, y la conflictividad que esto genera con los judíos.

4.1.6.3. *HomJr* 9, 3

Orígenes encuentra en las palabras proféticas de Jeremías en 9, 1-4 la preexistencia de Cristo²⁷¹ y la prefiguración del pueblo de Dios constituido por los cristianos. De esta manera se realiza para el alejandrino la unión de los dos Testamentos y la presencia del mismo Dios en ambos²⁷². Todo ello le permite sustentar un marco de autodefinición cristiana que va construyendo a través de su interpretación alegórica.

En este contexto introduce las palabras de Is 54, 1 identificando en ellas a los creyentes en Cristo que son el pueblo de Dios salido de las naciones (*HomJr* 9, 3. 1-5) y, por tanto, dado a luz de una sola vez (Is 66, 8) con la llegada del Salvador. Este nacimiento es expresado con las palabras de Is 54, 1 como la experiencia de alegría que tiene la estéril que da a luz. Este texto de Isaías lo retoma desde la relectura paulina de Gálatas intensificando así la diferente situación que judíos y cristianos experimentan frente a la promesa divina (*HomJr* 9, 3. 11-13). El verbo de Dios es ahora quien da a luz un pueblo y es ese pueblo el que se convierte al mismo tiempo en la estéril que da a luz. Este pueblo es la iglesia nacida fuera del judaísmo, fuera de la ley,

²⁶⁹ Cfr. ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, T.I...*, 320-321, nota 1.

²⁷⁰ El significado alegórico de varones de Judá viene porque Cristo es identificado con Judá partir de Heb 7,14 por ser de la tribu de Judá (*HomJr* 4, 2. 37; *HomJr* 5, 15. 42). La expresión *varones de Judá y habitantes de Jerusalén* aparece en Jr 4, 4.

²⁷¹ Orígenes afirma que a quien se refiere cuando el libro profético afirma que la palabra de Dios ha venido a Jeremías (ó *λόγος ὁ γενόμενος παρὰ κυρίου πρὸς Ἰερεμίου* (Jer 11, 1) es a Cristo es el “*logos*” de Dios prefigurado en las Escrituras judías, encarnado en la historia, y que vive espiritualmente en los creyentes. Todo esto, además, lo sostiene en la unidad de la Escritura que manifiesta que solo existe un Dios revelado en la *ley* y *el evangelio* y un solo Cristo antes y ahora. (*HomJr* 9, 1. 1-41).

²⁷² En una velada alusión a la herejía marcionita.

por eso es calificada como ἐρήμου. La otra mujer es, para Orígenes, la Sinagoga vinculada a la ley, Israel.

El alejandrino abandona el recuerdo de Sara y Agar para mostrar solo a las dos mujeres innominadas, en cuya experiencia de maternidad encuentra él la justificación y el anuncio del nacimiento del nuevo pueblo de Dios engendrado con la venida de Cristo. Pero sin duda, en el trasfondo de su reflexión Sara y Agar están presentes desde la categorización que de ellas hizo Pablo en Gálatas.

4.1.6.4. *HomJr, 19, 11*

Dentro de la explicación literal del enfrentamiento de Jeremías con el sacerdote Pasur (Jr 20, 1-6), que Orígenes está comentando, justifica la profecía de Jeremías sobre el cambio de nombre del sacerdote como un signo que Dios utiliza para anunciar sus designios sobre él, del mismo modo que había hecho con Jacob, Abraham y Sara (*HomJr* 19, 11. 20-22). De nuevo, aparece la breve lista de los tres ancestros a los que Dios ha cambiado su nombre²⁷³. En esta ocasión Sara aparece en último lugar y Jacob da comienzo a la enumeración. Esta pequeña lista sirve como ejemplo del modo de actuar divino que ejemplifican las palabras de Jeremías.

4.1.7. *En las Homilías sobre los Salmos*

Dentro de estas homilías, encontramos dos referencias a Sara y Agar. Una recordando la historia de la expulsión de Agar mezclando datos de los relatos de Gn 16 y 21 (*HomSal* 36, 4. 3). La otra a partir de la alegoría de Gal 4, 22-31 (*HomSal* 76, 2. 3).

4.1.7.1. *HomSal 36, 4. 3*

En la cuarta homilía sobre el salmo 36²⁷⁴, al comentar el versículo 25: “*Joven fui y he envejecido, y no he visto justo desamparado ni a su descendencia que mendigue pan*”, Orígenes recuerda a sus oyentes que no siempre es posible retener el sentido literal de un texto de la Escritura y, como es el caso de este versículo, es necesario elevarse al sentido espiritual para comprender su verdadero significado (*HomSal* 36, 4. 3, 1-17). Para él, el salmista no se está refiriendo a la edad corporal sino a la madurez espiritual y, por tanto, la afirmación de que no ha visto “*justo desamparado*” hay que referirla a la experiencia espiritual y no corporal, pues

²⁷³ Cfr. *HomNum* 25, 3.2.

²⁷⁴ Salmo 36 en texto de Septuaginta y 37 en el texto masorético.

tanto en la realidad como en la Escritura el justo sufre pruebas, pobreza, enfermedad, pero esto no significa que Dios lo haya desamparado (*HomSal* 6, 4. 3, 76-129).

Este mismo proceso interpretativo lo lleva a cabo para explicar la segunda parte del versículo “*ni a su descendencia que mendigue pan*”. Para él, si se atiende al sentido literal, esta afirmación se contradice con el relato en el que Ismael, descendiente de Abraham, pide pan y agua a su madre en el desierto (Gn 21, 17) o con el de Esaú, al que el hambre le lleva a vender su primogenitura (Gn 25, 29ss). Por tanto, necesita buscar en las palabras del salmo un sentido más profundo. El alejandrino concluye afirmando que “*la descendencia del justo no carece de pan*”, hay que referirlo a los creyentes que se alimentan con la palabra de Dios que ha sido sembrada en sus almas y de este modo son engendrados para la vida eterna (*HomSal* 36, 4. 3, 130-141).

Agar y Sara son incluidas en el texto al citar el ejemplo de Ismael, que es el que quiere resaltar ante su audiencia. Esto le lleva a hacer una breve síntesis de sus historias, subrayando el enfrentamiento entre ellas como causa de la necesidad del hijo de Abraham²⁷⁵. En su breve recuerdo, Orígenes fusiona los dos relatos de Génesis en los que se narra la expulsión de Agar (Gn 16 y Gn 21, 1-21), afirmando que Ismael es llevado al desierto por su madre que está huyendo de Sara, su señora (*HomSal* 36, 4. 3, 133-134). En realidad, Agar huye de Sara en la narración de Gn 16 porque la maltrata, pero todavía no había dado a luz a su hijo (Gn 16, 5-6). Es el relato de Gn 21 el que describe la expulsión de Agar y su hijo por parte de Abraham a instancias de Sara que teme por la herencia su hijo (Gn 21, 9-14). Pero en ninguno de los dos casos, Ismael pide agua y pan a su madre, sino que es Agar en Gn 21 la que, consciente de la necesidad de su hijo, se retira para no verlo morir de sed.

El recuerdo de estas dos mujeres en esta homilía muestra como las dos versiones de una misma historia se han fundido en una, quedando solo visible la confrontación entre ambas figuras, sin ninguna alusión a las causas que lo provocaron, ni en el caso de Agar, a la respuesta que Dios le ofrece cuando ella y su hijo están a punto de morir en el desierto (Gn 16, 7-16; Gn 21, 15-21). Los objetivos interpretativos de Orígenes reducen a Agar y a Sara a figuras necesarias para explicar la situación de carencia de Ismael, que es a quien desea poner de ejemplo.

²⁷⁵ Orígenes en este resumen mezcla los datos de Gn 16 y Gn 21, 1-21.

4.1.7.2. *HomSal 76, 2. 3*

La relectura paulina de las figuras de Sara y Agar en la alegoría de Gálatas 4, 22-31 le sirve a Orígenes como uno de los ejemplos para mostrar como la fe cristiana interpreta los acontecimientos del pasado de Israel recogidos en las Escrituras judías a la luz del acontecimiento de Cristo²⁷⁶. La interpretación alegórica se muestra, así como el modo adecuado de descubrir el significado pleno de la acción salvadora de Dios desde el comienzo, que con la llegada de Cristo es posible conocer.

Orígenes invita a su audiencia a recordar y meditar la maternidad de Sara y Agar y su lugar dentro de la promesa hecha por Dios a Abraham, no solo como parte del pasado de Israel, sino también de la memoria cristiana, porque ellas son alegoría de un misterio más profundo que solo es posible comprender a la luz de la fe en Cristo. La interpretación de Pablo de estas dos figuras es, por tanto, para el predicador un medio para invitar a sus oyentes, como herederos de las promesas hechas por Dios a Abraham, a meditar desde su fe en Cristo las obras realizadas por Dios desde antiguo. De este modo, actualiza para quienes le están escuchando las palabras pronunciadas por el salmista en el versículo 12 del salmo.

4.2. *En las homilías sobre el Nuevo Testamento*

4.2.1. *En las homilías sobre el evangelio de Lucas*

En las homilías sobre el evangelio de Lucas no hay ninguna cita explícita a Sara y Agar pero en la *HomLc 21* a través de la cita de Is 54, 1, es fácil evocar su presencia en el transfondo de la reflexión origeniana vinculada a la relectura paulina de Gal 4, 22-31.

4.2.1.1. *HomLc 21, 2*

En esta homilía el alejandrino comenta Lc 3,1-4, en donde se narra la predicación de Juan en el desierto. Al comienzo de su reflexión el alejandrino llama la atención sobre el modo en que el Evangelio enmarca cronológica y espacialmente la actuación del Bautista. En primer lugar, considera relevantes estos datos pues “*cuando las profecías solo se dirigían al pueblo judío no se mencionaban más que a sus reyes*”, sin embargo, en el momento en que “*se trata de publicar el misterio (sacramentum) del Evangelio y de expandir por toda la tierra la Buena Noticia de*

²⁷⁶ Este ejemplo aparece junto al que comentábamos en al comentar sta homilía en relación a Eva. Cfr. págs 209-210 de la presente investigación.

la que Juan, en el desierto, fue su primer mensajero” se nombra a quien gobierna el mundo en ese momento para señalar las nuevas fronteras, no solo geográficas, sino culturales en las que surge el anuncio. Pero, además, junto al emperador romano se nombran también a los gobernantes de Israel. Esto sucede así, según su parecer, porque no solo abrazan la fe los paganos sino también muchos habitantes de Judea y Galilea (*HomLc* 21, 1-2)²⁷⁷.

A esta explicación une el hecho novedoso de que la palabra de Dios sea dirigida a Juan en el desierto, un lugar donde nunca antes se había revelado el Señor a los profetas (*HomLc* 21, 2). Este lugar de revelación adquiere para Orígenes su sentido pleno desde el sentido espiritual, que él desarrollará a continuación vinculándolo con la experiencia de conversión y penitencia (*HomLc* 21, 3).

La cita de Is 54, 1: “*Los hijos de la mujer abandonada abrazarán la fe en mayor número que los de la mujer casada*” (*HomLc* 21, 2) funciona como vínculo entre el tiempo concreto en que se comienza a expandir la Buena Noticia en todo el mundo y el lugar donde Juan escucha la palabra del Señor. La conexión aparece a través del término *desertae*²⁷⁸ con la que se califica a la mujer cuyos hijos en mayor número han abrazado la fe y que representa a la iglesia de los paganos. Un colectivo que evidencia la expansión de la fe en Cristo dentro del Imperio (*HomLc* 21, 1). Además, Pablo ya había actualizado este texto de Isaías en la misma dirección en su alegoría de Gálatas (Gal 4, 27) lo que sin duda está en la mente del alejandrino pues, no es la primera vez que recuerda ese texto del profeta a través de las palabras del apóstol²⁷⁹.

De este modo, aunque en este sermón no hay ninguna alusión a Sara ni a Agar, en la actualización origeniana de las palabras de Isaías (“*los hijos de la mujer abandonada habrían abrazado la fe en más número...*”), resuena la alegoría paulina de Gálatas en las que ellas eran las figuras que simbolizaban la confrontación entre los creyentes en Cristo y el pueblo de Israel, en el presente escatológico que vive la comunidad²⁸⁰. En las palabras de Orígenes, por tanto, siguen presentes, aunque solo sea a modo de resonancia, mostrando que mantienen su lugar como madres de sus respectivos grupos en la memoria colectiva de la audiencia del predicador.

²⁷⁷ Esto expresa la importancia que tienen para el predicador señalar la procedencia geográfica y étnica de los creyentes en Cristo, pues expresa no solo la universalidad del anuncio, sino que muestra también que el judaísmo no está excluido.

²⁷⁸ En el texto griego del libro de Isaías se utiliza el término “*ἔρημος*”.

²⁷⁹ Cfr. *HomJr* 3, 2.

²⁸⁰ Ver pasg 259-260 de la presente investigación.

Finalmente, el modo en que Orígenes presenta la cita de Isaías pone en evidencia dos cuestiones relevantes social y teológicamente. Por un lado, el contraste entre “la abandonada y la casada” presenta a “la Iglesia venida de las naciones” favorecida ahora por Dios, mientras Israel, antes elegido, es ahora abandonado²⁸¹. Por otro, la profecía de Isaías se cumple ahora en los creyentes en Cristo provenientes del paganismo que, al crecer en número, demuestran la verdad del mensaje cristiano. De este modo, el honor social y religioso resultante de esta nueva situación, simbolizada en las palabras del profeta, es ahora patrimonio de la Iglesia y no de Israel, y esto ayuda a reforzar hacia adentro y hacia afuera la identidad de la comunidad a la que se dirige el alejandrino.

5. Sara y Agar en los Comentarios de Orígenes

5.1. *En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: el Comentario sobre el Cantar de los Cantares*

En el comentario al Cantar de los Cantares, Sara y Agar, aparecen en una ocasión a partir de la categorización que Pablo hace de ellas en Gálatas 4, 22-31.

5.1.1. *ComCant 2, 3. 3-5*

Este pasaje lo hemos explicado en relación a la figura de Eva²⁸² por lo que nos centraremos directamente en la cita que Orígenes hace de Gal 4, 21-26 para justificar que la madre de la que habla estos versículos del Cantar de los Cantares es la Jerusalén celeste a la que Pablo considera una madre libre que engendra hijos para la libertad, que son los creyentes en Cristo (*ComCant* 2, 3.3).

Orígenes sigue el texto de Pablo para recordar a sus oyentes la frontera que les separa de aquellos que se mantienen esclavos de la ley. En las palabras del predicador las figuras de Sara y Agar siguen representando, como en la alegoría del apóstol, las dos alianzas, que definían el diferente destino de judíos y cristianos, pero, en esta confrontación, el alejandrino introduce un nuevo elemento significativo. Después de afirmar, a la luz del texto de Gálatas, que todo aquel que por la fe en Cristo adquiere la libertad, es hijo de la mujer libre, de la Jerusalén celeste

²⁸¹ Cfr *HomJr* 3, 1-2 en donde ofrece una explicación de por qué Dios ahora se ha vuelto a los paganos y ha abandonado a Israel.

²⁸² Ver explicación en el capítulo dedicado a Eva, págs 212-215.

(*ComCant* 2, 3. 4) añade que en esa filiación hay unos hijos que la encabezan, que son los apóstoles.

Al identificar alegóricamente a los hijos de la madre que han hecho guardiana de la viña a la mujer del Cantar (*Cant* 1,6), Orígenes considera que, si bien todos los creyentes son hijos de la “Jerusalén celeste”, los hijos de los que habla este pasaje del Cantar de los Cantares son los apóstoles “*que han combatido primero en la que fue reunida de en medio de las naciones*” (*ComCant* 2, 3. 5). De este modo, visibiliza la honorabilidad y el carácter prototípico de estas figuras de los orígenes y amplía el marco de significación de la propuesta de autodefinition cristiana, sustentada en la relectura paulina de las figuras de Sara y Agar, desde la que él desarrolla su reflexión.

5.2. En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento

De los tres grandes comentarios sobre libros del Nuevo Testamento que se conservan, Sara aparece en una ocasión en el comentario al evangelio de Juan y en tres ocasiones en el comentario a la carta a los Romanos.

5.2.1. En el Comentario sobre el Evangelio de Juan

En este comentario Sara es recordada a través de la cita de Is 51, 2 que el alejandrino utiliza como ejemplo de la Escritura dentro de su argumentación.

5.2.1.1. ComJn 13, 58. 401

Orígenes está comentando el relato de la curación del hijo del oficial real de Cafarnaúm (*Jn* 4, 49-54) y después de la exposición sobre el sentido literal, se pregunta a quienes pueden simbolizar el oficial real y su hijo. Para él, este oficial real simboliza a Abraham y su hijo enfermo es “*la raza (γένος) israelita que está enferma en su piedad (θεοσέβεια) y en su cumplimiento (τηρέω) de las leyes divinas y cercano a la muerte en relación a Dios, inflamado por los dardos de fuego del enemigo y declarado con fiebre por ese motivo*” (*ComJn* 13, 58. 402).

Estas palabras del predicador son una dura crítica a Israel por su oposición y ceguera ante la revelación de Cristo. Esta imagen negativa se evidencia más aún cuando dice de Abraham que, como oficial real, “*se acerca a nuestro salvador para pedirle de socorra al enfermo y le pide que baje a curar a su hijo*” (*ComJn* 13, 58. 404). Para Orígenes no solo es grave que los judíos

del presente no reconozcan a Cristo, sino que se hayan desviado también del padre del que se sienten orgullosos (*ComJn* 13, 58. 399-400).

En el marco de esta reflexión Orígenes cita Is 51, 2: “*mirad a Abraham, vuestro padre; a Sara, que os dio a luz con dolor (ὠδίνουσαν)*” como un ejemplo de la Escritura donde se afirma la paternidad de Abraham, pero donde también aparece la maternidad de Sara (*ComJn* 13, 58. 399). El alejandrino se limita a citar el texto sin ninguna otra explicación, pero, el hecho de que lo introduzca en su reflexión permite visibilizar el lugar de Sara en los orígenes de Israel. Además, dentro de un discurso muy crítico con el pueblo judío, es significativo que aparezca el proceso doloroso de dar a luz (*ὠδίνουσαν*); pues, del mismo modo que, a continuación, el predicador va a presentar a Abraham como un padre preocupado por la salud de su hijo (*ComJn* 13, 58. 404), en este ejemplo, Sara aparece sufriendo por dar a luz a Israel. Así, ambos padres aparecen doliéndose por su hijo Israel. Un hijo, que para el predicador ha errado en su destino pero que por sus orígenes está llamado a ser sanado y salvado por la fe en Cristo (*ComJn* 13, 58. 409).

5.2.2. En el Comentario sobre la Carta a los Romanos

Sara aparece citada en cuatro ocasiones a partir de su recuerdo en el texto paulino. Orígenes además de considerar su relación con la promesa y la fe de Abraham en línea con el texto que está comentando, introduce una interpretación alegórica que presenta ja Sara unto a su esposo como modelo de vida ascética. Esta nueva relectura amplía el significado que Pablo le había dado en la carta.

5.2.2.1. ComRom 4, 6, 8-9

Orígenes al comentar Rm 4, 19 responde a la objeción de algunos sobre la expresión “el cuerpo ya muerto” referida a Abraham que Pablo usa en ese versículo. La respuesta a esa objeción la busca acudiendo a los relatos del Génesis en los que él recuerda que se dice que el patriarca a esa edad avanzada pudo engendrar a Isaac y tras la muerte de Sara pudo engendrar con Queturá seis hijos más. Para él, solo puede entenderse adecuadamente acudiendo al sentido alegórico.

El alejandrino recuerda Gn 17, 17 para dar los datos sobre las edades de la pareja patriarcal al concebir a Isaac, pero ignora el contexto original del versículo en el que se evidencia el escepticismo del patriarca ante el anuncio del futuro nacimiento de su hijo, manteniéndose fiel a la interpretación paulina de la fe de Abraham. Con relación a Sara se limita a dar el dato de

su edad al concebir a su hijo y la edad de su muerte, pero pasa por alto la expresión “la matriz muerta de Sara” que el apóstol utiliza para referirse a ella. La omisión favorece una presentación de Sara, en igualdad de condiciones físicas que su esposo a la hora de engendrar a su hijo, aunque, la alusión a los años en que murió Sara está más en función de resaltar la vitalidad del patriarca que no solo vivió más, sino que pudo tener más hijos con otra esposa que de ofrecer un dato que la signifique a ella.

Sin embargo, en la explicación moral con la que Orígenes justifica, no solo las palabras de Pablo, sino los propios datos extraídos del Génesis, vuelve a retomar la figura de Sara. Tras explicar que el cuerpo muerto de Abraham, al que se refiere Pablo, indica el grado ascético que alcanzó el patriarca, muriendo a los excesos de la lujuria y la pasión, retoma la figura de Sara para afirmar que ella también había iniciado un camino ascético junto a su marido abandonando la lascivia femenina y no dejándose dominar por la incontinencia. La matriarca es reconocida como modelo ascético junto a su marido, pero los términos con que se describen las pulsiones sexuales que han superado, son diferentes:

(Abraham) non incitabarur luxuria non urebatur libidine,	(Sara) Non enim erat in illa lascivia muliebris aut incontinentiae dissolutio
No estaba excitado por la lujuria ni quemado por la pasión	Ya no había en ella la lascivia femenina ni la depravación de la incontinencia

Es significativo, además, que al exponer la continencia de Sara, Orígenes recuerda la afirmación de Gn 18, 11 en la que se dice que ella ha dejado de tener lo que es propio de las mujeres (ἐξέλιπεν δὲ Σαρρα γίνεσθαι τὰ γυναικεῖα)²⁸³. Esta afirmación, que en el relato de Génesis se refiere al cese de la menstruación, el predicador la entiende, como un signo de haber abandonado la lascivia propia de las mujeres y la incontinencia²⁸⁴. De este modo, aunque con

²⁸³ Citamos el texto griego de Génesis porque es el que usaría Orígenes, aunque su comentario nos ha llegado por la traducción latina que dice: *defecerunt (acabaron) Sarrae fieri muliebria* que no corresponde exactamente con la traducción de Vulgata que dice: *desierant (cesaron) Sarrae fieri muliebria*.

²⁸⁴ Leído así, se evidencia que Orígenes proyecta sobre Sara los estereotipos sobre las mujeres propios de su sociedad patriarcal. Las mujeres aparecen como seres proclives por naturaleza a la lascivia y a la incontinencia. Para los varones se trata más, en la explicación de Orígenes, de atemperar los instintos de lujuria y pasión. Cfr. ANNE CARSON, “Putting her in her Place ...”, 142-145.

referentes diferentes, el alejandrino pone ante sus oyentes a la pareja patriarcal como modelos ascéticos en los que mirare en su camino de crecimiento moral.

La interpretación que hace Orígenes de la pareja patriarcal, a partir de Rm 4, 19, crean un nuevo contexto de lectura para los relatos de Génesis. Ahora lo que se resalta es el carácter ejemplar de la pareja, que no solo han abandonado los placeres del sexo, sino que ante el conocimiento de la promesa divina no dudan en renunciar a su camino ascético para cumplir los designios divinos²⁸⁵.

En la explicación del alejandrino ha desaparecido la problemática de la esterilidad de Sara y las dificultades que supone su ancianidad cuando recibe el anuncio de su maternidad, temas ambos que tienen gran relevancia en la historia de la primera pareja patriarcal, para ser sustituidos por una imagen ascética de sus figuras que solo renuncian a su ideal ante la promesa divina de la descendencia. Además, la reflexión de Orígenes se desvía también del horizonte de comprensión que Pablo planteaba en la carta a los romanos en el que la alusión a Sara, como incapaz de fecundidad ilustraba la relevancia de la fe de Abraham, que era el modelo que el apóstol estaba proponiendo a la comunidad de Roma para articular su nueva identidad en Cristo²⁸⁶.

5.2.2.2. *ComRom 4, 6. 11*

Orígenes después de interpretar desde el sentido moral la experiencia de Abraham y Sara en relación a la promesa de descendencia, da un paso más proponiendo a sus lectores una identificación con las virtudes morales de estos personajes. Su propuesta se orienta a destacar los frutos que obtendrá en su vida quien imite el comportamiento ascético que él ha descrito anteriormente para Abraham y Sara. Estos frutos se describen a través de la imagen de la generación de hijos. Esta imagen se desarrolla a tres niveles. En primer lugar, superar los vicios será como engendrar a Isaac, que es la alegría, primer fruto del Espíritu, que hará que las obras lleguen al cielo con esplendor. En segundo, viviendo en un estado puro de inteligencia, sano de cuerpo e inmaculado por los actos es posible engendrar en el alma a Cristo y en tercer lugar cumpliendo la voluntad del Padre se entra a formar parte de la familia de Cristo. El sentido

²⁸⁵ Para Orígenes en la descendencia de Abraham y Sara está prefigurado Cristo (*ComRom* 4, 6. 10).

²⁸⁶ Cfr. PHILIP F. ESLER, *Conflicto e identidad...*, 241-273.

alegórico de este parentesco con Cristo se vincula paradójicamente para Orígenes con el ejercicio ascético de la castidad.

Para desarrollar esta paradoja, el alejandrino introduce una referencia velada a Sara aludiendo a la expresión que Pablo utiliza en Rm 4, 19: “la matriz muerta”²⁸⁷. Esta alusión la refiere a los creyentes en Cristo que por su vida ascética han alcanzado la excelencia de la castidad. Sara, como sujeto implícito de la expresión “la matriz muerta” se presenta, así como ejemplo de lo que acaba de proponer a sus lectores. Ella que por su situación física es incapaz de engendrar, es presentada como madre de Cristo, pero no desde los vínculos humanos, sino espirituales. El alejandrino convierte la experiencia física de la matriarca en una experiencia ascética, yendo a la vez más allá en su relectura de lo que Pablo sugiere en Rm 4, 19. Ella simboliza lo que han de vivir los cristianos y cristianas dejando su lugar en la antigua alianza para incorporarse al camino de fe inaugurado con la venida de Cristo²⁸⁸.

De este modo también se puede entender la intencionalidad de la cita de 1 Tm 2, 15 con que termina su explicación. La aseveración del autor de 1 Timoteo es para Orígenes una confirmación escriturística de los frutos espirituales que desde el camino ascético promueve la castidad y que tiene como destino la salvación del alma²⁸⁹.

5.2.2.3. *ComRm 7, 13. 1*

Orígenes retoma la explicación que Pablo ofrece en Rm 9, 9-13 sobre la continuidad en la comunidad cristiana de la promesa que Dios hizo a Abraham, tras la infidelidad de Israel. Esta elección, como ya afirmaba Pablo, es fruto de la libertad divina y por lo tanto no depende de vínculos biológicos (según la carne), sino del poder divino (según la promesa). Un poder que se evidencia en el cuerpo muerto de Abraham y la imposibilidad de la matriarca de concebir (Rm 4,19). Sara, por tanto, encarna la gratuidad y libertad divinas para hacer caminar la promesa dada a Abraham y que, tanto en el contexto de Pablo como en el de Orígenes legitima la reivindicación cristiana de ser los auténticos herederos de la promesa²⁹⁰.

²⁸⁷ En latín “*Uulua emortua est*”.

²⁸⁸ Esta referencia es expresión de la unidad de toda la Escritura que Orígenes defiende con frecuencia en su obra. Aquí no lo hace en un contexto polémico con otros grupos que cuestionan esta unidad, sino en su elaboración del sentido moral que el descubre en el texto que está comentando.

²⁸⁹ En esta cita quizá se puede intuir también una mirada del autor hacia las mujeres, como un recuerdo a su modo peculiar en que han de entender su ascetismo dentro de la comunidad.

²⁹⁰ Esta cita de Gn 18, 10 la vuelve a utilizar de un modo similar en ComRm7, 14. 1

El alejandrino comentando las palabras del apóstol confirma su relectura de la figura de la matriarca y la actualiza para el presente de sus destinatarios.

5.2.2.4. *ComRm 7, 14. 1*

De nuevo Orígenes retoma la cita de Rm 9,9 sobre Sara en el mismo sentido que lo hacía al explicar en ComRm 7, 13. 1 esa cita. Aquí la utiliza para reforzar la explicación de las palabras de Pablo en Rm 9, 14-19, que siguen profundizando en la libertad soberana de los designios divinos (*ComRm 7,14. 2*).

Conclusiones

Las historias de Sara y Agar aparecen fuertemente vinculadas desde los propios relatos de Génesis en que se recogen sus historias. Su conexión y a la vez su confrontación tiene su origen en el lugar que cada una ocupa en la continuidad de la promesa dada por Dios a Abraham y que constituye uno de los acontecimientos fundantes del pasado de Israel.

En los textos de Orígenes estudiados en este capítulo se hace presente también su historia compartida. En su reflexión incorpora el recuerdo del conflicto que vivieron, dentro de sus diferentes niveles interpretativos; pero también destaca determinados rasgos que las individualizan para presentarlas como *exempla* de conducta o como *tipos* de verdades teológicas, que prefiguradas en las Escrituras judías, se revelan en plenitud en la experiencia cristiana. En la actualización que Orígenes hace de ellas, ofrece a su audiencia elementos que refuerzan o iluminan su identidad cristiana.

Es en las homilías sobre el Génesis, como es comprensible, en donde Orígenes desarrolla más el perfil de ambas figuras femeninas y donde aparece fundamentalmente el modo en que él entiende el lugar de estas dos mujeres en la memoria cristiana del pasado de Israel y que incorporará de diversas maneras en el resto de los textos en donde aparece.

Como se muestra en el cuadro que se presenta a continuación las figuras de Sara y Agar aparecen presentes, juntas o por separado, en 23 homilías (22 sobre el Antiguo Testamento y una sobre el Evangelio de Lucas) y en 6 ocasiones dentro de sus comentarios a la Escritura (1 en el comentario al Cantar de los Cantares, 1 en el comentario al Evangelio de Juan y 4 en el comentario a la Carta a los romanos). De todas las veces en que son recordadas es relevante señalar que en 14 ocasiones aparecen recordadas en relación a la alegoría paulina de Galatas 4,

22-31. Un texto, como se verá a continuación, de gran importancia en la propuesta identitaria que quiere promover.

El siguiente cuadro presenta la memoria de Sara y Agar en los textos estudiados según el tipo de cita y el marco interpretativo en el que las figuras aparecen y que servirá de guía para el desarrollo de las presentes conclusiones:

Homilías	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>Hom</i> Gn 3,3 SARA	Gn 17		Gn 18, 11	Gn 12, 1-5; Gn 11,29-31. Gn 17, 15;	<u>Sentido literal</u>
			Gn 18, 11		<u>Sentido moral</u>
<i>Hom</i> Gn 4, 1 SARA	Gn 18, 1-18		Gn 18, 9-10		<u>Sentido moral</u>
<i>Hom</i> Gn 4,4 SARA			Gn 18, 6		<u>Sentido espiritual</u> <u>Sentido literal</u>
<i>Hom</i> Gn 6 SARA Y AGAR	Gn 20	Gn 20, 6;		Gn 20	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
			Gn 20, 6;		<u>Sentido moral</u>
			Gn 21,12		<u>Sentido moral</u>
			Gal 4,27; Is 54,1	Gn 12,10-16	<u>Interpretación tipológica</u> ²⁹¹
<i>Hom</i> Gn 7, 1-5 SARA Y AGAR	Gn 21, 1-21	Gal 4, 21-24			<u>Sentido literal</u>
			Gn 21,7-8		<u>Sentido literal</u>
				Gn 21, 9-10;	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u> <u>Sentido espiritual</u>
				Gal 4, 24 Gal 4,22	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido espiritual</u>
			Gn 21, 14.19		<u>Sentido literal</u> <u>Interpretación tipológica</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>Hom</i> Gn 7,6 AGAR	Gn 21,19		Gn 21, 14.16		<u>Sentido literal</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>Hom</i> Gn 8, 1. SARA	Gn 22, 1-19			Gn 17, 16.19	<u>Sentido literal</u>

²⁹¹ Cfr. PATRICK G. BARKER, “Allegory and Typology...”, 193-209.

<i>HomGn</i> 8, 10 SARA		Gn 18,11			<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>HomGn</i> 10, 5 SARA	Gn 24, 64-67			Gn 24, 67	<u>Sentido moral</u>
<i>HomGn</i> 11, 1 SARA	Gn 25, 1-2	Rm 4,19	Gn 17,17	Gn 23, 1-2	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomGn</i> 12, 1 SARA	Gn 25,20-26			Gn 11, 30	<u>Sentido literal</u>
<i>HomGn</i> 15, 1 SARA					<u>Sentido literal</u>
<i>HomEx</i> 3,2 AGAR	Ex 4,10-12		Gn 21,19		<u>Sentido espiritual</u>
<i>HomNum</i> 11, 1.10 SARA Y AGAR	Num 18,8	Gal 4, 22	Gal 4,24.26		<u>Sentido literal</u> ²⁹² <u>Interpretación</u> <u>tipológica</u>
<i>HomNum</i> 25, 3.2 SARA	Num 31,8			Gn 17, 15	<u>Sentido literal</u>
<i>HomJos</i> 9,8 SARA Y AGAR	Jos 8,30-35		Gal 4,22		<u>Sentido literal</u>
<i>HomJos</i> 18,3 SARA Y AGAR	Jos 14,12			Gn 23,19	<u>Sentido literal</u>
<i>HomJos</i> 23,4 SARA	Jos 14,2			Gn 17,15	<u>Sentido literal</u>
<i>HomSam</i> 1,5 SARA Y AGAR	1 Sam 1,2			Gn 16,1-2	<u>Sentido literal</u>
<i>HomSal</i> 76, 2. 3 SARA Y AGAR	Sal 76, 12		Gal 4, 24	Gn 16, 15; Gn 21, 12	<u>Sentido literal</u>
<i>HomJr</i> 3,2 SARA Y AGAR	Jr 2,31		Is 54,1; Gal 4, 27		<u>Sentido literal</u> <u>Interpretación</u> <u>tipológica</u>
<i>HomJr</i> 5, 13 SARA Y AGAR	Jr 4, 1-2	Gal 4,26ss			<u>Sentido literal</u> <u>Interpretación</u> <u>tipológica</u>
<i>HomJr</i> 5, 15 SARA Y AGAR	Jr 4,4			Gal 4, 23	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomJr</i> 9, 3 SARA Y AGAR	Jr 11,4		Is 54,1; Gal 4, 27		<u>Interpretación</u> <u>tipológica</u>
<i>HomJr</i> 19, 11 SARA	Jr 20, 1-6			Gn 17,15	<u>Sentido literal</u>
<i>HomSal</i> 36 SARA Y AGAR	Salmo 36, 25			Gn 16; Gn 21, 1-21	<u>Sentido literal</u>
<i>HomLc</i> 21,2 SARA Y AGAR	Lc 3, 1-4		Is 54,1: Gal 4,27		<u>Sentido espiritual</u>
Comentarios	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>ConCant</i> 2	Cant 1,6b	Gal 4, 21-26			<u>Sentido literal</u>

²⁹² Orígenes parte aquí del texto de Gálatas por lo que es una cita literal de Pablo, pero, a su vez, el texto de Pablo es una interpretación tipológica de los datos que el libro de Genesis presenta sobre la relación y posición ante la promesa entre Abraham, sus esposas e hijos.

SARA Y AGAR		Gal 4, 31-4, 5,1			<u>Interpretación tipológica</u>
<i>ComJn 13, 58. 401</i> SARA	Jn 4,46-47	Is 51,2			<u>Sentido literal</u> <u>Interpretación tipológica</u>
<i>ComRm 4, 6.8-9</i> SARA	Rm 4, 18-22			Gn 17, 17 Gn 23, 1 Hn 18,11	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>ComRm 4, 6.11</i> SARA	Rom 4,18-22			Gn17, 17	<u>Sentido moral</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>ComRm 7, 13.1</i> SARA	Rm 9, 9-13		Gn 18, 10 Rm 4,1 9		<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm 7, 14.1</i>	Rm 9,14-19	Rm 9,9	Gn 18, 10		<u>Sentido literal</u>

Sara “*admiranda uxor*”

El perfil de Sara, ya en los relatos de Genesis, se diseñaba a partir de su rol de esposa de Abraham y de madre del hijo de la promesa. Estos papeles aparecen también como centrales en el recuerdo que Orígenes hace de ella, pero él va a subrayar más los rasgos que la presentan subordinada a Abraham, lo que le permite incidir todavía más el carácter paradigmático del patriarca. El alejandrino, va a destacar de Sara, desde el sentido literal, su carácter modélico como esposa capaz de secundar las acciones del patriarca (*HomGn 3, 3; HomGn 4, 1*)²⁹³, y comportarse de modo que pueda compartir su honorabilidad y su excelencia de conducta (*HomGn 6, 1; HomGn 7, 2*).

El carácter honorable de la matriarca, como compañera ideal para una figura insigne como Abraham, la posiciona, además, como *exempla* de conducta para las esposas cristianas que han de reconocerse en su modo de actuar, imitando a sus maridos en el camino de excelencia de la vida de fe que ellos han elegido (*HomGn 4, 1*)²⁹⁴. La idoneidad de este prototipo femenino, que representa Sara se subraya aún más cuando el alejandrino lo relee desde el sentido moral, y convierte esta subordinación honorable de las mujeres a sus esposos en un modelo que ilustra

²⁹³ En el caso de *HomGn 4,1* la hospitalidad de Abraham con los mensajeros en Mambré (Gn 18) es interpretada por Orígenes como un ritual religioso en el que Abraham es el oferente y Sara su ayudante en la preparación del acto religioso.

²⁹⁴ Esta concepción de la mujer como subordinada al varón y que alcanza su perfil ideal en secundar el camino de sus esposos forma parte de las creencias de la sociedad en la que vive Orígenes aunque pueda ser cuestionada o nos ecundada pro algunas mujeres. Cfr. LYNN H. COHICK, *Women in the World...*, 70-86 .

el modo en que los creyentes se han de conducir en su conducta moral: subordinando las tendencias de la carne a la ley del espíritu (*HomGn* 4, 1).

El dato de la ancianidad de la primera pareja patriarcal, que en las narraciones de Genesis se mostraba como un obstáculo para el cumplimiento de la promesa de descendencia, es interpretado por Orígenes como una señal de su madurez espiritual (*HomGn* 3, 3; *HomGn* 4, 4) y de la plenitud de su vida ascética (*ComRm* 4, 6. 9). De este modo, la dificultad de Sara para engendrar dejará de ser una cuestión física para reinterpretarse como un signo de su vida de continencia y de excelencia religiosa (*ComRm* 4, 6. 9). Además, en continuidad con el pensamiento paulino, la edad de Sara y su imposibilidad de engendrar se muestra como un signo de la fe de Abraham en la promesa divina (*HomGn* 11, 1; *ComRm*, 7, 13. 1). De este modo Sara, junto a Abraham, aparece como un modelo ascético a imitar por los creyentes en Cristo. Dentro de este perfil ascético, el dato del nacimiento del hijo de la promesa se interpreta en el sentido alegórico como los frutos que se producen en quien practica esa vida, especialmente la castidad (*ComRm* 4, 6. 11).

Sara tipos de virtud

Vinculado a su presentación como modelo femenino de conducta se encuentra la identificación de Sara como *tipos* de la virtud. Esta tipología la presenta Orígenes cuando ha de resolver afirmaciones que él considera conflictivas desde el sentido literal y busca en el sentido alegórico una respuesta que edifique a sus destinatarios, y no menoscabe el valor de la revelación contenida en el texto. Esto ocurre en dos ocasiones: cuando comenta el relato de Gn 20 de la esposa-hermana (*HomGn* 6, 1-2) y cuando ha de explicar la dura actitud de Sara ante el comportamiento de Ismael con su hijo en Gn 21, 1-21 (*HomGn* 7, 3).

El alejandrino construye esta tipología de Sara como virtud desde diversos enfoques en función del mensaje que quiere transmitir a su audiencia y del nivel alegórico que está desarrollando. En primer lugar, desde el sentido moral, Sara aparece esencializada como un atributo que caracteriza la actuación paradigmática de su esposo (*HomGn* 6, 1) y que hereda su hijo (*HomGn* 10, 5). Imitar esta virtud se constituye en la clave que permitirá a los creyentes discernir entre un comportamiento honorable y el que no lo es (*HomGn* 7, 3). En segundo lugar, la matriarca como *tipos* de la virtud prefigura el cumplimiento de las promesas hechas a Abraham con la incorporación de los gentiles a la Iglesia (*HomGn* 6, 2-3). En tercer lugar, desde el sentido

espiritual, encarna el tipo de conducta que los creyentes han de incorporar en sus vidas para alcanzar la excelencia espiritual (*HomGn* 8, 10; *HomGn* 10, 5).

En esta relectura la figura de Sara es esencializada en categorías teológicas, sean morales o cristológicas, y, aunque tiene un perfil positivo, se deja fuera el drama que para ella y para la consecución de la promesa de descendencia supone lo narrado en Gn 20 y en Gn 21, 1-21 y por tanto se ignora su lugar dentro de la trama de Génesis que posibilitaba la consecución de la descendencia nacida de la promesa.

Sara y Agar como prototipos identitarios

La relectura que Pablo hace de Sara y Agar en Gal 4, 22-31 es especialmente relevante para Orígenes cuando quiere fortalecer en su audiencia sus señas identitarias. A partir de la contraposición que el apóstol presenta de las dos figuras femeninas en Gálatas, el alejandrino construye su propia reflexión a partir de su personal método alegórico. Esta relectura del apóstol es para él una oportunidad tanto de legitimar su personal exegesis²⁹⁵ (*HomNum* 11, 1. 10), como de sostener el diseño identitario que propone a su audiencia²⁹⁶.

El hecho de que el apóstol llame “alegoría” a la relectura que propone de Sara y Agar en Gálatas, es clave para la legitimación del proceso hermenéutico que Orígenes defiende. En este sentido, va a citar en varias ocasiones esa afirmación paulina para mostrar a su audiencia cómo se han de interpretar las Escrituras judías, a la luz del acontecimiento de Cristo, y cómo esa forma de entender la palabra de Dios señala la frontera fundamental que los separa de sus hermanos judíos (*HomNum* 11, 1. 10; *HomJos* 9, 8).

La relectura que Pablo hace de Sara y Agar le sirve a Orígenes de punto de partida para desarrollar diferentes categorizaciones de esas figuras, en función del sentido alegórico que está desarrollando. En este sentido es relevante el trabajo hermenéutico que hace a partir del texto de Gálatas en la *HomGn* 7 donde desarrolla, desde los diferentes niveles de su exegesis, distintos espacios identitarios en los que la confrontación entre la descendencia de Sara y Agar es clave para diseñar los rasgos que han de definir a los creyentes en Cristo tanto, hacia dentro

²⁹⁵ Cfr. *PArch* 4,2.6 y MIYAKO DEMURA, “Origen and the Exegetical Tradition of the Sarah-Hagar Motif in Alexandria” en *StPatr* 56 (2013), 77-79.

²⁹⁶ El alejandrino presenta a Pablo como padre de la comunidad a la que se dirige (*HomGn* 7, 1), e invita a sus oyentes a identificarse como discípulos del apóstol (*HomGn* 6, 1). Esto visibiliza la importancia que para Orígenes tiene Pablo, no sólo como figura paradigmática del pasado cristiano sino como quien encabeza la línea de descendencia que ha hecho posible que sus destinatarios formen parte de comunidad (familia) cristiana. Estos vínculos son importantes también para la definición identitaria de su auditorio.

de la comunidad (actuar según la carne *versus* actuar según el espíritu) como hacia afuera (judaísmo *versus* cristianismo).

El texto de Is 54, 1, que el apóstol introduce en Gal 4, 27, como signo de la nueva realidad escatológica a la que está llamada la comunidad como creyentes en Cristo,²⁹⁷ lo incorpora también Orígenes en ese sentido, pero redimensionado dentro de un espacio más universal. Para el alejandrino las palabras del profeta confirman a la iglesia como nuevo pueblo de Dios que crece y se expande por el mundo conocido tras el fracaso de Israel (*HomJr* 3, 2; *HomJr* 9, 3; *HomLc* 21, 2). La incorporación de los no judíos se revela, además, como el signo escatológico clave que legitima el lugar central de las comunidades cristianas en el cumplimiento de la promesa, a partir del acontecimiento de Cristo. También, el alejandrino recuerda Gal 4, 26 como una llamada para que sus oyentes mantengan el horizonte escatológico de la promesa como central en su camino de configuración con Cristo (*HomJr* 5, 13). De este modo, aunque Orígenes no nombra a Sara y Agar, asume la asociación que Pablo había hecho de ellas, en la alegoría de Gálatas, con las mujeres que menciona Is 54, 1 y por tanto la fecundidad de sus cuerpos permanece asociada al tiempo escatológico inaugurado con la venida de Cristo (*HomGn* 6), y el cambio de su estatus, que profetizaba el texto del profeta, se sigue cumpliendo en el caminar de la Iglesia como nuevo pueblo de Dios (*HomLc* 21, 2).

Los lugares de memoria que activan el recuerdo de Sara y Agar

En la obra de Orígenes, objeto de esta investigación, el recuerdo de Sara y Agar aparece en ocasiones vinculado a lugares de memoria relevantes para el pasado de Israel. Estos lugares, que pueden ser físicos (la cueva de Makpela²⁹⁸) o simbólicos (el paso de la esterilidad a la fecundidad de mujeres relevantes de la Escritura,²⁹⁹ o la lista de quienes han tenido el privilegio de recibir un nombre nuevo de Dios³⁰⁰), le sirven al alejandrino de marco para activar en la memoria de sus destinatarios la historia de Sara y Agar, como figuras que testimonian el camino de cumplimiento de la promesa y la actuación libre de Dios al guiar su cumplimiento. Esta idea es clave para el alejandrino, pues en ella subyace la pretensión cristiana de ser los auténticos herederos, por su fe en Cristo, de la promesa que Dios dio a Abraham.

²⁹⁷ Ver pagina 241-242.

²⁹⁸ Cfr. *HomJos* 18, 3.

²⁹⁹ Cfr. *HomGn* 12, 1; *HomSam* 1, 5.

³⁰⁰ Cfr. *HomGn* 3, 3; *HomNum* 25, 3. 2; *HomJos* 23, 4; *HomJr* 19.

La ceguera de Agar y la interpretación de la Escritura

Además de su lugar dentro de la alegoría de Gálatas, que Orígenes incorpora con frecuencia en su reflexión, Agar aparece en dos de los textos estudiados (*HomEx* 3, 3 y *HomGn* 7, 6) interpretada alegóricamente a partir del hecho de que Dios le abrió los ojos para ver el pozo del que pudieron beber ella y su hijo y así no perecer en el desierto (Gn 21, 19). Desde ahí, su ceguera y el agua que bebe del pozo serán las claves que le permitirán a Orígenes actualizar esta figura para sus oyentes.

Agar aparece, en primer lugar, como una figura cuya ceguera inicial es símbolo de la acción de Dios en los creyentes, para posibilitarles el acceso a la interpretación de la Escritura como camino de crecimiento espiritual (*HomEx* 3, 3), pero también representa la situación que vive el pueblo de Israel, incapaz de comprender el significado auténtico de la Escritura (*HomGn* 7, 5-6), o la falta de constancia en la vida espiritual de sus oyentes que les impide también comprender adecuadamente las Escrituras (*HomGn* 7, 6).

En segundo lugar, en los dos casos en que Orígenes actualiza Gn 21, 19, califica el agua que ella saca del pozo como *agua viva*. Este dato le permite reubicar a la esclava de Sara dentro del marco de la experiencia de fe cristiana. Esta *agua viva* remite a la Escritura como fuente inagotable de experiencia espiritual que solo puede ser recibida por la fe en Cristo (*HomGn* 7, 5). Esta *agua viva*, además, conecta la experiencia de Agar con la de la samaritana, evidenciando, a través de este vínculo, la unidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento como un criterio clave para comprender la revelación divina desde la perspectiva cristiana. (*HomGn* 7, 5). En este marco, Orígenes señala a través del recuerdo de Agar cómo la interpretación cristiana de las Escrituras es una frontera clave que separa a la Iglesia de la sinagoga.

Otras relecturas de Sara y Agar que aparecen de forma puntual en los textos estudiados muestran enfoques distintos de los habituales en el tratamiento por parte de Orígenes de estas figuras. Sara aparece en una ocasión identificada alegóricamente con el pueblo de Israel que camina por el desierto dejándose guiar por Dios, para invitar a su audiencia a seguir al Señor cada día con la misma actitud que el pueblo que camina por el desierto (*HomGn* 4, 4)³⁰¹. En *ComJn* 13, 58. 401, la matriarca es recordada como quien ha sufrido los dolores de parto dando

³⁰¹ Esta alegorización es un desarrollo más de la idea de Sara como esposa honorable que va detrás de su esposo que aparece en *HomGn* 4.

a luz a Israel (Is 52, 1). Ella junto a Abraham, como padres de Israel, sigue sufriendo por su falta de fe en Cristo.

Por último, la historia del conflicto entre Sara y Agar narrada en dos relatos diferentes (Gn 16 y 21, 1-21) se fusiona en *HomSal* 36, 4,3 para contextualizar un breve ejemplo sobre Ismael que ilustra su explicación del Sal 36, 25.

CAPITULO III

REBECA

1. Rebeca en el libro del Génesis

1.1. Rebeca: de la genealogía de Nahor a la genealogía de la promesa

Rebeca es introducida en la historia de los orígenes tras el relato del sacrificio de Isaac (Gn 22, 1, 19,) dentro de la genealogía de Nahor, hermano de Abraham (Gn 22, 20-24), en la que aparece como descendiente de su hijo Betuel (Gn 22,23). El narrador presenta esta información familiar como un anuncio que el patriarca recibe, pero sin determinar quién es el portavoz de esa noticia (Gn 22, 20) ni cuál es la razón por la que aparece en este momento. Sin embargo, conociendo la totalidad de la historia, es fácil deducir que el objetivo de esta genealogía es anticipar cuál es la rama familiar por la que se va a dar continuidad a la descendencia de Abraham, algo que es de suma importancia, pues no solo es necesario que se asegure la descendencia de Isaac, sino también, que ésta se canalice por la rama familiar adecuada¹.

Rebeca es la única hija que se menciona en la genealogía² y esta singularidad hace pensar que el narrador ha querido introducirla antes de que ocupase un lugar en las narraciones para que, cuando aparezca como la esposa elegida para Isaac, esté asegurada la idoneidad de su estirpe.

¹ Las alianzas matrimoniales son el cauce por el que se va transmitiendo la herencia familiar. Los matrimonios van definiendo la rama genealógica elegida para dar continuidad a la promesa. Es importante tener en cuenta que la adecuada continuidad de la descendencia se determina por los matrimonios endogámicos. Cfr. NAOMI STEINBERG, "Alliance or Descent? The Function of Marriage in Genesis" *JOST* 16/51 (1991), 45-54.

² Junto a ella es nombrado Aram, hijo de Qemuel, los únicos miembros de la segunda generación que aparecen en la genealogía.

De hecho, la falta de una razón evidente para que aparezca esta información sobre la familia de Nahor en la narrativa de Génesis indicaría que su objetivo es más introducirla a ella que dejar constancia de la parentela de Abraham³.

En el capítulo 23 se informa de la muerte de Sara y se narra con detalle de la compra por parte de Abraham de un lugar para enterrarla. Este capítulo funciona como un indicador del cambio generacional que se va a dar en los siguientes episodios, pues antes de que muera la primera matriarca, ya ha nacido la que será su continuadora (de lo que se ha informado en el capítulo anterior). Sara, además, permanecerá presente en el proceso de incorporación de Rebeca a la familia receptora de la promesa de Dios. Tras el encuentro entre Rebeca e Isaac, él la introduce en la tienda de Sara, su madre, informando el narrador a continuación que su matrimonio consuela al heredero de la pérdida de su madre (Gn 24, 67). Estos detalles sugieren una cierta continuidad genealógica entre las dos mujeres, apareciendo Rebeca como la heredera del puesto de Sara en la casa y la encargada, desde su rol femenino, de posibilitar la continuidad de la promesa en la siguiente generación⁴.

1.2. Rebeca la esposa soñada para Isaac

El comienzo del capítulo 24 muestra a Abraham haciéndose cargo de la elección de una esposa para su hijo y enviando al siervo de más edad y administrador de sus bienes para que le busque una pareja adecuada entre sus parientes de Canaán (Gn 24,1-4). En el diálogo entre el patriarca y su siervo queda claro que la continuidad de la alianza con Dios pasa por no regresar al lugar de origen, sino permanecer en la tierra que Dios le ha prometido, pero posibilitando un matrimonio endogámico para Isaac que mantenga dentro de la familia la promesa (Gn 24, 5-8).

El proceso de elección de Rebeca como la esposa adecuada para el heredero de la promesa (Gn 24, 10-66), se construye a partir de un patrón narrativo convencional de esponsales que es frecuente en los relatos de la vida de los héroes bíblicos⁵. En el caso de Rebeca, el héroe (Isaac)

³ LIEVE M. TEUGELS, "A Strong Woman, Who Can Find?: A Study of Characterization in Genesis 24, with some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives", *JOST* 19/63 (1994), 91.

⁴ Cfr. *Ib.*, 92. Así se ve también en la tradición rabínica. Cfr. LIEVE M. TEUGELS, *Bible and Midrash. The Story of The Wooing of Rebekah* (Gn 24), Peeters, Leuven 2004, 189-192.

⁵ Robert Alter denomina a este patrón narrativo "Escena-tipo" tomando el concepto de los estudios de la obra de Homero. Cfr. ROBERT ALTER, *The Arte of Bilical Narrative*, Basic Books Publishers, New York 1981, 50. Otras escenas con un esquema narrativo similar son: Gn 29, 1-20; Ex 2, 1-22. Este autor y otros/as han estudiado detenidamente el desarrollo narrativo de este patrón en el relato de Gn 24, sus propias dinámicas internas en

es sustituido por el siervo que es quien guía la trama del relato⁶. En la oración que este personaje eleva a Dios al llegar a Canaán para poder cumplir adecuadamente la misión encomendada (Gn 24, 12-14), se concreta un poco más el perfil deseado para la futura esposa. Ella ha de ser una joven (נַעֲרָה) servicial y hospitalaria que se adelante a las necesidades del forastero (Gn 24, 12-14). Ella, además, ha de pertenecer a la familia de Abraham, algo que ya se había anticipado en la genealogía (Gn 22, 13), y estar dispuesta, a dejar su casa y su tierra para irse a otra casa y tierra desconocida (Gn 24, 7)⁷, como se había ya determinado en el diálogo entre Abraham y su siervo⁸. A través de estas características se hará patente el חֶסֶד de Dios con su amo (Gn 24, 14)⁹. Esta prefiguración de la esposa ideal se confronta con la realidad al llegar Rebeca junto al pozo. Su descripción inicial introduce nuevos elementos en el perfil que la sitúan como la mejor candidata. Además de informar que pertenece a la familia de Abraham¹⁰, de ella se destaca su gran belleza (טֹבַת מְרֹאֵה מְאֹד) y su virginidad, (בְּתוּלָה) (Gn 24, 15-16)¹¹.

La escena se desarrolla en uno de los pocos espacios públicos a los que tienen acceso las mujeres, los pozos, adonde han de acudir diariamente para proveerse del agua necesaria para las actividades cotidianas de la casa. La actuación de la joven es descrita con una serie de verbos de movimiento que confirman la prontitud de su respuesta y permiten evocar la actitud de Abraham cuando recibe a los mensajeros de Dios en Mambré (Gn 18, 6-7). Ella se apresura (מָהֵר) y corre (רָוַץ) para atender a las necesidades del mensajero de Abraham (Gn 24, 18-20). Abraham se apresura (מָהֵר) y corre (רָוַץ) para atender a los mensajeros de Dios (Gn 18, 6-7).

La incertidumbre del criado al contemplar la actuación de Rebeca (Gn 24, 21) se contrapone a la certeza de quien escucha el relato que ya conoce por la genealogía de Nahor, que ella

relación con los otros ejemplos. Cfr. LIEVE M. TEUGELS, *Bible and Midrash...*, 51-57. Este relato, sin embargo, es el de mayor extensión y posee un detallado tratamiento de los personajes y una equilibrada tensión narrativa.

⁶ Para ver el papel del siervo en el relato Cfr. LIEVE M. TEUGELS, *The Anonymous Matchmaker: An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24*, *JSOT* 20/65 (1995), 13-23.

⁷ En este punto aparece una primera conexión con la figura de Abraham en relación a la aceptación de dejar su casa y su tierra para ir a un lugar desconocido (Gn 12, 1).

⁸ En el diálogo entre Abraham y su siervo la identidad de la futura esposa es indeterminada, utilizándose el término אִשָּׁה para aludir a ella. Cfr. SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, "The Woman of their Dreams. The image of Rebekah in Genesis 24", in PHILIP R. DAVIES and DAVID J.A. CLINES (eds.), *The World of Genesis. Persons, Places, Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 93-94.

⁹ Es significativo que, aunque se nombra a Isaac, la acción divina es requerida para Abraham, pero nada se dice en relación a Isaac. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 145.

¹⁰ La información sobre el parentesco de Rebeca con Abraham es ofrecida por el narrador a sus lectores oyentes pero es desconocida por el siervo, lo que permite mantener la tensión dramática en el relato.

¹¹ SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, "The Woman of their Dreams...", 97-98. El término בְּתוּלָה no necesariamente significa virgen, sino joven en edad de casarse, pero este significado viene en el texto reforzado por la afirmación de que ningún varón la había conocido. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 146-147.

pertenece a la familia de Abraham y, por tanto, es la candidata adecuada para esposar a Isaac¹². Curiosamente, el enviado de Abraham, antes de conocer los vínculos de parentesco de la joven, le hace entrega de un generoso regalo en joyas (Gn 24, 22). Este regalo parece una exagerada gratificación por su servicio y generosidad, pero narrativamente se introduce como un anticipo de la dote (*Mohar*)¹³ que podrá recibir su familia tras el acuerdo matrimonial¹⁴.

La confirmación definitiva para el siervo de Abraham de que Rebeca es la esposa adecuada para Isaac llega de la mano de la misma joven, que le informa de su origen familiar y le ofrece la posibilidad de encontrarse con su familia (Gn 24, 23-25). El hombre se dirige de nuevo a Dios para agradecerle el éxito de su empresa y, aunque solo hace referencia en su plegaria a haber encontrado a los parientes de su amo, indirectamente se incluye el hallazgo de la esposa ideal para su heredero, pues, aunque falte aun el diálogo con la familia, ella encarna la esposa esperada. El hecho de que Rebeca responda al ideal supone la puesta en acto del הִסְדָּה y de la הַסְדָּה de Dios (Gn 24, 26-27)¹⁵.

Rebeca de nuevo corre (רוץ), ahora a la casa de su madre,¹⁶ para dar la noticia de su encuentro con el forastero; pero será su hermano Labán quien reciba y hospede al forastero (Gn 24, 28-33). El criado de Abraham narra con detalle su misión y su encuentro con Rebeca junto al pozo y pide a la familia de Rebeca una respuesta. En su petición solicita el הִסְדָּה y la הַסְדָּה de sus interlocutores¹⁷, como lo había solicitado de Dios tras su encuentro con Rebeca (Gn 24, 27),

¹² La referencia al origen familiar de Rebeca se repite para el oyente de nuevo cuando ésta entra en escena en 24, 15 y posteriormente será el siervo de Abraham quien aluda de nuevo a este dato en el versículo 47.

¹³ HENNIE J. MARSMAN, *Women in Ugarit...*, 103.

¹⁴ Este dato puede estar expresando la riqueza de Abraham y su posicionamiento adecuado para demandar a su parentela una esposa para su hijo. Ya en Gn 24,1 se afirmaba que Dios había bendecido a Abraham en todo, y esto incluía riquezas materiales. De hecho, su criado había llevado con él 10 camellos y “cuanto de mejor su amo poseía” (Gn 24, 10).

¹⁵ Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 149.

¹⁶ Esta alusión a la casa de su madre, quizá se refiera a que las jóvenes casaderas tenían como vínculo primario a sus madres, especialmente si sus padres tenían más de una esposa (Cfr. NAOMI, STEINBERG, “Alliance or Descent?...”, 52. Esto parece evocar también las palabras de Noemí a sus nueras en Rut 1, 8: “*Noemí dijo a sus dos nueras: Andad, volveos cada una a la casa de su madre. Que Yahveh tenga de vosotras misericordia, como la habéis tenido vosotras con los que murieron y conmigo*”. (Rut 1,8) como afirmando que vuelvan a ser mujeres solteras con posibilidad de volver a encontrar marido. La amada del cantar también evoca la casa de la madre como espacio nupcial en 3, 4: “*Pero apenas los pasé, encontré al amor de mi alma: lo agarré y ya no lo soltaré, hasta meterlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió*”. (Cant 3,4) y del mismo modo en 8, 2.

¹⁷ En el encuentro del criado con la familia de Rebeca no es fácil determinar exactamente quienes son sus interlocutores, pues al comienzo aparece solo su hermano Labán (Gn 24, 29), después Labán y su padre Betuel responden a la solicitud del criado (Gn 24, 50) y posteriormente su hermano y su madre son los que negocian cuando ha de partir Rebeca y deciden preguntarle a ella su opinión (Gn 24, 55) y por último sus hermanos que son quienes la despiden y bendicen (Gn 24, 59). Es frecuente considerar la aparición de Betuel en el versículo 50 como un añadido posterior, una hipótesis que parece reforzada por la preminencia que tiene Labán en la acogida

como expresión de que su respuesta afirmativa haría posible la actuación de Dios¹⁸. Las palabras que al unísono pronuncian Labán y Betuel, con las que dan su consentimiento, evidencian su aceptación de que el futuro matrimonio de Rebeca con Isaac es voluntad de Dios (Gn 24, 50-51).

La prisa que manifiesta el siervo de Abraham por volver a dar la buena nueva a su señor posibilita que Rebeca vuelva a adquirir protagonismo en la escena. Su hermano y su madre preguntan a la muchacha si desea partir de inmediato con el forastero. Ella responde afirmativamente sin dudarle y todo se prepara para el viaje (Gn 24, 55-59)¹⁹.

En la despedida, Rebeca recibe una bendición de su familia en la que expresan su propia visión de ella y de su futuro (Gn 24, 60). Esta bendición se parece a la que recibe Abraham tras el episodio del sacrificio de Isaac. De nuevo se muestran las resonancias de esta figura femenina con la figura de Abraham:

Gen 24,60	Gen 22,17
<p>Y bendijeron a Rebeca, diciéndole: “¡Oh hermana nuestra, vengas a ser [madre] de millares de decenas de miles, y apodérese tu descendencia de la puerta de sus enemigos!”</p> <p>וַיְבָרְכוּ אֶת־רֵבֶקָה וַיֹּאמְרוּ לָהּ אַחֲתֵנוּ אַתְּ הֵי לְאַלְפֵי רֵבֶקָה וַיִּירֶשׁ יַרְעֶדָּה אֶת שַׁעַר שַׁנְאָיו</p>	<p>...te colmaré de bendiciones y abundantamente multiplicaré tu descendencia como las estrellas del cielo y como las arenas que hay en la ribera y tu posteridad se adueñará de la puerta de sus enemigos.</p> <p>כִּי־בָרַךְ אֲבָרְכָךְ וְהָרַבָּה אֲרַבָּה אֶת־יַרְעֶדָּה כְּכֹכְבֵי הַשָּׁמַיִם וְכַחֹל אֲשֶׁר עַל־שְׁפַת הַיָּם וַיִּרֶשׁ יַרְעֶדָּה אֶת שַׁעַר אֹיְבָיו</p>

Ella es ahora la nueva antepasada que lleva la bendición a la siguiente generación²⁰: ella será madre de una gran descendencia y ésta ampliará el territorio de su herencia. A partir de este

y conversación con el siervo y por el hecho de que la despedida y bendición de Rebeca está a cargo de sus hermanos. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 152 y 157.

¹⁸ De hecho la segunda vez que el criado alude a su oración a Dios tras el encuentro con Rebeca, no hace alusión al הָקֵד y la אֲמַת de Dios, sino solo a que le ha concedido cumplir su misión. En cambio, utiliza estos términos para referirse a una respuesta afirmativa a su demanda por parte de la familia de Rebeca.

¹⁹ SHARON P. JEANSONNE, *The Women of Genesis...*, 61-62.

²⁰ SUSANNE GILLMAYR-BUCHER, “The Woman of their Dreams...”, 99.

momento comienza a tomar iniciativas y a ser protagonista de la historia²¹. Ella, del mismo modo que Abraham o Jacob, deja su tierra para cumplir una misión.

En el tramo final de la historia, sin embargo, su idoneidad como compañera para el nuevo patriarca se presenta de un modo diferente al que aparecía en los episodios previos. Después de un detallado relato del proceso que posibilitó la elección de esposa para Isaac y el protagonismo que en él tuvo Rebeca, la narración se concluye con cierta rapidez, aunque señalando algunos detalles significativos que terminan de diseñar su perfil. En primer lugar, cuando ella llega ante Isaac se cubre con el velo, confirmando con ese gesto de recato su conciencia del nuevo lugar que ocupa como esposa para el nuevo patriarca. En segundo lugar, la alusión a Sara al final del episodio (Gn 24, 67) confirma a Rebeca como la segunda matriarca y continuadora de la genealogía femenina de la promesa comenzada con Sara.

El texto afirma que Isaac llevó a Rebeca a la *tienda de su madre* y que su matrimonio lo consoló de la ausencia de su progenitora. La expresión “*la tienda de la madre*”, también presente en el Cantar de los Cantares²², parece aludir al rito de consumación del matrimonio, pero subraya también el momento en que Rebeca asume el lugar de Sara en la familia.

El capítulo 26, aunque ahora de forma indirecta, se vuelve a vincular a Rebeca con Sara al incorporar un episodio similar a los denominados de “la esposa-hermana” que aparecían en los relatos de la primera pareja patriarcal²³. El hecho de que Rebeca repita en su historia un hecho ya vivido por Sara las muestra compartiendo una experiencia semejante: Ambas son víctimas de una conducta egoísta por parte de sus esposos que pone en peligro sus vidas y su honorabilidad. La situación de Rebeca presenta, sin embargo, algunas diferencias significativas con respecto al caso de Sara. La segunda matriarca no es llevada al palacio del rey²⁴, ni hay

²¹ Ib., 99-100.

²² En el Cantar de los Cantares designa también el tálamo nupcial, aunque en ese caso es la esposa la que conduce allí al esposo (Cant 3, 4; 8, 2) y no al revés como en el caso de Rebeca. La amada del cantar evoca además la casa de la madre como espacio nupcial en 3, 4: “*Pero apenas los pasé, encontré al amor de mi alma: lo agarré y ya no lo soltaré, hasta meterlo en la casa de mi madre, en la alcoba de la que me concibió*” (Cant 3, 4). Lo mismo ocurre en Cant 8, 2.

²³ El planteamiento narrativo del episodio protagonizado por Rebeca e Isaac tiene muchos contactos literarios con los dos que aparecen en las narraciones de la primera pareja patriarcal. El relato comienza evocando lo ocurrido a Abraham y el hambre como la razón común para que la familia emigre (Gn 26, 1). De nuevo también, como en Gn 26 el lugar de destino es Gerar, donde sigue reinando Abimelek. Una vez más se presenta a la matriarca en peligro por los falsos temores de su esposo (Gn 26, 7) y la resolución del conflicto trae consigo un enriquecimiento del patriarca (Gn 26, 13-16).

²⁴ En el caso de Rebeca el peligro de deshonra es menor al no ser conducida al palacio, pero sigue amenazada por el potencial abuso de otros varones del lugar (Gn 26, 10). Por otro lado, la promesa de descendencia no está amenazada porque ya ha dado a luz a sus hijos, no como en el caso de Sara que aún no había engendrado a Isaac. NAOMI STEINBERG, “Gender Roles in the Rebekah Cycle” *USQR* 39/3 (1984), 180.

una intervención de la divinidad para salvarla de la situación comprometida, sino que es el propio Abimelek quien descubre el engaño al ver a Isaac y a Rebeca en una actitud que no corresponde a la de dos hermanos (Gn 26, 8).

El texto hebreo utiliza el participio del verbo קחצ en piel para expresar la acción que está realizando Isaac, un término que se vincula semánticamente a la etimología de su nombre que significa jugar, divertirse, pero también acariciar a una mujer²⁵. Este juego de palabras introduce cierta ironía en la escena, visibilizando al patriarca haciendo algo que le es propio, pero que a la vez pone en evidencia su engaño a Abimeleck. Rebeca, por su parte, es el sujeto pasivo de la acción de su esposo. Igual que Sara, ella permanece en silencio mientras ocurren los acontecimientos, una actitud que la distancia del perfil más activo con que se la diseña en los relatos centrales de esta segunda generación patriarcal.

1.3. La maternidad de Rebeca

La experiencia de la maternidad de Rebeca está marcada por una doble dificultad, la habitual esterilidad que sufren las matriarcas y un embarazo difícil porque sus hijos “*se entrechocaban* (וַיִּתְרַצְצוּ) *en su seno*” (Gn 25, 22). La primera, al contrario de lo que había ocurrido con Sara, es considerada en el texto brevemente y superada por la intercesión ante Dios de Isaac. La segunda, sin embargo, va a ser central en el desarrollo de los acontecimientos y justificará la elección de Jacob como continuador de la promesa.

El capítulo 25 comienza con la narración de los últimos años de Abraham: su matrimonio con Queturah, el nacimiento de los hijos de la pareja y la muerte y entierro del patriarca en la cueva de Makpelah junto a Sara (Gn 25, 1-10). Estos datos preparan el comienzo de la historia de la siguiente generación, que se inicia con la cesión por parte de Abraham de todos los bienes a su hijo Isaac (Gn 25, 5)²⁶ y la bendición de este último por parte de Dios (Gn 25, 11).

La historia de la nueva generación de la promesa se introduce con una fórmula *toledot* referida a Isaac (Gn 25, 19)²⁷ y a partir de ahí la narración se concentra en las circunstancias del

²⁵ Cfr. BDB, 850. Este participio se utilizaba también para expresar la acción que había visto Sara realizar a Ismael en Gn 21, 9.

²⁶ En este reparto de la herencia se incluye también el destino y herencia de los hijos de Queturah (Gn 25, 1-4) y la *toledot* de Ismael (Gn 25, 12-15) y una breve información del destino de sus descendientes (Gn 25, 16). Toda esta información funciona a modo de Testamento de Abraham.

²⁷ Las fórmulas *tôledot* introducen las genealogías, pero también acontecimientos importantes. En el caso de Gn 25,19 aunque la *tôledot* cita a Isaac, en realidad está encabezando la narración que justificará la elección de Jacob

nacimiento de sus descendientes. Rebeca tiene, por tanto, en este episodio un lugar relevante, no solo como madre, sino como receptora de un oráculo divino durante la gestación a través del que se le informa del destino de sus hijos. Además, a diferencia de lo ocurrido con Sara y después con Lía y Raquel, Rebeca será la única mujer que dará descendencia a su esposo.

El movimiento de sus hijos dentro de su vientre (וַיִּתְרַצְצוּ) le produce a Rebeca un intenso sufrimiento. En su desesperación decide ir a consultar (שָׁרָה) al Señor (Gn 25, 22)²⁸. Su forma de dirigirse a Dios sorprende no solo porque no es muy frecuente que las mujeres aparezcan en la Biblia dirigiéndose a la divinidad²⁹, sino porque en ninguna de ellas se recoge una respuesta oracular como ocurre con Rebeca. Su acción (שָׁרָה) se atribuye en la Biblia generalmente a los profetas (1 Sam 9, 9) y con frecuencia ese tipo de plegaría se realiza en un centro de culto³⁰, pero en el caso de la matriarca el relato no dice nada que justifique que está cualificada para dirigirse así a la divinidad, ni tampoco cómo y dónde se llevó a cabo ese oráculo.

El hecho de que el texto afirme que fue consultar (וַתֵּלֶךְ לְרַשׁ) no tiene necesariamente que indicar el desplazamiento a un lugar específico de culto, sino la determinación de realizar la consulta³¹. Ella busca comprender y resolver junto a Dios su situación³². Su acción la realiza sin intermediarios, presentándola el relato legitimada para dirigir su pregunta a Dios y recibir una respuesta³³. Su vivencia de la gestación y el mensaje que recibe de Dios son claves en la definición del camino por el que discurrirá la promesa en la siguiente generación, ofreciendo ya una justificación previa de su peculiar modo de actuar en los episodios siguientes para

como heredero de la promesa después de su padre. Cfr. JEAN L. SKA, *Introducción a la lectura del Pentateuco...*, 41.

²⁸ Para la plegaria de Isaac para interceder ante Dios por la esterilidad de su esposa se usa el verbo עָתָר. La información sobre la acción de Isaac es, como la de Rebeca breve sin ofrecer más datos que la acción de orar y la causa que la provoca.

²⁹ De unas 300 oraciones o alusiones a una oración en el Antiguo Testamento solo 10 u 11 el sujeto que reza es una mujer, aunque existen otras referencias implícitas que contienen ecos de la práctica orante femenina. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Experiencia de Dios...”, 67-84.

³⁰ Generalmente sigue un esquema fijo: a) descripción de la necesidad, lb) a intermediación del profeta, c) formulación del oráculo y d) cumplimiento del oráculo. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 176-177. Otros textos donde aparece el verbo שָׁרָה con el significado de consultar a Dios: Jueces 6,29; 1 Sam 9,9; 1 Re 14, 5; 22,5-8; 2 Re 1 ,2-3,11;8, 8; 22, 13-18; 1 Cro 10, 13; 2 Cro 34, 21-26; Is 19, 3; Jr 21, 2; 37, 7; Ez 14, 3-7.

³¹ ERIN E. FLEMING, “She Went to Inquire of the Lord. Independent Divination in Genesis 25:22”, *USQR* 60/3 (2007), 3-5.

³² Como en otros casos de mujeres bíblicas, su experiencia orante está vinculada a su experiencia de maternidad que es su espacio privilegiado de identidad y desde el que puede aspirar a ejercer su autoridad. Cfr. HENNIE J., MARSMAN, *Women in Ugarit...*, 594.

³³ Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Experiencia de Dios...”, 82-83.

posibilitar que sea su hijo Jacob quien se convierta en el heredero de Isaac ³⁴. De hecho, la descripción que presenta el narrador de Esaú y Jacob favorece la polarización de sus figuras³⁵ y sirve de contexto para el drama posterior ente ambos hermanos, en el que tiene un papel activo su madre.

La ancianidad y ceguera de Isaac permite a Rebeca el control de los acontecimientos. Ella planifica el engaño que dará a Jacob la bendición que su padre quería otorgar a Esaú (Gn 27, 1-29). De nuevo es la receptora de una información privilegiada que le anuncia la inminente venganza de Esaú por haber sido traicionado por Jacob (Gn 27, 42). Con astucia consigue de su esposo que envíe a Jacob a su tierra de origen para buscar esposa³⁶ y así, aleja a su hijo de la ira de su hermano y consigue la plena legitimación del heredero con un matrimonio dentro de la línea familiar elegida para dar continuidad a la promesa (Gn 27, 43-28, 4)³⁷.

Tras este episodio, Rebeca desaparece de la escena y solo en Gn 49, 31 se dará la noticia de que está enterrada en la cueva de Makpelah junto a su esposo. Ella ha posibilitado que el hijo adecuado reciba la bendición y pueda legarla a sus descendientes. A pesar de su limitada presencia en los textos, su figura posee una gran fuerza, lleva a cabo acciones arriesgadas con decisión y es capaz de preguntar a Dios por su situación de sufrimiento.

Su perfil, aunque poderoso, responde a un diseño patriarcal, pues su excepcionalidad no supone el abandono de su rol de esposa y madre, y su comportamiento visibiliza el uso indirecto del poder para conseguir lo que desea por parte de quienes no están legitimados para ejercerlo. Esto ha favorecido que más de un autor moderno haya considerado negativa su forma de

³⁴ El contenido del oráculo supone una justificación del nacimiento de dos naciones distintas a partir de sus dos hijos y de la elección divina de Jacob como el heredero de la promesa. Esto explica además la actuación de Rebeca en las narraciones posteriores. Cfr. SHARON P. JEANSONNE, "Images of Rebekah: from modern interpretations to biblical portrayal", *BR*, 34 (1989), 41; NAOMI, STEINBERG "Gender Roles...", 180.

³⁵ Esaú nace primero-Jacob después, pero asido a su talón (Gn 25, 25); el primero se hará cazador-el segundo "morador de tiendas" (beduino) (Gn 25, 27); Esaú preferido por su padre- Jacob por su madre (Gn 25, 28).

³⁶ En realidad, el editor del libro del Génesis conserva dos finales para la historia, el primero en el que es ella la que envía a Harán a Jacob temporalmente hasta que cese la ira de su hermano (Gn 27, 41-45) y la segunda ella convence a su esposo para que envíe a Jacob a Harán para buscar esposa (Gn 27,46-28,5). Cfr. MARY D. TURNER, "Rebekah: Ancestor of Faith", *LTQ*, 20/2 (1985), 47.

³⁷ Cfr. NAOMI, STEINBERG "Gender Roles...", 181-182. Ver también, ROBERT A. ODEN, "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives" *JBL*, 102 (1983), 189-205.

proceder y sus intenciones³⁸ al ignorar la centralidad del oráculo divino en sus esfuerzos por conseguir que Jacob sea el heredero³⁹.

2. Rebeca en el Nuevo Testamento

Rebeca solo aparece en una ocasión en el Nuevo Testamento, recordada por Pablo en la carta a los romanos en el mismo versículo que Sara. Las cuestiones relacionadas con la carta paulina y el lugar de Sara y Rebeca en el capítulo 9 de la carta ya se han presentado cuando se ha estudiado la figura de Sara⁴⁰.

2.1. Rebeca madre según la promesa en la carta a los romanos (Rom 9, 10-13)

En la misma línea argumentativa que incluía el ejemplo de Sara (Rm 9, 9), Pablo introduce la referencia de Rebeca y sus hijos (Rm 9, 10-13) como la segunda prueba de Escritura que él aporta para justificar que la promesa de Dios sigue vigente, a pesar del rechazo de Cristo por parte de Israel y que es la libertad soberana de Dios la que hace posible la inclusión de los no judíos en esa promesa. La presencia de Rebeca en el texto es un poco diferente a la de Sara. Ella, al contrario que su antecesora, es nombrada primero que su marido y se la muestra en un papel más activo que a la primera matriarca⁴¹.

Esta es la única alusión a Rebeca en todo el Nuevo Testamento y en ella se recuerda su gestación y el anuncio que ella recibió sobre el destino de sus hijos (Gn 25, 21-23). A través de su presencia Pablo completa su argumentación para justificar que los auténticos descendientes de Israel no son los que nacen según la carne, sino según la promesa. Jacob y Esaú como hijos de Isaac y Rebeca nacen según la promesa, pero mientras todavía están en el vientre materno, antes de que ninguno haga nada bueno o malo, Dios elegirá a Jacob como heredero de la promesa. De este modo, si la elección de Jacob no puede ser cuestionada porque es Dios quien lo ha decidido, también es voluntad de Dios que los gentiles, los últimos en llegar a la fe, sean ahora los elegidos para dar continuidad a la promesa⁴².

³⁸ Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12-36. A Commentary*, Augsburg, Minneapolis 1985, 438; GEORGE W. COAST, *Genesis: with and Introduction to Narrative Literature*, William B. Eedmans, Grand Rapids, 1983, 201; JOHN SKINNER, *A Critical and Exegetical Commentary on Genesis*, T&T Clark, Edinburgh, 1951, 368.

³⁹ Cfr. SHARON PACE JEANSONNE, "Images of Rebekah...", 45.

⁴⁰ Ver págs 264-270 de la presente investigación.

⁴¹ ROMANO PENNA, *Carta a los Romanos...*, 731.

⁴² RICHARD J. CLIFFORD, "Genesis 25:19-34", *USQR* 45/4, (1991) 401.

En la mención que Pablo hace de Rebeca en esta carta, si bien introduce el contenido del oráculo que ella recibe y menciona que ella fue la destinataria de esas palabras (Rm 9, 12), ignora que fue su decisión de ir a consultar al Señor (Gn 25, 22). Su recuerdo, por tanto, aunque significativo, ignora el papel activo que la matriarca tiene en la trama que lleva a Jacob a heredar la promesa para subrayar en ella la libertad soberana de Dios, del mismo modo que ocurría en el caso del ejemplo de Sara (Rm 9, 9).

Conclusiones

El recuerdo de Rebeca en los escritos del Nuevo Testamento se reduce a un solo texto de la carta a los romanos con el que Pablo ilustra una afirmación clave de su propuesta cristiana como acabamos de estudiar. Esta breve mención muestra cómo su figura y su lugar en los relatos patriarcales ha pasado casi desapercibida para los autores del Nuevo Testamento.⁴³ La memoria que de ella pervive en el texto de la carta a los romanos, aunque breve, evidencia su relevancia para la trasmisión de la promesa a la siguiente generación, incluso de forma más determinante que la de su esposo Isaac.

3. Rebeca en las Homilías de Orígenes

3.1. *En las Homilías sobre el Antiguo Testamento*

Orígenes le dedica a Rebeca casi la totalidad de las homilías 10 y 12 sobre el Génesis y en otras dos homilías (*HomJu* 5, 5; *HomSal* 36, 4) la recuerda de forma más puntual y secundaria.

3.1.1. *En las Homilías sobre el Génesis*

En las dos homilías sobre el Génesis en las que aparece, Rebeca tiene un lugar central como *exempla* de la conducta cristiana que ha de caracterizar a los creyentes en Cristo. Además, en la homilía 10, vincula su recuerdo a un eje central en su propuesta creyente: el estudio y profundización de la Escritura.

⁴³ Como se puede constatar en este estudio, tampoco ha sido recordada en los textos del Antiguo Testamento fuera de los relatos del Génesis, a pesar de la importancia que su actuación tuvo para la elección del heredero que daría continuidad a la promesa después de Isaac. Además, está también el hecho relevante de que ella haya sido destinataria de un oráculo que le reveló el destino de sus hijos a ella, y no a su esposo.

3.1.1.1. *HomGn 10*

Orígenes en esta homilía predica sobre el relato del capítulo 24 del Génesis que narra la elección de Rebeca como esposa de Isaac. La matriarca en esta homilía es presentada como modelo de cristiano o cristiana que profundiza en la Palabra de Dios como un medio fundamental para progresar en el camino hacia la unión con Cristo.

Su preocupación por la falta de constancia en la asistencia al culto y en la profundización de la Escritura de muchos de los miembros de la comunidad que lo escucha, es el marco desde el que él va a interpretar el relato de Gn 24 (*HomGn 10, 1*)⁴⁴. Rebeca en su trabajo diario de ir al pozo a sacar agua se convierte, en su reflexión, en modelo de la respuesta que espera de los cristianos de la iglesia de Cesarea.

De los pozos de agua a los pozos de la Escritura

Partiendo del sentido literal del relato de Gn 24, Orígenes exhorta a la comunidad a ser constantes en la escucha y profundización en las Escrituras como fuente de vida espiritual. Para él, son en el camino que ha de llevar al creyente a su configuración con Cristo: *“Y esta unión del alma con el Verbo seguro que no puede realizarse de otra manera que, por la instrucción de los libros divinos, que figurativamente reciben el nombre de pozos. Si uno viene a estos pozos y saca agua de ellos, es decir, si por medio de la meditación saca de ellos un sentido y una inteligencia más profundos, encontrará bodas dignas de Dios; pues su alma se une a Dios.”* (*HomGn 10,5*).

La escena en la que Rebeca baja al coger agua al pozo y se encuentra con el siervo de Abraham (Gn 24, 13-16) tiene, en este sentido, una enseñanza profunda que su audiencia necesita recordar: *“Estas narraciones son una instrucción para las almas y una doctrina espiritual que te instruye y te enseña a venir diariamente a los pozos de la Escritura, a las aguas del Espíritu Santo, y a sacar constantemente agua, llevando a casa el recipiente lleno, tal como lo hacía la santa Rebeca (HomGen 10, 2)”*. Esta enseñanza profunda que contiene la Escritura es la que a

⁴⁴ En los reproches que Orígenes dirige a la comunidad cristiana se evidencia que es ya una comunidad que ha perdido la radicalidad de los comienzos, que vive integrada en su entorno social y para muchos de sus miembros su vida cristiana no ocupa el primer lugar entre sus intereses. Cfr. ADELE MONACI, *Origene predicatore...*, 83-93.

través de la relectura de la figura de Rebeca va a proponer a sus oyentes. De este modo la matriarca se va a convertir en la figura clave de su exhortación⁴⁵.

Rebeca comienza siendo calificada como santa⁴⁶, adjetivo que define ya su carácter modélico y que aparece respaldado por el significado que Orígenes descubre en el hecho de que ella acuda diariamente a sacar agua del pozo y que la capacita para ser compañera adecuada para el hijo de la promesa: “Ésta [Rebeca] no hubiese podido unirse en matrimonio a un patriarca tan grande como Isaac, que había nacido de la promesa, si no hubiese sacado esta agua, y en tal cantidad que pudiese dar de beber...(HomGen 10, 2)”. A partir de esta presentación Orígenes podrá releer su figura como *tipos* del cristiano que estudia y profundiza en la Escritura y a través de ese ejercicio puede alcanzar la unión con Cristo. Una unión que Orígenes define como “desposarse con Cristo” y que presenta el objetivo central del camino cristiano (HomGn 10, 2)⁴⁷. Este ideal fundamenta la identidad de los y las creyentes y determina la honorabilidad de cada miembro dentro de la comunidad; pero también los rasgos de conducta que los diferencia de sus vecinos que no comparten su fe (paganos, judíos o cristianos que siguen doctrinas desviadas)⁴⁸.

Orígenes en su propuesta de Rebeca como figura del creyente que alimenta su fe en la Escritura subraya, además, la necesaria aceptación del Antiguo Testamento como camino propedéutico para la iniciación cristiana⁴⁹: “Luego porque quiere desposarte con él [Cristo], te envía por delante a este siervo, que es la palabra de los profetas. Si antes no acoges esta palabra, no podrás unirte en matrimonio con Cristo. (HomGen 10, 2)”. De este modo, la figura de la matriarca se convierte en referente de uno de los ejes centrales de la propuesta identitaria origeniana: La unión del antiguo y del Nuevo Testamento que fundamenta la recta interpretación de la Escritura⁵⁰.

⁴⁵ ELENA GIANNARELLI, “Christian Thought...”, 125.

⁴⁶ Las figuras femeninas del Genesis han pasado como modelos de comportamiento en función de su vinculación a los patriarcas que eran los modelos principales. ELENA GIANNARELLI, “Christian Thought...”, 125.

⁴⁷ El tema de las bodas místicas es central en el planteamiento teológico de Orígenes, tanto identificadas con las bodas escatológicas de la iglesia con Cristo, como desde la perspectiva individual de la plena configuración del cristiano/a con Cristo. Cfr, HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage...*, 15-24.

⁴⁸ HomGn 10, 2; ComJn 13, 29. 77-178.

⁴⁹ Aquí aparece, al presentar a la figura del siervo como personificación de la palabra profética a la que hay que acoger como Rebeca lo hizo, una alusión a que la recta comprensión de la Escritura pasa por la aceptación del Antiguo Testamento como profecía de Cristo y por tanto forma parte de las Escrituras cristianas. De fondo está la polémica tanto como las tendencias literalistas como marcionitas.

⁵⁰ “Este libro que tenemos entre las manos, esta lección que nos ha sido leída, son un pozo; y con ellos toda la Escritura, la ley y los profetas, los escritos evangélicos y apostólicos forman en su conjunto un solo pozo” (HomNum 12, 2).

La paciencia como virtud.

Dando al nombre de Rebeca el significado de paciencia⁵¹, Orígenes, desarrolla el sentido moral del hecho de que la matriarca dé agua al siervo de Abraham y a sus animales (Gn 24, 12-21). La constancia en la escucha y profundización de la Palabra de Dios supone paciencia, una paciencia que se ejercita con la ascesis y que permite abandonar la “*arrogancia de la elocuencia griega y inclinarse ante el simple lenguaje profético*” (HomGn 10, 2). De este modo Rebeca se identifica con quien desea progresar en su camino espiritual hacia la configuración con Cristo⁵² siendo constantes en el acercamiento diario a la Escritura para adquirir progresivamente los profundos significados que de ella se desprenden: “*Observa cuán grandes cosas acaecen junto a las aguas, para que también tú te sientas invitado a venir todos los días a las aguas del verbo y a estar junto a sus pozos como hacía Rebeca*” (HomGen 10, 3).

Esta paciencia es la que también les pide a sus oyentes, con cierta ironía, para que no se impacienten por su insistencia en cuestionar a los que no se toman suficientemente en serio su encuentro con la Palabra de Dios y, a la vez, esa virtud les haga ejemplo de conducta para los negligentes y perezosos (HomGn 10, 3).

Rebeca como modelo de excelencia cristiana

Cuando Orígenes comenta desde el sentido espiritual los arquetipos femeninos que representa Rebeca en Gn 24, 16-22, éstos, le van a servir como punto de partida para diseñar los atributos que han de caracterizar al alma del creyente que quiere alcanzar la configuración con Cristo.

La belleza y virginidad se posicionan en la exhortación del alejandrino como el punto de partida de su lectura espiritual (Gn 24,16)⁵³. En primer lugar, el hecho de que Rebeca aparezca definida como “*una virgen que ningún hombre ha conocido*”, Orígenes, lo entiende como la confirmación de que la virginidad, como excelencia cristiana, supone, la continencia y la coherencia de vida, “*porque puede suceder que uno sea corporalmente virgen y que, conociendo a este pésimo marido, el diablo, y acogiendo en su corazón los dardos de la*

⁵¹ Etimología usada ya por Filón, (FILÓN, *DeCher.* 47; *Cong* 37; *Leg.* 3, 88) y por Clemente de Alejandría, (*Paed.* 1, 21. 3). Cfr. nota 209, pág 290 del presente estudio.

⁵² “*Un alma de este tipo, que lo hace todo con paciencia [alusión a Rebeca] y que está dispuesta y sostenida por una enseñanza tan grande-enseñanza que suele sacar de las profundidades de las aguas de la ciencia-, puede unirse en matrimonio con Cristo*” (Hom Gen 10, 3).

⁵³ “*He dicho ya muchas veces que en estos textos no se narran historias cualesquiera, sino que se entretienen misterios. Yo pienso que en este caso se indica algo semejante*” (HomGen 10, 4).

concupiscencia venidos de él, pierda la castidad del alma” (HomGn 10, 4) Para él, por tanto, la virginidad de Rebeca, representa al cristiano o cristiana perfecta: santo o santa en cuerpo y alma⁵⁴.

Este perfil de Rebeca como referente para el cristiano/a, la concluye Orígenes con la interpretación alegórica del versículo 22, que narra la entrega de las joyas a Rebeca por parte del siervo. El adorno como un estereotipo recurrente en la descripción femenina en el mundo antiguo⁵⁵ le da la oportunidad de interpretar el versículo desde el sentido moral: “[Rebeca] busca las joyas en la casa de Abraham, porque la paciencia encuentra sus ornamentos en la casa del sabio”. Rebeca es ahora identificada con la búsqueda de la sabiduría, una sabiduría que no se encuentra ya en el ámbito de filosofía pagana, sino que reside en la Escritura, en este caso en la palabra profética⁵⁶ y que encarna Isaac como prototipo de sabio. Belleza y adorno femenino, denostado con frecuencia como tentación y exceso⁵⁷, es ahora identificado con la excelencia cristiana: “Tú, que no quieres venir a las aguas, que no quieres recibir en tus oídos las palabras de oro de los profetas, ¿cómo vas a poder estar equipado con la belleza de la doctrina, de las obras y de las costumbres?” (HomGen 10, 4).

En la última parte de su homilía, tras definir el objetivo fundamental que le mueve en su exhortación: “edificar a la iglesia de Dios y de remover a los oyentes más perezosos e indolentes con ejemplos de los santos y las explicaciones místicas (HomGen 10, 5)”, identifica el personaje de Rebeca con la iglesia: “Rebeca, siguiendo al siervo, llegó hasta Isaac; así también la Iglesia, siguiendo la palabra de los profetas, llega a Cristo (HomGen 10, 5)”. Esta identificación le permite de nuevo a Orígenes retomar el tema de los pozos, ahora como lugar donde los patriarcas conocen a sus esposas⁵⁸ y que para él son figura de la verdadera comprensión de las Escrituras judías, que es la interpretación espiritual (HomGn 10, 5).

De este modo la matriarca encarna el perfil del auténtico cristiano o cristiana que vive un ascetismo perfecto, sostenido en una recta comprensión de la Escritura que le llevará a la configuración plena con Cristo (bodas místicas).

⁵⁴ HENRI CROUZEL, *Virginité et mariage...*, 98-105.

⁵⁵ HESÍODO, *Teogonía* 570-589; TERTULIANO, *Cultu.Femi.* I, 4.6; II, 7.

⁵⁶ No hay que olvidar que la palabra profética, es anuncio y prefiguración de Cristo.

⁵⁷ Hesíodo, como texto clásico que, aunque mitológico sustenta las creencias sociales del mundo greco-romano.

⁵⁸ Jacob a Raquel, Moisés a Séfora.

Del matrimonio de Rebeca a los desposorios con Cristo

En diversos momentos de su exhortación Orígenes va mostrando el objetivo último del camino cristiano: el matrimonio del alma con Cristo (*HomGn* 10, 3). Este es el tema central que justifica su desarrollo del sentido espiritual de la Escritura. El tema nupcial es con frecuencia para Orígenes un medio de expresar la experiencia mística⁵⁹. En el caso de la presente homilía, la vinculación entre bodas y pozos define alegóricamente el camino a recorrer para la unión del alma con Cristo: *“Y esta unión del alma con el verbo es seguro que no puede realizarse de otra manera que, por la instrucción de los libros divinos, que figurativamente reciben el nombre de pozos. Si uno viene a estos pozos y saca agua de ellos, es decir, si por medio de la meditación saca de ellos un sentido y una inteligencia más profundos, encontrará bodas dignas de Dios; pues su alma se une a Dios”* (*HomGen* 10, 5).

Esta reflexión es el horizonte al que Orígenes quiere invitar a sus oyentes a vivir. Con ella busca reorientar su conducta y convencerlos para que sigan el ideal a que están llamados como creyentes en Cristo: *“Esto, al menos, te debe incitar a escuchar y a venir a las reuniones, de modo que, aunque nosotros, por razón de brevedad, dejemos de un lado algunos de ellos, tú, al releer e investigar en las escrituras, puedas averiguar y descubrir por ti mismo estos misterios, o por lo menos perseveres en el examen de los mismos, para que él Verbo de Dios, encontrándote junto al agua te acoja y te una a él”* (*HomGn* 10, 5). Este ideal refleja el modo en que el alejandrino comprende la identidad cristiana y con el que busca recuperar en sus oyentes la radicalidad en la fe y en la conducta. En esta propuesta Rebeca adquiere un papel central como prototipo y *exempla* del cambio que quiere promover en la comunidad que le escucha.

Los hechos narrados en el relato de Gn 24, sin ser ignorados, son reelaborados en su discurso para hacerlos significativos para su audiencia y capaces de responder a la problemática comunitaria a la que Orígenes quiere hacer frente (*HomGn* 10, 1). Ambas lecturas: literal y alegórica, se fusionan para dar a luz un nuevo texto que está llamado a prevalecer en la memoria de sus oyentes.

⁵⁹ HENRI CROUZEL, *Orígenes...*, 174-175.

3.1.1.2. *HomGn 12, 1-3*

En esta homilía, Orígenes comenta Gn 25, 21-27 y algunos versículos del capítulo 26 (12-13; 18; 19, 21-22). A Rebeca le va a dedicar la primera parte de la homilía en la que, a partir de su experiencia de maternidad narrada en Gn 25, 21-24, exhortará a sus oyentes a avanzar en su camino cristiano. Al comienzo de su presentación vincula a la matriarca con “otras santas mujeres” que vivieron en la Escritura su misma experiencia⁶⁰, introduciéndola así en una genealogía de mujeres honorables que forman parte de la historia de salvación como madres de hijos santos (*HomGn 12, 1*).

Orígenes, desde el sentido literal, comienza presentando la esterilidad como una situación que precede al gran honor de la maternidad. Una maternidad que adquiere valor por la importancia de su descendencia: “*después de su esterilidad, dieron a luz un hijo santo*” (*HomGn 12,1*). A continuación, regresa a la figura de Rebeca para ejemplarizar en su relato lo que acaba de expresar. Para él, el paso de la esterilidad a la concepción, que vive la matriarca, se pone en evidencia en la gestación de dos hijos que “*exultan*” en su seno⁶¹ expresando, así como ellos también manifiestan la alegría del acontecimiento⁶². Además, Orígenes presenta la experiencia de la esterilidad de Rebeca como “*la que había desesperado*”⁶³ contraponiéndola al hecho de que “*lleva en su seno naciones y pueblos*” expresando así el objetivo que justifica el cambio de situación en su vida⁶⁴.

Orígenes se centra a continuación en la explicación alegórica de la afirmación de Gn 25, 22: “*Rebeca fue a consultar al Señor*” y se pregunta cómo se ha de entender esa información. Para él no se refiere a trasladarse al lugar donde reside el Señor, puesto que Dios está en todas partes,

⁶⁰ Cita a Sara, Raquel, Ana la madre de Samuel, Isabel la madre de Juan Bautista. Este texto se estudia también en el capítulo sobre Sara y en el dedicado a Raquel.

⁶¹ En el texto al menos en la traducción de Rufino, que es la que se conserva, el término que se utiliza es *exultare* posiblemente ese fuese la idea que aparecía en el texto original de Orígenes, pues el texto de Septuaginta utiliza σκιρτάω que significa saltar y en este caso se ha interpretado como un gesto de alegría y no de lucha. Sin embargo, el texto hebreo de este pasaje bíblico, para expresar la acción de los niños en el vientre de Rebeca, utiliza el verbo רצרע en *hitpael* cuya traducción sería empujarse uno a otro. El uso del verbo *exultare* refuerza la grandeza de lo que está ocurriendo en su vientre y por tanto de la acción milagrosa que ocurre en su vida que se explicita con la cita de parte del oráculo que recibe.

⁶² Este modo de expresar lo que ocurre en el seno de Rebeca permite evocar lo que se dice en el evangelio de Lucas cuando María visita a Isabel: “Cuando Isabel oyó el saludo de María, la criatura dio un salto en su vientre; (Luc 1,41). El texto griego utiliza el verbo σκιρτάω, el mismo que Septuaginta utiliza en el caso de Rebeca y que la Vulgata traduce en ambos casos por *exultare*.

⁶³ Algo que no afirma el relato de Génesis pero que si contiene las palabras de desesperación de Rebeca cuando siente que sus hijos se empujan en su vientre (Gn 25, 22).

⁶⁴ En esta afirmación sobre Rebeca, resuena el texto de Is 54, 1: *Canta de gozo, la estéril que no dabas a luz; rompe a cantar de júbilo, la que no tenías dolores; porque la abandonada tendrá más hijos que la casada dice el Señor* y que Pablo recordará al final de su alegoría de Gálatas. Ver comentario de este texto en el capítulo de Sara.

sino a un cambio existencial vivido por la matriarca (*HomGn* 12, 2). Esto le permite desarrollar una interpretación alegórica del dato escriturístico.

Para el alejandrino, que Rebeca fuese a consultar al Señor, no se puede entender desde el sentido literal, como la simple acción humana de dirigirse a un lugar para hablar con alguien (*HomGn* 12, 2). Por esa razón, se detiene a señalar que Dios no está en un lugar, sino en todas partes y sería inapropiado ver a esta mujer llevando a cabo algo tan equivocado, sabiendo que ella “*se había educado en la casa de sabio Abraham, bajo su doctísimo marido Isaac*”⁶⁵. Para solventar la dificultad que plantea el sentido literal, propone la interpretación de la acción de la matriarca desde el sentido alegórico. El hecho de que se afirme que la matriarca *fue a consultar al Señor*” quiere decir que su alma progresaba hacia la virtud (*HomGn* 12, 2)⁶⁶. De esta manera la convierte en *exempla* del modo en que ha de progresar el cristiano o la cristiana para alcanzar una conducta excelente.

Consultar al Señor, como Rebeca lo hizo, significa para la vida cristiana abandonar las realidades carnales por las espirituales para avanzar en el camino de fe. Esto supone dejar la antigua forma de vida y llevar a cabo acciones *honestas y piadosas* (*HomGn* 12, 2)⁶⁷ que resalten el carácter honorable de la conducta cristiana⁶⁸. Así, la consulta de Rebeca y la respuesta divina, en la interpretación del alejandrino, es una acción que expresa su progreso moral y la constituye en *exempla* de conducta para su audiencia.

Ahondando en este sentido actualiza también lo que ocurre entre sus hijos dentro de su vientre. Para él, las palabras del oráculo “*dos naciones hay en tu vientre, y dos naciones de tus entrañas se han de separar*” (Gn 25, 23a) hay que entenderlas como el conflicto entre virtudes y vicios que se genera en el interior del ser humano. Esta alegorización le lleva a presentar a Rebeca

⁶⁵ Para Orígenes como había dicho para Sara (*HomGn* 3, 3), Rebeca como esposa de un patriarca ha de tener un comportamiento adecuado a su estatus.

⁶⁶ Orígenes fundamenta esta interpretación citando Ex 3, afirmando que cuando dice Moisés ante la zarza ardiendo que pasaré y veré significa el modo que tienen los santos de expresar el hecho de recibir una enseñanza de Dios que los lleva a un estado de vida superior (*HomGn* 12, 2) así también en el caso de Rebeca. Cfr. *HomSal* 36, 4.1.

⁶⁷ En latín se utilizan los términos

⁶⁸ “*Si te separas del viejo modo de vivir y del consorcio de aquellos con los que indigna y torpemente vivías y te das a acciones honestas y piadosas, cuando se te busque entre los aliados de la infamia y no se te encuentre dentro de las bandas de los malhechores, se dirá también de ti: Fue a consultar al Señor*” (*HomGn* 12, 2) Sin duda estas palabras del alejandrino son exageradas como calificación de la vida anterior de sus oyentes, pero le permiten por contraste resaltar el valor del nuevo camino que han escogido.

como modelo de quien domina los vicios y cultiva las virtudes, y por tanto es merecedor de “concebir de Isaac, esto es, del Verbo de Dios” (*HomGn* 12, 3) y dar a luz una vida perfecta⁶⁹.

Rebeca, por tanto, representa un modelo acabado de virtud que muestra que es lo que ha de definir a un cristiano o cristiana tanto hacia dentro como hacia fuera de la comunidad.

3.1.2. *En las homilías sobre Números*

Rebeca aparece en una única homilía sobre este libro bíblico en el marco de la interpretación alegoría de los pozos.

3.1.2.1. *HomNum 12, 1. 7*

En esta homilía Orígenes comenta Num 21, 16-23, en la que se narra la llegada del pueblo de Israel junto a unos pozos (Num 21, 16-23).

Al comentar Num 21, 16 se pregunta porque Moisés como profeta ha de preocuparse de reunir al pueblo para coger agua de los pozos, si el pueblo podría hacerlo por sí mismo (*HomNum* 12, 1. 1). Para responder a la pregunta, y viendo lo conciso del texto, necesita recurrir a la inteligencia espiritual. Para ello, recuerda los misterios de los pozos que se encuentran en otros pasajes de la Escritura para aclarar, por comparación, las oscuridades del pasaje actual (*HomNum* 12, 1. 2). Después de recorrer diferentes pasajes del Antiguo y Nuevo Testamento recuerda tres pozos en los que los santos encontraron esposa: Isaac a Rebeca, Jacob a Raquel y Moisés a Séfora (*HomNum* 12, 1. 7)⁷⁰.

Rebeca aparece junto a Raquel y Séfora, porque las tres encuentran a sus futuros esposos junto a un pozo. Rébeca, igual que las otras dos figuras femeninas, es recordada desde el sentido literal, como esposa perfecta de un hombre santo. Esta idoneidad la justifica el predicador a continuación desde el sentido alegórico, identificando a esta figura con la paciencia⁷¹. Esta

⁶⁹ En este sentido afirma que la expresión. “*Se le cumplieron los días de dar a luz, no se suele emplear más que para las santas mujeres*” y cita junto a Rebeca a Isabel, la madre de Juan, y a María, la madre de Jesús. Esta lista de mujeres unidas por dar a luz a varones santos la presenta al comienzo de la homilía citando además a Sara, a Raquel y a Ana, la madre de Samuel. Aparecerá también en *HomSam* 1,5 comparando a Sara y Agar con Ana y Peninnah.

⁷⁰ Este texto está comentado también en el capítulo dedicado al estudio de la figura de Raquel. Ver pág 394 de la presente investigación.

⁷¹ Una interpretación similar y también en el marco del relato junto al pozo de Gn 24 ya la había hecho en *HomGn* 10, 2.

alegorización le permite además, presentarla como exempla de virtud para crecer en el camino cristiano.

3.1.3. *En las Homilías sobre Jueces*

El recuerdo de Rebeca en estas homilías se reduce a una sola ocasión en la que se pone en paralelo su actuación para que Jacob consigauise la bendición en lugar de Ismael (Gn 27, 5-29) con la de Ya'el cuando ayudó a Barac en la consecución de la victoria en el relato de Ju 4.

3.1.3.1. *HomJu 5, 5*

Dentro de la interpretación de la historia de Débora, juez y profetisa⁷² de Israel, que evoca la lucha del pueblo contra el dominio de Yabin rey de Canaan (Ju 4), Orígenes interpreta de forma alegórica la trama de la narración, identificando a Ya'el, la mujer extranjera que da muerte a Sisara, el general el ejercito enemigo⁷³, con la iglesia “*reunida de entre las naciones*” (HomJu 5, 5) y a Barac, el líder del ejército de Israel, con el Israel de su época que no ha sido capaz de escuchar a la profecía y creer en Cristo (HomJu 5, 4).

Para él, del mismo modo que la mujer extranjera corrió al encuentro de Barac para anunciarle la muerte de Sisara, así Israel, que había ido delante en la promesa, es ahora alcanzado por la Iglesia que le muestra la victoria acabada y le invita a compartir su gloria. Esta alegoría la confirma con la autoridad de Pablo, que ya afirmaba en Rm 11, 25-26 la realidad escatológica de la salvación de todos los pueblos, incluido Israel.

A continuación, como complemento a esta interpretación, conecta la historia del libro de los jueces que está comentando con el engaño de Jacob a Esaú en 27, 5-29, pues en su engaño también siguieron el consejo de una mujer. El vínculo entre los dos relatos lo encuentra Orígenes en la coincidencia, en ambas narraciones, de que los varones protagonistas siguen el consejo de una mujer. No se menciona el nombre de Rebeca, pero sí se recuerda su protagonismo en el engaño que hizo posible la continuidad de la promesa por el cauce apropiado. Aunque la presencia de la matriarca es breve, su memoria, aunque sea por asociación de ideas, permanece vinculada a una de las líneas fuerza de la identidad cristiana en

⁷² En este sentido es curioso constatar que en HomJu 5, 2 cuando explica el hecho de que a Débora se le dé el nombre de profeta afirma que ya desde el sentido literal esta afirmación puede reconfortar a las mujeres porque “*las invita a no desesperar a causa de la debilidad de su sexo de poder ser capaces de la gracia de la profecía, sino de creer y comprender que la pureza del espíritu merece esa gracia, no la diferencia de sexo*”.

⁷³ Sisara en la alegoría de Orígenes representa los vicios carnales (HomJu 5, 5).

el contexto de Orígenes: la Iglesia, que es la legítima heredera de la promesa dada a los patriarcas porque Israel no ha creído en Cristo.

4. La figura de Rebeca en los Comentarios de Orígenes

4.1. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre Cantar de los Cantares

En este comentario se conservan dos referencias a la figura de Rebeca dentro de dos citas referidas a la relación que Isaac entabla con ella (Gn 24, 67) y que ejemplifica el carácter ejemplar de su esposo.

4.1.1. *ComCant Prol. 2, 20*

Elogo a esta obra Orígenes plantea las cuestiones preliminares que considera necesarias para abordar de forma adecuada este libro tan peculiar⁷⁴. Al comienzo del segundo capítulo de este prólogo expone como ha de entenderse el término amor en este escrito. El considera un acto deliberado de la Escritura el hecho que se use el término “*caritas*”⁷⁵ en lugar de la palabra amor que posee connotaciones más eróticas⁷⁶. La razón que ofrece para esta opción es evitar que los más débiles puedan interpretar mal el significado del término en el contexto de libro (*ComCant* 2, 22).

Para ejemplarizar su observación sobre el término *amor*, Orígenes, cita 3 textos bíblicos en los que son protagonistas tres mujeres: Rebeca, (Gn 24, 67) Raquel (Gn 29, 17-18) y Tamar la hermana de Absalóm (2 Sam 13, 1) y en los que se utiliza el verbo *ἀγαπάω*⁷⁷ para expresar el amor que los varones protagonistas sienten por ellas. En el caso de Rebeca recuerda Gn 24, 67, en el que se alude a los sentimientos de Isaac hacia ella cuando la toma por esposa. El alejandrino se limita a recordar la cita sin ningún otro comentario, pero teniendo en cuenta el contexto de su argumentación, los oyentes podrían considerar que la relación de la pareja

⁷⁴ Para él esta obra, construida en forma de drama, es especialmente recomendado para los “Perfectos” pero desaconsejado para los que están todavía apegados a las cosas de la carne porque no sabrían interpretarlo adecuadamente (*ComCant* Prol. 1, 1-8).

⁷⁵ Como solo conservamos la versión latina de Rufino en ella el término que usa es *caritatem*, para traducir el griego *ἀγαπάω* que es el que se usa en los LXX tanto en el Cantar de los Cantares como en los textos que cita Orígenes a modo de ejemplo. Aunque el texto latino de Vulgata y también en la traducción de Rufino de estos ejemplos se usará el término *diligere*. En otros lugares del Cantar de los Cantares si se usa el término *caritatem*. Cfr. ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, T.I (Livre I-II), Cerf, Paris 1991, nota 1 y 2, 16-107. Sobre la traducción de Rufino ver ORIGENE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, T.I (Livre I-II), Cerf, Paris 1991, 13-15.

⁷⁶ Lo que sería en griego el vocablo *ἔρως*. Cfr. HORST BALZ Y GERHARD SCHNEIDER, *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*. Vol I..., 26-27.

⁷⁷ En la traducción de Rufino se utiliza el verbo latino *diligere*.

patriarcal era la adecuada y que Isaac no había caído en un tipo de relación impropia de su estatus de patriarca⁷⁸ presentando indirectamente a la pareja patriarcal como modelo de conducta.

Aunque el recuerdo de Rebeca es breve y está en función de la acción que realiza su esposo, es interesante destacar la originalidad de la cita, que demuestra por parte del alejandrino un gran conocimiento de los textos que le permite hacer este tipo de alusiones puntuales, pero a la vez específicas.

4.1.2. *ComCant Prol. 2, 23*

En continuidad con la presentación de *ComCant Prol 2, 20*, Orígenes vuelve recordar a Rebeca junto a Raquel para reforzar su argumentación en relación al uso en la Escritura de los términos que expresan el sentimiento del amor.

Después de explicar que en alguna ocasión en la Escritura se utiliza un término para expresar el amor que connota mayor pasión⁷⁹ manifiesta que en estas ocasiones se está hablando del amor a la sabiduría y para ella el sentimiento ha de ser apasionado. Para subrayar más su argumento recuerda que nunca se utiliza para el amor que profesaba Isaac a Rebeca o Jacob a Raquel ese tipo de términos, puesto que, siendo santos hombres de Dios podría interpretarse, especialmente por parte de quienes se quedan en la interpretación literal y no alcanzan la espiritual, que vivían una pasión indigna.

Rebeca nuevamente es recordada por ser la esposa de Isaac, al que Orígenes presenta ante su audiencia como el hombre santo, tiene hacia su esposa sentimientos a la altura de su excelencia.

4.2. *En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento*

Rebeca aparece recordada en dos ocasiones en el comentario sobre el evangelio de Juan, ambas en el marco de su explicación de Jn 4. En su comentario a la carta a los romanos la introduce en cuatro ocasiones. En dos de ellas, a partir de Gn 25, 22-23, como ejemplo que justifica la libre elección divina de la Iglesia como el nuevo pueblo de Dios y en las otras dos en relación a sus vínculos matrimoniales con Isaac.

⁷⁸ Esta explicitación si la hace en el caso de Tamar, distinguiendo entre el sentimiento inicial de Amón por ella y la que desarrollo después (*ComCant 2, 21*).

⁷⁹ Él cita Prv 4, 6. 8 en que se utiliza en griego el verbo ἐράω y Sab 8, 2 en que se utiliza φιλέω.

4.2.1. *En los Comentarios sobre el evangelio de Juan*

En el marco de la explicación del texto de Jn 4 Orígenes cita a Rebeca en dos ocasiones, una comparándola con la samaritana (*ComJn* 13, 29. 177-178) y la otra dentro de una cita secundaria (Gn 24, 32) en la ella no tienen ningún papel específico (*ComJn*, 13, 33. 212).

4.2.1.1. *ComJn 13, 29. 177-178*

Orígenes dedica gran parte del tomo 13 de su comentario al evangelio de Juan a estudiar el texto del encuentro de la samaritana con Jesús. Dentro de su interpretación de Jn 4, 28-29, contrapone la figura de la samaritana con la de Rebeca. La ocasión se produce cuando explica por qué la mujer del relato de Juan abandona su cántaro antes de regresar a la ciudad. Para él esa acción significa, desde su exegesis alegórica, que ella ha dejado las enseñanzas aprendidas hasta ese momento para recibir en un recipiente más precioso un agua que desborda hasta la vida eterna (*ComJn* 13, 29. 175)⁸⁰.

Sin apenas explicación, el alejandrino introduce la figura de Rebeca recordando el momento en que baja con su cántaro y da de beber al criado de Abraham. Él ofrece solo algunos datos de la escena narrada en Gn 24, 10-28, pues lo que le interesa es destacar la acción que lleva a cabo Rebeca y quién es su destinatario para, de ese modo, presentar las diferencias que existen entre el comportamiento de ambas mujeres⁸¹. De Rebeca se recuerda en primer lugar su belleza (καλή τῆ ὄψει) y su virginidad (παρθένος) y después la prontitud (ἔσπευσεν) con que responde la petición del criado⁸². Todos estos rasgos la legitiman para funcionar como un modelo contrapuesto al de la figura de la Samaritana⁸³.

Aunque ambas comienzan haciendo lo mismo, ir a buscar agua, su reacción ante las palabras de su interlocutor es diferente. Rebeca, al contrario de la samaritana, no abandona su cántaro porque éste es digno de elogios. Aunque Orígenes no dice nada de por qué el cántaro de Rebeca

⁸⁰ Orígenes había afirmado en *ComJn* 13, 1. 6 que la Samaritana representa el pensamiento de los heréticos cuando estudian las Escrituras.

⁸¹ Es fácilmente asumible que Orígenes cuente con que sus destinatarios y destinatarias conocen suficientemente el relato de Génesis y pueden evocarlos en su totalidad, aunque él solo haga unas breves referencias. De hecho, este tomo del comentario pertenece a su época en Cesarea donde predicó sus homilías sobre el Antiguo Testamento y la homilía 10 sobre el Génesis está centrada en el relato de Gn 24. En su desarrollo, además del tema de los pozos como símbolo del estudio y profundización de las Escrituras, la homilía desarrollaba una interpretación alegórica del perfil de Rebeca en el relato de Génesis. Cfr. Págs 346-350 de la presente investigación.

⁸² Ambos datos son recogidos en el texto de Génesis y son relevantes para la descripción de Rebeca como la esposa adecuada para Isaac (Gn 24, 16-18).

⁸³ Cfr. *HomGn* 10, 4.

es digno de elogio, la contraposición alegórica entre los dos recipientes indica que Rebeca sostiene el cántaro de la auténtica doctrina, por eso no lo abandona, sino que con prontitud da de beber al enviado de Abraham⁸⁴. La matriarca es, por tanto, ejemplo de quien se acerca a la fuente de la Escritura y es capaz de recoger la interpretación adecuada⁸⁵. En este sentido, con el recuerdo de Rebeca (en el marco de la interpretación de Jn 4), refuerza nuevamente ante sus oyentes una frontera clave para la autodefinición cristiana: la recta comprensión de la Escritura que les permite sostener y alimentar su fe en Cristo⁸⁶.

4.2.1.2. *ComJn 13, 33. 212*

Orígenes cita de nuevo, pero de forma circunstancial, a Rebeca cuando comenta Jn 4, 32⁸⁷. Comienza explicando cómo los seres humanos según su edad y condición necesitan diferente alimentación (*ComJn 13, 33. 203-204*) para aplicar a continuación un mismo tipo de razonamiento a la vida espiritual y ver como cada etapa en el camino de crecimiento tiene también su propio tipo de alimento (*ComJn 13, 33. 204-213*). Al afirmar que el alimento espiritual de las almas poco dotadas de razón es la hierba, el heno o la paja lo ilustra con varios pasajes de la Escritura entre ellos Gn 24, 32, en el que se dice que en la casa de Rebeca se les ofreció heno a los animales del servidor de Abraham. La alusión sin duda permite evocar todo el relato de Gn 24, pero su función en el texto es puramente ilustrativa y la fuerza del ejemplo está en el alimento que reciben los animales y no en la figura de Rebeca.

4.2.2. *En el Comentario sobre la carta a los romanos*

Rebeca aparece en cuatro ocasiones. Dos de ellas en relación al oráculo que ella recibe en Gn 25, 23 (*ComRm 2, 5. 20; ComRm 7, 13. 2*) y las restantes dentro de otras citas⁸⁸ con las que

⁸⁴ En *HomGn 10, 2* el hecho que Rebeca baje el cántaro para dar de beber significa para Orígenes deponer la arrogancia de la elocuencia griega e inclinarse ante el discurso sencillo del discurso profético. En la *HomGn 10, 3* sin embargo Orígenes presenta a las dos mujeres en relación a quien les pide de beber (El siervo de Abraham que representa la revelación del Antiguo Testamento a Rebeca y Jesús que es la revelación del Nuevo Testamento a la Samaritana) Es significativa la conexión que Orígenes hace entre las dos mujeres a través de las escenas que protagonizan junto a un pozo (teniendo en cuenta que para el alejandrino los pozos significa alegóricamente la profundización y estudio de las Escrituras). Esta conexión con la samaritana aparece también en el caso de Agar. Cfr. *HomGn 7, 6; HomEx 3, 3*.

⁸⁵ Cfr. *ComJn 13, 3. 15-16*. La Samaritana está representando en la interpretación de Orígenes a quienes han abandonado doctrinas que parecían reveladoras, pero se han presentado insuficientes y al adherirse a la doctrina de Cristo han encontrado la auténtica verdad. Ese es sin duda el caso de su amigo y mecenas Ambrosio y de muchos de los destinatarios potenciales de esta obra.

⁸⁶ Esto lo propone también en *HomGn 10, 5* de forma más explícita.

⁸⁷ “Él les dijo: Yo tengo un sustento que vosotros no conocéis”. (Jn 4, 32).

⁸⁸ Gn 25, 20; Gn 24, 16.

Orígenes ilustra la reflexión que está llevando a cabo en ese momento (*ComRm* 4, 6. 8; *ComRm* 7, 6. 2).

4.2.2.1. *ComRm* 2, 5. 20

Orígenes comenta *Rm* 2, 7-11 en el capítulo 5 del libro II. Al llegar a los versículos 9 y 10 se pregunta por qué Pablo sitúa en primer lugar a los judíos, tanto para el castigo como para la recompensa, y después a los griegos, y cómo hay que entender esas afirmaciones de Pablo.

Va a desarrollar una larga explicación a propósito de esta pregunta, valorando diferentes posibilidades de entender estas palabras del apóstol (*ComRm* 2, 5. 20-28). Él plantea como primera posibilidad la de entender por judíos a los que siguen bajo la ley y han rechazado a Cristo y por griegos a los cristianos que vienen del paganismo. Pero esta posibilidad le parece que contradice el misterio de la revelación pues en realidad, por su fe en Cristo, los que ahora están en primer lugar son los cristianos y no los judíos. Este planteamiento lo justifica con cuatro referencias a la Escritura⁸⁹. La última que propone, la única del Antiguo Testamento que aporta en su argumentación, es la de la elección de Jacob como heredero de la promesa a pesar de ser el más joven⁹⁰. Este ejemplo le permite confirmar, desde el pasado de Israel, su convicción de que la Iglesia es ahora el nuevo pueblo de Dios, aunque haya surgido después del pueblo de Israel. De este modo señala cómo los designios de Dios no se rigen con criterios humanos, sino que son fruto de su voluntad soberana.

El recuerdo de Rebeca, en el ejemplo, se reduce a ser quien lleva en su seno a Jacob y Esaú: “*Dos pueblos también están señalados en el seno de Rebeca esos de los que se dice: el mayor servirá al menor*”. Al señalarla así, ignora que ella fue la receptora del oráculo que manifestaba la voluntad divina de elegir a Jacob frente a su hermano y su papel activo en la trama que lleva a su hijo menor a recibir la bendición de su padre en lugar del primogénito (*Gn* 27, 27-29).

Orígenes, al seleccionar la información que puede ayudarle en su argumentación, muestra a la matriarca en un lugar mucho más secundario que el que le daban los relatos del Génesis,

⁸⁹ Como prueba de Escritura cita: *Mt* 20, 16; *Mt* 23, 38; *Mt* 21, 19 y *Gn* 25, 23. Las citas del NT vienen a justificar como los judíos son relegados al rechazar a Cristo y son aventajados por los paganos que siendo los últimos hasta ese momento, son ahora los primeros porque han acogido a Cristo.

⁹⁰ En el breve recuerdo que hace de esta historia patriarcal, introduce en primer lugar la revelación que Rebeca recibe sobre el destino de sus hijos mientras está embarazada (*Gn* 25, 23) pero sin citar el oráculo completo, sino que hace una alusión a la primera parte y una cita literal de la última: *Dos pueblos estaban indicados en el seno de Rebeca, de los que se dice: “el mayor servirá al menor”* (*ComRm* 2, 5. 20).

haciendo que su figura pierda la fuerza que tenía en la trama original, y quede relegada a un lugar pasivo dentro de los acontecimientos recordados. De este modo, su figura aparece subordinada al significado teológico del oráculo, pero desvinculada de la acción que lo hizo posible.

4.2.2.2. *ComRm 4, 6. 8*

En el capítulo 6 del tomo 4, Orígenes comenta Rm 4, 18-22. La alusión a Rebeca la encontramos cuando el autor está explicando Rm 4, 19, en el que intenta responder a posibles objeciones sobre cómo entender las afirmaciones que el apóstol hace sobre Sara y Abraham⁹¹. Rebeca aparece como la mujer que Isaac toma como esposa cuando ya tiene 40 años, un dato que se ofrece para reforzar la idea de longevidad de los patriarcas y la edad avanzada en la que tienen hijos. Una presentación que le sirve de punto de partida para su posterior explicación alegórica de las palabras del apóstol que él entiende como expresión de la madurez de la vida ascética de los patriarcas (*ComRm 4, 6. 9-11*)⁹². Una vida que ha de ser imitada por los creyentes en su camino de fe (*ComRm 4, 6. 11*).

4.2.2.3. *ComRm 7,6. 2*

El capítulo 6 del tomo 7 está dedicado a explicar Rm 4, 30 pero su comentario se vincula con el capítulo 5 donde comenta Rm 4, 29⁹³. En ambos capítulos al explicar los correspondientes versículos está intentando refutar las doctrinas gnósticas sobre la predestinación que se apoyan en la carta a los romanos.

La alusión a la figura de Rebeca se encuentra dentro de la explicación del uso del verbo conocer en Rm 8, 29. Para él, el conocimiento de Dios de los seres humanos del que habla Pablo no está relacionado con la predestinación, sino que está indicando cómo Dios pone su afición y su amor en los seres humanos a pesar de conocer su debilidad (*ComRm 7, 6. 2*). Esta afirmación la sustenta en 3 ejemplos del Antiguo Testamento con los que quiere mostrar el significado del verbo conocer en la Escritura (Gn 4, 1; Gn 24, 16; Dt 33, 9). En las tres citas el verbo conocer expresa relación afectiva, aunque los dos primeros se refieren a la relación conyugal⁹⁴ y el

⁹¹ Para la explicación de Rm 4, 19 ver págs 264-267 de la presente investigación.

⁹² Cfr. La explicación de *ComRm 4, 6, 8-9* en la presente investigación, págs, 322-324.

⁹³ De hecho, Orígenes comienza el capítulo 6 retomando Rm 8, 29 y desarrollando una amplia explicación de su contenido.

⁹⁴ En las dos alusiones al Génesis el verbo significa lo mismo, aunque expresan situaciones diferentes. La primera referida a Gn 4, 1: “y Adán conoció a Eva su esposa”, expresa a la consumación del matrimonio y la segunda

tercero a los vínculos familiares⁹⁵, aplicándolo a las palabras de apóstol (*ComRm 7, 6. 2*), y de este modo refutar la concepción gnóstica.

La presencia de Rebeca está, por tanto, supeditada al razonamiento que está desarrollando. Ella no es el objeto del discurso, sino el sujeto de un ejemplo con el que quiere ilustrar su pensamiento⁹⁶. Al nombrarla recuerda un rasgo determinante de su perfil, como es su virginidad, que en el texto de Génesis la hacía merecedora de ser la esposa ideal para Isaac.⁹⁷

4.2.2.4. ComRm 7, 13. 2

Orígenes, explicando la justificación paulina de la apropiación cristiana de la promesa en Rm 9, 9-13, que se confirmaba no sólo en el nacimiento de Isaac⁹⁸, sino en la elección de Jacob frente a Esaú, considera que Rebeca, del mismo modo que Sara, no ha dado a luz “según el orden de un nacimiento carnal” y, retoma las palabras del apóstol, aunque con alguna modificación significativa en relación a la matriarca:

Rm 9, 10-13	<i>ComRm 7, 13. 2</i>
No solo esto, sino que también está lo de Rebeca, concibió por obra de uno solo nuestro padre Isaac, y cuando todavía no habían nacido ni hecho algo para que se mantuviera el designio de Dios, de libre elección, basado no en las obras, sino en el que llama, se le dijo a ella : “el mayor servirá al menor”, tal como está escrito: “Amé a Jacob, pero odié a Esaú.	En efecto, como ella había concebido dos gemelos en razón de una sola unión con Isaac, cuando ella no había aun dado a luz y sus hijos no habían podido realizar ninguna acción ni buena ni mala entre los hombres, la elección divina se centró en Jacob y se dijo (et dicitur quia); y amé a Jacob, pero odié a Esaú.

Como se puede observar en el cuadro la diferencia fundamental, en relación a Rebeca, entre las palabras de Pablo y las de Orígenes, está en que este, al contrario del apóstol, no recuerda que las palabras sobre sus hijos fueron dichas a ella, sino que al utilizar la fórmula “*se dijo*”

citando Gn 24, 16: “...a propósito de Rebeca, dice: Ella era virgen, ningún hombre la había conocido” se refiere por el contrario al valor de la virginidad femenina antes del matrimonio. El significado del verbo conocer en Gn 4, 1 lo trata Orígenes en *ComJn 19, 4. 23* y *ComRm 7, 6. 21* Ver págs. 224-225 y 230 de la presente investigación.

⁹⁵ “El que dijo de su padre y de su madre: ¡No los he visto!, y a sus hermanos no reconoció, y a sus propios hijos ignoró. (Dt 33, 9). En este versículo no se utiliza el verbo conocer, pero los verbos que se usan hacen relación a los vínculos familiares. Orígenes cita este versículo de forma libre y traduce las relaciones expresadas en la cita con el verbo conocer.

⁹⁶ Esta cita la comparte con Eva, como ya se ha visto en el capítulo correspondiente. Ver págs. 230 de la presente investigación.

⁹⁷ En *HomGn 10, 4* el alejandrino ahonda en este rasgo de la matriarca y lo eleva a modelo de vida espiritual. Cfr. Pág.s 348-349 de la presente investigación.

⁹⁸ Como ya se ha visto a propósito de Sara dentro de la argumentación paulina. Cfr. Págs. 267-269 de la presente investigación.

como un modo de citar la Escritura, despersonaliza al destinatario del mensaje dándole un carácter universal y aislando el mensaje de su contexto original.

Al señalar que la elección de Jacob es anterior a que Rebeca diese a luz a sus hijos, la visibiliza en su papel de gestante del heredero de la promesa y a su vientre como el lugar en el que se escenifica su elección. Orígenes, del mismo modo que Pablo, ignora el testimonio de su sufrimiento en el embarazo, pero también el hecho de que es ella, a partir de esa experiencia dolorosa, la destinataria del oráculo que expresa la decisión divina sobre sus hijos. Una vez más en la reflexión de Orígenes se desdibuja el perfil de la matriarca en aras de subrayar la libre elección divina de Jacob. Una elección, que, para él, del mismo modo que para Pablo, testimonia la libertad de Dios en sus decisiones. Una libertad que fundamenta la reivindicación de los creyentes en Cristo de ser los legítimos herederos de la promesa⁹⁹.

Conclusiones

La figura de Rebeca en las homilías y comentarios de Orígenes aparece fundamentalmente recordada a partir de los dos relatos del Génesis en que ella es uno de los personajes centrales: su elección como esposa para Isaac y su posterior matrimonio con él (Gn 24)¹⁰⁰ y la gestación de sus hijos junto con el oráculo divino que recibe con relación a ellos (Gn 25, 20-26). Además, aparece también en algunas citas puntuales que Orígenes utiliza para ilustrar una reflexión que está desarrollando y en donde ella tiene un papel secundario o circunstancial (*ComCant* Prol 2, 20. 23; *ComRm* 4, 6. 8).

Dentro de este marco un tema relevante, por la función identitaria que tiene en la propuesta origeniana, es el relativo a las palabras del oráculo que Rebeca recibe durante su embarazo, recogido en Gn 25, 23. Para él las palabras reveladas a la matriarca justifican el lugar que ocupan los creyentes en Cristo con relación a la promesa dada por Dios a los patriarcas. Orígenes presenta este oráculo como un testimonio de la Escritura que legitima la pretensión cristiana de ser la heredera, por decisión divina, de la promesa entregada a Israel en el pasado a través de los patriarcas.

⁹⁹ Cfr. Págs 344-345 de la presente investigación.

¹⁰⁰ Cfr. *HomGn* 10; *ComJn* 13, 29. 177-178.

El siguiente cuadro presenta la memoria de Rebeca en los textos estudiados según el tipo de cita y el marco interpretativo en el que la figura aparece, y que servirá de guía para el desarrollo de las presentes conclusiones:

Homilías	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>HomGn 10</i>	Gn 24	Gn 24, 11 Gn 24, 16	Gn 24, 13-14 Gn 24, 14 Gn 24, 18 Gn 24, 64	Gn 24, 15-16 Gn 24, 17-20 Gn 24, 22 Gn 24, 64	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>HomGn 12, 1-3</i>	Gn 25, 21-26	Gn 25, 21-22 Gn 25, 22-23 Rm 9, 11 Gn 25, 23 Gn 25, 24			<u>Sentido literal</u>
			Gn 25,23		<u>Sentido moral</u>
			Gn 25, 21 Gn 25, 22		<u>Sentido espiritual</u>
<i>HomNum 12, 1,7</i>	Num 21, 16-23			Gn 24	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomJu 5, 5</i>	Jueces 4,			Gn 27, 1-29	<u>Sentido literal</u>
Comentarios	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>ComCant Prol. 2, 20</i>	Prólogo del Cantar de los Cantares	Gn 24, 67			<u>Sentido literal</u>
<i>ComJn 13, 29. 177-178</i>	Jn 4, 28-29			Gn 24, 11-18	<u>Sentido literal</u>
			Gn 24, 18		<u>Sentido literal</u>
<i>ComJn 13, 33. 212</i>	4, 32		Gn 24, 32		<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm 2, 5. 20</i>	Rm 2, 10		Gn 25, 23b	Gn 25, 23a	<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm 4, 6. 8</i>	Rm 4, 19		Gn 25, 20		<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm 7, 6. 2</i>	Rm 8, 30	Gn 24, 16			<u>Sentido literal</u>
<i>ComRm 7, 13. 2</i>	Rm 9, 10-13	Gn 25, 23		Gn 25, 21-23	<u>Sentido literal</u>

De los pozos de agua a los pozos de la Escritura

El recuerdo más significativo que Orígenes tiene para Rebeca está en la décima homilía sobre el Génesis, en la que predica sobre el relato de Gn 24, donde ella tiene un papel central. En esta homilía la figura de la matriarca va a servirle a Orígenes para exhortar a la comunidad de Cesarea a que sea más constante en la escucha de la Palabra de Dios como camino privilegiado para alcanzar la configuración con Cristo, que es el ideal con el que todas y todos los miembros de la comunidad están llamados a identificarse (*HomGn* 10, 5; *HomNum* 12, 1. 7).

Orígenes construye el perfil modélico de esta figura femenina a partir de los rasgos con que ella está descrita en Gn 24. Su constancia diaria de ir a buscar agua, su virginidad o su disposición para responder al siervo de Abraham se convierten, en su interpretación alegórica, en rasgos que manifiestan la excelencia de la vida cristiana que trae consigo la escucha atenta de la Palabra de Dios (*HomGn* 10, 2-4).

Los pozos, lugares paradigmáticos donde los antepasados de Israel encontraron a sus esposas¹⁰¹, le permiten a Orígenes introducir el tema clave que define para él el horizonte del camino cristiano: el matrimonio espiritual con Cristo. Desde este contexto, Rebeca es un modelo a seguir, porque su constancia en ir a los pozos le permitió ser elegida como esposa de Isaac y por tanto puede convertirse en modelo para alcanzar la configuración con Cristo (*HomGn* 10, 2; *HomNum* 12, 1. 7) y el auténtico conocimiento de la fe (*ComJn* 13, 29. 177-178).

De este modo su recuerdo refuerza el horizonte identitario de los y las creyentes en Cristo, señalando el camino a seguir hacia el ideal que los ha convocado a formar parte de la Iglesia. Su actuación y su destino dejan de ser solo un relato de los comienzos para actualizarse desde la vida de la comunidad y convertirse en referente normativo para sus miembros.

Rebeca modelo de creyente

La interpretación origeniana de la elección de Rebeca como esposa de Isaac (Gn 24), la narración de su experiencia de maternidad y el oráculo de que es receptora (Gn 25, 21-23) ofrecen a Orígenes la posibilidad de presentarla como modelo perfecto de conducta cristiana.

¹⁰¹ Aparecen relacionados con las bodas de Isaac, Jacob o Moisés (Gn 29, 1-10; Ex 2, 15-21) pero también con referencias a las promesas dadas a los patriarcas (Gn 24, 62; Gn 16, 7, 16) Cuestiones todas ellas que el alejandrino tiene en cuenta a la hora de construir su interpretación alegórica (*HomGn* 10, 5).

Por un lado, el significado de Rebeca como paciencia que ofrece en *HomGn* 10, 2-3 le sirve de justificación para exhortar a sus oyentes a ser constantes en la escucha de la Palabra, pero también para hacerlos agentes activos de la conducta honorable que quiere promover¹⁰². Este doble movimiento visibiliza la importancia del mensaje que quiere transmitir y en él la matriarca ocupa un lugar significativo. Ella, identificada con la virtud de la paciencia es modelo de la ascesis que supone entregarse al estudio de la Escritura y que capacita al creyente para acoger con humildad el mensaje que trasmite (*HomGn* 10,2). Con el ejercicio de esa virtud, el cristiano o cristiana puede, además, testimoniar su superioridad frente a quienes se han desviado de la conducta honorable que les corresponde como creyentes y han abandonado sus compromisos con la comunidad (*HomGn* 3)¹⁰³.

Por otro lado, su peculiar interpretación del hecho de que Rebeca fuese *a consultar al Señor* la convierte en modelo de progreso espiritual. A partir de la dificultad que muestra para imaginar a Rebeca tomando la iniciativa de preguntar a la divinidad, por considerar quizá que podría identificarse con una práctica pagana, Orígenes diseña su perfil ascético, haciendo que su búsqueda de una respuesta divina a su situación desesperada se convierta en símbolo de una vida cristiana virtuosa que lleva a la excelencia espiritual (*HomGn* 12, 2).

La identificación de Rebeca con el camino ascético que lleva a la perfección cristiana culmina en el pensamiento del alejandrino con la interpretación de las afirmaciones del oráculo (Gn 25,23) como la representación de las dos tendencias (virtudes y los vicios) que luchan en el ser humano. De este modo su embarazo y la explicación de su sufrimiento por el movimiento de sus hijos en su interior se identifican con el camino perfecto de llegar a Cristo¹⁰⁴. Rebeca es elevada, así, al nivel de las figuras insignes del pasado de Israel, que, como Moisés, son paradigmas de vida perfecta y, por tanto, referentes espirituales para los creyentes¹⁰⁵. Su parto finalmente la llevará a merecer también el apelativo de santa, formando parte de ese grupo de

¹⁰² “Os ruego que seáis asiduos en la escucha de la Palabra y que tengáis paciencia mientras amonestamos un poco a los negligentes y perezosos. Tened paciencia, porque nuestro sermón versa sobre Rebeca, es decir sobre la paciencia” (*HomGn* 10, 3).

¹⁰³ Orígenes considera “a los que descuidan la reunión y evitan escuchar la palabra de Dios” como enfermos necesitados de médico, recordando las palabras de Jesús en Lc 5, 31. Cfr. (*HomGn* 10, 3).

¹⁰⁴ “He ahí al pueblo que está también dentro de nosotros; pero mientras que este es menor, aquél es mayor; pues los malos son siempre más numerosos que los buenos y los vicios más copiosos que las virtudes. No obstante, si somos como Rebeca y merecemos concebir de Isaac, esto es, del Verbo de Dios, también en nosotros un pueblo dominará sobre el otro y el mayor servirá al menor” (*HomGn* 12, 3).

¹⁰⁵ Orígenes los denomina santos. Cfr. *HomGn* 12, 2;

mujeres que, desde la desgracia de su esterilidad inicial, pudieron dar a luz una descendencia perfecta (*HomGn* 12, 3).

La relectura de Gn 25, 21-23 en el marco de la identidad cristiana

Aunque de forma secundaria, la gestación de Rebeca de Jacob y Esaú aparece en la reflexión Orígenes como el espacio en el que tiene lugar la elección de Jacob como heredero de la promesa. La memoria de esta elección tiene para Orígenes un doble significado. En primer lugar, el seno de la matriarca es el sitio en el que Jacob comienza el combate espiritual que lo convierte en modelo de ascesis cristiana (*HomSal* 36, 4, 2-3). En segundo lugar, el mensaje que Rebeca recibe mientras está embarazada le sirve a Orígenes para justificar la convicción cristiana de ser los auténticos herederos de la promesa hecha a los patriarcas tras el rechazo de Israel del acontecimiento de Cristo¹⁰⁶. La Iglesia, aunque haya nacido después de Israel es, por libre designio divino, nuevo pueblo de Dios; igual que Jacob es el elegido, aunque nació después de Esaú (*ComRm* 2, 5. 20). En este sentido sigue el razonamiento de Pablo, pero cuando comenta *Rm* 9, 10-13, al contrario que el apóstol, invisibiliza a Rebeca como destinataria del oráculo (*ComRm* 7, 1. 2).

Para Orígenes es secundario recordar que ella fue la receptora de las palabras divinas recogidas en el oráculo, y apenas destaca su papel en la trama que llevó a Jacob a heredar la promesa¹⁰⁷. Aunque Rebeca sigue presente como madre del heredero de la promesa, es solo el tiempo de su gestación el que le ofrece un lugar en el pensamiento de Orígenes. Sin embargo, a pesar de que la memoria de la matriarca se haya desdibujado en la actualización que el alejandrino hace de Gn 25, 23, este lugar se enmarca dentro de un tema teológico importante para la autodefinition cristiana, como es la libre elección divina de los creyentes en Cristo como su nuevo pueblo.

¹⁰⁶ “Los judíos mismos, aun sin tener fe, saben cómo un pueblo ha dominado sobre otro, es decir, cómo la Iglesia ha prevalecido sobre la sinagoga, y cómo el mayor sirve al menor” (*HomGn* 12, 3). Aquí Orígenes se muestra en la línea de la argumentación paulina de la carta a los romanos.

¹⁰⁷ Solo en *HomJu* 5,5 recuerda su colaboración en el triunfo de Jacob.

CAPITULO IV:

RAQUEL

1. Raquel en el libro del Génesis

1.1. El encuentro entre Jacob y Raquel

La historia de Raquel comienza en Gn 29 cuando Jacob, después de abandonar su casa paterna, llega a un lugar cerca de donde habita la familia de su madre Rebeca¹. A ese lugar llega Raquel para abreviar el ganado de su padre en el pozo que allí existía (Gn 29, 1-6) y será presentada como la esposa que Jacob necesita.

La narración está construida a partir de una escena tipo de esponsales², que sirve para presentar a la esposa adecuada para el héroe de una narración³. La tierra a la que llega el héroe es la tierra de sus antepasados y la joven es su pariente⁴. En la trama narrativa del ciclo de Jacob, es

¹ Jacob había llegado huyendo del odio de su hermano Esaú impulsado por su madre Rebeca (Gn 27, 41-45) que a su vez había influido en Isaac para que Jacob tomase esposa entre los miembros de su familia, promoviendo así la línea adecuada de descendencia (Gn 27, 46; 48; 28, 4). En este momento se va a desarrollar la argumentación en torno a encontrar esposa adecuada, posteriormente se retomará el hilo referente a la confrontación con su hermano (Gn 32, 2- 24).

² Esta escena incluye un héroe o su representante que va a una tierra lejana y se para en un pozo, una chica (a veces más de una) llega al pozo para coger agua. El héroe o su representante cogen agua por ella o ella coge agua para él. La joven vuelve a casa e informa al varón del que depende (hermano o padre). El héroe o su representante llega a la casa de la joven y se arregla y se lleva a cabo el matrimonio. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 254-255.

³ Esta escena del pozo se repite en Gn 24, 10-33 con Rebeca y en Ex 2, 15-21 para el encuentro de Moisés con las hijas de Jetró. Cfr. ROBERT ALTER, *The Art of Biblical...*, 52-56.

⁴ El lazo familiar entre Raquel y Jacob se identifica a través de las relaciones entre su padre Labán y su primo Jacob (29, 10) Jacob se presenta a Raquel como familia de su padre (literalmente Hermano de tu padre 29, 12. Y

especialmente importante resaltar los lazos familiares que unen a los dos protagonistas de la escena, ya que su hermano Esaú había optado por casarse con mujeres extranjeras (Gn 26, 34-35; 27, 46). y era necesario preservar la continuidad de la promesa (28, 1-4)⁵.

El encuentro entre los protagonistas se caracteriza por la actividad de Jacob y la pasividad de Raquel. Jacob, en breves versículos, lleva a cabo una serie de acciones que no solo orientan la escena cara a los acontecimientos que vendrán a continuación, sino que, a su vez, permiten ubicar al personaje de Raquel en la trama. Cuando Jacob ve a Raquel, el narrador recuerda⁶ que es hija de Labán el hermano de su madre, subrayando, así, el parentesco que les une (Gn 29, 10)⁷. Jacob, en un primer momento no se dirige a ella, sino que, en contra de lo que le habían advertido los pastores, él corre la piedra del pozo y da de beber al ganado de Labán (Gn 29, 10). Esta acción se puede entender como un gesto de galantería por parte del recién llegado o también, como un dato que revela la urgencia que el patriarca tiene de hablar con la joven para llevar a término su objetivo de encontrar esposa. Tras este primer acercamiento, Jacob intempestivamente besa a Raquel⁸ y a continuación se echa a llorar (Gn 29,1 1). La rapidez con que lleva a cabo estas dos acciones refleja la ansiedad que acumulaba el héroe desde que había salido de la casa paterna y la seguridad de haber encontrado a la esposa deseada⁹.

La reacción de Raquel, después de conocer la identidad del varón que la aborda, es correr a contar a su padre el encuentro con él. En la construcción de la escena, el narrador enfatiza los

Labán se refiere a Jacob como un familiar (literalmente, eres mi hermano (29, 15). Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis 18-50...*, 255. Además, Labán en su primer encuentro con Jacob afirma: eres mi hueso y mi carne (Gn 29, 14. cfr. 2, 23; Jueces 9, 2; 2 Sam 5, 1 y 1 Cr 11, 1) una fórmula que puede sugerir un juramento de pacto mutuo (Cfr. MIGNON R. JACOBS, *Gender, Power, and Persuasion. The Genesis narratives and Contemporary Portraits*, Baker Academic, Grand Rapids 2007, 158), tanto como, las relaciones de sangre. (Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 256).

⁵ La rivalidad entre los hermanos es parte fundamental de la trama.

⁶ Ya se lo habían dado a conocer los pastores que estaban junto al pozo al comienzo del relato (Gn 29, 6).

⁷La opción por los matrimonios endogámicos y en concreto realizados con la casa de Betuel que aparece como la línea de parentesco adecuada para la trasmisión de la promesa hecha a Abraham aparece en contradicción con el mandato divino de Gn 12,1 aunque aparece más en consonancia con la del ideal postexílico. MARK G., BRETT, *Genesis. Procreation and the Politics of Indentity*, Routledge, London - New York 2000, 91.

⁸ Normalmente la acción de besarse significa saludo y bendición y se hace entre hombres (Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 256). En los pocos casos en los que se alude a que un hombre besa a una mujer, suele ser en el marco de las relaciones familiares (Gn 31, 28; Gn 32, 1; 1 Re 19, 20) a excepción del caso del Cantar de los Cantares en el que el beso se presenta en el contexto de una relación erótica de pareja (Cantar 1, 2). En hebreo en todos los casos de utiliza el verbo *בָּשָׂה* (besar), sin embargo, la traducción griega utiliza el verbo *φιλέω* en los casos de Gn 29,11 y en Cant 1, 2 y en el resto de las citas que se refiere a relaciones familiares, utiliza *καταφιλέω* (besar con devoción).

⁹ El beso, dado en un lugar público y antes de que Jacob sea presentado al padre de Raquel, da al gesto una cierta ambigüedad: por un lado, puede expresar su decisión de casarse con ella, lo que parece darle libertad para un comportamiento que podría poner en entredicho la honorabilidad de Raquel, por otro, puede ser sencillamente un saludo espontáneo al encontrarse con un miembro de la familia de su madre que estaba buscando.

sentimientos de Jacob al encontrarse con Raquel, pero nada dice de los de ella, lo único que señala es su prisa por informar a su padre de lo ocurrido. De este modo, Raquel aparece en la escena como la mediadora del encuentro entre Jacob y Labán y el vínculo que unirá de nuevo a las dos familias.

En este encuentro junto al pozo es significativa, además, la presencia constante de la figura de Rebeca y la ausencia total de Isaac. Las tres alusiones que hace Jacob a su madre recuerdan su parentesco con la familia de Labán a la que pertenece Raquel (Gn 29, v10), a la vez que evocan el protagonismo de Rebeca en el robo de Jacob de la primogenitura y la bendición a su hermano Esaú (Gn 25, 28-34; 27), y su influencia en el mandato que su padre, Isaac, le había dado de buscar esposa entre las hijas de Labán (Gn 28, 1-2). Por otro lado, el hecho de que el encuentro entre Jacob y Raquel se describa como una escena de esponsales junto a un pozo, recuerda la escena similar de Rebeca en Gn 24¹⁰, aunque Raquel tiene en su escena mucha menos relevancia que la que tuvo Rebeca en la suya¹¹. Esta presencia de Rebeca en la escena señala una especie de genealogía femenina que une a ambas mujeres y que puesta en paralelo a la genealogía masculina, que determina la descendencia, les da un papel significativo en la transmisión de la promesa. La continuación del relato en la casa de Labán no muestra, como en el caso de Rebeca, un diálogo para cerrar el acuerdo de la boda, sino que tras confirmar Labán sus vínculos familiares con Jacob, le ofrece a Jacob hospitalidad en su casa durante un mes y pasado este tiempo ambos dialogarán sobre los términos de un contrato matrimonial (Gn 29, 13-15).

1.2. Raquel hermana y esposa

Al prolongarse la estancia de Jacob en casa de Labán, este le ofrece acordar un salario para que su colaboración en la hacienda familiar le reporte beneficios (Gn 29, 15). El narrador introduce en este momento del relato a Leah y a Raquel para hacer comprensible la propuesta que a continuación le hará Jacob. En la presentación que en este momento se hace de las dos hermanas, se evidencia ya la contraposición que va a caracterizar la relación entre ellas en los acontecimientos que se relatarán a continuación. De ellas se va a resaltar su lugar en la familia y los rasgos físicos que el narrador considera más significativos de cada una (Gn 29, 16-17):

¹⁰ VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 254-255.

¹¹ SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch...*, 87.

Leah	Raquel
La hija mayor (לֵדָה)	La hija menor (קָטָן).
Los ojos tiernos (רַךְ) ¹²	Un cuerpo hermoso (יִפְת־חַזָּר) y de bello rostro (יִפְת מְרָאָה) ¹³

Estas diferencias entre las dos mujeres justifican la predilección de Jacob por Raquel para hacerla su esposa (Gn 29, 18-20) y son el punto de partida de unas relaciones que estarán marcadas por el deseo de ambas por responder a su rol de madres y esposas. En esta lucha, tanto Leah como Raquel son víctimas silenciosas de las acciones que protagonizan los varones que controlan sus vidas¹⁴. Ellas, junto con sus dos esclavas: Bilhah y Zilpah, son las protagonistas femeninas de la tercera generación de la promesa. Al contrario de las anteriores matriarcas (Sara y Rebeca) Leah y Raquel no forman parte de ninguna genealogía, sino que sus vínculos familiares y su valor como esposas de Jacob, el heredero de la promesa, se expresan a través de las informaciones que se ofrecen en la narración sobre su parentesco con Jacob, Labán y Rebeca¹⁵.

Jacob va a trabajar para Labán por conseguir a Raquel como esposa, pero éste lo engañará haciendo que sea Leah la que pase con Jacob la noche de bodas, obligándolo, así, a tomarla como esposa antes que a Raquel. De este modo, la confrontación entre los dos hombres enfrentará a las hermanas sin que ellas lo hubiesen buscado, ni tuviesen espacio para expresar sus deseos. El lenguaje que utilizan los varones para referirse a ellas las cosifica, las convierte en objetos de intercambio que satisfacen el honor y los intereses de ambos. Aunque el narrador subraya en tres ocasiones el amor que Jacob profesa a Raquel (Gn 29, 18; 29, 20; 29,30) cuando éste la reclama como esposa la señala como propiedad y parece que solo la desea para acostarse

¹² La traducción griega utiliza el adjetivo ἀσθενής (débil) para describir los ojos de Leah.

¹³ La traducción griega usa dos adjetivos diferentes en la descripción: καλή τῶ εἶδει καὶ ὠραία τῆ ὄψει . resaltando más los atributos de Raquel.

¹⁴ SARAH SHECTMAN, *Women in the Pentateuch...*, 88.

¹⁵La insistencia sobre el parentesco, primero en la escena del pozo y luego en la casa de Labán, muestran la necesidad del narrador de expresar la vinculación con Rebeca, lo que evidencia la recta rama familiar que ha de dar continuidad a la promesa y evoca también la estrategia que impulsó a Rebeca para alcanzar el estatus de heredero para su hijo (Gn 27, 5-17).

con ella¹⁶. Por su parte, Labán se presenta como el dueño de la vida de sus hijas, utilizándolas para sus propios intereses económicos (Gn 29, 23- 29)¹⁷.

La gran rivalidad entre las dos hermanas estará, sin embargo, en su lucha por ser madres¹⁸. La decisión de la divinidad de hacer fecunda a Leah y estéril a Raquel se interpreta como un modo de compensar el trato desigual que están recibiendo: “*YHWH observó que Leah era menospreciada* (פְּיִי־שְׁנוּאָה) *y abrió su matriz* (וַיִּפְתַּח אֶת־רַחֲמָהּ), *mientras Raquel quedó estéril* (וַיִּרְחַל עֲקָרָהּ)” (Gn 29, 31). Esta acción, sin embargo, no las iguala, sino que ahonda más su rivalidad: La mayor es fértil la menor estéril, la menor es deseada y la mayor menospreciada. Ninguna de ellas es responsable de la situación que viven, pero las dos sufren por ella. El marco patriarcal en el que se enmarca la narración hace que ellas compitan por recibir el honor que como mujeres están llamadas a desear: la maternidad¹⁹.

La actuación de Dios parece castigar a Raquel por ser la preferida de Jacob²⁰, aunque ella no es la causa directa del menosprecio que sufre Leah. Su esterilidad amenaza su relación con Jacob y menoscaba el elemento central de su identidad, la maternidad²¹. Esta situación hace que Raquel comience a sentir envidia (קנא) por su hermana que ha podido tener cuatro hijos (Gn 29, 32-35) y le reclame a su marido que le dé hijos (Gn 30, 1).

El sentimiento de Raquel subraya el conflicto que viven las dos hermanas-esposas por la necesidad de ser madres en una sociedad en la que la maternidad es el principal objetivo vital de las mujeres y más, en el caso de las historias, patriarcales en las que la descendencia es fundamental para la continuidad de la promesa. Para Jacob, los hijos de Leah aseguran su descendencia, pero para Raquel la fecundidad de su hermana la hace más consciente de su

¹⁶ “Entonces Jacob dijo a Labán: ¡Dame mi mujer, pues se ha cumplido mi plazo y deseo llegar a ella (Gn 29, 21).

¹⁷ Además, el matrimonio de Jacob con las dos hermanas contradice la norma del Levítico que prohíbe tener relaciones sexuales con dos hermanas (Lev 18,18). La confrontación entre las dos hermanas que favorece la actuación de Labán evoca la actuación de su hermana Rebeca que, aunque con intereses diferentes, provoca la confrontación entre Esaú y Jacob. Cfr. NAOMI STEINBERG, “Gender in the Rebekah...”, 182.

¹⁸ Esta narración enmarca un discurso genealógico. La narrativa: presenta la rivalidad entre las dos hermanas y la genealógica los hijos de Jacob. Ambas se combinan para este autor la inicial narrativa de la rivalidad se complementa con un material genealógico de los 12 hijos que incluye para ampliar la narrativa. Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12-36...*, 471-72.

¹⁹ El hecho de que Leah y Raquel sean esposas legítimas de Jacob complica el hecho de determinar quién es el heredero de Jacob. De nuevo, el paralelismo que ya se vio entre Sara y Agar, pero en este caso no hay desigualdad social, sino que aquí son miembros de la misma familia. Cfr. NAOMI STEINBERG, “Gender in the Rebekah...”, 182-183.

²⁰ La situación de Raquel se asemeja a la de Ana en 1Samuel, 1. En este relato Elqanah, como Jacob, tenía dos esposas Ana y Peninnah. Peninnah tenía hijos, pero de Ana se dice que Dios había cerrado su seno (יְהוָה סָגַר) (רַחֲמָהּ) y Peninnah la humillaba por su esterilidad. Ana como Raquel era la preferida de su marido (1 Sam 1,1-8).

²¹ MIGNON R. JACOBS, *Gender, Power, and Persuasion...*, 165.

propia carencia. Por eso, las palabras que dirige a Jacob expresan su desesperación e impotencia ante una situación que ella considera responsabilidad de su esposo²² y no de YHWH como había anunciado el narrador. Dentro de la narración éste es el primer momento en que Raquel tiene voz propia. Las palabras que dirige a Jacob expresan el dolor de una mujer al límite de la desesperación: “*Raquel vio que no había dado hijos a Jacob y Raquel tuvo celos (קנא) de su hermana. Dijo, pues, a Jacob: ¡Dame hijos; ¡pues si no, me muero!* (Gen 30, 1). La reacción de Jacob es de un fuerte enfado (חרה) y al contrario que su esposa él sí hace responsable de su esterilidad a la divinidad: “*¿Estoy yo acaso, en el lugar de Dios que te ha rehusado (מנע) la maternidad (פְּרִי־בֶטֶן)?*” (Gn 30, 2)²³.

Raquel asume el reproche de Jacob y le ofrece una nueva solución a su problema: la maternidad subrogada a través de su esclava Bilhah²⁴. La expresión que Raquel utiliza para expresar que el hijo que tenga su esclava será suyo es: “*Llégate a ella para que dé a luz sobre mis rodillas y por medio de ella tenga yo también hijos*” (Gn 30, 3). La expresión “y dé a luz sobre mis rodillas” (וְהִלֵּךְ עַל־בִּרְכֵי) no solo expresa un posible ritual de parto²⁵, sino que incluye el deseo de Raquel de recibir parte de la bendición que supone dar a luz un hijo²⁶.

1.3. El poder de nombrar

Tanto Raquel como su hermana Leah, expresan a través del nombre que dan a sus hijos su experiencia vital y su experiencia de Dios (Gn 29, 31-30, 24)²⁷. Los hijos son para ambas la salida a una situación de sufrimiento que ellos vienen a aliviar. Además, ellas expresan, en la mayoría de los casos, a través de su poder de nombrar, el papel que ha tenido la divinidad en

²² MIGNON R. JACOBS, *Gender, Power, and Persuasion...*, 164.

²³ La responsabilidad de Dios en la situación de Raquel es confirmada en 30, 22: Dios se acordó de Raquel, Dios la escuchó y abrió su matriz.

²⁴ La propuesta de Raquel a Jacob recuerda la que hace Sara al ofrecerle a Abraham a su esclava Agar para tener hijos a través de ella (Gn 16, 1-4). En el caso de Sara a la situación personal se unía el hecho de que Abraham no tenía ningún hijo y peligraba la continuidad de la promesa. En el caso de Raquel, Jacob ya tenía hijos con Leah, pero ella necesitaba la maternidad para su propia identidad, para ofrecer su aporte a la familia y sentirse digna y aceptada.

²⁵ Cfr. CLAUS WESTERMANN, *Genesis 12-36...*, 474 y ROLAND DE.VAUX, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, McGraw-Hill, New York, 1961, 51.

²⁶ El término rodilla en hebreo בֶּרֶךְ contiene la raíz del término hebreo bendición בִּרְכָה y esta vinculación permite ampliar simbólicamente su contenido. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 271.

²⁷ No hablaremos aquí del caso de Leah puesto que el presente estudio es sobre Raquel y solo haremos referencia a su situación en la medida que puede iluminar el perfil de Raquel.

el cambio de su situación y, aunque sea de forma implícita, están expresando su experiencia de encuentro con Dios²⁸.

Esta experiencia se evidencia con claridad en la explicación del nombre que Raquel da al primer hijo nacido de Bilhah²⁹: “*Elohim me ha hecho justicia (דָּן) y ha escuchado mi clamor, concediéndome un hijo. Por eso le llamó con el nombre de Dan*” (Gn 30, 6)”. El verbo דָּן significa hacer justicia a alguien que hasta ahora ha estado desesperado e indefenso³⁰. Así era como se sentía Raquel cuando no podía tener hijos. Para la matriarca, la justicia que Dios ha derramado sobre ella se concreta en dos acciones divinas: Escuchar (שָׁמַע) y conceder (נָתַן). La escucha divina aparece con frecuencia resaltada en las oraciones que los orantes dirigen a Dios en la Biblia hebrea y que define una de las características relevantes del Dios de Israel: Dios escucha a quien sufre (Gn 16, 11; Gn 29, 32-33; Ex 22, 22; Sal 6, 9-10; Sal 22, 25). El hecho de que Raquel se sienta escuchada por Dios hace pensar que ella previamente se había dirigido a Él para presentarle su situación desesperada y con el nacimiento del niño ha encontrado respuesta³¹.

Bilhah da a luz un segundo hijo a Jacob³² que nuevamente Raquel reconoce como suyo. En esta ocasión la explicación del nombre del niño subraya la rivalidad con su hermana: “*Sobrehumanas luchas he tenido (בְּפִתּוּלֵי אֶלְהִים) con mi hermana y he vencido. Y le puso el nombre de Naftalí.*” (Gn 30, 8). La razón de la confrontación es la fertilidad. En este caso, las palabras de Raquel no presuponen un encuentro con la divinidad, aunque aparezca el término

²⁸ ELISA ESTÉVEZ, “Experiencia de Dios...”, 69-73. Es reseñable que en los Targumim aparece explicitado cuando Raquel y Leah nombran a sus hijos que han elevado una oración al Señor, por ejemplo, *TgPsj* Gn 30, 8; *TgN* Gn 30, 8. Esto tiene que ver con el ámbito sinagoga en el que se recitan los Targumim. Cfr. TERESA MARTÍNEZ, *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I. Génesis*, Verbo Divino, Estella 2004, 34.

²⁹ Raquel al dar nombre a los niños que da a luz su esclava Bilhah muestra el control que tiene sobre su sierva y evidencia que socialmente esos hijos son de ella y no de su sierva. En el caso de las esclavas su condición es todavía más baja que la de sus señoras, ellas no tienen ningún poder sobre sus vidas y menos aún sobre los hijos que dan a luz. Las esposas las instrumentalizan y se sirven de ellas para conseguir sus fines. Lo que Jacob y Labán hacen con Leah y Raquel, lo hacen ellas también con sus esclavas. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “*Las grandes ausentes...*”, 260-264.

³⁰ VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 271-272 y nota. 14.

³¹ La súplica del orante y la respuesta de Dios aparecen en la estructura de la oración de súplica en el Antiguo Testamento además de algunas cláusulas motivacionales. En el caso de Raquel no aparecen explicitadas las cláusulas motivacionales, pero en la situación desesperada que expresa en el nombre que da al niño se puede intuir el porqué de su súplica. Del mismo modo, en los nombres que Leah da a sus dos primeros hijos subyace una experiencia semejante de oración. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Experiencia de Dios...”, 70-72.

³² Como miembro de una sociedad patriarcal el narrador explicita en cada nuevo nacimiento que las mujeres dan a luz un hijo a Jacob (los varones son los que garantiza la línea sucesoria), pero no se hace alusión a ninguna reacción del patriarca ante el nacimiento de sus descendientes. Son, sin embargo, las esposas quienes dan nombre a sus hijos y expresan lo que sienten con el nacimiento de cada niño (esto sin embargo no ocurre con el nacimiento de Dina, la única hija de Jacob, de la que solo se recoge el dato de que ha nacido. Esto tienen que ver con que, al ser mujer, no entra en la línea de descendencia de Jacob).

אֶלְהִים en la frase³³. Se trata más bien de formular el sentimiento de victoria que el nacimiento de este segundo niño le produce. Aunque ciertamente no ha igualado a su hermana en número de hijos³⁴, ella se siente ocupando el lugar de su hermana como esposa fecunda, tal y como da a entender el narrador cuando a continuación informa del sentimiento de Leah: “*Cuando vio Leah que había dejado de parir tomó a su esclava Zilpah y se la dio a Jacob por mujer...*” (Gn 30, 9)³⁵.

El relato de las mandrágoras expresa de nuevo las difíciles relaciones que caracterizan a las dos hermanas. En este caso, la conversación que tiene lugar entre ellas muestra una negociación para conseguir cada una su propio beneficio. El diálogo se presenta como una mezcla de competición y alianza entre ellas (Gn 30, 14-24), subrayando dónde reside el poder y la debilidad de cada una: El deseo de Raquel de poseer las mandrágoras está expresando la precariedad de su situación por su dificultad para superar la esterilidad y la compensación que pide Leah evidencia que su fertilidad no ha logrado superar a su hermana en las preferencias de Jacob³⁶.

La noticia del nacimiento del primer hijo concebido por Raquel está encabezada por una acción de la divinidad: “*Entonces Dios se acordó de Raquel, la escuchó y dio fecundidad a su seno*” (Gn 30, 22). El uso del verbo recordar para describir una acción de la divinidad en favor de los seres humanos se encuentra con frecuencia en contextos orantes³⁷. En el caso de Raquel, aunque ella no aparece elevando ninguna oración, la acción de Dios viene a liberar la angustia de la mujer que sufre por su infertilidad. De hecho, el nombre que Raquel le da a su hijo señala la experiencia concreta que se restaura con el nacimiento de José: “*Elohim ha quitado mi oprobio*” (Gn 30, 23). El término הַרְפוּהָ hace referencia a la vergüenza que conlleva su situación de esterilidad dentro de la familia y la sociedad. Con el nacimiento de José, Dios le quita la carga que suponía su situación. En el nombre que le da a su hijo expresa, además, una nueva petición: ampliar con otro hijo el favor recibido de Dios: “*le puso por nombre José, diciendo:*

³³ En este caso el término אֶלְהִים no es un nombre sino un epíteto de intensidad. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 271-272 y n. 16.

³⁴ Leah hasta este momento había dado a luz cuatro hijos (Gn 29, 31-35).

³⁵ De la relación entre Zilpah y Jacob nacen dos nuevos hijos que Leah al darles nombre afirma su buena suerte y la felicidad de adquirir reconocimiento por parte de las otras mujeres (Gn 30, 10-13).

³⁶ Este episodio muestra de forma significativa el marco patriarcal en el que se mueven los relatos. Raquel y Leah para tener el espacio honorable en la familia que les otorga la maternidad y el matrimonio han de competir por el varón del que dependen; pero, también, su situación precaria dentro del grupo las lleva a construir alianzas nacidas de la solidaridad de género que brota de compartir la misma situación de debilidad.

³⁷ WILLY SCHOTTROFF, “זָכַר (recordar)”, in ERNEST JENNI - CLAUS WESTERMANN, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Madrid, Cristiandad 1978, 720-721.

"Añádame (רַסִי) *Elohim otro hijo*". (Gn 30, 24). El nombre del niño (רַסִי) y su deseo (רַסִי) generan un juego de palabras³⁸ que permite dar mayor intensidad dramática a su anhelo de que su fertilidad no sea pasajera y pueda dar a luz un nuevo hijo.

1.4. De la familia de Labán a la familia de la promesa

La preferencia de Jacob por Raquel, que tantas veces a lo largo del relato se ha expresado, se evidencia de nuevo, esta vez de forma indirecta, al anunciar el narrador que con el nacimiento del hijo de Raquel, Jacob encuentra la justificación de abandonar a su suegro³⁹. Este dato parece indicar que Jacob consideraba que la familia estaba incompleta sin la maternidad de Raquel. Y por eso, a pesar de tener ya muchos hijos, el patriarca no se decide a abandonar la casa de su suegro hasta que Raquel no da a luz (Gn 30, 25-26). El narrador, quizá, está insinuando ya la importancia que José tendrá en el camino de la promesa y la bendición dentro de la siguiente generación.

Tras las negociaciones de Jacob con Labán para conseguir parte de la riqueza que él le ha ayudado a incrementar, el narrador introduce un diálogo con sus esposas a las que les explica las razones de su deseo de volver a Canaán, buscando su apoyo en la decisión tomada⁴⁰. Ellas expresan su malestar porque su padre se ha aprovechado de ellas en su propio beneficio, sintiéndose tratadas como una mercancía más y se muestran de acuerdo con la partida, y corroboran la experiencia de Jacob con la suya (Gn 31, 14-15). Es la única vez que estas mujeres expresan de forma directa sus sentimientos en relación a su situación dentro de la familia, y en sus palabras resuena el eco del comportamiento de Labán con ellas en sus respectivos esponsales y su frustración por sentirse objetos de transacción por la codicia de su padre (Gn 31, 14-16). Aunque sus palabras parecen ser pronunciadas al unísono, el hecho de que Raquel sea nombrada primero señala su preeminencia⁴¹, algo que se refuerza con el uso del verbo נָצַח en tercera persona femenina singular en 31, 14. Ambas hermanas, al apoyar el deseo de su marido, están proclamando su decisión de romper los vínculos de lealtad a su padre

³⁸ VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 277.

³⁹ Hay muchos elementos que declaran que Raquel es la favorita de Jacob, pero se visualiza claramente cuando al cruzar el río para encontrarse con su hermano Jacob ordena a sus mujeres e hijos por orden de menor a mayor importancia, poniendo en la cabeza a las esclavas porque en caso de algún ataque son las más prescindibles. A Raquel y a su hijo los coloca en último lugar (Gn 33, 1-7).

⁴⁰ A excepción del encuentro de Jacob con Raquel en el pozo, está y el diálogo de Raquel en relación a los hijos es la única vez que se dirige a sus esposas. En todas las demás ocasiones que se alude a la relación con sus esposas es la relación sexual.

⁴¹ El Targum PseudoJonathan modifica la narración el texto de Gn 30, 14 así: Contestó Raquel con el consentimiento de Lea y dijeron..." *TfPsj* Gn 1, 14 dándole aún más preeminencia a Raquel en el diálogo.

y construir una nueva familia junto a su esposo. Raquel con audacia sustrae a su padre los dioses que lo protegían⁴² y con inteligencia desafía la validez y eficacia de esas figuras al no tener reparo en esconderlos sobre la enjalma del camello y sentarse sobre ellos anunciando que no podía levantarse pues estaba con la regla (Gn 31, 34-35).

El relato en el que Raquel roba los *Teraphim* de su padre (Gn 31, 3-35), aunque el texto no explicita la razón por la cual ella realiza esa acción, evidencia la determinación de esta mujer por ayudar a su esposo a volver a su patria y a su Dios y ,en definitiva, a construir la familia que ha de hacerse cargo de la bendición y la promesa que Dios había dado a Abraham y después a su padre Isaac y de la que Jacob se había apropiado ilícitamente, pero que ahora podrá recibirla de Dios como su auténtico destinatario (Gn 35, 9- 12).

1.5. La tumba y el recuerdo de Raquel

Después de la marcha de Jacob de la casa de Labán, Raquel parirá en el camino a su último hijo, muriendo en el parto (Gn 35, 16-19). La experiencia de sufrimiento al dar a luz expresada con el verbo קָשָׁה recuerda el sufrimiento de Rebeca en su embarazo (Gn 25, 22) y la sentencia de 3, 16-17 que señala el sufrimiento (עֲצָבוֹן) del parto como parte de las consecuencias del castigo tras la desobediencia⁴³. Raquel es tendida por la comadrona⁴⁴ que la sostiene en el trance y la anima, anunciándole que tendrá un nuevo hijo varón como si conociera su deseo pronunciado al nombrar a su hijo José (Gn 35, 17)⁴⁵.

Raquel nombra a su hijo, una vez más atendiendo a su experiencia y lo llama “hijo de mi aflicción” (בֶּן-אַוִּיָּי) pero su padre le cambia el nombre llamándole “hijo de mi derecha/de mi suerte” (בְּנֵימִיךָ) pues en ese momento ya Dios le había confirmado la promesa y la bendición

⁴² Los Teraphim son nombrados varias veces en el AT. Sirven como parte de los objetos del culto sacerdotal (Jueces 17, 5; 18, 14, 17; Os 3, 4) y para adivinación y oráculos (1 Sam 15, 22-23; 2 Re 23, 24; Ez 21, 26; Zac 10, 2) Mikal hizo uso de ellos como una efigie de su marido David para que no lo atrapara Saul (1Sam 19, 11-17). Tanto Raquel como Mikal eran hijas que hacen uso de los teraphim como parte de su cambio la lealtad de padre a esposo. Solo en el caso de Raquel no se explica su acción. Cfr. KTZIAH SPANIER, “Rachel’s Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy”, *VT* 42/3, (1992), 405 (ver, nota 5).

⁴³ VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*...,384

⁴⁴ Es curioso que la aparición de la partera junto a Raquel está en paralelo con la nodriza de Rebeca de la que unos versículos antes se ha notificado su muerte y también el lugar donde ha sido enterrada como un dato relevante para la historia (Gn 38, 8). Este paralelismo refuerza los vínculos de Raquel con su suegra y muestran una cierta genealogía paralela a la de los varones donde una matriarca se va vinculando a la siguiente narrativamente. Rebeca se une a Sara a través de su mención en el momento de los esponsales con Isaac. Ahora Raquel a través de las noticias sobre las nodrizas también.

⁴⁵ VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50*...,384

(Gn 35, 9-12)⁴⁶. Es la primera y última vez que Jacob da nombre a un hijo. Aunque el nombre que le da Jacob invisibiliza la experiencia de Raquel y de alguna manera la instrumentaliza. Raquel es enterrada cerca de Belén en una tumba que será recordada en los tiempos venideros (Gn 35, 19-20).

Jacob vuelve a recordar el lugar y el momento de la muerte de Raquel en Gn 48, 7, cuando adopta y bendice a los hijos de José en Egipto. En este caso la recuerda sin aludir a la causa de su muerte, pero resaltando que él estaba junto a ella no solo físicamente sino sufriendo el acontecimiento (מִתָּה עָלַי רָחֵל)⁴⁷. En este recuerdo está presente también el lugar en que fue enterrada, señalando ya el valor simbólico que ese lugar tendrá en la memoria de Israel.

Su memoria va a persistir, además, de forma singular y preeminente en la genealogía de los hijos de Jacob (Gn 46). Ella es citada como esposa (אִשָּׁה) de Jacob (Gn 46, 19), mientras que su hermana Leah es nombrada como quien engendró (לֵילֵד) hijos para Jacob (Gn 46, 15). Raquel, por otro lado, es citada antes que sus hijos (Gn 46, 19) y también después diciendo: “Estos son los hijos de Raquel” (Gn 46, 22). En el caso de Leah, sin embargo, solo se la nombra después de haber nombrado a sus hijos⁴⁸. Las dos hermanas aparecen además señaladas como las hijas de Labán cuando se nombra a los hijos de sus esclavas (Gn 46, 18.25). El modo de aparecer en la genealogía confirma su diferente estatus y relevancia para la historia de Israel; algo que ya se evidenciaba en las narraciones anteriores pero que ahora se visibiliza también en la genealogía.

2. La figura de Raquel en otros textos del Antiguo Testamento

Raquel es recordada en tres obras diferentes dentro de las Escrituras judías (en el libro de Jeremías, en 1 Samuel y en el libro de Rut) que presentan su memoria en momentos diferentes de la historia de Israel.

⁴⁶ Para las posibles explicaciones del nombre ver VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 383-386.

⁴⁷ La preposición “עַל” aunque su significado general es “sobre”, tiene un sentido causal especialmente para expresar situaciones dolorosas. Cfr. PAUL JOÜON, *Grammaire de l’hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923, 407.

⁴⁸ Significativamente serán los hijos de Raquel los que tengan más descendientes. Esto es muy relevante atendiendo a la promesa de descendencia en particular y a la robustez de una familia en este contexto en general. A José le introduce con una fórmula diferente a sus hermanos. Cfr. VICTOR P. HAMILTON, *The Book of Genesis. Chapters 18-50...*, 597.

2.1. En el Libro de Jeremías: Jr 31, 15

El profeta Jeremías es testigo de uno de los momentos más críticos de la historia del Israel antiguo. Oriundo de Anatot, población cercana a Jerusalén, comienza su predicación en tiempo de la reforma de Josías, continuando durante el reinado de Joaquín y Sedecías en los que el profeta se posiciona en contra de la política real internacional, justificando la conquista por parte de Babilonia y los consiguientes exilios como el lógico castigo divino ante la conducta del pueblo y sus gobernantes. Después de la caída de Jerusalén, Jeremías permanece en Palestina acompañando a los que no fueron exiliados mientras dura el gobierno de Godolías. Tras el asesinato del gobernador, es obligado a huir a Egipto con la población que deja su tierra por miedo a nuevas represalias de Babilonia⁴⁹.

En los capítulos 30-31 Jeremías aborda esta experiencia del fracaso de Israel y ofrece, de parte de Dios, un mensaje de salvación⁵⁰. Estos oráculos estaban dirigidos inicialmente al reino del norte, pero fueron enriquecidos posteriormente por el mismo profeta y sus discípulos con una serie de oráculos a Judá en tiempos del exilio⁵¹. En estos capítulos se destaca la alternancia entre lo masculino y lo femenino como un elemento característico y singular⁵².

En el oráculo de 31, 15-22 se recuerda a Raquel en un escenario peculiar: en Ramá llorando con amargura a sus hijos que no están. Su experiencia se va a contraponer con el anuncio de un futuro de esperanza y consuelo que Dios va a ofrecer a Israel.

2.1.1. Llanto y consolación de Israel: Jr 31, 15-22

El texto de Jr 31, 15-22⁵³ se estructura como un drama a cuatro voces en el que el profeta hace de intermediario entre Dios y su pueblo representado en Efraím⁵⁴. En este oráculo los sentimientos de dolor y desconsuelo (v. 15), de vergüenza y arrepentimiento (v 18-19) se explicitan en torno al gran mensaje del amor compasivo de Dios (v. 20) al que se le estremecen

⁴⁹ JOSÉ L. SICRE, *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella, 257-267.

⁵⁰ *Ib.*, 264.

⁵¹ *Ib.*, 263.

⁵² GABY HERRERA, "Imágenes femeninas en Jr 31, 15-22", *EstB* 64/3 (2006), 420-421.

⁵³ La mayoría de los estudiosos afirma que estamos ante un texto unitario. El poema se inicia en el v. 15 con la fórmula del mensajero así dice YHWH y concluye en el 22 ya que en el 23 hay ya un cambio de género literario (de verso a prosa). Otro dato de unidad es la unidad temática del poema sobre el cambio y la transformación, subrayado por el uso del verbo volver y sus variantes semánticas. Cfr. GABY HERRERA, "Imágenes femeninas ...", 420.

⁵⁴ Efraím es nieto de Raquel, hijo de su hijo José que fueron adoptados por Jacob en la línea genealógica (Gn 48). En este relato de Génesis Jacob alude a la muerte de Raquel.

las entrañas ante la desesperación de una madre (v. 16) y el arrepentimiento de sus hijos (v. 19). El sentimiento de Dios le lleva no solo a ofrecer consuelo, sino a crear (בָּרָא) un espacio nuevo para el regreso del pueblo a su tierra. Un espacio que expresa su novedad con una imagen provocadora: “La mujer (נְקִיבָה) rodeará (סָבַב)”⁵⁵ al varón (גִּבּוֹר)”⁵⁶ (v. 22) que, en el contexto de una sociedad patriarcal, como la del Israel antiguo, supone la subversión de lo establecido, un cambio total del rol habitual entre varón y mujer en las relaciones de pareja⁵⁷. Ese es el núcleo de la llamada del profeta: los exiliados en su regreso a la tierra de la mano de YHWH han de construir su vida de forma diferente a como lo habían hecho antes del exilio⁵⁸

2.1.2. *El Llanto de Raquel como metáfora del fracaso de Israel*

La imagen con la que se inicia el oráculo es la de Raquel llorando desconsoladamente por sus hijos. La escena se sitúa en Ramá, uno de los lugares donde tradicionalmente se sitúa la tumba de la matriarca⁵⁹. El relato de Génesis narraba cómo Raquel moría en el camino de Belén al dar a luz a su segundo hijo. Jeremías, sin embargo, nos presenta una escena diferente. Ella es la madre de Israel que desde su tumba se lamenta de la desaparición de todos sus hijos⁶⁰. La imagen es dramática: una madre que llora la pérdida de sus hijos y no quiere ser consolada. La tumba de Raquel en el oráculo del profeta es un lugar de memoria en el que se concentra el sufrimiento de un pueblo derrotado y deportado. Ella, como parte de ese lugar, se convierte en la voz que entona el canto fúnebre (נִינָה) por su pueblo. Su llanto encarna el sufrimiento de

⁵⁵ El verbo hebreo סָבַב en poel significa rodear con la intención de proteger. Cfr. BDB, 685.

⁵⁶ El texto griego, sin embargo, para presentar la novedad que Dios va a crear utiliza dos veces el término σωτηρία. en la primera sustituyendo al término ἄνθρωπος y en la segunda al de mujer (ἡγενη). Este cambio da un significado diferente al versículo: ὅτι ἔκτισεν κύριος σωτηρίαν εἰς καταφύτευσιν καινήν ἐν σωτηρία περιελεύσονται ἄνθρωποι. Al utilizar σωτηρία, queda fuera la imagen que presentaba el hebreo y que expresaba, con fuerza, la nueva realidad que Dios estaba posibilitando para el pueblo. El griego enfatiza la acción de Dios en decremento de la imagen hebrea que subrayaba la transformación.

⁵⁷ Esta inversión se ve también en Jr 30, 6: “Preguntad y averigüad: ¿Es que da a luz un varón? ¿Qué veo? Todos los varones, como parturientas, las manos a las caderas, los rostros demudados y lívidos.

⁵⁸ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 481-490.

⁵⁹ Ramá, uno de los sitios tradicionales donde se sitúa la tumba de Raquel (1 Sam 10, 2). Es una ciudad en el territorio de Benjamín (Josué 18, 25) situada a 7km de Jerusalén en la frontera con Efraím. Está relacionada con las historias benjaminitas en el periodo anterior a la monarquía en las que se destaca su situación fronteriza (Jueces 4, 5; 19, 13, 1 Sam 1, 1; 1 Sam 7, 16; 1 Sam 9, 4-5; 1 Sam 19, 8-24). Ramá después de la división del reino quedó en el reino del sur, pero muy cerca de la frontera del reino del norte. Tras la destrucción de Jerusalén en el 586 a. C. esta población sirvió como un punto de partida para los grupos judíos que se van al exilio de Babilonia (Jr 40,1). El propio Jeremías fue llevado a Ramá encadenado, aunque fue liberado en el último minuto por el capitán babilónico, Nebuzaradan. Quizás la tristeza de ver a sus compatriotas salir hacia el exilio le inspiró la imagen de 31,15 asociando las lamentaciones de los exiliados con las de Raquel cuya tumba está cerca de Zelzah (1 Sam 10, 2; Gn 35, 16-20; Mt 2, 18. Cfr. PATRICK M. ARNOLD, “Ramah” in DAVID NOEL FREEDMAN (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V. 5 O-Sh, Doubleday, New York, 613-614.

⁶⁰ PHYLLIS TRIBLE, “The Gift of a Poem. A Rhetorical Study of Jeremiah 31: 15-22”, *Andover Newton Q* 17/4 (1977), 271.

Israel, por eso, es a ella a quien dirige YHWH en primer lugar sus palabras de consuelo y esperanza (Jr 31, 16-17).

La historia de Raquel recogida en el libro del Génesis la presentaba sufriendo por su esterilidad y muriendo al dar a luz a su segundo hijo. Ahora en el oráculo de Jeremías, su recuerdo canaliza de nuevo la experiencia del fracaso y la pérdida, pero también su tumba simboliza ahora el lugar donde comienza la salvación de YHWH.

De este modo, la figura de Raquel es releída por el profeta como testimonio del nuevo actuar divino con Israel. En su dolor se puede identificar el pueblo deportado, pero también su experiencia es el lugar donde Dios le anuncia a Israel el consuelo y la esperanza de un nuevo comienzo.

2.2. En el libro de Rut: Rut 4, 11

Esta obra, probablemente escrita en la época del postexilio un poco después de las reformas de Esdras y Nehemías (segunda mitad del siglo V a. C.)⁶¹, es una novela corta de gran calidad poética. En ella el autor, a través de una serie de personajes y acontecimientos cotidianos, pretende mostrar cómo Dios actúa en la historia e invitar a su audiencia a identificarse con las experiencias de los protagonistas⁶².

Quienes regresan del exilio de Babilonia se ven a sí mismos como el resto elegido, los llamados a liderar la restauración de Israel. Su apuesta se dirige sobre todo a reconstruir Jerusalén y el templo como espacio y símbolo que encauce el nuevo comienzo⁶³. Frente a ese grupo existen otros grupos, más ligados a las tradiciones patriarcales del Génesis, que reclaman volver al pasado fundacional de Israel y hacer de la promesa del origen el centro de la nueva existencia a la que están llamados, después del desastre del exilio. Si para el primer grupo lo más importante es marcar la frontera de separación con los de afuera para asegurar su pureza, para otros grupos se trata de mantener la apertura y la universalidad⁶⁴. Entre estos últimos encontramos el libro de Rut en el que se destaca la importancia de la solidaridad familiar y tribal a partir del derecho de los empobrecidos (viudas, huérfanos, extranjeros) que siguen

⁶¹ JOSÉ VILCHEZ, *Rut y Esther*, Verbo Divino, Estella 1998, 36-38.

⁶² EDWARD F. CAMPBELL, *Rut. A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Doubleday, Garden City, New York 1975, 3-6.

⁶³ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 583-588.

⁶⁴ ELISA ESTÉVEZ, "Función socio-histórica y teológica del libro de Ruth", *MCom* 59/115, (2001), 689.

confiando en la actuación del *go'el* que salga valedor de sus intereses⁶⁵. El relato es, además, una proclama de universalidad y apertura que distan mucho de lo que proponían las reformas de Esdras y Nehemías⁶⁶. Es un libro que surge en tiempos de crisis como una propuesta diferente, en la que el protagonismo de las mujeres se muestra como una alternativa dentro de los marcos patriarcales de la sociedad en la que surge⁶⁷.

El contexto histórico en el que se escribe el libro de Rut era un momento en el que no había una sola propuesta para la restauración de Israel dentro el marco que ofrecía el imperio persa y tras el fracaso de un estado nacional. La necesidad de cohesión religiosa sostenida en un pasado común llevo a la inclusión del Pentateuco como libros autoritativos de la comunidad⁶⁸ dentro del proceso de articulación y cohesión identitaria que acompañó a la reconstrucción postexílica⁶⁹.

El autor del libro enmarca su historia en tiempos de los jueces, una época ya distante del momento en que escribe. De este modo, hace memoria de una época pasada que, leída desde unas claves concretas, le permite ofrecer respuestas para el presente. Entre ellas, la importancia de la fidelidad al Dios de la alianza, la hermandad y solidaridad entre las tribus entre sí y con otros pueblos y la alianza eterna con David⁷⁰.

Las protagonistas de la historia son mujeres que se saltan los límites de los espacios y roles habituales para las mujeres en las sociedades patriarcales y que van encarnando una trama en la que encontramos su voz, sus acciones y decisiones. Ante la ausencia de los varones, ellas han de buscar un futuro que las une y pone en juego todas sus capacidades⁷¹. La historia de Rut presenta unas figuras femeninas caracterizadas por la solidaridad y cooperación entre ellas, al contrario de lo que con frecuencia presentan los relatos bíblicos, en que se muestran a las mujeres como rivales (Sara-Agar; Leah-Raquel; Ana-Peniná)⁷².

⁶⁵ *Ib.*, 690.

⁶⁶ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 577-588.

⁶⁷ ELISA ESTÉVEZ, "Función socio-histórica...", 691.

⁶⁸ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 612.

⁶⁹ *Ib.*, 611-661.

⁷⁰ ELISA ESTÉVEZ, "Función socio-histórica...", 691-692.

⁷¹ *Ib.*, 687.

⁷² ELISA ESTÉVEZ, "Función socio-histórica...", 696. Esto, además, refuerza la idea propuesta por algunas/os exegetas de que detrás del libro hay un grupo de mujeres que transmitieron las tradiciones que llegan a conformar la novela. Cfr. *Ib.*, 686.

En medio de circunstancias cotidianas, el autor va tejiendo un relato en el que presenta sus grandes preocupaciones y sus respuestas para el presente que vive: el amor incondicional de YHWH que conduce la historia y la necesidad de reconstruir Israel tras el destierro desde la solidaridad, la pluralidad y la universalidad⁷³. Detrás del argumento y los detalles que van haciendo avanzar la historia de Rut y Noemí, se puede percibir la mirada del autor a su entorno. Ellas son dos mujeres solas y sin futuro que son capaces, con fe, solidaridad y audacia, de reconstruir sus vidas y de dar un futuro, no solo a la familia de Elimelek (esposo de Noemí), sino de constituirse en antepasadas del rey David (Rut 4, 16-22)⁷⁴. Esta historia refleja los sentimientos de pérdida y falta de futuro que sin duda experimentaba el pueblo empobrecido y disperso al comienzo del dominio persa⁷⁵.

En la historia de Rut y Noemí aparecen pocas alusiones directas a la divinidad, pero su presencia sostiene la trama de forma silenciosa⁷⁶. El *hesed* y la bendición de Dios son los fundamentos de la historia del pueblo como sucedió en tiempos de sus antepasados (Gn 24, 27) y que ahora son encarnados por las dos protagonistas del relato.⁷⁷ Detrás de la narración está un proyecto identitario sostenido en un modo de ver a Dios en el que se destaca su misericordia y fidelidad a pesar de los avatares históricos, las crisis e impotencia.

2.2.1. *La memoria del pasado como símbolo de un nuevo futuro (Rut, 4)*

La historia de lealtad y solidaridad entre Rut y Noemí, que es el hilo conductor de la obra, culmina en el capítulo cuatro con la boda de Rut con Boaz y el nacimiento del hijo de ambos⁷⁸. Su matrimonio pone en cuestión el marco identitario en el que se desarrollaba la reconstrucción postexílica de Israel, propuesta por Esdras y Nehemías, dentro del cual, los matrimonios con extranjeras amenazaban la nueva identidad de Israel (Esd 9-10; Neh 13). En la trama de la novela, sin embargo, este matrimonio entre un israelita y una moabita, está poniendo los fundamentos del futuro de Israel, pues de él saldrá el primer antepasado del rey David como señala la genealogía final (Rut 4, 17-22).

⁷³ Ib., 694-699.

⁷⁴ JOSÉ VILCHEZ, *Rut y Esther...*, 40-41.

⁷⁵ J. ALBERTO SOGGIN, *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997, 38-323.

⁷⁶ EDWARD F. CAMPBELL, *Rut...*, 81-84.

⁷⁷ ELISA ESTÉVEZ, "Función socio-histórica...", 695.

⁷⁸ JOSE VILCHEZ, *Rut y Esther...*, 41.

La escena se sitúa en un espacio cercano a la puerta de la ciudad⁷⁹ al que llega Boaz para actuar como intermediario del futuro de Noemí y Rut (Rut 4, 1-4). El pueblo y los ancianos congregados en el lugar son testigos de la negociación y de la decisión de Boaz de actuar de *go'el* en favor de ambas mujeres. Como *go'el* se hace cargo de la herencia de sus esposos muertos y decide tomar como esposa a Rut⁸⁰.

Al cerrar el acuerdo con el otro pariente de Noemí, que tenía derecho a actuar de *go'el*, Boaz pone por testigos a los ancianos y al pueblo presente de la decisión tomada (Rut 4, 8-11). La respuesta de los testigos se formula como una súplica a YHWH en relación a Rut y a su futuro como esposa de Boaz: “Y *Todo el pueblo que estaba en la puerta y los ancianos dijeron: ¡Testigos somos! YHWH haga a la mujer que va a entrar en tu casa semejante a Raquel y a Leah, las cuales dos edificaron la casa de Israel! ¡Adquiere poderío en Efratah y cobra nombradía en Belén! Y por la posteridad que YHWH te conceda de esta joven sea tu casa como la casa de Peres, el que Tamar parió a Judá*” (Rut 4, 11).

El recuerdo de Raquel, Leah y Tamar (Rut 4, 11-12) permite incluir a Rut, una extranjera, en la genealogía femenina de Israel. Ellas, son las tres últimas mujeres que aparecen destacadas en los relatos patriarcales y en sus historias se recuerdan sus luchas y sus estrategias para dar continuidad a su familia a través de su maternidad y así impulsar junto a sus esposos la promesa y la bendición que Dios les había prometido. Ahora Rut es incorporada a esta lista porque ella también se comprometió a dar continuidad a la familia de su suegra, en un acto de generosidad y fidelidad (Rut 1, 16-17) que la llevó a ser alabada públicamente por los habitantes de Belén. Ella, en continuidad con Raquel, Leah y Tamar, simboliza un nuevo comienzo, una nueva oportunidad, simbolizada en el nacimiento de Obed (Rut 4, 13-17).

2.2.2. Raquel en los cimientos de Israel: Rut 4, 11

Raquel y Leah son recordadas como las que han edificado (בְּנִינֵי) Israel. En el contexto postexílico, en que se redacta la novela, hablar de construir Israel tiene un significado muy relevante porque la gran tarea que tienen por delante, tanto los que han regresado como los que han permanecido en la tierra, es levantar de las ruinas un nuevo futuro para el pueblo Dios. Las palabras de los vecinos de Belén están señalando el pasado al que hay que mirar para reconstruir

⁷⁹ Un lugar que las ciudades de la antigüedad utilizaban para las transacciones comerciales, solucionar asuntos jurídicos... algo así como el *ágora* griega o el *fórum* romano. Cfr. JOSÉ VILCHEZ, *Rut y Esther...*, 127-128.

⁸⁰ De este modo Boaz salva el honor de Rut ejerciendo las obligaciones que estipulaba la ley del levirato (Dt 25, 5-6).

Israel. Para el autor y su entorno, las narraciones patriarcales son el pasado fundacional llamado a ser releído en el presente para sostener los anhelos de futuro de la comunidad⁸¹.

Es significativo que al nombrar a las mujeres que edificaron la casa de Israel, solo se nombre a Raquel y Leah y no se nombre a Sara, a la que ya el segundo Isaías recordaba como quien dio a luz a Israel (Is 53, 2-3). Quizá este silencio tiene que ver con el hecho de que el texto de Isaías está dirigido a la comunidad que regresa del exilio y por eso el autor del libro de Rut prefiera proponer figuras alternativas que visibilicen su modo diferente de reconstruir el pasado⁸².

Raquel junto con Leah y sus esclavas Bilhah y Zilpah son las madres de los varones que constituirán las doce tribus de Israel y eso les dio un lugar en el camino de apropiación de la promesa y la bendición de Dios. Ahora, al recordarlas, se las incorpora como modelos de actuación para la construcción de la nueva comunidad postexilica. Ellas son presentadas como las que han edificado (בנה) la casa de Israel, haciendo de su papel de esposas y madres un referente para el futuro que está comenzando en la casa de Boaz.

La historia de Raquel, por otro lado, está vinculada al territorio en donde se desarrolla la trama del libro de Rut. Según Gn 35, 19 la matriarca muere en Efráta (Belén), y allí la entierran. En las palabras pronunciadas por los habitantes de Belén se recuerda también este lugar: “*¡Que tengas riqueza en Efrata y renombre en Belén!* (Rut 4, 11). La aprobación de la actuación de Boaz pasa por desearle prosperidad en su tierra como un modo de elevar su estatus y por tanto su honor. Esta riqueza y renombre pasa por tener descendencia⁸³ y lo hará en un lugar que para Raquel supuso dolor y muerte, donde dio a un hijo un nombre que su padre cambió.

La utilización de los dos nombres de Belén, además de ayudar a crear un paralelismo que resalta poéticamente la afirmación del versículo, favorece el recuerdo de un lugar de memoria importante para ese territorio, la tumba de Raquel. Aunque no hay una referencia explícita a la tumba, el hecho de nombrar Efrata y Belén juntos permite evocar el relato de la muerte de Raquel y el lugar donde fue enterrada: “*Murió Raquel y la enterraron en el camino de Efrata hoy Belén*” (Gn 35, 19-20). Posiblemente la elección de Belén como lugar donde se desarrolla

⁸¹ ELISA ESTÉVEZ, “Función socio-histórica...”, 695.

⁸² *Ib.*, 701.

⁸³ El termino לָקַח significa tanto riquezas materiales como poder sexual, Cfr BDB, 298. La expresión קָרָא־שָׁם por su parte, puede significar dar nombre o recibir nombre, Cfr. CASPER J. LABUSCHAGNE, “The Crux in Ruth 4,11”, ZAW, 79 /3 (1967), 364-367.

la trama del libro no fue casual, sino que seguramente fue elegida por su conexión con acontecimientos importantes del pasado fundante de Israel, de una época que en el postexilio se experimenta como ideal y a la que hay que volver desde las circunstancias presentes⁸⁴.

De este modo, la memoria de Raquel, junto con Leah, se hace paradigmática en el texto del camino que hace posible un nuevo futuro para Israel tras el exilio. Su historia confluye en la de Rut, la moabita, que, como ellas, ha dejado su tierra, su familia y su Dios para formar parte de la casa de Boaz, que pone los cimientos de la casa de Israel⁸⁵.

La citación juntas de Raquel y Leah como edificadoras de la casa de Israel las muestra colaborando a un fin y no como presentan sus relatos de Génesis compitiendo por tener el lugar preeminente en la casa de Jacob.

2.3. En el Primer libro de Samuel: 1 Sam 10, 2

Formando parte de la historia deuteronomista, los libros de Samuel continúan la narración del pasado de Israel desde la época de los jueces al comienzo de monarquía con Saúl y David. La opción por un sistema monárquico por parte de las tribus israelitas no fue fácil y llegó como resultado de la debilidad que la mancomunidad de tribus comienza a experimentar a la hora de afrontar los nuevos desafíos políticos, sociales y económicos que se estaban planteando tanto hacia afuera como hacia dentro de las comunidades y que supuso un gran reto social y religioso⁸⁶.

El camino hacia la institución de un poder central fue lento y no faltó de conflictos. El primer paso se da con el reconocimiento de Saúl como líder carismático capaz de defender la seguridad de las tribus frente a las amenazas de los pueblos vecinos, especialmente de los filisteos⁸⁷.

⁸⁴ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 583.

⁸⁵ Rut se une a la casa de Noemí, que es de la casa de Israel. En Rut 1 ,9 se utiliza “dejar la casa de su madre, expresión poco frecuente en la Biblia (Gn 24, 28; Cant 3, 4;8 ,2). Esta vinculación con la casa materna puede estar señalando también a una construcción diferente de la “casa de Israel” basada menos en los rituales y leyes más vinculados a los espacios públicos y de varones en estas sociedades para proponer una construcción más en acto, encarnada en la vida cotidiana. Cfr. ELISA ESTÉVEZ, “Función socio-histórica...”, 697.

⁸⁶ RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 194-201.

⁸⁷ *Ib.*, 200.

2.3.1. *La unción de Saúl: 1 Sam 9, 26-10, 16*

Este conjunto de relatos pertenece a una visión idealista de la monarquía y cuyos protagonistas son Samuel el profeta y Saúl el primer monarca⁸⁸. La unción de Saúl como rey por parte de Samuel canaliza el ideal de Israel de verse unida bajo un monarca, no solo como modo de afrontar mejor las luchas con otros pueblos vecinos, sino también por sentirse a la altura de otras naciones que ya eran monarquías.

La forma en que el 1 libro de Samuel recoge la unción de Saúl como líder presupone, sin duda, lo que la audiencia de los textos recordaba sobre los orígenes de la monarquía, pero también los intereses de los escribas que fueron compilando esa historia⁸⁹.

El material recogido en 1 Sam 9-11 representa una colección de antiguas tradiciones en relación a la emergencia de un estado nacional en Israel. Esta recopilación narrativa viene a sostener el estatus influyente de la familia de Saúl dentro del amplio sistema social de clanes que justifica la preeminencia de esta figura y justifica, a su vez, la aparición de la monarquía en Israel⁹⁰.

Las tradiciones de Saúl en la Historia Deuteronomista se presentan como parte de un pasado fundante que presentan a Saúl encarnando los valores tradicionales de los orígenes y que ahora son reclamados dentro de la propuesta identitaria que subyace en la historia deuteronomista⁹¹.

2.3.2. *La tumba de Raquel un lugar para la memoria*

En un momento crucial para la historia de Israel, como es la unción de Saúl como primer rey de Israel, hay un breve recuerdo para Raquel. La alusión es breve y casi anecdótica, pero evidencia el lugar simbólico que la tumba de Raquel representa para la memoria del pueblo. Ella es un referente geográfico que va a orientar el camino iniciático del nuevo jefe que le llevará a su proclamación por las tribus como rey (1 Sam 10, 17-27).⁹²

⁸⁸ ANTONIO GONZÁLEZ, *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993, 98; CHRISTIAN E. HAUER, "Does 1 Samuel 9,1-11:15 Reflect the extension of Saul's Dominions?", *JBL*, 86/3 (1997), 306-307.

⁸⁹ MARK LEUCHTER, "The Rhetoric of Convention: The Foundational Saul Narratives (1 Samuel 9-11). Reconsidered", *JRH*, 40/1 (2016), 3-4.

⁹⁰ *Ib.*, 4-7.

⁹¹ *Ib.*, 18-19.

⁹² Saúl es de la tribu de Benjamín, que lleva el nombre del hijo de Raquel en cuyo parto muere y es enterrada, según la tradición de Génesis, en el camino de Belén (Gn 35, 19). El lugar de enterramiento de la matriarca es el lugar de encuentro de Saúl con quienes le van a informar sobre la situación de las burras perdidas y la inquietud de su padre por él durante la primera etapa de su viaje. Con el regreso de las asnas, él era liberado de su compromiso familiar (1 Sam 10, 2) y puede seguir caminando hacia su proclamación como rey (1 Sam 10, 24).

Conclusiones

El recuerdo de Raquel que permanece en la memoria colectiva de Israel posee, a pesar de su brevedad, un valor simbólico relevante. Dos de los textos en los que está presente la sitúan en el marco de la legitimación de la monarquía en Israel (1 Sam 10, 2; Rut 4, 11) y el tercero se encuentra en el contexto del exilio tras el fracaso de la monarquía (Jr 31, 15). Además, dos de las menciones hacen referencia a su tumba (1 Sam 10, 2; Jr 31, 15) como un lugar de memoria vivo en las generaciones siguientes. Su figura, por tanto, se convierte en un espacio en el que confluyen recuerdos claves del pasado de Israel. Por un lado, ella como matriarca forma parte de los orígenes de Israel y así es reivindicada por el autor del libro de Rut y por otro su tumba, como lugar de memoria, es testigo del comienzo de la monarquía (1 Sam 10, 2) y también de su fracaso (Jr 31, 15)⁹³.

Su experiencia de maternidad es la razón principal que justifica su recuerdo. Ella edifica Israel al dar a luz a una parte de los hijos de Jacob que darán nombre a las tribus de Israel (Rut 4, 11) pero también muere dando a luz a su último hijo durante el viaje de regreso a la tierra. Su tumba se convierte así, en una señal de un pasado que es necesario recordar y el dolor de su último parto tiene la capacidad de expresar el que viven los exiliados (Jr 31, 15).

Muerte y vida confluyen en la memoria de Raquel y hacen de ella un símbolo del pasado en el que sostener el presente. Un presente que en todos los textos se percibe como un momento en el que algo nuevo se inicia y que está abierto al éxito y al fracaso. En este horizonte, la figura de Raquel señala a un pasado que ha de sostener el nuevo camino en el que las comunidades receptoras de los textos se han de mirar para fundamentar su esperanza.

3. La figura de Raquel en el Nuevo Testamento

3.1. La propuesta del Evangelio de Mateo

El evangelio de Mateo proviene de una comunidad de origen judeocristiano posiblemente de la zona de Siria⁹⁴, fácilmente Antioquia⁹⁵. Esta obra, escrita hacia el año 80, refleja la situación de una comunidad de creyentes en Cristo que vive un duro conflicto con el judaísmo de su

⁹³ La actualización de las historias patriarcales fue esencial para la reconstrucción identitaria de Israel tras el exilio (Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 517-521), pero también lo fue, reubicar la experiencia monárquica en el nuevo contexto postexílico, resaltando que no toda su trayectoria había sido negativa (Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 493).

⁹⁴ ULRICH LUZ, *El Evangelio según san Mateo, Mt 1-7, V.I.*, Sígueme, Salamanca 1993, 101-104.

⁹⁵ WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 46-47.

tiempo, relacionado con las pretensiones de ambos colectivos de ser los legítimos herederos de la historia de Israel y poseedores de la recta comprensión de la Escritura⁹⁶.

En este contexto, la comunidad a la que se dirige Mateo se experimenta como un grupo minoritario y marginal. Esta situación nace de su confrontación con la sinagoga, pero también, con los valores que sustentan la sociedad imperial. Esta marginalidad es voluntariamente asumida a la luz de su fe en Cristo, que es la que da sentido a su existencia y valor a su visión alternativa de la vida⁹⁷.

El autor de esta obra probablemente sea un escriba judío buen conocedor de la exégesis judía de los textos que, desde su condición de discípulo de Jesús, echa mano de todo su conocimiento para legitimar su propuesta frente a la que defiende la sinagoga⁹⁸. Utilizando la forma de biografía del evangelio legitima y moldea la identidad y el estilo de vida resistentes y alternativos de su comunidad⁹⁹. Desde los primeros capítulos Mateo muestra cómo Jesús cumple la voluntad fiel y constante de Dios a pesar de las oposiciones; y lo hace desde una situación de marginalidad y con una propuesta alternativa¹⁰⁰. La comunidad receptora del texto está llamada a identificarse con la narración y a sostenerse en la esperanza mesiánica encarnada en Jesús¹⁰¹.

3.2. Raquel en los relatos de la infancia de Jesús: Mt 2 ,18

La figura de Raquel aparece recordada por Mateo a través de la introducción de la cita Jr 31, 15 al final del breve relato de la matanza de Herodes en Belén (Mt 2, 16) tras ser burlado por los magos y la huida de Jesús y sus padres a Egipto (Mt 2, 12-15).

Este texto es una de las tres citas de cumplimiento que el autor introduce en esta parte de su evangelio (Mt 1-2)¹⁰² para mostrar cómo determinados acontecimientos de la vida de Jesús responden a la voluntad de Dios tal como se expresaba en las Escrituras judías¹⁰³. La

⁹⁶ RAFAEL AGUIRRE, "La segunda generación...225.

⁹⁷ Esta comunidad parece haber optado por una vida alternativa y contracultural que la sitúa en los márgenes de la sociedad y de la religión. Cfr. WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 89-98.

⁹⁸ RAFAEL AGUIRRE, "La segunda generación...229. WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 69-79.

⁹⁹ A través de su estructura en cinco bloques de enseñanza el autor presenta a Jesús instruyendo a sus discípulos, exhortándolos a perseverar e intentando fortalecer su poca fe. Esto le sirve para legitimar su propuesta y desarrollar su catequesis con la comunidad. Cfr. WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 38-39.

¹⁰⁰ *Ib.*, 101-102.

¹⁰¹ *Ib.*, 103-104.

¹⁰² Mateo introduce tres citas de cumplimiento en esta primera parte de su evangelio: 1,22; 2,15; 2,18. Cfr.

WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 129-151.

¹⁰³ *Ib.*, 124.

introducción de estas citas son un modo en que el autor actualiza para la comunidad la memoria judía a luz del acontecimiento de Cristo¹⁰⁴.

La cita de Jeremías¹⁰⁵ está encabezada por el adverbio τότε que expresa una temporalidad consecutiva con la que se señala que la acción de Herodes, aunque cumpla la Escritura, no es una acción querida por Dios, pero forma parte de los caminos de la historia hasta que culminaran en la plena soberanía de Dios sobre todo¹⁰⁶. Esta perspectiva sintoniza con la mirada del profeta a su realidad en la que, tras la desgracia provocada por los poderosos, llega la acción salvífica de Dios (Jr 30-33). La imagen de Raquel como una madre desconsolada que se mostraba en el texto de Jeremías (Jr 31, 15)¹⁰⁷ se actualiza ahora en el pasaje mateano en relación a Herodes y al dolor causado con su acción.

Una vez más Raquel es recordada en relación al lugar de su tumba y a la experiencia de sufrimiento que ella representa¹⁰⁸. Pero, a diferencia del recuerdo de Jeremías que abría a la esperanza de un nuevo futuro, la cita de Mateo parece dejar el dolor, que expresa el llanto de Raquel, sin el horizonte de esperanza que se abría en las palabras del profeta. Sin embargo, tras la cita de Jeremías, la comunidad receptora del evangelio puede evocar su anuncio de consolación y reconstrucción y encontrarlo en la acción mesiánica de Cristo (Mt 1, 21-23; 4, 17)¹⁰⁹.

El recuerdo del llanto de Raquel en el marco del infanticidio de Herodes¹¹⁰ la identifica con las voces silenciadas e impotentes de las madres y padres de esos niños asesinados. Ella es la

¹⁰⁴ Los dos primeros capítulos del evangelio se sostienen en dos convicciones claves que sustentan su interpretación de las Escrituras judías. La primera es que Jesús es el mesías (Mt 1.1, 16-17), el rey de los judíos (Mt 2, 2) descendiente de David (Mt 1, 1) y nacido en Belén (Mt 2, 1) y, la segunda, que con su nacimiento está llegando el Reino de Dios. Cfr. ADRIANA DESTRO- MAURO PESCE, "The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew" in CLAIRE CLIVAZ-ANDREAS DETTWILER-LUC DEVILLERS-ENRICO NORELLI, *Infancy Gospels*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 94.

¹⁰⁵ Esta es la primera de las tres referencias del evangelio a Jeremías (Mt 2, 18; Mt 16, 14; Mt 27, 9) dos de las cuales introducen citas concernientes a reacciones destructivas frente a los planes de Dios realizados en Jesús (27, 9).

¹⁰⁶ WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 146. Las dos citas anteriores (Mt 22, y 2, 15) comienzan con ἵνα que denota finalidad e indican que en ese caso se cumple la voluntad de Dios.

¹⁰⁷ Cfr. Págs. 378-380 de la presente investigación.

¹⁰⁸ No solo por la asociación con su parto que la llevó a la muerte (Gn 35, 17-19) sino también con el hecho que Ramá fue el punto de concentración de los deportados a Babilonia (Jr 40, 1). Cfr. WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 147. Ver pág 379, nota 59 del presente capítulo.

¹⁰⁹ WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 148.

¹¹⁰ No hay datos sobre la historicidad de este acontecimiento sangriento, pero sin duda es un dato que vincula la narración sobre Jesús con la experiencia del Éxodo (Ex 1-2) que ya había aparecido en los versículos previos (Mt 2,12-14) y que sitúa la llegada de Jesús como una experiencia liberadora.

encargada de darle voz a su dolor¹¹¹ la que con su llanto inicia el camino del consuelo. A esta imagen¹¹² pudieron ser especialmente sensibles los receptores primarios del evangelio de Mateo, pues ellos eran también un grupo que, por su fe en Jesús, está situado en los márgenes sociales y religiosos¹¹³, que conoce el peso del poder pero que está llamado a mantener la esperanza en el anuncio de Cristo y en su acción liberadora y transformadora.

Conclusiones

La única referencia a Raquel en el Nuevo Testamento recuerda, a través de la cita de Jr 31, 15 su tumba que una vez más se actualiza como lugar de memoria para la comunidad a la que va destinado el evangelio. Ahora es la experiencia dolorosa de resistencia y marginalidad del grupo al que Mateo se dirige la que se canaliza a través del llanto de la matriarca. De este modo la memoria de Raquel se concentra en ese lugar liminal que es la tumba, porque expresa esa ausencia/presencia del ser querido. Ahora el lugar en que yace Raquel adquiere una nueva liminalidad, la del dolor preñado de una esperanza que todavía no se ve pero que camina de la mano de la acción mesiánica de Cristo.

Esta memoria es para la comunidad de Mateo referente identitario porque muestra un pasado fundante que la sostiene en la esperanza y le recuerda que el poder no tiene la última palabra en la historia sino Dios¹¹⁴.

4. La figura de Raquel en las homilías de Orígenes

4.1. En las homilías del Antiguo Testamento

Raquel aparece brevemente en el conjunto de homilías de Orígenes sobre el Antiguo Testamento. Está presente en dos homilías sobre el Génesis en las que se desarrolla ampliamente la figura de Rebeca y en las que Raquel aparece puntualmente reforzando el perfil que el predicador hace de la segunda matriarca (*HomGn* 10 y 12). Se la recuerda, además, en dos homilías sobre el libro de los Números, en una junto a su hermana Leah (*HomNum* 3) y en la otra junto Rebeca y Séfora (*HomNum* 12).

¹¹¹ EUGENE EUNG CHUN PARK, "Rachel's Cry for her Children: Matthew's Treatment of the Infanticide by Herod" *CBQ* 75 (2013), 482.

¹¹² Belén es un lugar maginal con respecto a Jerusalén que es el centro del poder de Israel.

¹¹³ WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 71-75.

¹¹⁴ En relación a la configuración identitaria de la comunidad a través del evangelio ver WARREN CARTER, *Mateo y los márgenes...*, 38-45.

4.1.1. *En las Homilías sobre el Génesis*

En estas homilías, Raquel se la recuerda, en el marco de la interpretación de los pozos como alegoría de la profundización en la Escritura (*HomGn* 10, 5) y en la segunda, aparece en una breve mención a su inicial esterilidad junto a otros ejemplos femeninos que vivieron la misma experiencia (*HomGn* 12, 1).

4.1.1.1. *HomGn 10, 5*

En esta homilía, la figura central es Rebeca, pero Raquel aparece mencionada hacia el final de la homilía en relación a su encuentro con Jacob junto al pozo (Gn 29, 9-11). Su recuerdo y el que se hace de Rebeca¹¹⁵ y Séfora (Ex 2, 15-21), vienen a confirmar, una vez más, la importancia espiritual que para Orígenes tienen las historias de los patriarcas junto a los pozos. Para él, esas bodas expresan alegóricamente la unión del alma con Cristo y por ello, no es circunstancial que se narren en la Escritura¹¹⁶.

El lugar de Raquel en esta homilía es secundario pues aparece formando parte de un ejemplo que el predicador introduce para ilustrar su reflexión, pero en realidad, el protagonista de la cita es Jacob, y ella se muestra como su compañera adecuada, resaltándose su belleza como un elemento que justifica su elección como esposa del patriarca¹¹⁷.

4.1.1.2. *HomGn 12, 1*

De nuevo, dentro de una reflexión en la que Rebeca es la protagonista¹¹⁸, se introduce el recuerdo de Raquel. En este caso, aparece junto a un grupo de mujeres que, como ella, han

¹¹⁵ Rebeca es la protagonista de toda la homilía. Cfr. Págs 346-349 de la presente investigación.

¹¹⁶ Para Orígenes, como ya se ha visto en el caso de Rebeca, los pozos y las bodas de los patriarcas, quieren aludir a una experiencia espiritual. Los pozos son la Sagrada Escritura que profundizando en ella es posible llegar a la unión con Dios: “*Y esta unión del alma con el Verbo es seguro que no puede realizarse de otra manera que, por la instrucción de los libros divinos, que figurativamente reciben el nombre de pozos. Si uno viene a estos pozos y saca agua de ellos, es decir, si por medio de la meditación saca de ellos un sentido y una inteligencia más profundos, encontrará bodas dignas de Dios; pues su alma se une a Dios*” (*HomGn* 10,5). Cfr. págs 348-349 de la presente investigación.

¹¹⁷ De hecho, Orígenes cita Gn 29, 17 en donde el narrador informa que ella “*es de buena presencia y de buen ver*” pero ese dato físico lo presenta como la percepción que el patriarca tiene de ella cuando la ve junto al pozo. El alejandrino, al aludir a su belleza, está singularizando un dato físico de ella que indirectamente confirma que es adecuada para el patriarca y que para reforzarlo atribuye la visión de su belleza a Jacob y no al narrador que lo hace en el relato posteriormente.

¹¹⁸ Quizá por el hecho de que Rebeca es la protagonista de la homilía solo de ella se dice que encontró a su pareja en el pozo; sin embargo, de Raquel y Sefora se afirma que fueron sus futuros esposos las que las encontraron junto al pozo.

vivido la experiencia de ser estériles y después han dado a luz a *un hijo santo*¹¹⁹. Esta maternidad le otorga un lugar de honor en la historia de la salvación y una razón para permanecer en la memoria cristiana. Su presencia en la homilía es breve, pero pone en evidencia el valor de su maternidad como lugar de la acción de Dios en ella y la introduce en una singular genealogía femenina en la que se vincula a diferentes mujeres, que han vivido una experiencia similar de pasar de la vergüenza de la esterilidad al honor de la maternidad¹²⁰.

4.1.2. *En las Homilías sobre Números*

Orígenes recuerda a Raquel en dos homilías sobre el libro de los Números. En ambas aparecen alusiones a su historia en Génesis que permiten al alejandrino articular una reflexión desde el sentido moral en relación al tema que está proponiendo a su audiencia.

4.1.2.1. *HomNum 3,4.1*

Orígenes en la interpretación que hace de algunos de los versículos del capítulo 3 de números, especialmente del versículo 12, tiene de fondo la difícil cuestión del libre albedrío humano¹²¹ que él confronta con la falta de radicalidad en la fe y en la escucha de la Palabra de Dios que él percibe entre algunos de sus oyentes (*HomNum 3, 1-2*)¹²². Estas ideas le llevan a actualizar para su audiencia las afirmaciones de Num 3, 12: *Yo he tomado a los levitas de entre los hijos de Israel en lugar de los primogénitos que abren la matriz, los primeros nacidos entre los hijos de Israel; serán, pues, míos los levitas*".

En su actualización insiste en que los que Dios elige como primogénitos dentro de la comunidad no son los que por nacimiento tienen ese honor, sino los que se toman en serio su camino cristiano (*HomNum 3, 2.2*)¹²³. Desde aquí anima a sus oyentes a esforzarse por

¹¹⁹ Estas mujeres recordadas son: Sara, Rebecca, Raquel, Ana, Isabel. Curiosamente no se recuerda a Leah que junto a Raquel son las madres de las doce tribus de Israel.

¹²⁰ Cfr. págs 303-304 de la presente investigación.

¹²¹ Una cuestión que lo confrota con frecuencia al determinismo gnostico. Cfr. *ComRm 7, 6. 2; ComJn 20, 25* y nota 255, pág 225 de la presente investigación.

¹²² "Hubiese valido más para algunos no escuchar la palabra de Dios que escucharla en mala disposición o escucharla con hipocresía. Decimos que hubiese valido más, en razón de un mal menor; pero lo mejor absolutamente hablando, es que lo que es mejor en el orden de la rectitud y de la perfección, es que el oyente de la palabra de Dios la escuche con corazón bueno y simple, la escuche con corazón recto y bien preparado, de manera que la haga crecer y la haga fructificar como en buena tierra. Hemos dicho esto como preámbulo por aquellos que vienen a la asamblea a escuchar sin espíritu de simplicidad ni de fe. Quiero hablar de ciertos catecúmenos a lo que se unen quizá también algunos de los que han recibido el bautismo. Pues todos los que han salido de Israel no son Israelitas; y todos aquellos que han sido bañados en el agua no han sido bañados al tiempo en el Espíritu..." (*HomNum 3, 1-2*)

¹²³ Cfr. ORIGENE, *Homélie sur les Nombres, I*, (W. A. Baehrens, SC415, Cerf, Paris 1996), 79, nota 2.

progresar en su camino cristiano y alcanzar así un lugar de honor en *la iglesia de los primogénitos inscrita en los cielos* (*HomNum* 3, 3-4).

Al final de esa exhortación, Orígenes presenta una compleja interpretación de Num 3, 12 desde el sentido moral confrontándola con lo que se dice en el salmo 57, 4: *los pecadores se apartaron desde la matriz, erraron desde el vientre, han hablado cosas falsas*". En su reflexión intenta conjugar el pleno conocimiento divino de la conducta de cada ser humano con la libertad que cada persona tiene de elegir el bien o el mal¹²⁴; preguntándose cómo hay que entender *la matriz* que se menciona en ambos textos para evitar cualquier posible justificación de la predestinación en la Escritura.

Su respuesta a esta cuestión es demasiado concisa y difícil de interpretar, pero quizá se pueda considerar que su alegorización se orienta a entender la matriz como esa parte del alma que bajo la acción de Cristo o del demonio engendra vicio o virtud y de este modo *los primogénitos que abren la matriz* serán las virtudes que da a luz quien está unido/a a Cristo y por tanto son santificados por Dios¹²⁵, mientras que la referencia del Salmo 57, 4 hablaría de quien se inclina hacia el mal camino.

Dentro de esta difícil reflexión, el alejandrino recuerda a Leah y Raquel de las que en el texto de Génesis se dice que Dios *les abrió la matriz*¹²⁶ y dieron a luz a los patriarcas. En el caso de Raquel añade el dato sobre su belleza que aparece en Gn 29, 17 pero utilizando unas expresiones un poco diferentes a las que aparecen en el texto bíblico¹²⁷ aunque siguen subrayando sus rasgos físicos como elementos que la hacen digna de mención¹²⁸.

Los partos de Raquel y su hermana aparecen como ejemplos que ilustran la alegorización que el predicador está haciendo de Num 3, 12 y Sal 57, 4, pero, como se limita a introducirlas sin más explicaciones, es difícil determinar el sentido que le está dando. Es posible que Orígenes esté presentando el hecho de que Dios les abriese la matriz y diesen a luz a los patriarcas como

¹²⁴ Esta reflexión la conduce confrontando las afirmaciones de Num 3,12 y las del Sal 57,4: "*los pecadores se apartaron desde la matriz, erraron desde el vientre, han hablado cosas falsas*".

¹²⁵ Cfr. *HomNum* 20, 2 y *HomGn* 12, 3. Ver nota 1 del traductor en ORIGÈNE, *Homélie sur Nombres*, V.I, Cerf, Paris 1996, 88-89.

¹²⁶ A Leah en Gn 29, 31 y de Raquel en Gn 30, 22.

¹²⁷ En el texto latino se dice: "*cuïus uius erat perspicax et decorus adspetus*". No sabemos si Orígenes utilizó unas expresiones semejantes en griego o es el traductor quien tradujo así. El texto de septuaginta dice: *Ραχηλ δὲ καλὴ τῶ εἶδει καὶ ὠραία τῆ ὄψει* y la traducción de la Vulgata dice: *Rahel decora facie et venusto aspectu* (*Gen* 29, 17).

¹²⁸ Curiosamente, aunque el Gn 29, 17 también se ofrece de Leah un rasgo físico Orígenes solo alude a lo referido a Raquel.

alegoría de quienes viviendo las virtudes son santificados por Dios¹²⁹. En este caso, las figuras de Raquel y Leah representarían a los/as creyentes que en su excelencia cristiana dan a luz las virtudes que orientan su progreso creyente.

4.1.2.2. *HomNum 12, 1. 7*

Raquel, como Rebeca y Sefora junto a las que es citada, en esta homilía, es presentada desde el sentido literal como la esposa adecuada de un santo¹³⁰ que, desde el sentido moral, representa las virtudes que se han de adquirir para alcanzar la configuración con Cristo. A diferencia de Rebeca, no se la identifica con ninguna virtud concreta, pero su ejemplo se orienta del mismo modo que el de la anterior matriarca¹³¹. Su encuentro con Jacob junto al pozo (Gn 24) le permite a Orígenes identificarla con las virtudes que se adquieren en la profundización de las Escrituras y que posibilita al cristiano/a la plena configuración con Cristo¹³².

4.1.2.3. *HomSal 15, 1. 1*

Al comienzo de la homilía Orígenes recuerda cuando Jacob puso una estela sobre la tumba de Raquel (Gn 35,20), La memoria Raquel en el texto está en función del ejemplo, que Orígenes ofrece a su audiencia para explicar porque algunos salmos comienzan diciendo que David hizo una *στυλογραφία*, como es el caso del salmo 15. La dificultad del predicador está en la prohibición que recoge Dt 16, 22 de no erigir estelas porque “las aborrece el Señor” y necesita explicar la actuación de David en el marco de esta ley.

En el recuerdo de Raquel que Orígenes hace dentro de su predicación se destaca el hecho de que esa estela sigue formando parte del lugar donde está enterrada Raquel y, aunque Jacob erige una estela, no trasgrede la ley pues está puesta para que se hagan visibles los bienes (*ἀγαθά*) de Raquel. Aunque no se especifican cuales son esos bienes, la figura de la matriarca es visibilizada de forma honorable dentro de la cita.

¹²⁹ De hecho Orígenes en diversas ocasiones considera a los patriarcas como hombres santos. Cfr. *HomGn 3, 3; HomGn 4, 1. 4; HomGn 10, 5 HomGn 12,1. 7.*

¹³⁰ De hecho el modelo de identificación es Jacob que es quien va a los pozos y encuentra esposa: El es considerado santo y por tanto es el referente en la propuesta que está presentando Orígenes. Además es curioso que al recordar el mandato que le da Isaac de no tomar mujer extranjera (Gn 28, 1) no recuerda que esta orden fue sugerida por su esposa Rebeca (Gn 27, 46) y que adonde lo envía es a la tierra donde vive la familia de su madre.

¹³¹ De Rebeca se explicita que es la paciencia. Cfr. *HomGn 10, 3.*

¹³² Cfr. *HomGn 10; ComCant Prol. 19.*

5. La figura de Raquel en los Comentarios de Orígenes

5.1. *En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre el Cantar de los Cantares*

5.1.1. *ComCant Pro. 2, 45*

En este texto Raquel aparece introducida junto a su esposo como el segundo ejemplo, después del que hemos estudiado sobre Rebeca, que Orígenes utiliza para ilustrar su explicación sobre el uso del término amor en la Escritura¹³³.

Como en el caso de Rebeca, Raquel es la figura pasiva que recibe la acción de su esposo, pero de ella se añade además el dato sobre su belleza (*ComCant Pro. 2, 23*)¹³⁴ y se insiste en dos ocasiones en el hecho de que Jacob sirve siete años para conseguirla en matrimonio (*ComCant Pro. 2, 20 .23*). Toda la información que de ella se ofrece, sin embargo, está en función de resaltar el carácter paradigmático de Jacob: un santo capaz de amar a una mujer con un sentimiento digno y paciente (*ComCant Pro. 2, 45*).

5.1.2. *En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento: Sobre el Evangelio de Juan*

5.1.2.1. *ComJn 28, 2 .7*

Orígenes al comentar el mandato de Jesús de levantar la piedra (ἄρατε τὸν λίθον) que cerraba la tumba de Lázaro en el relato de la resurrección de éste (Jn 11, 39) lo contrapone a la acción que realiza Jacob en Gen 29, 10 de rodar la piedra (ἀπεκύλισεν τὸν λίθον) que cubría el pozo para que abrevasen el rebaño que cuidaba Raquel¹³⁵. La contraposición entre los dos textos le sirve para explicar “*el motivo por el cual aquí [en el texto de Juan] Jesús no levantó él mismo la piedra que estaba delante de la gruta*” (*ComJn28, 2. 7*).

La razón se justifica según el alejandrino porque la gruta que tapaba la piedra era una tumba y por tanto Jesús no debía tocarla, solo dar la orden de levantarla a quienes estaban encargados de ello¹³⁶. En el caso de Jacob, Orígenes justifica que el patriarca rueda la piedra del pozo porque era necesario dar de beber a los animales de los que nacerían aquellos que serían

¹³³ Ver pág. 356 de la presente investigación.

¹³⁴ Gn 29, 17.

¹³⁵ En esta ocasión al reproducir la cita de Gen 29, 10 se alude también a Rebeca en dos ocasiones al decir que Jacob dio de beber al ganado del *hermano de su madre*. No hemos considerado esta cita en el caso de Rebeca por ser todavía más anecdótica que en el caso de Raquel.

¹³⁶ Quizá está aludiendo Orígenes a la impureza ritual que supone tocar una tumba?.

posteriormente la parte de Jacob (Gn 30, 42). La ausencia de varias líneas del texto de Orígenes nos impide conocer el final de la reflexión y a dónde quería llegar el autor deteniéndose en estas explicaciones (*ComJn* 28, 8. 11)¹³⁷.

La alusión a Raquel es en este caso accidental. Solamente aparece en el comentario porque ella es parte de la cita de Génesis que Orígenes transcribe en su comentario.

Conclusiones

Raquel, en las homilías y comentarios de Orígenes, aparece de forma mucho más secundaria que sus antecesoras Sara y Rebeca. De hecho, en todas las ocasiones en que es recordada aparece junto, al menos, otra mujer y, salvo en una ocasión (*HomNum* 3, 4. 2), se encuentra siempre asociada a una acción realizada por su esposo Jacob.

Las referencias escriturísticas en las que aparece son siempre presentadas desde el sentido literal, aunque son punto de partida para una reflexión desde el sentido moral. En algunas ocasiones adquiere una cierta alegorización en el desarrollo de la reflexión que está haciendo el predicador (*HomGn* 10, 5; *HomNum* 3, 4. 1; *HomNum* 12, 1. 7).

El capítulo 29 de Génesis es el marco fundamental desde donde se recuerda a esta matriarca. Su encuentro con Jacob junto al pozo, el amor que le profesa el patriarca y su belleza son los elementos centrales desde los que se activa su memoria. Su maternidad y su relación con su hermana Leah, tan centrales en las narraciones de Génesis se reducen, en las obras de Orígenes estudiadas; a destacar su honorabilidad por haber dado a luz varones santos.

El siguiente cuadro presenta la memoria de Raquel en los textos estudiados según el tipo de cita y el marco interpretativo en el que la figura aparece y que servirá de guía para el desarrollo de las presentes conclusiones:

Homilías	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>HomGn</i> 10, 5	Gn 24		Gn 29, 17	Gn 29, 3-12	<u>Sentido literal</u>
<i>HomGn</i> 12, 1	Gn 25, 21-26			Gn 29, 18. 31	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido moral</u>
<i>HomNum</i> 3, 4. 1	Num 3, 12			Gn 29, 17 Gn 29, 31 Gn 30, 22	<u>Sentido literal</u> <u>¿Sentido moral?</u>

¹³⁷Cfr. ORIGENE, *Commentaire sur Saint Jean*, T. V, Cerf, Paris, 65. Nota 1.

<i>HomNum</i> 12, 1. 7	Num 21, 16			Gn 29, 3-12	<u>Sentido literal</u>
<i>HomSal</i> 15,1. 1	Sal 15, 1			Gn 35, 20	<u>Sentido literal</u>
Comentarios	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>ComCant Prol.</i> 2, 20	Prólogo del Cantar de los Cantares	Gn 29, 17-18			<u>Sentido literal</u>
<i>ComCant Prol.</i> 2, 23	Prólogo del Cantar de los Cantares			Gn 29, 18	<u>Sentido literal</u>
<i>ComCant Prol.</i> 2, 45	Prólogo del Cantar de los Cantares			Gn 29, 18	<u>Sentido literal</u>
<i>ComJn</i> 28, 2. 7	Jn 11, 39			Gn 29, 10	<u>Sentido literal</u>

Raquel y los pozos de la Escritura

En dos ocasiones Raquel aparece, junto a Rebeca y Sefora¹³⁸, formando una pequeña lista de mujeres que han conocido a sus esposos junto a un pozo (*HomGn* 10, 5; *HomNum* 12, 1. 7). en ambos textos la enumeración de las mujeres ilustra la reflexión recurrente en el alejandrino sobre los pozos como alegoría de la Escritura. La presencia de Raquel en este marco interpretativo, aunque ocupa un lugar secundario, la vincula con uno de los grandes temas que sostienen el diseño identitario que Orígenes presenta a su auditorio en su predicación diaria en Cesarea y que se ha visto con más amplitud en el caso de Rebeca.

En este recuerdo breve de Raquel, se destaca, aunque de forma diversa en las dos citas¹³⁹, su idoneidad como esposa para Jacob. Este dato refuerza su valor como figura honorable del pasado y, por tanto, digna de ser recordada junto a su esposo (*HomGn* 10, 5). Su ejemplaridad como pareja del patriarca permite que se la identifique con las virtudes que han de adornar a los/las creyentes en su excelencia espiritual (*HomNum* 21, 1. 7).

¹³⁸ En el caso de *ComJn* 28, 2. 7 se trata también del encuentro en el pozo, pero la interpretación se orienta en un sentido diferente y la figura de Raquel es muy secundaria.

¹³⁹ En *HomGn* 10, 5 se recuerda su belleza (Gn 29, 17) y en *HomNum* 12, 1. 7 se la presenta cumpliendo el requisito que Isaac pone a su hijo de no casarse con una extranjera (Gn 28, 1).

Una maternidad virtuosa

Raquel aparece dentro de una lista de mujeres, que como se ha visto en el caso de Sara y Rebeca, aparecen recordadas juntas por tener el honor de haber dado a luz un hijo santo (*HomGn* 10, 5). Este valor las vincula en el recuerdo que, aunque breve, las hace dignas de permanecer en la memoria de los creyentes en Cristo. Esta memoria, se muestra además capaz de incluirlas como modelos de virtud. En el caso de Raquel, el hecho de que “Dios abriese su matriz” la hace apta para expresar alegóricamente el modo en que los/las creyentes dan a luz las virtudes en su camino cristiano (*HomNum* 3, 4. 1).

La amada y bella esposa de Jacob

La belleza de Rebeca es recordada por Orígenes tres veces como un rasgo que define su idoneidad como esposa adecuada para Jacob (*HomGn* 10, 5; *ComCant* Pro. 2, 20) y como madre de parte de su descendencia (*HomNum* 3, 4. 1).

Este atractivo físico se vincula en una ocasión con el amor que Jacob le profesa (*ComCant* Pro. 2, 20) y que es destacado por el alejandrino como un amor modélico digno de un hombre santo (*ComCant* Pro. 2, 23; *ComCant* Pro. 2, 45). Este vínculo que le profesa Jacob ejemplifica para los/las oyentes de Orígenes el afecto auténtico que ha de caracterizar a los cristianos y a las cristianas en su conducta con los demás y que los llevará a vivir la caridad perfecta (*ComCant* Pro. 2 45). Aunque el modelo de identificación en estos casos es el patriarca, Raquel aparece como receptora del recto sentimiento de su esposo (*ComCant* Pro. 2, 20; *ComCant* Pro. 2 45), pero también como parte activa en la relación (*ComCant* Pro. 2, 23) participa del modelo de virtud que como pareja representan.

CAPITULO V

TAMAR

1. Tamar en el libro del Génesis

La única aparición de Tamar en el libro del Génesis se encuentra en el capítulo 38. Este capítulo se inserta al comienzo del ciclo de José (Gn 37-50) creando una digresión de la línea argumental central, que tiene al hijo de Raquel como protagonista, para centrarse en su hermano Judá y la nuera de este, Tamar¹. Esta interrupción, sin embargo, no es abrupta, sino que mantiene una serie de vínculos literarios y temáticos con la historia principal de José que permiten hacerle un lugar sin rupturas literarias demasiado violentas². Este cuidado narrativo, que se ha tenido al introducir el relato como parte de las historias patriarcales que se articulan en el libro del Génesis, parece indicar que el episodio de Judá y Tamar era necesario incluirlo en los orígenes de Israel³. De hecho, contemplado en el contexto amplio de la Escritura judía, esta historia justifica la presencia de Tamar y sus hijos en la genealogía de la casa de David en 1 Cr 2, 1-4

¹ El relato parece a primera vista ajeno a la trama argumental del ciclo de José por su temática y su unidad literaria, lo que ha favorecido que con frecuencia haya sido considerado una narración independiente. Así lo entendieron la mayoría de los exegetas clásicos como Gerhard Von Rad, Speiser o Claus Westerman. Para las principales referencias y discusión ver: JUDAH GOLDIN, "The Youngest Son or Where does Genesis 38 Belong" *JBL* 96/1 (1977), 27-44; JOHN R. HUDDLESTUN, "Divestiture, Deception, and Demotion: The Garment Motif in Genesis 77-39", *JOST* 26/4 (2002), 47- 62; RICHARD J. CLIFFORD, "Genesis 38: Its Contribution to the Jacob Story", *CBQ* 66/4, 2004, 519-532.

² ROBERT ALTER, *The Art of Biblical...*, 431-432.

³ La historia comienza con la frase (וַיְהִי כִּי יָבֵן יוֹסֵף מִצְרַיִם) que vincula el relato con lo narrado anteriormente en Gn 37, es decir en tiempos en que José fue vendido y llega a Egipto. Quizá esta expresión suponga solo un vínculo narrativo entre ambos capítulos, pero permite que el relato adquiera un lugar en la trama de esta última parte del Génesis (capítulos 37-50).

y la de sus hijos en la lista de la familia de Jacob que llega a Egipto en Gn 46, 12 como descendientes de Judá. Esto le da un cierto carácter etiológico al relato⁴, destacándose en la trama argumental el tema de la descendencia, una cuestión que es central a lo largo de todo el libro del Génesis⁵.

Desde el punto de vista de Tamar, sin embargo, la historia se presenta como un ejemplo de la vulnerabilidad social en la que vivían las mujeres en las sociedades patriarcales del mundo antiguo y en concreto en Israel. Su figura se va a destacar en el texto por su audacia y decisión para afrontar los límites de su situación y encontrar un lugar estable en la familia.

1.1. Tamar, una mujer abocada a la marginación

Tamar es presentada en diversas situaciones sociales a lo largo de la trama de Gn 38. El perfil de esta mujer, sin embargo, es conciso y en muchas ocasiones se sugiere más que se narra, lo que favorece una cierta ambigüedad en la presentación de la figura, aunque las acciones que realiza le confieren singularidad y protagonismo en el desarrollo de la historia.

El relato comienza narrando cómo Judá deja su grupo familiar para asentarse en la tierra de Canaán donde se casa⁶ con la hija de un cananeo⁷ y tiene tres hijos. Para su hijo mayor elige a Tamar como esposa, siendo este el momento en que ella aparece aparece en escena, aunque solo se menciona su nombre, sin precisar su origen ni a la familia a la que pertenece.

⁴ Sobre la fundación de las diferentes tribus de Israel. Cfr. RICHARD J. CLIFFORD, "Genesis 38...", 522.

⁵ Para Esther Marie Menn, que ha estudiado con detenimiento este relato, esta historia es una narración sobre procreación y transmisión generacional. Este objetivo es recurrente en la Biblia y está en el objetivo tanto de las narraciones sobre nacimientos como en las genealogías especialmente en el libro del Génesis. Cfr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis Studies in Literary Form and Hermeneutic*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 15.

⁶ En realidad, no se dice que se casó con ella, sino que se afirma que la tomó (לקח) y se llegó a ella (בוא). Los dos verbos evidencian un comportamiento patriarcal que convierte a las mujeres en objetos que se poseen (en el caso de esta mujer ni siquiera se da su nombre, sino que se la designa como la hija de un cananeo que se llamaba Súa). A lo largo del capítulo los dos verbos van a ser los que definan prioritariamente las relaciones entre varones y mujeres.

⁷ El juicio bíblico sobre matrimonios de varones iselitas y mujeres no israelitas no es unánime, sino que aparecen diversas posturas, aunque en la época postexilica la legislación se orienta a prohibir los matrimonios mixtos como se muestra en Ex 34; Dt 7 y especialmente los capítulos 9 y 10 de Esdras. Cfr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 51-53.

Posiblemente sea también cananea pero el silencio del relato deja abierta la respuesta⁸, algo que facilita, sin duda, su posición posterior en la genealogía de Israel⁹.

Al incorporarse a la familia de Judá, Tamar aparece como un personaje silencioso y pasivo. Ella es presentada como la hembra a través de la cual Judá intenta asegurar la continuidad del clan, emparejándola sucesivamente con sus dos hijos mayores (Gn 38, 6-10)¹⁰. En primer lugar, la escoge como mujer para Er, el primogénito y al morir éste (el texto afirma que la causa es su mal comportamiento ante YHWH, aunque no se especifica la razón) Tamar se convierte en viuda (אַלְמָנָה) antes de haber tenido hijos. Esta situación la sitúa en una posición muy precaria dentro de la familia de su esposo¹¹ y Judá obliga entonces a su segundo hijo, Onán, a ejercer con ella el levirato (יָבֵם)¹² y de este modo posibilitar la descendencia del primogénito. Esta decisión del cabeza de familia le da a ella de nuevo amparo familiar¹³. El hecho de que Judá case a Onán con Tamar evidencia que no se trata de construir un núcleo familiar, sino de responder a una obligación legal que asegure la continuidad del clan. Tamar aparece, pues, tratada como un instrumento al servicio de la consecución de descendencia sin poder decidir sobre su futuro.

La muerte de Onán (de nuevo presentada como un castigo divino, aunque esta vez justificada por negarse a dar descendencia a su hermano) devuelve a Tamar al estado de viudedad, esta vez en un estado de mayor vulnerabilidad¹⁴ ya que el tercer hijo de Judá, Selah es todavía pequeño para desposarla y su suegro la envía de nuevo a su familia de origen con la falsa promesa de reclamarla en un futuro como esposa de su tercer hijo (Gn 38, 11). La vuelta a la

⁸ ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 54. YAIRAH AMIT, "Tamar, from Victim to Mother of a Dynasty", en DIANE V EDELMAN AND EHUD BEN ZVI, *Remembering Biblical Figures in the late Persian and Early Hellenistic Periods*, Oxford, Oxford University Press 2013, 300. Tamar es considerada aramea (Jubileos 41,1; Test. Jud. 10,1); Filon en *Virt.* 221 siropalestina.

⁹ A partir de la vuelta del exilio, en Israel se promueve la endogamia y se rechazan los matrimonios mixtos lo que, entre otras cosas, favoreció que tanto en literatura apócrifa/seudoepigráfica judía como en los textos rabínicos apareciese la preocupación por situar a Tamar dentro de la genealogía de los ancestros de Israel. Cfr. MOSHE REISS - DAVID J. ZUCKER, "Co-opting the Secondary Matriarchs. Bilhah, Zilpah, Tamar, and Aseneth", *BI* 22/3 (2014), 207-324 y ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 51-53. Cfr. Ex 34, Dt 7; Esdras 9-10.

¹⁰ Como en el caso de la mujer de Judá los términos en que se designan las relaciones entre Tamar y sus esposos son לִקַּח y בָּרָא lo que evidencia el carácter utilitarista y sexual de las interacciones. Cfr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 20- 21.

¹¹ JOHN ROOK, "Making Widows: The Patriarcal Guardian at Work", *BTB*, 27/1 (1997), 11.

¹² En la traducción de LXX se utiliza en este caso el verbo γαμβρεύω; lo que hace desaparecer las referencias a la ley del levirato y por lo tanto oscurece la razón por la cual la descendencia de ese matrimonio pertenece al primer marido, lo que es central para comprender los acontecimientos posteriores y en especial la actuación de Tamar.

¹³ Dt 24, 5-10.

¹⁴ Para la situación vulnerable a la que abocaba a las mujeres su situación de viudas ver PRINA GAPAZ-FELLER, "The Widow in the Bible and in Ancient Egypt", *ZAW* 120/2 (2008), 231-253.

casa de su padre sitúa a Tamar en un espacio fronterizo entre la integración y la marginación, pues permanecer en la situación de viuda¹⁵ que le impone su suegro dentro de su familia de origen supone para Tamar no tener un lugar propio, ya que el lugar al que pertenece sigue siendo la familia de su esposo¹⁶. Además, aunque incorporarse temporalmente a la casa de su padre le asegurará la protección y cobijo que Judá le niega dentro de la suya, ya no es considerada parte de la familia y por lo tanto está a expensas de la generosidad y hospitalidad que en ella se le procure¹⁷.

1.2. Entre la vergüenza y el honor reclamado

El segundo momento, a partir del que avanza la trama, está señalado en el texto a través de una indicación temporal: (וַיָּרֶבּוּ הַיְמִים) tras ella el narrador presenta el nuevo contexto en el que se va a iniciar la acción: Judá ha enviudado y se dirige al lugar donde está trasquilando sus ovejas (Gn 38, 12). Tras ser informada del viaje de su suegro, Tamar abandona la pasividad que la ha caracterizado hasta el momento y realiza con prontitud una serie de acciones que, según informa el texto, estaban justificadas por el incumplimiento de la promesa por parte de Judá de casarla con su hijo menor; aunque el texto no informa todavía del plan concreto que esta mujer había ideado, el narrador describe cómo Tamar cambia la ropa que la identifica como una viuda, se cubre con un velo¹⁸ y se sitúa en un lugar cercano a Timmat¹⁹, a donde se había dirigido su suegro.

¹⁵ En las sociedades patriarcales antiguas la identidad social y horizonte vital de las mujeres estaba supeditada a su dependencia de los varones adultos de su entorno familiar. Cuando está soltera se mantiene bajo la tutela de su padre o hermanos adultos, en el momento en que se casa pasa a formar parte de la familia del marido y se mantendrá bajo la autoridad de este. Si el marido fallece, pero ha dado a luz hijos varones y especialmente si sus hijos son ya adultos, su futuro y su lugar familiar está asegurado. Pero si se queda viuda sin hijos varones, estaba abocada a la marginación y a la pobreza. A expensas de la buena voluntad de los familiares varones más cercanos. Esta vulnerabilidad es la que expresa el término hebreo אַלְמָנָה que se traduce por viuda y que en su etimología retiene los significados de atar o silenciar. Cfr. JOHN ROOK, "Making Widows: ...11"; PAULA S. HIEBERT, "Whence Shall Help Come me? The Biblical Widow" en PEGGY L. DAY (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Mineapolis, Fortress Press 1989. 129-130.

¹⁶ La propuesta de Judá, que no parece estar dispuesto a cumplir, de darle como esposo a su hijo menor la retiene dentro de la familia de su esposo, a la que está llamada a regresar cuando su cuñado adquiera la edad adulta y pueda tener hijos, que no solo aseguren su futuro, sino que den continuidad al nombre de su primer esposo. Cfr. SUSAN NIDITCH, "The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38", *HThR*, 72, 1-2 (1979), 144-146.

¹⁷ BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 68-70.

¹⁸ El texto griego de LXX además de decir que se cubre con un velo añade un detalle más afirmando que se embelleció (καλλωπιζω). La incorporación de esta acción sugiere la coquetería y con ella el deseo de seducción, lo que convierte la actuación de Tamar en algo más peligroso e inquietante. Adelantando de forma indirecta lo que ocurrirá después.

¹⁹ Cfr. VICTOR HAMILTON, *The Book of Genesis*. Chapter 18-50..., 439.

El encuentro de Judá con su nuera se desarrolla como una transacción entre un varón y una prostituta. Esta situación coloca a Tamar de nuevo en un espacio social fronterizo, pues, al ser identificada como זָנִי, se muestra como una mujer que está fuera del control de un varón y hace un uso libre de su sexualidad²⁰. Este perfil es justo el opuesto al que ella había vivido hasta ahora y con el que había sostenido la honorabilidad familiar²¹. El narrador vuelve a describir, ahora de forma inversa, el cambio de vestimenta de Tamar como expresión de su vuelta a su lugar honorable como viuda, pero su acción arriesgada es un claro desafío al honor de Judá y de su familia que, como se verá en los versículos siguientes, la enfrentará con el hecho de ser castigada con la muerte (Gn 38, 24).

Cuando Judá intenta dar con su paradero para cumplir con su parte del acuerdo que había hecho con ella (Gn 38, 20-23), es significativo que, Tamar es designada con el término קְדִישָׁה. Un término²² que se pone en boca de los personajes no israelitas que aparecen en el relato a los que Judá acude para encontrarla (el amigo de Judá y la gente del pueblo) y que podría estar evocando una práctica de prostitución sagrada de los pueblos del entorno²³ y que sin duda suponía una tentación para Israel²⁴. Esta designación hace a la figura de Tamar todavía más ambigua y sospechosa en esta parte del relato.

Un nuevo indicador temporal (וַיְהִי כִּמְשָׁלֶשׁ יָדָיִם) anuncia un paso más en el desarrollo de la trama, que llega a su clímax al hacerse público el embarazo de Tamar y con él el descubrimiento de su trasgresión que la sitúa de nuevo en una situación vergonzosa²⁵. La rapidez con que Judá sentencia la actuación de su nuera expresa la indignación de quien conoce que su honor ha sido

²⁰ Esta situación, aun siendo tolerada, sitúa a este tipo de mujeres en un lugar marginal de la sociedad. Cfr. SUSAN NIDITCH, "The Wronged Woman...", 147. Cfr Lv 19, 29.

²¹ De hecho, la relación entre Tamar y Judá se va a definir por la repetición del verbo בוא con la preposición אֶל. Esta fórmula, que ya había sido utilizada para expresar la relación que los hijos de Judá entablan con Tamar en el ámbito legal de la casa y ante la que Tamar se había mantenido pasiva y silenciosa, es ahora la que a ella le propicia el encuentro y le permite poner las condiciones para la relación física.

²² Septuaginta traduce este término por prostituta: πόρνη interpretándolo como sinónimo de זָנִי

²³ Distintos autores se han acercado al término קְדִישָׁה teniendo en cuenta, tanto su aparición en otras citas bíblicas como en los testimonios de la práctica de la prostitución sagrada en otros pueblos del entorno del Israel antiguo. Cfr. JOAN G. WESTENHOLZ, "Tamar, Qēdēšā, Qadištu, and Sacred Prostitution in Mesopotamia" *HThR* 82/3 (1989), 246- 266; MICHAEL C. ASTOUR, "Tamar the Hierodule an Essay in the method of Vestigial Motifs", *JBL* 85/2 (1966), 185-196.

²⁴ Cfr. Dt 23, 18; Os 4, 14. Cfr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 72-73. El uso de קְדִישָׁה en lugar de זָנִי podría entenderse como un modo de destacar el narrador la diferente concepción religiosa entre Israel y el entorno circundante,. Cfr. JOAN G. WESTENHOLZ, "Tamar, Qēdēšā, Qadištu...", 248.

²⁵ La voz anónima que desvela la situación de Tamar la designa como prostitución (זונה) lo que supone, además de un delito, una ofensa al honor del varón que tutela a la mujer. La ofensa supone que una mujer ha desafiado al varón al que pertenece acostándose con otro varón. En este caso nada se dice del supuesto varón que ha consumado la relación con ella, que según la ley debía ser también castigado, además de que al dejarla embarazada se agravaba el desafío. Cfr. JOHN ROOK, "Making Widows...", 11-13.

desafiado y actúa para repararlo²⁶. Tamar, por su parte, lanza un nuevo desafío a la honorabilidad de su suegro al presentar los objetos que Judá le había dejado en prenda después de su encuentro en el camino de Timnat y que lo hacía responsable de su embarazo. La respuesta del patriarca es reconocer que Tamar ha actuado rectamente, anunciando públicamente que ella es más justa que él, porque buscaba conseguir lo que por derecho le pertenecía (Gn 38, 25).

Tamar, al descubrir que nadie defendería su causa y que estaba abocada a quedarse sin futuro y sin un lugar, se atreve a desafiar el honor masculino haciendo uso libre de su sexualidad. Judá parece entender la actuación de su nuera ante la situación dramática en la que se encontraba por el incumplimiento de su promesa, reconociendo la injusticia que había cometido con ella, borrando así la mancha de la vergüenza que había caído sobre ella.

El éxito de Tamar al provocar su embarazo acostándose con su suegro, sin embargo, no implica que éste la tome como esposa, por el contrario, el texto explicita que nunca más la conoció (יָדַע)²⁷. El futuro de Tamar queda así indeterminado pues nada se dice de los vínculos que la casa de Judá establecerá con ella a partir de este momento²⁸, pero su descendencia le asegurará no solo protección y amparo, sino que le permitirá recuperar, a través de la maternidad, la honorabilidad y un lugar dentro del grupo familiar²⁹.

1.3. La maternidad de Tamar

La última parte del relato se centra en el nacimiento de los hijos gemelos de Tamar, Perez y Zerah. El arranque de la escena, como en ocasiones anteriores, se señala a través de un indicador temporal (וַיְהִי כְּמִלְשָׁלֹשׁ הַדְּשִׁימָה) que pone en marcha un nuevo episodio. Lo primero que llama la atención es la falta de protagonismo de la madre en los acontecimientos que rodean al alumbramiento. La escena es guiada por las acciones que realiza la comadrona que atiende el

²⁶ BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 58-63.

²⁷ Gn 38, 26

²⁸ La ley del levirato recogida en Dt 25, 5-10 parecía ser la justificación del segundo matrimonio de Tamar, después de la muerte de su esposo sin descendencia y de la promesa de Judá de desposarla con el tercer hijo, pero en este momento de la historia se guarda silencio sobre ese tema. En la ley recogida en Deuteronomio no se contempla que el suegro forme parte de los candidatos a ejercer el levirato.

²⁹ Una mujer viuda en estas sociedades patriarcales necesita apoyarse en sus hijos, que son quienes heredan el nombre y la herencia de su padre, para poder asegurarse un futuro digno y no ser enviada a la marginalidad. Por eso para una mujer en estos contextos es más importante ser madre de sus hijos que esposa de su marido. Esto es lo que de alguna manera explica la actuación de Tamar que, aunque no reciba un esposo, será madre. Cfr. SUSAN NIDITCH, "The Wronged Woman ...", 145.

parto. A diferencia de otras narraciones sobre nacimientos³⁰, en este caso, no es la madre quien pone nombre a los hijos, sino que son las observaciones que hace la partera, sobre el modo en que llegan al mundo los niños, lo que determina el nombre que cada uno recibe (Gn 38, 29-30). Sin embargo, aunque no se explicita, quien parece ser el responsable de nombrar a los recién nacidos es Judá, visibilizando así su paternidad y, por lo tanto, su autoridad³¹.

La historia termina en este momento sin ninguna información del futuro de Tamar y sus hijos. Serán los libros de Rut y de 1 Crónicas los que recuperarán la memoria de esta mujer introduciéndola a ella y a sus hijos en la línea genealógica de la casa de David³².

2. La figura de Tamar en otros textos del Antiguo Testamento

Tamar aparece recordada en dos obras del periodo postexílico: Rut y Crónicas. En ambas es importante, aunque con diferente enfoque, recordar y legitimar el pasado monárquico de Israel, encarnado en la dinastía davídica. En este pasado adquiere un lugar significativo la figura de esta mujer.

2.1. En el libro de Rut: Rut 4, 11

La memoria de Tamar en el libro de Rut se sitúa en el mismo marco narrativo en el que se recordaba a Raquel y Lía³³. Tamar es, por su parte, recordada como la mujer que parió a Judá su descendiente más importante: Perez, el antepasado de Booz que está en el origen de la dinastía de David.

La presencia de Tamar en esta breve novela no parece casual, pues hay coincidencias significativas entre su historia y la de Rut. Ambas son extranjeras³⁴ y entran a formar parte de una familia israelita en una tierra que no es Israel. Las dos son viudas sin hijos, lo que las obliga a tomar decisiones arriesgadas para superar la situación de vulnerabilidad y marginación que conlleva su estado³⁵. Finalmente, cada una de ellas, tendrá un hijo que ocupará un lugar

³⁰ Como es el caso de las matriarcas e incluso de Eva cómo ya hemos visto en los capítulos anteriores de esta investigación.

³¹ El texto hebreo emplea el pronombre personal masculino (וַיִּקְרָא אֵת הַבְּנוֹתָיִם) para informar de quién da nombre a los niños, de lo que se puede deducir que se está aludiendo a Judá.

³² YAIRAH AMIT, "Tamar, from Victim...", 299.

³³ Ver págs. 380- 385 de la presente investigación.

³⁴ El origen moabita de Rut es señalado en el relato (Rut 1,4) el de Tamar es silenciado pero lo más probable es que fuese de origen Cananeo (cfr. apartado de Tamar en Génesis).

³⁵ En ambos casos su actuación tiene que ver con la aplicación de la ley del levirato, aunque en cada historia la aplicación y los resultados son diversos. Cfr. ERYL W. DAVIES, "Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage (Part 2)" VT 31/3 (1981), 257-268.

relevante entre los ancestros de Israel y ambas, en el momento en que se da a conocer sus partos, son silenciadas y colocadas en un papel secundario; será otra mujer quien se visibiliza en relación a los recién nacidos³⁶(Gn 38, 27-30; Rut 4, 13-17). Estas similitudes permiten que Tamar se convierta en un referente para el personaje de Rut transmitiéndole, al ser recordada, la honorabilidad que parece poseer como madre de Perez (Rut 4, 12); algo que ayuda a legitimar la actuación de Rut y el desenlace de la trama del libro que lleva su nombre.

La proclama que los ancianos y el pueblo hacen cuando Booz acepta actuar de *go'el*³⁷ a favor de Rut (Rut 4, 9-10) está dirigida a él y referida al honor que desean adquiriera como paterfamilias de la casa (Rut 4, 11-12). Pero este honor pivota en gran medida en el comportamiento de su futura esposa. En este contexto, el recuerdo de Tamar se engrandece al ser presentada como una madre ejemplar susceptible de ser imitada por Rut. De alguna manera los perfiles de ambas mujeres se iluminan mutuamente, haciendo que sus difíciles historias adquieran un carácter ejemplar para la audiencia que las recibe³⁸.

La breve alusión a Tamar la sitúa entre las antepasadas de Israel que contribuyeron a la construcción de Israel al dar a luz a los hijos prominentes del pueblo³⁹. Nada se dice de la historia narrada en Gn 38, salvo su maternidad, pero la genealogía que cierra el libro de Rut, aunque no se la cita, permite vincularla, a través de su hijo, a los antepasados del rey David⁴⁰ y, por lo, tanto introducirla en la memoria colectiva como la matriarca que está en el origen de la dinastía davidica⁴¹.

2.2. En el primer libro de Crónicas: 1 Cro 2, 4

La obra del cronista fue elaborada al final del periodo persa o al comienzo del helenista. Su contenido abarca desde Adán hasta la reconstrucción postexílica liderada por Esdras y Nehemías, aunque solo la etapa monárquica y la reconstrucción tras el exilio son tratadas de forma extensa y detenida⁴².

³⁶ En el caso de Tamar es la comadrona, en el caso de Rut su suegra Noemi.

³⁷ Actuando así, está respondiendo a lo que se legisla en Dt 25, 5-10 en relación a la ley del levirato.

³⁸ Si se considera posible el origen cananeo de Tamar, tanto ella como Rut son extranjeras pero su comportamiento honorable las hace dignas de formar parte de la memoria de los orígenes de Israel. Esto quizá pueda suponer un modo de cuestionar la prohibición de los matrimonios mixtos que está en el trasfondo del libro de Rut.

³⁹ Ella aparece formando parte de los orígenes monárquicos, como Raquel y Lía lo estaban en los orígenes de las tribus de Israel. De hecho, es la única mujer que se cita entre los antepasados de Booz.

⁴⁰ ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 82-83

⁴¹ YAIRAH AMIT, "Tamar, from Victim ...", 301-302.

⁴² ANTONIO GONZÁLEZ, *Las tradiciones históricas...*, 177.

Esta nueva edición de la historia de Israel supone en sí misma una actualización de la memoria colectiva de Israel en un nuevo marco de preocupaciones y desafíos como es el periodo postexílico⁴³ y en ella la presentación genealógica es de gran importancia. A esta temática dedica 1 Crónicas los primeros 9 capítulos con los que intenta responder a la cuestión de quiénes son los antepasados de Israel⁴⁴ y cómo en ellos se sostiene la monarquía davídica⁴⁵.

En este marco se menciona a Tamar como un importante vínculo en la cadena genealógica de la tribu de Judá (1 Cro 2, 3-4,23). Después de mencionar a los tres hijos que la hija de Shua, el cananeo, tiene con Judá, el escritor informa de que su nuera Tamar también le da dos hijos (1 Cro 2, 4). De nuevo se silencia el origen de esta mujer, pero al señalarla como la madre de Perez se la incluye como antecesora de la dinastía de David⁴⁶. A diferencia del libro de Rut, aquí se la incluye en la genealogía, lo que supone una visibilización más clara de su identidad como madre de la casa de David⁴⁷.

La genealogía de Judá al citar a Tamar deja constancia de lo irregular de su relación con el patriarca, pues ella aparece como su nuera, pero a la vez como la madre de dos de sus hijos, uno de los cuales estará en el origen de la monarquía⁴⁸. El hecho de que el autor de la genealogía haya querido recoger esos datos evidencia que la actuación de Tamar relatada en Génesis 38 es ahora aprobada y susceptible de ser recordada⁴⁹.

⁴³ Ver págs. 47-51 de la presente investigación.

⁴⁴ Una cuestión de gran relevancia en un momento en que es necesario volver al pasado para construir el presente y proyectar el futuro. Cfr. SARA JAPHET, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Vinona Lake, Eisenbrau 2009, 218.

⁴⁵ La preeminencia de la monarquía en esta obra explica la importancia que adquiere la tribu de Judá en el desarrollo de estas genealogías. Cfr. ANTONIO GONZÁLEZ, *Las tradiciones históricas...*, 178.

⁴⁶ El modo en que Crónicas presenta la genealogía referida a Judá parece muy probable que esté influido por Gn 38. La introducción no solo de sus hijos sino también de sus madres, los detalles concretos que retienen sobre esta familia así parecen decirlo. Fr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 83-84.

⁴⁷ La explicitación del lugar de Tamar en la genealogía de Crónicas se refuerza al tener en cuenta la preeminencia que la tribu de Judá y la dinastía de David tienen en esta obra como justificación de la preeminencia de los descendientes de Judá en la repoblación de Jerusalén y alrededores tras la vuelta del exilio. Cfr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 84; GARY N. KNOPPERS, "Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah, *JBL* 120/1 (2001), 15-19.

⁴⁸ Significativamente David llama a una de su hija Tamar. (2 Sam 13; 1 Cro 3, 9) invocando así la memoria de su antecesora. El hijo de David, Absalon también llama a su hija Tamar (2 Sam 14, 27), aparentemente como un tributo a su hermana maltratada, aunque quizá esta elección de nombre también indica sus aspiraciones a continuar la dinastía real a través de su descendencia. Cr. ESTHER M. MENN, *Judah and Tamar...*, 85.

⁴⁹ Es curioso que no se mencione el destino similar de Onán, el segundo hijo, debido a su comportamiento con Tamar, aunque fácilmente el auditorio del texto pueda evocar con los pocos datos recogidos en la genealogía la totalidad de la historia de Gn 38. El no referirse a Onán quizá tenga que ver con mantener con claridad de quién era esposa realmente Tamar y ofrecer así una línea de descendencia más directa.

Conclusiones

Tamar es recordada en dos obras postexilicas en las que tiene un lugar breve, pero de gran relevancia: Ella como madre de Perez, y a pesar de su peculiar historia, asegura la línea genealógica que legitimará la monarquía en Israel. El marco genealógico en el que se la recuerda⁵⁰ muestra un claro interés, en ambas obras, por definir la identidad a partir de unos antepasados que dan origen al pueblo y que legitiman su lugar en la historia frente a otros pueblos⁵¹. Como parte del pasado de Israel aparece como una figura honorable a través de la que, como madre Perez, se vinculan las historias patriarcales y la monarquía. Esta memoria es de gran importancia para la comunidad postexilica, que necesita para construir su futuro, unir a los diferentes grupos divididos durante la catástrofe en un proyecto común⁵².

El hecho de que Tamar, como Rut, sea extranjera o al menos sin un origen claro⁵³ señala hacia otro tema crucial para el Israel postexilico: la pureza de linaje, algo que se evidencia en la legislación contra los matrimonios mixtos de Esdras y Nehemias⁵⁴. Tanto el libro de Rut como la genealógica de Crónicas muestran, sin embargo, una mirada diversa a esa frontera identitaria⁵⁵ en la que Tamar ocupa un lugar preferente entre las antepasadas de Israel.

La memoria que Rut y Crónicas hacen de Tamar no recuerda su historia, sus dificultades, ni el modo en que consigue un lugar en la familia de Judá. Todo eso pasa a segundo plano ante el hecho de ser la madre de Perez, el antepasado que encabeza la genealogía davídica⁵⁶ (Rut, 4, 17-21). Un pasado que se muestra relevante dentro de los objetivos que cada obra persigue y que incluye el recuerdo de esta figura peculiar del Génesis.

⁵⁰ Aunque en el libro de Ruth no aparece directamente en una genealogía propiamente dicha, pero se la recuerda como la madre del fundador de una casa que luego será central en la genealogía final que incluye el libro (Rut 4, 12).

⁵¹ GARY N. KNOPPERS, "Intermarriage...", 18-19.

⁵² RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 612. Cfr. RAINER ALBERTZ, *Historia de la religión de Israel...*, 447-769.

⁵³ Gn 38, como se ha visto, no afirma el origen extranjero de Tamar pero el silencio sobre su lugar de nacimiento y el interés de los autores posteriores por incluirla entre los ancestros de Israel son indicios de que pudiese no ser israelita. Cfr. Págs. 400-401 del presente capítulo.

⁵⁴ Cfr. Págs. 400, nota 7 del presente capítulo.

⁵⁵ El libro de Rut cuestiona la legislación contra los matrimonios mixtos, mientras que Crónicas amplía en los orígenes de Israel la diversidad étnica de sus antepasados. Cfr. GARY N. KNOPPERS, "Intermarriage...", 28-30.

⁵⁶ Aunque estas dos obras, se escriben en dos momentos diferentes del caminar de Israel tras el Exilio (El libro de Rut probablemente en el siglo V a.C. y El libro de Crónicas a comienzos del siglo IV a. C.)

3. La figura de Tamar en el Nuevo Testamento

3.1. En el evangelio de Mateo⁵⁷: Mt 1, 3

Tamar aparece únicamente recordada al comienzo del evangelio de Mateo como parte de las figuras que jalonan la genealogía del Mesías y en las que se encuentra, además de ella, Rut, Rajab y Betsabé.

3.1.1. La genealogía de Jesús en el evangelio de Mateo

El evangelio de Mateo comienza con una genealogía con la que quiere informar a su audiencia sobre quién es Jesús. Una pregunta que, especialmente en el mundo antiguo necesita, para ser respondida, presentar los orígenes del personaje como parte esencial de su legitimación y por tanto de su honor adscrito⁵⁸. Para Mateo lo central de los orígenes de Jesús es que es hijo de David e hijo de Abraham (Mt 1, 1)⁵⁹. Esta identidad la explicita a través de una genealogía que va desde Abraham a José⁶⁰. Este árbol genealógico lo organiza de forma lineal⁶¹ señalando las generaciones a través de la formula A engendró (ἐγέννησεν) a B y B engendró (ἐγέννησεν) a C⁶². Significativamente, Mateo introduce en su genealogía cuatro mujeres del Antiguo Testamento, Tamar, Rut, Rahab y la mujer de Urías y la termina con María la madre de Jesús⁶³.

La presencia de mujeres en las genealogías del Antiguo Testamento no es habitual, pero si hay ejemplos significativos (Gn 46; 8-26 1 Cr 2, 10-15) pero lo que llama la atención en la propuesta mateana es que las mujeres concretas que introduce⁶⁴ poseen historias peculiares y

⁵⁷ Para el evangelio de Mateo ver págs.387-388 de la presente investigación.

⁵⁸ BRUCE J. MALINA, *El mundo del Nuevo Testamento...*, 45-61.

⁵⁹ Hijo de David e hijo de Abraham son dos apelativos que definirán con claridad la identidad y misión de Jesús a lo largo del Evangelio. La genealogía permite situar estas afirmaciones desde el comienzo. Con la afirmación de que Jesús es hijo de David, Mateo define su mesianismo. Con la designación de hijo de Abraham universaliza su misión al asumir la tradición judía de ver a Abraham como padre de los prosélitos y que desembocara en la apertura de la salvación a los paganos, un tema dominante en el evangelio de Mt. Cfr. ULRICH LUZ, *El evangelio según san Mateo, Mt 1-7, V.I, Sígueme, Salamanca,1993*, 131; RAYMOND E. BROWN, *“The Birth of the Messiah*, Geoffrey Chaptam, London 1977, 66-69.

⁶⁰ En el versículo que cierra la genealogía el autor señala que estas generaciones enmarcan o desarrollan tres etapas significativas de la historia de Israel: de los patriarcas a la monarquía, de la monarquía al exilio, del exilio al presente con la llegada de Jesús el mesías.

⁶¹ Solo se aparta del esquema lineal en el caso de Judá y Jeconías de los que se mencionan a sus dos hermanos y de los hijos de Tamar que nombra a los dos. .

⁶² Este tipo de genealogías es el que aparece en Rut 4, 18-22 y en 1 Cro 2, 10-15, ambas relacionadas con la figura de Tamar.

⁶³ La mención de María tiene la peculiaridad, además de que el verbo engendrar está en pasiva (se engendró- ἐγεννήθη -Mat 1, 16). Cfr. ULRICH LUZ, *El evangelio según san Mateo, Mt 1-7, V.I, Sígueme, Salamanca 1993*, 126.

⁶⁴ Por ejemplo, en su interés por situar a Jesús en la línea de descendencia abrahámica podría haber citado a las grandes matriarcas

excepcionales. La razón de su presencia en el texto de Mateo es difícil de determinar y los autores desde la antigüedad hasta nuestros días han barajado deferentes hipótesis a partir de las narraciones en las que originalmente aparecían, pero es difícil encontrar una razón que justifique la presencia de todas en la genealogía ⁶⁵.

Con todo, ellas son mujeres, que, por diferentes razones todas relacionadas con su sexualidad femenina, viven una situación de marginación que las hace, al menos temporalmente, vulnerables socialmente. Cada una de ellas afronta con decisión y valentía las circunstancias que ponen en peligro su futuro y consiguen ser legitimadas en sus respectivos espacios sociales. Además, visibilizadas como antepasadas del Mesías se muestran como mediaciones para el cumplimiento de la voluntad Divina⁶⁶. Mateo al incluir a Tamar, Rut, Rajab y Betsabé en la genealogía del Mesías les está reconociendo un lugar honorable en la historia de la salvación. Quizá ellas pueden así aparecer para la memoria colectiva de la comunidad mateana como claves de comprensión que iluminan la historia de María, como madre del Mesías⁶⁷.

3.1.2. *Tamar en la genealogía de Mateo*

La presencia de Tamar en la genealogía de Mateo, además de lo ya dicho sobre el lugar las mujeres en esos primeros versículos del evangelio, está mediada por los vínculos que su historia (Gn 38) tiene con los orígenes monárquicos de Israel. Al recordarla, no solo se incluye por primera vez una mujer en la genealogía, rompiendo el ritmo repetitivo iniciado con la proclamación de las sucesivas generaciones de varones, sino que es presentada extraordinariamente junto a sus dos hijos y no como es habitual citando a un miembro varón de cada generación ⁶⁸.

Mateo se hace eco de la memoria que ya el libro de Rut y 1 Crónicas hacían de esta figura bíblica actualizándola para su presente y proyectándola en un nuevo marco nacido de la fe en Jesús como el mesías esperado de Israel. Tamar se convierte así, no solo en una antepasada de David, sino también de Jesús. Los ecos de su controvertida historia vuelven a hacerse presentes

⁶⁵ Los diversos exegetas han intentado explicar la razón por la cual Mateo escogió a estas mujeres para incluirlas en su genealogía, pero no parece haber respuestas concluyentes. Para las diferentes propuestas ver ULRICH LUZ, *El evangelio según san Mateo, Mt 1-7, V.I.*, Sígueme, Salamanca, 1993, 129-130; SAMUEL B. HAKH, "Women in the Genealogy of Mathew", *Exchange* 43 (2014), 109-118.

⁶⁶ RAYMOND E. BROWN, "*The Birth of the Messiah*", Geoffrey Chaptam, London 1977, 73

⁶⁷ *Ib.*, 74; ESTHER MARIE MENN, *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis Studies in Literary Form and Hermeneutic*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997, 84-85 (nota 156).

⁶⁸ *Ib.*, 84-85.

para incorporarse a una nueva historia, al acontecimiento definitivo de la salvación encarnado en el hijo de David e hijo de Abraham: Jesús el mesías, hijo de María (Mt 1, 16)

Mateo, al introducir a Tamar, en la memoria colectiva cristiana, no la presenta como un modelo a imitar, sino como un referente de la actuación de Dios en la historia. Una actuación silenciosa, no siempre perceptible pero que va guiando el caminar humano y que también pasa por la historia de las mujeres que colaboraron en la construcción de la historia de salvación.

Conclusiones

Tamar dentro del Nuevo Testamento solo es recordada en una ocasión pero en ella se vuelve a incorporar al presente a través de una genealogía que legitima a Jesús como hijo de David y por tanto legitimando sus pretensiones mesiánicas.

En este caso tampoco se recuerda su historia, sino que es visibilizada, una vez más, como madre de Perez. El hecho de que Mateo la introduzca en su genealogía muestra el valor que en la memoria de Israel ha adquirido esta antepasada. Posiblemente, su lugar en el comienzo del Evangelio tiene que ver con su presencia en el Primer libro de Crónicas y en el de Rut, que la visibilizaron como una figura honorable del pasado fundante de Israel.

Como en el Antiguo Testamento, Tamar tiene una breve aparición y en ella sigue presente en el fondo su historia irregular pero también la importancia de su actuación que le llevo a dar a luz a un antepasado que encabeza la línea genealógica de David. Una historia que llega ahora a su plenitud con Jesús, hijo de David e hijo de Abraham, el mesías esperado.

4. La figura de Tamar en las Homilias de Orígenes

4.1. En las Homilias del Antiguo Testamento

Orígenes recuerda a Tamar en dos homilias sobre el Antiguo Testamento: una sobre el libro del Levítico (*HomLev* 8) y otra sobre el primer libro de Samuel (*HomSam* 5).

4.1.1. *En las Homilías sobre Levítico*

4.1.1.1. *HomLev 8, 10*

Orígenes en esta homilía comenta los capítulos 12 al 14 de libro del Levítico donde se explicita la normativa referente a la purificación de las mujeres después del parto y de los enfermos de lepra. Como en otras ocasiones con textos legales o rituales del Antiguo Testamento, el alejandrino ha de hacer un gran esfuerzo interpretativo para poder actualizar para sus oyentes el texto leído⁶⁹. En primer lugar, intentará explicar el sentido literal de la ley para a continuación aplicar su exégesis alegórica, que en este caso se mantendrá hasta el final en el sentido moral.

La alusión a Tamar aparece en el momento en que está interpretando alegóricamente los ritos de purificación de los leprosos después de su curación. Entre los objetos utilizados para el ritual está una tela escarlata (Lev 14, 6)⁷⁰, que para Orígenes significa la sangre que brotó del costado de Cristo en la crucifixión (*HomLv 8, 10. 85-88*). Pero en un sentido literal lo relaciona con otros dos relatos veterotestamentarios: Gn 38 y Jos 2 en los que también aparece una tela o cinta roja. El uso de este objeto dentro del rito de purificación, unido al hisopo, tiene un sentido sanador y en ese mismo sentido, cree Orígenes, que aparece también en los otros dos textos aplicando el principio exegético rabínico de la alusión (en este caso de un término) para conectar diferentes textos de la Escritura (*HomLv 8, 8, 10. 93*)⁷¹. La presencia de Tamar y de Rahab en su sermón se justifica por la presencia en sus respectivos relatos de la tela roja (κόκκινος)⁷² como en el texto de Levítico que está explicando.

⁶⁹ En esta ocasión él lo manifiesta primero en relación a la legislación para la purificación de las mujeres tras el parto diciendo: “*Para mí, en estas cuestiones, no me atrevo a decir nada; pienso más bien que ahí están contenidos ciertos misterios y hay algún secreto misterioso por el cual la mujer que concibe de la simiente y da a luz se declarada impura...*” (*HomLv 8, 3. 10-19*) Al comenzar la interpretación espiritual sobre la legislación de la lepra manifiesta: “*Para nosotros, según nuestras fuerzas (viribus), en la medida que es apropiado exponerlo, seguiremos el camino de la inteligencia que el apóstol Pablo nos abre...*” (*HomLv 8, 5. 37-39*).

⁷⁰ El término hebreo צִנְצִיִּי significa tela coloreada, que en general se refiere a la tela roja. Cfr. BDB 10168. En el texto de Levítico al ser un texto legal se añade הַלְּבָשֶׁת que especifica el tipo de tinte escarlata que procede de la cochinilla Cfr. BDB 10544. En griego se traduce con el término κόκκινος.

⁷¹ Este procedimiento que usa el alejandrino para el uso de la cinta roja en la ley del Levítico, remite al principio rabínico de interpretación de la Escritura: La Torah se explica por la Torah y para ello, como muestran las reglas de Hillel, se buscan analogías entre textos o palabras que permitan esta iluminación. Es fácil que estas reglas tengan un origen alejandrino, pero perfectamente adaptadas al pensamiento hebreo. Cfr. MIGUEL PÉREZ FERNÁNDEZ, “Aportación de la hermenéutica judaica a la exégesis bíblica” JOSÉ MARÍA CASCIARO, GONZALO ARANDA, JUAN CHAPA y JOSÉ MANUEL ZUMAQUERO (Eds.), *Biblia y Hermenéutica. VII Simposio Internacional de Teología. Universidad de Navarra*, Eunsa, Barañáin 1985, 287-290.

⁷² En hebreo utiliza צִנְצִיִּי.

Orígenes recuerda el parto de Tamar, para aludir a la tela escarlata que la comadrona pone en la mano de Fares⁷³. Este detalle le sirve para ilustrar su explicación sobre la tela roja utilizada en ritual de purificación del leproso. En realidad, el vínculo que Orígenes establece entre la propiedad “curativa” del color escarlata y lo que recuerda del relato de Tamar no responde al significado que tiene el cordón atado por la comadrona a la muñeca del niño en Gn 38⁷⁴, pero sin duda evoca el riesgo que para las mujeres suponía el parto, y este trans fondo favorece el vínculo que hace el alejandrino entre la cinta y su efecto sanador.

4.1.2. *En las Homilías sobre 1 Samuel*

4.1.2.1. *HomSam 5, 2*

Orígenes sugiere a su audiencia que recuerde lo que le ocurrió a Tamar dentro de Gn 38 como ejemplo, junto al de Lot y sus hijas⁷⁵, para justificar que hay narraciones bíblicas que en su sentido literal son ya edificantes y sin embargo otras no. En ambos casos el predicador se limita a citar a los y las protagonistas de los relatos dando por supuesto que sus oyentes conocen lo que ocurrió en ambas narraciones e invitándoles retóricamente a confirmar lo innecesario de profundizar en el sentido literal de tales historias. Este planteamiento le ayuda a justificar su elección de explicar, el relato de Samuel y la nigromante entre los cuatro que se han leído⁷⁶.

Aunque la evocación de Tamar en esta homilía es circunstancial, nos muestra en qué lugar de la memoria de fe de la comunidad sitúa Orígenes su historia y por tanto su figura. Para el predicador los acontecimientos que rodean la historia de Tamar, su modo de actuar y su lugar dentro de la historia de Israel⁷⁷ tienen poco valor edificante (*¿qué provecho, puedo sacar, si nos limitamos a contar, la historia de Judá, de Tamar y lo que le ocurrió a esta última?*)⁷⁸, salvo que se pueda penetrar más allá del sentido literal, aunque en casos como el de Gn 38 él considera que es difícil descubrirlo, y solo a quien le sea concedida la gracia de Dios podrá descubrirlo (Hom1Sam 5, 2). Para él, aunque en este momento no lo explicita, Tamar es una

⁷³ Curiosamente Orígenes recuerda a Tamar en el momento en el que ella es más invisible dentro del relato de Gn 38. En este momento el protagonismo lo tiene la comadrona.

⁷⁴ En Gn 38 la cinta escarlata que la comadrona ata en la muñeca del gemelo que parecía iba a salir primero (Gn 38, 28-30).

⁷⁵ Los vínculos entre ambas historias parece estar en que en ambas se produce una relación sexual inmoral.

⁷⁶ Orígenes comienza la homilía considerando que el texto leído es muy largo y además difícil de explicar e invita al obispo presente a elegir una de las cuatro periconas que formaban parte del texto que se había leído y elige de Samuel y la nigromante (Hom1Sam 5, 1). De hecho, se había leído 4 capítulos, 1 Sam 25-28.

⁷⁷ Rut 4; 1 Cro 2, Su vínculo con el origen de la monarquía en Israel.

⁷⁸ Hom1Sam 5, 2.11-13.

pecadora porque es responsable del incesto al que engañosamente lleva a su suegro⁷⁹ y a una narración de este tipo le resulta difícil encontrarle un significado más allá del evidente. Sin duda en su valoración funcionan los estereotipos de género que responsabilizan a las mujeres de cualquier transgresión sexual.⁸⁰

4.2. En las Homilías sobre el Nuevo Testamento: Sobre el Evangelio según Lucas

4.2.1. HomLc 28, 2

Orígenes está comentado la genealogía de Jesús recogida en Lucas, pero consciente de las dificultades que presenta, para muchos creyentes, las diferentes propuestas genealógicas de Lucas y Mateo, dedica un amplio espacio de su homilía a compararlas y a justificar que no existe contradicción entre ambos evangelios, sino que por el contrario ha sido necesario que las dos se hayan recogido (*HomLc 28, 1*).

Al describir la genealogía de primer evangelio, Orígenes señala la presencia de las cuatro mujeres del Antiguo Testamento que aparecen incluidas, entre ellas Tamar. Las define como pecadoras y reprobadas por la Escritura y justifica su presencia aduciendo que Mateo introduce la genealogía de Jesús antes del bautismo. De hecho, Lucas que presenta la genealogía después del bautismo ya no las incluye (*HomLc 28, 1*).

Orígenes se detiene a describir brevemente la condición de pecadoras de las cuatro mujeres que aparecen en la genealogía. En relación a Tamar, observa que su pecado estriba en haber tenido relaciones sexuales (*concubuit*) con su suegro por medio de un engaño⁸¹: Este rápido perfil se enfoca únicamente sobre la capacidad de seducción de Tamar y se ignoran los motivos que la llevaron a esa acción.

Aunque su audiencia conozca el relato completo de Tamar, el hecho de que el predicador justifique su presencia en la genealogía de Mateo como parte de la historia de pecado que Jesús vino a redimir (*HomLc 28, 2*) muestra, indirectamente, que su lucha por sobrevivir, la injusticia que Judá cometió con ella es insignificante ante un adulterio de la que únicamente ella parece

⁷⁹ Ver *HomLc 28, 2*.

⁸⁰ La seducción y la debilidad son rasgos atribuidos tradicionalmente a las mujeres que justifican su responsabilidad en este tipo de actuaciones.

⁸¹ *Thamar, quae cum socero fraude concubuit (tuvo relaciones sexuales) (HomLc 28, 2)*.

responsable. De hecho, para Orígenes la actuación desesperada de esta pobre viuda es equiparable al pecado de idolatría de Salomón⁸² o de su hijo Roboam⁸³ (*HomLc* 28, 2).

Sin duda, la mirada que tiene Orígenes sobre Tamar y el resto de las mujeres de la genealogía de Mateo refleja la mirada de su sociedad a las mujeres, sus vínculos con la seducción y los pecados sexuales. Todo ello, quizá, está en el origen de la incomodidad que siente el predicador con la presencia de las mujeres en el árbol genealógico de Jesús y que le lleva a afirmar, como algo positivo, que “Lucas que habla de Cristo después de haber sido bautizado, no menciona a ninguna mujer” (*HomLc* 28, 2). Esto es así porque, como explicará un poco más adelante, en el bautismo Jesús asumió el misterio de un segundo nacimiento, que posibilita la auténtica redención (*HomLc* 28, 4). Por tanto, Orígenes parece decirnos que las mujeres pueden estar en el momento en que Jesús asume la condición humana, pero no en el momento que comienza la redención. Ellas forman parte del pecado que Jesús asume al nacer, señaladas entre la parte débil y condenable de la humanidad, simbolizada por la estirpe de Salomón (...*descendens in mundum assumpsit peccatorum hominum vitiosorumque personam et nasci voluit de stirpe Salomonis...*)⁸⁴, también afectadas por la catalogación que el mismo hace un poco después de que Jesús al descender al mundo asume el lugar de los hombres pecadores y viciosos.

Orígenes finalmente, vuelve a nombrar a Tamar al citar algunos versículos de la genealogía de Mateo (Mt 1, 2-3) para ejemplificar como este evangelista utiliza el verbo engendró mientras que Lucas, al colocar la genealogía de Jesús tras el bautismo lo omite.

4.3. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre el Cantar de los Cantares

4.3.1. ComCant 2, 7. 16

Orígenes cita a Tamar cuando está comentando Cant 1, 10: “*Que Hermosas se han vuelto tus mejillas, como de tórtola; tu cerviz, como collar*”. En primer lugar, explica cómo las mejillas de la amada del cantar han de entenderse como las partes del rostro en que se reconoce la dignidad y la modestia del alma y que representan a los miembros de la Iglesia que cultivan la castidad y el pudor y la virginidad y por lo tanto son los que confieren a la Iglesia esas virtudes y le posibilitan la unión deseada con Cristo (*ComCant* 2, 7. 6-9). En segundo lugar, se centra en la cerviz de la esposa, identificando a la esposa con las almas que aceptan el yugo de Cristo

⁸² 1Re 11, 6ss.

⁸³ 1 Re 14, 21ss.

⁸⁴ *HomLc* 28, 22.

y a la cerviz con la virtud de la obediencia. Una obediencia que está embellecida con el collar que es Cristo (*ComCant 2, 7. 10-14*). A continuación, aplica su interpretación alegórica a la Iglesia afirmando que para esta su adorno y su collar es la obediencia a Cristo y por tanto quien la imite está imitando a Cristo (*ComCant 2, 7. 15*).

Orígenes termina su explicación recordando Gn 38, 18 en donde Tamar pide a Judá, a cambio de acostarse con él, su anillo/sello (חֶזֶק), su cordón (פֶּתִיל) y bastón (מִטָּה) como prenda mientras no recibe el pago del cabrito prometido.

La presencia del término ὀρμίσκος (collar)⁸⁵ en el texto de Gn 38, 18 y en el que está comentando del Cantar de los Cantares le da la ocasión de hondar en un aspecto, siempre importante para él, como es el de la herejía en relación a la obediencia a la que está llamada la Iglesia. Orígenes utiliza aquí una exégesis tipológica en la que Judá aparece como *tipos* de Cristo y Tamar *antitipos* de la comunidad, figura de la condición pecadora de la que proviene la Iglesia. De este modo, el singular episodio de Judá y Tamar se convierte en figura de la relación entre la Iglesia y Cristo. Tamar es identificada con las falsas doctrinas que acechan a la Iglesia y los objetos que recibe como señal del pago futuro por acostarse con su suegro y que le salvarán la vida cuando se descubra su embarazo se identifican ahora con las prendas de la perfección futura a la que está llamada la Iglesia.

La figura de Tamar queda así vinculada a la prostitución, a las falsas doctrinas y a la desobediencia frente a una figura de Judá honrado como tipos de Cristo. Su memoria se reduce a la imagen de una prostituta rescatada por un varón, algo muy lejos del texto original pero que Orígenes adapta a su reflexión eclesiológica y doctrinal.

Conclusiones

Para Orígenes la historia de Tamar es un relato poco edificante y difícil de encontrarle un significado que pueda ser susceptible de aplicar a sus oyentes (*HomSam 5, 2*). Ella es para él una pecadora que engaña a su suegro (*HomLc 28, 2*) y que por ello se la puede identificar con las falsas doctrinas de las que Cristo ha liberado a la iglesia (*ComCant 2, 7.16*).

Este perfil la convierte en un antitipo de conducta para sus oyentes, en la que los estereotipos de género relacionados con la seducción y el engaño la identifican con la desviación (*ComCant*

⁸⁵ El texto griego traduce con el mismo término ὀρμίσκος dos términos diferentes en hebreo. En Gn 38, 18 traduce פֶּתִיל (cordón) y en Cant 2, 10 traduce חֶזֶק (collar de conchas).

2, 7. 16). En este sentido su memoria se acerca a la de Eva, en la que también ha prevalecido su carácter seductor y desviado.

La interpretación origeniana de la presencia de Tamar en la genealogía del evangelio de Mateo convierte a una antepasada honorable vinculada a la casa de David (Rut 4,11; 1Cro 2, 4) en una mujer vergonzante marcada por su pecado. Incluso en el único recuerdo positivo, aunque muy circunstancial de *HomLv* 8,1 0 su imagen dando a luz y el contexto explicativo de la homilía la sitúan en el espacio de la impureza y en la ritualidad que permite recuperar la pureza. En este caso, al identificar el objeto que sana (cinta roja) con la pasión de Cristo la incluye en la memoria cristiana de su redención.

Lejos queda ya del imaginario colectivo la historia de su lucha como mujer viuda por conseguir un lugar en la familia y un futuro. Lejos, también, su lugar honorable dentro de la genealogía de David. Ahora su recuerdo queda en gran parte estigmatizado por su acción arriesgada. Judá reconoció su justicia (Gn 38, 26) pero la tradición, empezando por Orígenes, no lo hizo⁸⁶.

A continuación, presentamos la presencia de esta figura en las homilías y comentarios de Orígenes:

Homilías	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>HomLv</i> 8,10	Lv 14, 1-3	Gn 38, 28			<u>Sentido literal</u> <u>Sentido espiritual</u>
<i>HomSam</i> 5,2	1Sam 28			Gn 38	<u>Sentido literal</u>
<i>HomLc</i> 28, 2	Mt 1			Gn 38, 27-30	<u>Sentido literal</u>
Comentarios	Texto comentado	Cita directa	Cita indirecta	Alusión	Sentidos de la Escritura
<i>ComCant</i> 2, 7. 16	Cant 1, 10			Gn 38, 18	<u>Sentido literal</u> <u>Sentido espiritual</u>

⁸⁶ RAYMOND E. BROWN, “*The Birth of the Messiah*”, 71-74.

CONCLUSIONES FINALES

Conclusiones finales

En esta tesis doctoral hemos estudiado seis figuras femeninas del Génesis, para conocer como fueron comprendidas y presentadas en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes. A través de este trabajo hemos querido profundizar en el modo en que el cristianismo dialogó con su herencia judía recreándola a la luz del acontecimiento de Cristo. Así mismo, hemos buscado descubrir dentro de los procesos de transmisión y vivencia de la fe, como ayudaron a responder a los desafíos identitarios que tuvo que afrontar el cristianismo, a la hora de cohesionarse como grupo y dar continuidad a su misión.

1. Para cumplir este objetivo hemos utilizado las *herramientas conceptuales* que proporcionan los estudios sobre memoria colectiva e identidad social, lo que nos ha permitido profundizar en cómo, en los tres momentos escogidos para la investigación, se transmitió el recuerdo de estas figuras femeninas. Este conocimiento nos ha ayudado a profundizar en la influencia que los contextos sociales y los desafíos doctrinales tuvieron en el modo en que estas figuras se recordaron. Además, hemos llevado a cabo un *estudio literario y exegético de los textos*, en los que ellas aparecen, para conocer mejor sus contextos narrativos y sus enfoques doctrinales y de este modo determinar la función teológica e identitaria de las relecturas dentro de cada obra.

2. La elección de la Escritura y las homilías y comentarios de Orígenes como *materia de estudio* ha permitido:

- poner en relación la memoria que de estas figuras se recoge en la Escritura con la que impulsó un autor cristiano situado ya a una cierta distancia de los orígenes.
- ahondar en los procesos de recepción cristiana de las Escrituras judías en los primeros siglos y en la influencia que tuvieron en ellos los desafíos sociales y doctrinales que las primeras generaciones tuvieron que afrontar.
- compilar y sistematizar los textos en los que aparecen esas seis figuras femeninas del Génesis en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes lo que puede ser un aporte para otros trabajos en el campo de las relecturas bíblicas o de la obra de Orígenes.

3. La opción de *limitar el estudio a estos tres momentos* dentro del proceso de recepción de estas seis figuras se basó principalmente en:

- la imposibilidad de abordar en la investigación un número demasiado amplio de obras y el hecho de que el trabajo de Orígenes fuese el punto de llegada de nuestra investigación, nos llevó a optar por limitar el estudio a la Escritura y a las homilías y comentarios de Orígenes y posibilitar así un mejor abordaje de los textos en los que ellas son recordadas.
- la constatación de la relevancia que para el alejandrino tuvo la tradición paulina y el uso frecuente que hizo de las relecturas que, de estas figuras, aparecen en el Nuevo Testamento, fueron criterios que favorecieron también la opción de estudiar las relecturas dentro de la Escritura y no abordar otras obras que podrían ser también relevantes para nuestra investigación y que consideramos pueden ser objeto de ulteriores investigaciones.

Con todo, somos conscientes que han quedado fuera de la investigación momentos significativos del proceso de actualización y recepción de la revelación bíblica, como son la literatura intertestamentaria y rabínica y otras obras cristianas de los primeros siglos. Sin duda el estudio de estas obras habría enriquecido y mejorado nuestro trabajo tanto en el conocimiento de los procesos de recepción de la Escritura en los orígenes cristianos en general, como en relación a las posibles influencias que pudieron tener en el modo en que estas figuras del Génesis fueron recordadas.

4. La investigación ha tenido como punto de partida la presentación de los perfiles de estas figuras bíblicas y del lugar que ocupan en *los relatos del Génesis* en los que aparecen. En sus relatos primarios estas figuras tienen un lugar propio en la trama como parte de las narraciones de los orígenes y aunque tienen un lugar más secundario en las narraciones que sus parejas masculinas, los relatos de sus vidas muestran la acción salvadora de Dios y su misericordia con el ser humano apareciendo ellas mismas, distintas ocasiones, como destinatarias de la palabra y la acción divina.

5. *Las relecturas de estas figuras dentro de la Escritura* son pocas, pero su memoria aparece, en momentos significativos y/o en el marco de cuestiones identitarias o teológicas relevantes para las comunidades receptoras de los escritos:

- En el *Antiguo Testamento*, fuera de los textos del Génesis, estas figuras son presentadas con un perfil positivo (excepto en el caso de Sir 24,25 si se refiere a Eva) aunque las referencias son muy breves, pues apenas superan un versículo, y aparecen diseminadas en diferentes obras. Todas ellas se orientan a sostener la identidad de Israel como pueblo frente a los diversos desafíos, internos y externos, que amenazan su presente y su futuro en cada uno de los contextos en que se las recuerda.

- En el *Nuevo Testamento* las relecturas de estas figuras mantienen algunos vínculos con las que aparecen en las Escrituras judías (especialmente en el caso de Raquel y Tamar) pero en general la comprensión de estas figuras varía significativamente con relación a las que aparecen en las relecturas veterotestamentarias.

Del estudio de las relecturas de estas seis figuras femeninas del Génesis conservada en otros textos del Antiguo Testamento y en el Nuevo Testamento se puede concluir que:

a) Al ser presentadas como *prototipos o antitipos de conducta*, su memoria permite afrontar situaciones conflictivas que viven las comunidades, que no solo debilitan su cohesión interna, sino que levantan sospechas en su entorno social. De manera particular podemos señalar que:

- por un lado, el engaño de *Eva* por parte de la serpiente es recordado cuando algunos miembros de la comunidad presentan conductas que se consideran desviadas poniendo en evidencia como ese tipo de comportamientos pone en peligro la vida del grupo.
- por otro, la figura de *Sara* aparece encarnando la conducta alternativa deseable para quienes se han desviado y las consecuencias positivas que el cambio de actitud conlleva para los miembros del grupo. Además, su recuerdo ayuda también a sostener la fe o la esperanza cuando una comunidad cristiana o el propio Israel se encuentran afrontando una situación existencial difícil y es necesario presentar a los miembros del grupo referentes que les ayude a permanecer fieles al proyecto que los une y a no desfallecer ante la adversidad.

b) En diversas ocasiones estas *figuras paradigmáticas del pasado de Israel* son recordadas cuando las comunidades tienen que afrontar acontecimientos cruciales que amenazan su continuidad y que las lleva a releer de una forma nueva su pasado fundante. De este modo hemos constatado que:

- el recuerdo de *Raquel y Tamar*, como mujeres que contribuyeron a la construcción de

Israel dando a luz a hijos prominentes del pueblo, ayuda a sostener la propuesta identitaria que el autor del libro de Rut está haciendo para articular un nuevo comienzo para el pueblo tras el exilio.

- la presencia de *Sara y Rebeca* en la argumentación paulina en la carta a los romanos o la actualización, que el mismo autor hace, en la carta a los Gálatas de *Sara y Agar* dan cuenta del proceso de apropiación cristiana del pasado de Israel. En estos casos estas matriarcas son recordadas en el marco de la actualización de las Escrituras judías a la luz del acontecimiento de Cristo. Su memoria va a colaborar en la argumentación que Pablo desarrolla para justificar, frente al judaísmo, que los creyentes en Cristo son los nuevos herederos de la promesa dada por Dios a Israel. Desde este lugar, se muestran también como referentes en la construcción de la nueva identidad en Cristo que el apóstol promueve en sus comunidades.

3. Las figuras de Raquel y Tamar, *son protagonistas de un lugar de memoria* que permite al ser evocado por la comunidad, conectar los acontecimientos que está viviendo con el hecho del pasado que encarna ese lugar. En este modo de recuerdo se destaca el valor simbólico que posee la memoria para un colectivo. Desde esta perspectiva podemos señalar que:

- *la tumba de Raquel* encarna la experiencia del dolor preñado de esperanza, el lugar en que comienza un nuevo futuro. Esta experiencia se visibiliza en momentos concretos del pasado de Israel, pero también le sirve al evangelista Mateo para expresar las dificultades de acogida que el cristianismo tiene en los comienzos.
- el reconocimiento de *Tamar* como parte de un pasado de Israel legitimado en una *genealogía* la convierte en parte de los fundamentos identitarios no solo de Israel, sino también en los orígenes cristianos (la genealogía de Jesús en el evangelio de Mateo)

5. *Orígenes*, por su parte, representa un ejemplo cualificado del desarrollo del pensamiento cristiano del *siglo III* y de los desafíos identitarios y doctrinales que en ese momento histórico han de afrontar las comunidades cristianas a una cierta distancia ya de los comienzos. La consolidación de la separación del judaísmo y la presencia generalizada de creyentes de origen pagano favorece una mayor inserción en el mundo social y cultural del Imperio romano que desafía la autocomprensión cristiana y demanda nuevos modos de vivir la fe en los nuevos contextos.

a) El modelo de *identidad cristiana* que Orígenes sostiene se basa en la Escritura y está articulado en el marco antropológico, filosófico y social de la cultura helenística. Su personal *exégesis* le ofrece grandes posibilidades para actualizar el mensaje cristiano dentro de una cultura helenística, pero sin perder sus raíces judías. Su método alegórico es el cauce principal a través del cual desarrolla su propuesta, afrontando fundamentalmente *dos cuestiones centrales*: a) la recta comprensión de la Escritura frente a posibles desvíos y confrontaciones y b) el diseño de un camino espiritual que lleve a los destinatarios y destinatarias de sus obras a **la configuración con Cristo**.

b) La posibilidad de estudiar *las relecturas de estas figuras femeninas* en textos pertenecientes a obras de dos géneros literarios diferentes (homilías y comentarios) ha permitido el estudio de un número significativo de textos en el que las figuras aparecen en diversos contextos narrativos y con diferentes significados teológicos: De este modo, hemos podido constatar que:

- *en las homilías*, un género en que se desarrollan más los aspectos parenéticos y catequéticos del mensaje y están orientadas hacia un público heterogéneo, es donde su interpretación de estas figuras adquiere un mayor desarrollo y diversidad de enfoques, apareciendo en todos los niveles de su exégesis alegórica.
- *en los comentarios*, de carácter más especulativo y dirigidos a un público más formado y reducido, las figuras aparecen recordadas sobre todo desde el sentido literal.

c) En general, Orígenes tiene presente *el sentido literal* de los textos, aunque con frecuencia aparece mediado por sus propias interpretaciones filosóficas, sociales y antropológicas. Los *sentidos moral y espiritual* le permiten profundizar, a partir de determinados acontecimientos de la vida de estas mujeres, en cuestiones teológicas, pero también ofrecer respuestas sobre el estilo de vida y conducta que los cristianos y cristianas han de observar para mantener la fidelidad a su fe dentro del medio social y cultural en el que viven y poder así caminar sin desviarse hacia la configuración con Cristo como la meta de la vida cristiana.

d) Estas figuras, incorporadas a la memoria cristiana se convierten en *modelos de conducta* cristiana y sus historias se muestran como espacios adecuados desde los que actualizar la palabra revelada en el Antiguo Testamento a la luz del acontecimiento de Cristo.

e) Las relecturas de estas seis figuras femeninas del Génesis a la luz del acontecimiento de Cristo le ayudan, además, a poner de relieve la **unidad entre los dos Testamentos**.

f) A través de la memoria de estas figuras femeninas se percibe el valor que, en una generación situada ya a una cierta distancia de los orígenes, tienen los primeros testigos de la fe. Así, con frecuencia **Orígenes recuerda a la primera generación cristiana**, especialmente a Pablo, al que él considera padre del cristianismo de origen gentil y referente en la recta comprensión de la fe cristiana, y en la legitimación de su método exegético. En este sentido es significativo señalar que, salvo la relectura de Is 51,2 que aparece en *ComJn* 13, 401, no hemos encontrado ninguna referencia al resto de las relecturas de estas figuras dentro de otros textos del Antiguo Testamento, pero sí en cambio aparecen con frecuencia las relecturas que de estas figuras existen en los textos del Nuevo Testamento pertenecientes a la tradición paulina.

g) La memoria de las seis figuras femeninas del Génesis, objeto de nuestra investigación, le sirve para definir **cuestiones de tipo doctrinal**, pero también para ofrecer respuestas sobre el **estilo de vida y la conducta** que los cristianos y cristianas han de observar para mantener la fidelidad a su fe, dentro del medio social y cultural en el que viven. En el recuerdo que él tiene de ellas se evidencia su preocupación por la **recta comprensión de la Escritura** como una línea clave para discernir lo que corresponde a la fe y lo que es desviado, tanto en el ámbito doctrinal como espiritual. En este sentido se puede destacar:

Desde el punto de vista **teológico** las relecturas de estas figuras bíblicas aparecen diseñadas en el marco de los temas doctrinales y espirituales relevantes en el pensamiento de Orígenes:

- **En el ámbito doctrinal,**

- **Eva**, y en menor medida **Tamar**, son releídas a partir de la teoría origeniana del **pecado-redención**. Estas actualizaciones subrayan la negatividad de sus conductas, pero le permiten presentar, ante su audiencia, el valor de la acción redentora de Cristo como fundamento de su camino cristiano, a partir de su propuesta antropológica y espiritual. En este sentido su conducta desviada, por su carácter seductor y engañoso, es para Orígenes una llamada de alerta ante la tentación de sucumbir a doctrinas no acordes con la fe de la Iglesia, como son las gnósticas y marcionitas. La actuación de Eva con la serpiente representa el arquetipo femenino negativo en el que descansan las causas y consecuencias del pecado.

- Los relatos de la **creación** y el lugar de la primera mujer de la historia en los designios divinos son actualizados, por el alejandrino, a partir de su teoría de la doble creación vinculada a la doctrina de la caída de las almas. La relectura que hace en este caso de **Eva** le permite articular su concepción del ser humano y su visión del mundo con la doctrina creacional revelada. Esto refuerza, en el marco de la identidad cristiana, los roles de género propios de la cultura patriarcal en la que vive y la preeminencia del varón no solo en la sociedad, sino también en la comunidad cristiana.
- La interpretación alegórica de los pozos junto a los que se encuentran **Agar, Rebeca y Raquel** es para él una ocasión propicia para legitimar la **interpretación de la Escritura** a la luz de la fe en Cristo. Estas escenas ayudan al alejandrino a subrayar el valor del estudio de la Escritura como medio de alimentar la fe, resaltando la importancia de su recta comprensión frente a quienes han errado en ella, sea por literalistas (judaísmo o cristianos apegados a la letra) o demasiado especulativos (gnósticos).
- La conciencia de que el cristianismo es el auténtico heredero de las promesas dadas por Dios a Abraham le permite releer a estas figuras paradigmáticas del pasado de Israel como madres del **nuevo pueblo de Dios**, que es la Iglesia. La fecundidad de sus cuerpos permanece asociada al tiempo escatológico inaugurado con la vida de Cristo en el que se sostiene la esperanza de las comunidades convocadas en torno a la fe en él. Las historias de **Sara y Agar** interpretadas a la luz de la alegoría paulina de Gálatas o las palabras del oráculo recibido por **Rebeca** durante su embarazo, entendidas como ejemplo de la libertad de elección divina, ayudan también a Orígenes a legitimar el lugar de la iglesia en los designios divinos. De este modo, estas figuras del Génesis colaboran en el sostenimiento de un elemento fundamental para la autoconciencia cristiana en el que este autor se mantiene en continuidad con la propuesta paulina.
- En su propuesta **espiritual**,
 - Las relecturas de estas figuras, en los diversos niveles interpretativos de su método alegórico, aparecen encarnando modelos positivos o negativos dentro del proceso de **configuración del alma con Cristo** que él propone. Los pozos, lugares paradigmáticos donde los patriarcas encontraron a sus esposas, le permiten a Orígenes desarrollar su doctrina del matrimonio espiritual con Cristo (**Bodas místicas**) al que está llamado tanto el creyente individual como la iglesia como colectivo.

- Este camino espiritual se ha de sostener en el acercamiento continuo a la *Escritura* y en una *vida ascética* que posibilite la madurez espiritual. Esta propuesta aparece de forma significativa en la interpretación que él hace del encuentro de *Rebeca* con el Siervo de Abraham junto al pozo. En este sentido es destacable como esta matriarca en paradigma del camino ascético para alcanza la configuración con Cristo y como el matrimonio de *Sara* y Abraham aparece como modelo de madurez en la fe y plenitud espiritual.
 - Desde el punto de vista de la *conducta cristiana* que Orígenes promueve,
 - consecuente con su pensamiento teológico, las relecturas de estas figuras
 - articulan tanto elementos doctrinales como culturales. El recuerdo de las *matriarcas* se vincula la *honorabilidad social y a la excelencia cristiana*. Ellas con su conducta ideal, como esposas de los patriarcas, son modelos de virtud para los y las creyentes en Cristo, ayudando a definir, hacia adentro y hacia afuera, quién es un verdadero cristiano y quién no.
 - *Eva* aparece, por su parte, como el contrapunto que pone en evidencia las consecuencias de una conducta desviada, actualizándose como el *arquetipo femenino negativo* en el que descansan las causas y consecuencias del pecado.
 - *Las matriarcas* van a aparecer, además, como *modelos de esposas cristianas* a través de los que Orígenes exhorta a las mujeres creyentes a respetar la preeminencia social y religiosa de sus esposos, pero sin dejar de esforzarse por vivir también en plenitud su vida de fe.
 - *Eva y Tamar*, por el contrario, encarnan *los arquetipos de belleza seductora y adulterio* que se contraponen con el ideal de virginidad, pureza y fidelidad con los que Orígenes describe la excelencia cristiana.
6. El recuerdo que de estas mujeres ofrece Orígenes en sus homilías y comentarios amplía el marco de relectura de estas figuras enriqueciendo su significado para la memoria cristiana. El modo en que son actualizadas es un ejemplo de los desafíos teológicos y socio-culturales que el cristianismo del siglo III necesitó afrontar para dialogar con el sistema de creencias y valores de la cultura de su tiempo. La incorporación de estas figuras paradigmáticas del pasado de

Israel al diseño identitario cristiano, aun siendo secundarias en relación a sus parejas masculinas, colaboran en la **construcción de la autodefinition cristiana** en un momento en que las fronteras que definen qué creer y cómo vivir la fe cristiana son todavía fluidas. La propuesta cristiana que Orígenes articuló es sin duda mucho más rica y llena de matices de lo que nuestro trabajo ha podido mostrar, pero el estudio de las relecturas de estas seis figuras femeninas del Génesis nos ha ayudado a acercarnos un poco más a como él entendió que había que ser cristiano en el tiempo que le tocó vivir.

7. Este estudio nos ha posibilitado aplicar el marco conceptual de la memoria colectiva y de la identidad social a los procesos de recepción de la Escritura en los comienzos cristianos. Los resultados permiten ver como las situaciones históricas y los marcos socio-culturales del mundo greco-romano influyeron en el modo de se transmitió la fe en los primeros siglos. Esta información, sin ser novedosa, adquiere una nueva perspectiva al tener en cuenta los factores que influyen en la construcción de los recuerdos colectivos y como estos colaboran en la construcción de la identidad grupal:

a) La posibilidad de articular en la investigación las herramientas exegéticas y las procedentes de los estudios sobre memoria colectiva e identidad social nos han permitido conocer un poco mejor los desafíos que tuvo que afrontar los creyentes en Cristo en las primeras generaciones tanto a la hora de **inculturarse en nuevos espacios sociales y culturales**, en la medida que se fue expandiendo a lo largo del territorio del Imperio romano, como en el camino de **apropiación de su herencia judía a partir de su fe en Jesús** .

b) Este trabajo ha posibilitado el uso de las **herramientas provenientes de las ciencias sociales** que se están utilizando en la investigación bíblica a la producción literaria de un autor perteneciente **a la época patrística** lo que nos ha permitido incorporar un nuevo enfoque en el estudio de la recepción de la Escritura en unos siglos tan centrales para el desarrollo y fortalecimiento de la fe cristiana.

c) Al final de la investigación somos conscientes de que nuestro trabajo solo ha permitido ofrecer una **panorámica amplia de las principales cuestiones teológicas** que subyacen en las relecturas de las figuras femeninas del Génesis que hemos estudiado y de los complejos **desafíos identitarios y culturales** que las primeras generaciones cristianas tuvieron que afrontar.

d) Como señalábamos al comienzo de estas conclusiones, el trabajo que hemos realizado nos ha llevado a constatar la importancia de abordar las influencias y relaciones que la literatura intertestamentaria y el judaísmo rabínico pudieron tener en el modo en que el cristianismo de los orígenes articuló en su proyecto su herencia judía.

e) Además, sería necesario abordar también como otros autores anteriores o contemporáneos de Orígenes recordaron a estas figuras y el modo en que lo llevaron a cabo. Estas líneas de investigación ampliarían la perspectiva diacrónica del estudio de las relecturas, que en nuestro trabajo ha quedado incompleto, y posibilitaría ahondar más tanto en las influencias o conexiones que el alejandrino pudo tener con otros autores, como en los aportes originales que nuestro autor ha hecho en el camino de la recepción de la Escritura en estos primeros siglos.

ANEXOS

ANEXO I: OBRAS DE ORÍGENES

Teniendo todo esto en cuenta y siguiendo el estudio crítico de la lista que Pierre Nautin hace en su obra¹ reproduciremos a continuación un elenco de las obras de Orígenes.

HOMILÍAS			
Antiguo Testamento	Cronología	Nuevo Testamento	Cronología
Génesis 16 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.	Evangelio Mateo 25 homilías	Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.
Éxodo 13 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.	Evangelio Lucas- 39 homilías	Se conservan en traducción latina de Jerónimo. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242
Levítico 16 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.	Hechos de los Apóstoles- 17homilías	Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242
Números 28 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242	2 Corintios 11 homilías	Pronunciadas en Cesarea en el 243

¹, PIERRE, NAUTIN , *Origène.....*, 241-260

Josué 26 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.	1 o 2 Tesalonicenses 2 homilías	Pronunciadas en Cesarea en el 243
Jueces 9 homilías	Se conservan en traducción latina de Rufino. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.	Gálatas 7 homilías	Pronunciadas en Cesarea en el 243
Job 22- homilías	Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242	Tito 1 homilía	Pronunciadas en Cesarea en el 243
Proverbios 7 homilías	Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242	Hebreos 18 homilías	
Eclesiástico 8 homilías	Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242	Sobre la paz- 1 homilía	
Cantar de los Cantares 2 homilías	Se conservan en traducción latina de Jerónimo. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 211-242.	Sobre el ayuno- 1 homilía	
Isaías 32 homilías	Se conservan en traducción latina de Jerónimo 9 homilías.	Sobre los monógamos y trígamos 1 homilía	

Jeremías- 39 homilías	Se conservan 14 en traducción latina de Jerónimo y de estas 12 perviven en griego.	En Tarso 2 homilías	
Ezequiel 12 homilías	Se conservan en traducción latina de Jerónimo. pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.		
Homilías sobre los salmos	Se conservan en traducción latina de Rufino las de los salmos 36, 37 y 38. Se conservan 29 en griego de reciente descubrimiento. Pronunciadas en Cesarea dentro del trienio litúrgico del 241-242.		

COMENTARIOS

Antiguo Testamento	Cronología	Nuevo Testamento	Cronología
Génesis 13 libros	8 libros comenzados en Alejandría hacia el 229 y terminados en Cesarea en el 234. Sólo se conservan algunos fragmentos.	Evangelio Mateo- 25 libros. Se conserva en griego los libros del X al XVII. Se conserva una traducción latina del siglo V o VI diversas partes a partir del tomo XII.	Compuesto en Cesarea en el 249

Isaías 36 libros	Redactados en Cesarea en el 244		
Oseas (acerca de Efraín) 1 libro	Redactados Cesarea o Grecia 245 o 246.	Evangelio Juan- 32 libros. Se conservan en griego 9 libros: I, II, VI, X, XIII, XIX, XX, XXVIII, XXXII.	Los libros I al IV redactados hacia el 231 en Alejandría y el libro V entre el 231- 232 en Antioquía. El resto en Cesarea entre el 234-248.
Oseas- 1 libro	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246.	Evangelio Lucas 15 libros	Compuesto en Cesarea en el 249
Joel 2 libros	Redactados Cesarea o Grecia 245 o 246.	Carta Romanos 15 libros	Se conserva la traducción latina de Rufino abreviada en diez libros. Se conservan fragmentos en griego del libro I, V y VI
Amós 6 libros	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246		
Jonás- 1 libro	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246		
Miqueas 3 libros	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246		
Nahún 2 libros	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246		
Habacuc- 3 libros	Redactados Cesarea o Grecia en el 245 o 246		
Sofonías- 2 libros			

Ageo- 1 libro	Redactados Cesarea o Grecia 245 o 246		
Comienzo de Zacarías- 2 libros	Redactados Cesarea o Grecia 245 o 246		
Malaquías- 2 libros	Redactados Cesarea o Grecia 245 o 246		
Ezequiel- 29 libros	Comenzados en Cesarea en el 244 Terminados en Atenas en el 245		
Lamentaciones- 5 libros	Redactados en Alejandría entre el 222-225		

ANEXO II: LAS RELECTURAS EN LA ESCRITURA DE LAS FIGURAS FEMENINAS ESTUDIADAS

	Antiguo Testamento						
	<i>1 Samuel</i>	<i>1 Cronicas</i>	<i>Isaías</i>	<i>Jeremías</i>	<i>Rut</i>	<i>Tobit</i>	<i>Ben Sira</i>
<i>Eva</i>						Tob 8, 1-8	Sir 25, 24
<i>Sara</i>			Is 51, 1-2				
<i>Agar</i>							
<i>Rebeca</i>							
<i>Raquel</i>	1 Sam 10, 2			Jr 31, 15	Rut 4, 11		
<i>Tamar</i>		1 Cr 2, 4			Rut 4, 12		

	Nuevo Testamento						
	<i>Mateo</i>	<i>Gálatas</i>	<i>2 Corintios</i>	<i>Romanos</i>	<i>1 Timoteo</i>	<i>1 Pedro</i>	<i>Hebreos</i>
<i>Eva</i>			2 Cor 11, 2-3		1Tim 2,9-15		
<i>Sara</i>		4, 22-31		Rm 4, 19 Rm 9, 9		1Pe 3, 6	Heb 11, 11
<i>Agar</i>		4, 22-31					
<i>Rebeca</i>				Rm 9, 10-13			
<i>Raquel</i>	Mt 2, 8						
<i>Tamar</i>	Mt 1, 3						

ANEXO III: LAS FIGURAS FEMENINAS ESTUDIADAS EN LAS HOMILIAS DE ORÍGENES

ANTIGUO TESTAMENTO															
<i>Génesis</i>	<i>Éxodo</i>	<i>Levítico</i>	<i>Números</i>	<i>Jueces</i>	<i>Josué</i>	<i>ISamuel</i>	<i>Jeremías</i>	<i>Ezequiel</i>	<i>Salmos</i>						
<i>Eva</i>	<i>Agar</i>	<i>Eva</i>	<i>Raquel</i>	<i>Rebeca</i>	<i>Sara y Agar</i>	<i>Sara y Agar</i>	<i>Sara y Agar</i>	<i>Eva</i>	<i>Rebeca</i>						
<i>HomGn 1, 14-15</i>	<i>HomEx 3, 2</i>	<i>HomLev 6, 2</i>	<i>HomNum 3, 4. 1</i>	<i>HomJu 5, 5</i>	<i>HomJos 9, 8</i>	<i>HomSam 1, 5</i>	<i>HomJr 3, 2</i>	<i>HomEz 1, 3</i>	<i>HomSal 36, 4. 2</i>						
<i>Sara</i>		<i>Tamar</i>	<i>Sara-Agar</i>		<i>Sara y Agar</i>	<i>Tamar</i>	<i>Sara y Agar</i>	<i>Eva</i>	<i>Sara y Agar</i>						
<i>HomGn 3, 3</i>		<i>HomLev 8, 10</i>	<i>HomNum 11,1. 10</i>		<i>HomJos 18, 3</i>	<i>HomSam 5, 2</i>	<i>HomJr 5, 13-15</i>	<i>HomEz 7, 6</i>	<i>HomSal 36, 4. 3</i>						
<i>Sara</i>		<i>Rebeca-Raquel</i>	<i>Sara</i>		<i>Sara y Agar</i>										
<i>HomGn 4, 1. 4</i>		<i>HomNum 12, 1. 7</i>	<i>HomJos 23, 4</i>		<i>HomJr 9, 3</i>										
<i>Sara -Agar</i>		<i>Eva</i>													
<i>HomGn 6</i>		<i>HomNum 17, 3. 3-4</i>												<i>Sara</i>	<i>HomJr 19, 11</i>
<i>Sara - Agar</i>		<i>Eva</i>												<i>Eva</i>	<i>HomJr 20, 3</i>
<i>HomGn 7</i>		<i>HomNum 18 ,4. 3</i>												<i>Eva</i>	
<i>Sara</i>		<i>Eva</i>												<i>Sara</i>	
<i>HomGn 8, 1</i>		<i>HomNum 20, 2. 1</i>													
<i>Sara-Rebeca-Raquel</i>		<i>Sara</i>													
<i>HomGn 10</i>		<i>HomNum 25, 3. 2</i>													
<i>Sara</i>															
<i>HomGn 11, 1</i>															
<i>Sara-Rebeca -Raquel</i>															
<i>HomGn 12, 1-3</i>															
<i>Sara</i>															
<i>HomGn 15, 1</i>															
<i>Eva</i>															
<i>HomGn 15, 5</i>															
NUEVO TESTAMENTO															
Evangelio de Lucas															
<i>Eva</i>	<i>Eva</i>	<i>Eva</i>	<i>Sara y Agar</i>	<i>Tamar</i>											
<i>HomLc, 8,1</i>	<i>HomLc 16, 7-8</i>	<i>HomLc 17, 2</i>	<i>HomLc 21, 2</i>	<i>HomLc 28, 2-3</i>											

ANEXO IV: LAS FIGURAS FEMENINAS ESTUDIADAS EN LOS COMENTARIOS DE ORÍGENES

ANTIGUO TESTAMENTO	NUEVO TESTAMENTO		
Cantar de los Cantares	<i>Evangelio de Mateo</i>	<i>Evangelio de Juan</i>	<i>Carta a los Romanos</i>
Rebeca- Raquel	Eva	Eva	Rebeca
<i>ComCant</i> Pro. 2, 20	<i>ComMt</i> 14, 16	<i>ComJn</i> 1, 20.121	<i>ComRm</i> 2, 5. 20
Rebeca- Raquel	Eva	Eva	Eva
<i>ComCant</i> Pro. 2, .23	<i>ComMt</i> 15, 33	<i>ComJn</i> 19, 4.23	<i>ComRm</i> 4, 4. 4
Raquel		Eva	Sara - Rebeca
<i>ComCan tPro.</i> 2, 45		<i>ComJn</i> 20, 25. 221	<i>ComRm</i> 4 ,6. 8-11
Sara -Agar		Sara	Eva
<i>ComCant</i> 2, 3. 3-5		<i>ComJn</i> 13, 58. 401	<i>ComRm</i> 5, 1. 10-11
Eva		Rebeca	Eva
<i>ComCant</i> 2, 3. 13-14		<i>ComJn</i> 13, 29. 177-178	<i>ComRm</i> 5, 9. 12
Tamar		Rebeca	Eva
<i>ComCant</i> 2, 7.16		<i>ComJn</i> 13, 33. 212	<i>ComRm</i> 6, 8. 10
Eva		Raquel	Eva Rebeca
<i>ComCant</i> 3, 13. 38		<i>ComJn</i> 28, 2 .7	<i>ComRm</i> 7, 6, 2
			Sara - Rebeca
			<i>ComRm</i> 7, 13. 1-2
			Sara
			<i>ComRm</i> 7, 14. 1

ANEXO V: TEXTOS DE LAS HOMILÍAS DE ORÍGENES ESTUDIADOS EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

HomGn 1, 14-15

Texto latino¹

14. *Masculum et feminam fecit eos, et benedixit eos Deus dicens: Crescite et replete terram, et dominamini in ea*¹. Dignum videtur hoc in loco requirere secundum litteram, quomodo nondum facta muliere dicit Scriptura: Masculum et feminam fecit eos. Fortassis, ut ego arbitror propter benedictionem qua benedixit eos dicens: Crescite et multiplicamini, et replete terram, praeveniens quod futurum erat, dicit: *Masculum et feminam fecit eos*, quoniam quidem crescere aliter et multiplicari non poterat homo, nisi cum femina. Ut ergo benedictio ejus sine dubio futura esse credetur, ait: Masculum et feminam fecit eos. Hoc namque modo homo nisi cum femina. Ut ergo benedictio ejus sine dubio futura esse crederetur, ait: *Masculum et feminam fecit eos*. Hoc namque modo homo videus crescendi et multiplicandi consequentiam esse et xeo, quod ei femina jungebatur, certiore spem generopoterat in benedictione divina. Si enim dixisset Scriptura: Crescite et multiplicamini et replete terram, et dominamini in ea, non adjiciens hoc, quia masculum et feminam fecit eos, utique benedictioni divinae incredulus exstisset, sicut et Maria ad eam benedictionem qua benedicebatur ab angelo, ait: *quomodo sciam hoc? Quoniam virum non cognosco*². Aut fortasse quia omnia quae a Deo facta sunt, conjuncta et compaginata dicuntur, ut

Traducción (castellano)²

14. *Macho y hembra los hizo, y los bendijo Dios diciendo: Creced y multiplicaos, y llenad la tierra, y dominad en ella*³. En este punto, parece conveniente indagar, siguiendo una explicación literal, por qué, no habiendo sido hecha todavía la mujer, dice la Escritura: *Macho y hembra los hizo*. Tal vez, pienso yo, por causa de la bendición con que los bendijo al decir: *creced y multiplicaos, y llenad la tierra*, y previendo lo que había de suceder, dice: *macho y hembra los hizo*; porque, ciertamente, el hombre no podía crecer ni multiplicarse sino con la mujer. Luego para que creyese sin sombra de duda que su bendición habría de llevarse a cabo dice: *Los hizo macho y hembra*.

Así, el hombre, viendo que crecer y multiplicarse era consecuencia de su unión con la mujer, podía tener una esperanza más segura en la bendición divina. Pues si la Escritura hubiese dicho: *Creced y multiplicaos, y llenad la tierra, y dominad en ella*, sin añadir que *los hizo hombre y mujer*, es evidente que el hombre habría permanecido incrédulo a la bendición divina, como María, que, a la bendición con que era bendita por el ángel, dice: *¿Cómo será esto, pues no conozco varón?*

Tal vez, (se dijo aquello), porque todas las obras hechas por Dios se presentan conjuntas y unidas, como el cielo y la tierra, como el sol y la luna;

¹ El Texto latino tomado de PG 12.

² La traducción castellana tomada de: ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis*, Ciudad Nueva, Madrid 1999,

³ La traducción castellana que hemos utilizado traduce el latín *Masculum et femina fecit eos*, por *hombre y mujer los hizo*. Consideramos más adecuada la traducción de los términos latinos *Masculum et femina* por *macho y hembra* Por dos razones, la primera porque es una traducción más literal. La segunda porque utilizando los términos macho y hembra se facilita la visualización del contraste que Orígenes establece entre las dos creaciones (Cfr. *ComMt 14*). Por tanto, estos serán los términos que usaremos al explicar este texto origeniano. Cfr. ORÍGENES, *Homilias sobre el Génesis...*, 95-98.

coelum et terra, et sol et luna; ita ergo ut ostenderetur quoniam et homo Dei opus est, et non sine harmonia, vel competenti conjunctione prolatus est, ideirco praeveniens ait: masculum et feminum fecit eos. Haec quidem ad eam quaestionem dicta sunt, quae secundum litteram proferri potest.

15. Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina anima potest nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, conveniente inter se ipsa crescunt et multiplicantur, generantque filios sensus bonos, et intellectus vel cogitationes utiles, per quae repleant terram, et dominantur in ea; hoc est, subjectum sibi sensum carnis ad meliora instituta convertunt, et dominantur eis, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolesci. Jam ver si anima conjuncta spiritui, atque ejus, ut ita dicam, conjugio copulata, declinet aliquando ad corporeas voluptates, sensumque suum in delectationibus carnalibus inclinet, et aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitiis carnalibus cedat, talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat. Talis enim anima, quae spiritus conjunctione deserta, sensui se carnis et desideriiis corporalibus totam prosternit, velut aversa a Deo impudenter, audiet, quia facies meretricis facta est tibi, sine pudore effecta es ad omnes. Veluti meretrix ergo punietur, et filii ejus ad occisionem praeparari jubentur.

por consiguiente, para mostrar por qué también el hombre es obra de Dios y fue creado, con armonía y la conjunción adecuadas, por eso, anticipándose, dice: *Los hizo macho y hembra.*

15 Pero veamos también, según la alegoría, de qué modo el hombre fue hecho macho y hembra, a imagen de Dios. Nuestro hombre interior consta de espíritu y de alma. Se dice hombre al espíritu; el alma puede llamarse mujer; si estos tienen entre sí mutua concordia y consenso, por su misma unión crecen y se multiplican y engendran hijos: los buenos sentimientos, las ideas y los pensamientos útiles mediante los cuales llenan la tierra y la doman, es decir, que someten a sí la inclinación de la carne y, una vez sometida, la vuelven a las mejores disposiciones; ello sucede cuando la carne no se ensoberbece en nada contra la voluntad del espíritu.

Pero si el alma, unida al espíritu, y, por así decir, conyugalmente unida a él, se inclina alguna vez hacia los placeres corporales y pliega su sentir al deleite de la carne, y ora parece obedecer a las saludables advertencias del espíritu, ora cede a los vicios carnales, tal alma, como contaminada por el adulterio del cuerpo, no puede decirse que crezca ni que se multiplique legítimamente, puesto que la Escritura considera imperfectos a los hijos de los adúlteros. Pues un alma semejante, que abandona la unión con el espíritu y se postra enteramente al sentir de la carne y a los deseos del cuerpo, como si se hubiese apartado impudicamente de Dios, oírás decir: *Tu cara se te ha convertido en cara de meretriz, sin pudor te has entregado a todos.* En consecuencia, recibirá el castigo de una meretriz, al tiempo que se nande que sus hijos se preparen para la matanza.

HomGn 3, 3**Texto latino**

3. Multa responsa dantur a Deo ad Abraham, sed non omnia ad unam cumdenque referuntur. Quadam enim ad Abram, quadam ad Abraham, id est alia post inmutationem nominis, et alia cum adhuc genuino vocabulo censeretur. Et primum quidem a Deo ad Abram ante inmutationem dominis illud defertur oraculum, quo dixit: *Exi de terra tua, et de domo patris tui, et de coguntione tua*, etc. Sed nihil in hoc de testamento Dei, nihil de circuncione praecipitur. Non enim poterat, cum adhuc esset Abram et carnalis nativitas vocabulum ferret, suscipere et testamentum Dei et circuncisionis insigne. Cum vero exiit de terra sua, et de cognatione sua, tunc ad eum sacratoria jam repona deferuntur. Et primo dicitur ei quia non vocaberis Abram, sed Abraham erit nomen tuum. Tum jam et testamentum Dei suscepit, et signaculum fidei accepit circuncisionem, quam nan potuit accipere, dum esset in domo patris, et in consanguinitate carnali, et cum adhuc Abram vocaretur. Sed neque presbyter appellatus est ipse, et uxor sua, donec esset in domo patris, et carni cohabitare ac sanguini: sed postquam inde profectus est, et Abraham vocari et presbyter meruit: Erant enim, inquit, *ambo presbyteri*, id est senes, Abraham scilicet, et admiranda uxor ejus, et profecti in diebus suis. Quanti ante eos longioribus aneorum spatiis vitan duxere, nongentis eteo amplius annis, aliqui non multo minus usque ad diluvium vivere: et nulli ex his presbyteri appellati sunt. Non enim hoc nomine in Abraham senecta corporis, sed cordis maturitas appellata est. Sic et d Moysen Dominus dixit: *Elige tibi presbyteros, quos tu ipse seis presbyteros esse*. Intueatur ergo diligentius Domini vocem, quid sibi velit ista adiectio qua ait, *quos tu ipse seis esse presbyteros*. Nunquid is qui senilem corporis gerebat aetatem, non omnium oculis perspicuus erat quod esset presbyter, id est senex? Quid eergo soli Moysi tanto ac tali prophetae specialis ista

Traducción (castellano)

3. Muchas son las respuestas dadas por Dios a Abraham, pero no todas son dirigidas a la misma persona; pues algunas lo son a Abram y otras a Abraham, es decir, algunas después del cambio de nombre y otras cuando respondía aún al nombre de nacimiento.

El primer oráculo que Dios dirige a Abram, antes del cambio de nombre, dice: *sal de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre*, y lo demás. Aquí no se da ninguna instrucción sobre la alianza de Dios y sobre la circuncisión. Pues, siendo todavía Abram y llevando el nombre de nacimiento carnal, no podía recibir la alianza de Dios ni la marca distintiva de la circuncisión. Pero cuando *salió de su tierra y de su parentela*, entonces le fueron dirigidas palabras más misteriosas; en primer lugar: *ya no te llamarás Abram, sino Abraham será tu nombre*. Entonces acogió la alianza de Dios y recibió como marca distintiva de la fe la circuncisión, que no había podido recibir mientras estaba en la casa de su padre, entre sus consanguíneos según la carne, y cuando respondía aún al nombre de Abraham. Pero ni él ni su mujer fueron llamados *ancianos* durante el tiempo que estuvieron en la casa paterna cohabitando en la carne y en la sangre; más, tras haberse marchado de allí, mereció ser llamado *Abraham* y *anciano*. Dice, ahora, que ambos, a saber, Abraham y su admirada esposa, eran ancianos, es decir, ancianos y *avanzados en años*. Muchos, antes que ellos vivieron vidas mucho más largas en años, novecientos años y más todavía, algunos vivieron hasta poco antes del diluvio y, sin embargo, ninguno de estos fue llamado anciano; porque este término no designa en Abraham la vejez del cuerpo, sino la madurez del corazón. Así también dice el Señor a Moisés: *Elígete ancianos que tú mismo sepas que son ancianos*. Consideremos más atentamente la voz del Señor para ver qué significa este añadido: *que tú mismo sepas que son*

mandatur inspectio, ut illi eligantur, non quos caeteri homines morunt, non quos imperitum vulgus agnoscit, sed quos propheta Deo plenius elegerit? Non enim erga eos de corpore, non de aerate, sed de mente iudicium est. Tales ergo erant isti beati presbyteri Abraham et Sara. Et primo omnium genuina his nomina, quae ortus carnalis dederat, commutantur. Et primo omnium genuina his nomina, quae ortus carnalis dederat, commutantur. *cum enim esset nonaginta et novem annorum Abraham, apporuit ei Deus, et dixit: ego sum Deus, complace coram me, et esto inculpabilis, et ponam testamentum meum inter me et te. Et procidit Abraham in faciem suam, et adoravit Deum, et locutus est ei Deus dicens: Ego sum: ecce testamentum meum tecum, et eris pater multitudinis gentium: et benedicentur in te omnes gentes, et jam non vocabitur nomen tuum Abram, sed erit nomen tuum Abraham. Et cum dedisset hoc nomen, statim subiungit: Et ponam testamentum inter me et te, et inter semen tuum post te, et hoc est testamentum quod servabis inter me et te, et inter semen tuum post te. Et post haec addit: Circumcidetur omne masculinum vestrum, et circumcidetis carnem praeputii vestri.*

ancianos. ¿No resultaba evidente a los ojos de todos que el que mostraba en su cuerpo una edad senil era un anciano, es decir, un viejo? ¿Por qué, pues, confiar únicamente a Moisés, un profeta tan grande y de tanta importancia, este particular discernimiento de modo que sean elegidos no aquellos que conocen los demás hombres, ni aquellos que reconoce la gente inexperta, sino los que elegirá el profeta lleno de Dios? No se trata, por tanto, de un juicio sobre su cuerpo o sobre su edad, sino sobre su alma. Tales eran, en efecto, los bienaventurados ancianos Abraham y Sara. Y, en primer lugar, le son cambiados sus nombres de origen, los asignados en virtud de su nacimiento carnal. *Pues, cuando Abraham llegó a la edad de los noventa y nueve años, se le apareció Dios y le dijo: Yo soy Dios, anda en mi presencia y sé irreprochable, y pondré mi alianza entre tú y yo. Y Abraham cayó rostro en tierra y adoró a Dios, y Dios le habló diciendo: Yo soy; he aquí mi acto contigo: serás padre de una muchedumbre de pueblos y en ti serán benditas todas las naciones, y ya no te llamas más Abram, sino que tu nombre será Abraham. Y tras haber dado este nombre, enseguida añadió: Estableceré mi alianza entre tú y yo, y tu descendencia después de ti. Después añade todavía: Todo varón entre vosotros será circuncidado, y circuncidareis la carne de vuestro prepucio.*

HomGn 4, 1**Texto latino**

(...) Nunc videamus quomodo unusquisque suscipiat. *Vidi, inquit, Abraham, et occurrit eis obvium.* Considera protinus impigrum et alacrem in officiis Abraham. Ipse occurrit obviam, et cum occurrisset: *Festinat inquit, ad tabernaculum, et dicit ad uxorem suam: Festina ad tabernaculum.* Vide in singulis quanta sit suscipientis alacritas. Festinatur in omnibus, omnia perurgentur, nihil per otium geritur. Dixit ergo ad uxorem suam Saram. Festina ad tabernaculum, et consperge tres mensuras similaginis, et fac subcinericias. Hoc Graece γκρυφίας dicitur, quod occultos, vel absconditos indicat panes. *Ipse autem cucurrit, inquit, ad baves et accepit vitulum.* Sed qualem vitulum? Forte qui potuit primus occurrere? Non ita, sed vitulum bonum et terum. Et licet per cuneta festinet, scit tamen quae praecipua et magna sunt Domino vel angelis offerenda. Accepit ergo vel elegit de grege vitulum bonum et tenerum, et tradidit puero. Puer, inquit, festinavit facere eum. Ipse currit, uxor festinat, puer accelerat. Nullus piger est in dono sapientis. Apponit ergo vitulum, et simul cum eo panes, et similam, sed et lac et butyrum. Haec sunt Abrahae et Sarae hospitalitatis officia. (...)

Traducción (castellano)

1. (...) Veamos ahora el modo en que cada uno les acoge. *Abraham (les) vio y corrió a su encuentro.* Considera inmediatamente la solicitud y el ardor de Abram en el servicio. El mismo corre al encuentro y, tras haber salido al encuentro *vuelve de prisa a la tienda y dice a su mujer: ven en seguida a la tienda.* Observa en cada gesto cuál sea la prontitud del que acoge: tiene prisa en todo; todo lleva el sello de urgente; nada se hace con lentitud. Dice, pues, a Sara, su mujer: *ven en seguida a la tienda, vierte tres medidas de flor de harina y haz unas hogazas de pan.* En griego se emplea la palabra γκρυφίας, que indica panes ocultos y escondidos. Luego *Abraham corrió a la vacada y cogió un becerro.* ¿Qué becerro? ¿Tal vez el primero que encontró? No, sino un becerro *bueno y tierno.* Aun haciéndolo todo apresuradamente, sabe muy bien qué ofrendas principales y grandes deben presentarse al Señor y a los ángeles. Tomó, por tanto, o mejor, escogió del rebaño un becerro *bueno y tierno* y lo entregó a su criado; *el criado se apresuró a prepararlo.* Corre Abraham se da prisa Sara, su criado se apresura: no hay ningún perezoso en la casa del sabio. Sirve, pues, el becerro junto con los panes y la harina, pero también la leche y el requesón. Tal es el servicio de hospitalidad de Abraham y de Sara. (...)

HomGn 4, 4**Texto latino**

Quid autem dicit Dominus ad Abraham? *Ubi st, inquit, Sara usor tua? At ille: Ecce, ait, in tabernáculo. Dixit autem Dominus: veniens veniam in tempore ad te secundum tempus hoc, et habebit filium Sara uxor tum. Audiebat autem Sara stans post ostium tabernaculi sui post Abraham.*

Diseant mulieres exemplis patriarcharum, discant, inquam, mulieres sequi viros suos. Neque enim sine causa scriptum est quod Sara stábat post Abraham, sed ut ostenderetur, quia vir si praecedit ad Dominum, sequi mulier debet. Quod dico sequi debere mulierem, in eo dico si astare virum suum videat Deo. Alioquin ascendamus ad altiorem intelligentiae gradum, et dicamus virum in nobis esse rationabilem sensum, et mulierem, quae ei velut viro sociata est, carnem nostran. Sequatur ergo caro semper rationabilem sensum, nec in id unquam desidia veniatur, ut carni in luxuria et voluptatibus fluitantis, in ditionem redactus obsequatur rationabilis sensus. *Stabat ergo Sara post Abraham.* Sed et mysticum aliquit sentre in hoc possumus loco, si videamus quomodo in Exodo *praecedebat Deus in columna ignis per noctem, et in columna nubis per diem:* et synagoga Domini sequebatur esse, vel stessee pot Abraham. Quid post haec dicitur? Et erunt, inquit, ambo presbyteri, id est senes et procecti in diebus suis. Quantum ad aetatem corporis pertinet, multi ante ipsos numerosioribus annis duxerant vitam, nemo tamen presbyter appeliaatus est. Unde videtur nomen hoc sanctis non lolougaevitatis rarione, sed maturitatis ascribi.

Traducción (castellano)

4. ¿Qué dice, pues, el señor a Abraham? ¿Dónde está Sara, tu mujer? Y él: Ahí, en la tienda, contestó. Y dijo el Señor: *Vendré a ti sin falta el año que viene, y tu mujer, Sara, tendrá un hijo. Sara estaba escuchando a la entrada de la tienda, detrás de Abraham.*

Aprendan las mujeres de los ejemplos de los patriarcas, aprendan, digo, a seguir a sus maridos; porque no sin motivo se escribió que *Sara estaba detrás de Abraham*, sino para mostrar que, si el varón va por delante hacia el Señor, la mujer debe seguirlo. Digo que la mujer debe seguirlo, si ve a su marido estar junto al Señor. Por lo demás, elevemos a un grado superior de inteligencia y digamos que el varón es en nosotros el sentido racional y la mujer, a él unida como a su marido, nuestra carne. Luego que la carne siga siempre a la razón y no llegue nunca a tal extremo de desidia que el sentido racional, reducido a esclavitud, obedezca a la carne que flota en la lujuria y en los placeres. *Sara estaba, pues, detrás de Abraham.*

Pero, en este lugar podemos encontrar también un aspecto místico, si consideramos cómo en el Éxodo *Dios iba por delante, en la columna de fuego por la noche y en la columna de nube por el día,* y la sinagoga del Señor le seguía detrás. Así también entiendo que Sara seguía o estaba *detrás de Abraham.*

¿Qué dice después? Y eran *presbíteros*- es decir, *ancianos*- y *avanzados en años*. Por lo que atañe a la edad del cuerpo, muchos antes que ellos habían llevado una vida mucho más larga en años, pero ninguno fue llamado presbítero. Ello prueba que tal nombre se otorga a los santos no en razón de su longevidad, sino de su madurez.

HomGn 6

Texto latino

1. Recitata est nobis historia libri Geneseos, ubi refertur quod post visionem trium virorum, post eversionem Sodomorum, et Lot vel hospitalitatis merito vel consanguinitatis Abrahae gratia servatum, profectus est, inquit, *iule Abraham ad Aphricum*, et venit ad regem Philisthinorum. Refertur etiam quod pactus sit eum Sara uxore sua, ut non diceret uxorem se Abrahae, sed sororem ejus esse; et quod rex Abimelech acceperit eam, ingressus sit autem Deus ad Abimelech noctu, et dixerit ei: *Quia non contigisti, inquit, mulierem hunc: et non permisi te contingere eam, etc.* Post haec vero Abimelech reddidit eam viro suo, simul et increpavit Abraham, cur ei non confessus fuerit veritatem. Refertur etiam quod tanquam propheta Abraham oraverit pro Abimelech, et uxore, et ancillis ejus, et sanaverit Dominos Abimelech, et uxorem ejus, et ancillas ejus. Et cur curae fuit omnipotenti Deo, ut eiam ancillas Abimelech saanret? *Quoniam quidem concludens concluderat*, inquit, *vulvas earum ne parerent*. Coeperetum autem parere propter orationem Abrahae. Si quis haec secundum litteram solum audire vult et intelligere, magis cum Judeis quam eum Christianus debet haberet auditorium. Si autem vult Christianus esse et Pauli discipulus, audiat eum dicentem, *quia lex spiritualis est*. Et cum de Abraham atque uxore ejus ac filiis loqueretur, pronuntiat haec esse allegorica. Et licet cujusmodi allegoricas habere debeant, haud facile quis nostrum invenire possit, orare tamen debet ut a corde ejus auferatur velamen, si quis est qui conetur converti ad Dominum; *Dominus enim spiritus est*; ut ipse auferat velamen litterae, et aperiat lucem spiritus, et possimus dicere, *quia revelata facie gloriam Domini speculantes, in eadem imagine transformamur a gloria in gloriam tanquam a Domini Spiritu*. Puto ergo Saram, quae interpretatur princeps vel principatum ageus, formam temere ἀρετῆς, quod est animi virtus. Haec ergo virtus conjuncta est et

Traducción (castellano)

1. Nos ha sido proclamado el relato del libro del Génesis en que se refiere que, después de la visión de los tres hombres, después de la ruina de los sodomitas y de la salvación de Lot, ya sea debido al mérito de su hospitalidad, ya sea por razón de su parentesco con Abraham, *Abraham partió de allí al país del Négueb* y llegó hasta el rey de los filisteos.

Se cuenta también que se puso de acuerdo con su mujer, Sara, para que no dijese que era la mujer de Abraham, sino su hermana, y que el rey Abimelek la tomó para desposarla, pero Dios entró por la noche hasta donde estaba Abimelek y le dijo: puesto que tú no has tocado a esta mujer y yo no te he permitido tocarla..., y lo demás.

Tras esto, Abimelek la devolvió a su marido, increpando al mismo tiempo a Abraham por no haberle confesado la verdad. Se dice todavía que Abraham, como profeta, rogó por Abimelek y *el Señor curó a Abimelek y a su mujer y a sus concubinas*. El Dios todopoderoso tuvo cuidado de sanar también a las concubinas de Abimelek, ya que había cerrado -dice la Escritura- *sus matrices para que no pariesen*. Pero rompieron a parir gracias a la intercesión de Abraham.

Si uno quiere oír y entender estas cosas sólo en su significado literal, debe ponerse a la escucha de los judíos más que de los cristianos; pero si quiere ser cristiano y discípulo de Pablo, óigale decir que *la Ley es espiritual* y, cuando habla de Abraham, de su mujer y de sus hijos, escúchele declarar que estas cosas son *alegóricas*, y si cualquiera de nosotros no puede descubrir con facilidad de qué tipo de alegoría se trata, ore para que sea descorrido el velo de su corazón, si *hay quien se esfuerza por convertirse al Señor, porque el Señor es el Espíritu*, que él mismo quite el velo de la letra y abra la luz del espíritu y así podamos decir que *contemplando a rostro descubierto la gloria del Señor, seamos*

coharet sapienti et fideli viro, sicut et ille sapiens, qui dicelat de sapientia. *Hanc quasivit adducere sponsam mihi.* Ideo ergo dicitur a Deo ad Abraham: Omnia quaecunque dixerit tibi Sara, audi vocem ejus. Quod utique in corporali conjugio non convenit. Dictum est quippe, cum divinitus prolat, sit illa sententia, quae dicit ad mulierem de viro: Ad ipsum conversio tua et ipse tui dominatibus. Si ergo dominus esse dicitur vir mulieris, quomodo ergo iterum diceretur ad virum: *Omnia quaecumque dixerit tibi Sara, audi vocem ejus?* Si quis ergo ascivit sibi in conjugium virtutem, audiat vocem ejus in omnibus in quibus consilium dederit ei. Igitur Abraham non vult jam virtutem uxorem suam dici. Donec enim uxor appellatur virtus, propria est, et cum nullo participari potest. Et est conveniens ut donec ad perfectum veniamus, intra nos sit animi virtus, et propria sit. Cum vero ad perfectum venerimus, ita ut idonei simus et alios docere, tunc jam virtutem, non ut uxorem intra gremium concludamus, sed ut sororem etiam aliis votentibus copulemus. Ad hos denique qui perfecti sunt, dicit sermo divinis: Dic sapientiam sororem tuam esse. Secundum hoc igitur Abraham Sara dicebat sororem suam esse. Permittit ergo quasi jam perfectus, ut qui vult habeat virtutem

2. Volui tamen aliquando et Pharaon accipere Sara, sed non in mundo corde voluit, et virtus nisi cum cordis munditia, non potest convenire. Propterea ergo Scriptura refert, quia affixit Dominus Pharaonem afflictionibus magnis et pessimis. Nec enim poterat cum exterminatore (hoc enim interpretatur in lingua nostra Pharaon) virtus habitare. Abimelech vero quid dixerit ad Dominum videamus. Tu scis, inquit, Domine, quia in corde mundo feci hoc. Longue aliter agit Abimelech iste quam Pharaon. Nom est ita imperitus et sordidus, sed scit quia cor mundum debet praeparare virtuti. Et quia puro corde voluit suscipere virtutem, idcirco cum Deus sanat, orante pro ipso Abraham. Et non solum ipsum, sed et ancillas ejus sanat. Quid autem est quod adjecerit Scriptura, et Dominus, inquit, non permisi ei contingere illum? Si virtutis formam tenet Sara, et in corde mundo Abimelech voluit accipere virtutem, quid est quod dicitur quia Dominus non permisit cum contingere illam? Abimelech interpretatur pater meus rex. Et videtur ergo mihi quod hic Abimelech formam teneat studiosorum et sapientum saeculi, qui philosophiae operam dantes, licet non integram et perfectam regulam pietatis attigerint, tamen senserunt

transformados por la misma imagen de gloria en gloria, como por el Espíritu del Señor.

Yo pienso, por tanto, que Sara, cuyo nombre significa príncipe o el que tiene el principado, es figura de la *aretês*, es decir, de la virtud del alma. Esta virtud está unida y vinculada a un hombre sabio y fiel como aquel que decía de la sabiduría: *He intentado tenerla por esposa.* Por eso, Dios dice a Abraham: *En todo lo que Sara te diga, hazle caso.* Esta palabra, desde que Dios, dirigiéndose a la mujer, ha dicho a propósito del marido: *Hacia él irá tu apetencia y él te dominará,* no puede convenir a la unión carnal. Si, pues, la Escritura dice que el hombre es señor de la mujer ¿cómo puede decirle de nuevo al varón: *En todo lo que Sara te diga, hazle caso?* Por consiguiente, si alguno ha tomado a la virtud como esposa, hágala caso en todo aquello en que dé consejo.

Así pues, Abraham no quiere ya que a la virtud se la llame su mujer, porque mientras se le da este nombre la virtud es propia y no puede ser compartida con ningún otro. Es conveniente, además, que, hasta que no lleguemos a la perfección, la virtud del alma permanezca dentro de nosotros y sea propia; pero, llegados a la perfección y teniendo y idoneidad para enseñar a otros, no debemos mantener encerrada a la virtud en el seno como si se tratase de la esposa, sino que, como hermana, hemos de darla en matrimonio a otros que la deseen.

Así, a estos que son perfectos les dirá la palabra divina: *Di que la sabiduría es tu hermana.* Como perfecto que es ya, permite que el que quiera posea la virtud.

2. Sin embargo, también el faraón quiso en cierto modo tomar a Sara, pero no lo quiso *con corazón puro.* Y la virtud no puede convenir más que con la pureza de corazón. Por eso, refiere la Escritura que *el Señor afligió al Faraón con grandes y terribles aflicciones,* porque la virtud no podía habitar con el Exterminador, así, en efecto, se traduce Faraón en nuestra lengua.

Pero veamos lo que dice Abimélek al Señor: *Tú sabes, Señor, que he hecho esto con un corazón puro.* Este Abimélek se comporta de manera muy distinta al Faraón. No es tan inexperto e innoble, sino que sabe que a la virtud hay que prepararle *un corazón puro.* Y porque quiso acoger la

Deum patrem et regem esse omnium, id est qui gemuerit et regat universa. Osti ergo, quantum ad athicam, id est moralem philosophiam spectat, etiam puritati cordis operam dedisse aliquatenus comprobantur. Et omni animo omnique studio divinae virtutis inspirationem quaesivisse. Sed hanc non permisit Deos contigere cos. Haec enim gratia non per Abraham, qui quamvis esset magnus, famulus tamen erat, sed per Christum gentibus parabatur. Ideo ergo quamvis festinaret Abraham per se et in se illud impleri, quod ad cum dictum est, quoniam *benedicentur, in te omnes gentes*, tamen in Isaac ei ponitur repromissio, id est in Christo, sicut dicit Apostolus: *Non dixit: "et seminibus", quasi in multis; sed tanquam in uno, et semini tuo", qui est Christus*. Sanat tamen Dominus Abimelech, et uxorem ejus, et ancillas ejus.

3. Verum non mihi videtur otiosum quod non solum uxoris, sed et ancillarum Abimelech mentio facta est, in eo maxime quod dicit, *quia sanavit eas Deus, et pariebant. Concluserat enim illas ne parerent*. Quantum possumus in tam difficilibus locis sentire, putamus uxorem Abimelech naturalem posse philosophiam dici; ancillas vero ejus, diversa et vana pro qualitate sectarum commenta dialecticae. Interea Abraham impertiri cupit etiam gentibus donum divinae virtutis, sed mundum est tempus a priore populo transire ad gentes gratiam Dei. Nam et Apostolus, licet sub alia specie et alia figura, dicit *tamen mulierem alligatam esse legi, quando vir ejus vivit. Si autem mortuus fuerit vir, solutam esse a lege viri, ut jam non sit adultera, si fuerit cum alio viro*. Oportet ergo mori prius legem litterae, ut ita demum libera jam anima spiritui nubat, et novi testamenti matrimonium sortiatur. Hoc autem in quo nunc sumus, tempus est vocationis gentium, et mortis legis, quo possint liberae animae jam solvere a lege viri novo viro nubere Christo. Quod si edoceri vis quomodo lex mortua sit, considera et vide ubi nunc sacrificia, ubi nunc altare, ubi templum, ubi purificationes, ubi solemnitas Paschae. Nomen mortua est in his omnibus lex? Aut si possunt isti amici et defensores litterae, custodiant litteram legis. Secundum hunc ergo allegoriae ordinem, Pharaon qui est homo immundus et exterminator, Saram, id est virtutem accipere omnino non poterat. Porro Abimelech, id est qui nunc et philosophice vivebat, poterat quidem accipere, *quia iam corde mundo quaerebat*. Sed *nondum tempus advenerat*. Manet ergo apud Abraham virtus, manet in circuncisione, donec tempus veniat, ut in Christo

virtutem conueniat, Dios lo cura gracias a la oración que Abraham hizo por él. Y no solo le cura a él, sino también a sus concubinas.

¿Qué quiere decir, sin embargo, lo que añade la Escritura: *Y el Señor no le permitió tocarla*. Si Sara es figura de la virtud y Abimelech quiso tomar la virtud *con un corazón puro*, ¿qué quiere decir que el Señor no le permitió tocarla?

Abimelech significa "mi padre es rey". Me parece, pues, que aquí Abimelech es figura de los estudiosos y sabios del mundo que, dedicándose a la filosofía, y aún sin llegar a alcanzar una íntegra y perfecta regla de piedad, piensan no obstante que Dios es padre y rey de todas las cosas, es decir, el que las ha engendrado y las gobierna todas. Se reconoce, además, que estos, por lo que atañe a la ética, es decir, a la filosofía moral, se han dedicado hasta cierto punto también a la pureza de corazón y han buscado con todo empeño y con toda el alma la inspiración de la divina virtud. Pero *Dios no les permitió tocarla*. Esta gracia, en efecto, estaba preparada para ser entregada a los gentiles no por medio de Abraham que, aun siendo grande era sin embargo siervo, sino por medio de Cristo.

Por eso, aunque Abraham se apresuraba a cumplir por medio de sí y en sí lo que le había sido dicho. *En ti serán benditas todas las gentes*, con todo, la promesa le viene hecha en Isaac, esto es, en Cristo, como dice el Apóstol: *No dije: y a los descendientes, como si fueran muchos, sino, como si fuera uno, y a tu descendencia, que es Cristo*. Sin embargo, *el Señor cura a Abimelech, a su mujer y a sus concubinas*.

3. Y no me parece ocioso que se haya hecho mención no solo de la mujer, sino también de las concubinas de Abimelech, sobre todo en el pasaje que dice: *Dios las curó y parían; pues las había hecho estériles para que no pariesen*. Por cuanto podemos comprender en pasajes tan difíciles, pensamos que pueda tenerse por mujer de Abimelech a filosofía natural y por concubinas suyas a los comentarios de la dialéctica, variados y diversos según las escuelas.

Entretanto, Abraham desea impartir también a los gentiles el don de la virtud divina, pero aún no es el tiempo de que la gracia de Dios pase del primer pueblo a los gentiles. El mismo Apóstol, aunque bajo otra imagen y figura, dice a este propósito: *La mujer está ligada a la ley mientras vive su*

Jesu Domino nostro, *in quo habitat omnis plenitudo deitatis corporalier*, integra e perfecta virtus ad Ecclesiam gentium transeat. Tune ergo et domus Abimelech, et ancillae ejus, quas sanavit Dominus, parient Ecclesiae filios Hoc enim tempus est, quo sterilis parti, et *quo multi sunt filii desterrae, magis quam ejus quae habet virum*. Aperuit enim Dominus vilram sterilis, et effecta est fecunda, ita ut pariat gentem de semel. Sed et sancti clamant, et dicunt: Domine, a timore tuo in ventre concepimus, et peperimus; spiritum salutis tuae fecimus super terram. Unde et Paulus similiter dicit: *Filioli, quos iterum parturio, donec formetur Christus in nobis. Tales ergo parturit et tales filios generat omnis Ecclesia Dei. Nam qui seminat in carne, de carne et metet corruptionem*. Filii autem spiritus isí sunt, de quibus et Apostolus dicit: *mulierem salvam futuram per filiorum procreationem, si permanserit in fide et castitate*. Ecclesia igitur Dei sic intelligat paratus, sic generationes accipiat, sic patrum gesta decora et honesta inter pretatione sustollat, sic verba Spiritus sancti non ineptis et Judaicis fabulis decoloret, sed plena honestatis, et plena virtutis atque utilitatis assignet. Alioquin quae nobis aedificatio erit legentibus Abraham tantum patriarcham, non solum mentitum esse Abimelech regi, sed et pudicitiam conjugis prodidisse? Quid nos aedificat tanti patriarchae uxor, si putetur conntaminationibus exposita per conniventiam maritalem? Haec Judaei putent, et si qui cum cis sunt litterae amici, non spiritus; noss autem spiritualibus spiritalia comparantes, et actu et intellectu spiritalia efficiamur in Christo Jesu Domino nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

marido; pero si el marido muere, se ve libre de la ley, de modo que ya no es adúltera si se casa con otro hombre.

Es preciso, pues, que primero muera la Ley de la letra, para que así el alma, libre al fin, se despose ahora con el espíritu y obtenga el matrimonio del Nuevo Testamento. En efecto, el tiempo en que ahora vivimos es el tiempo de la llamada a los gentiles y de la muerte de la ley, para que las almas libres, ya desligadas de la ley del marido, puedan desposarse con Cristo, el nuevo marido.

Y si quieres saber en qué radica la muerte de la ley, considera y examina dónde están ahora los sacrificios, dónde el altar, dónde el templo, dónde las purificaciones, dónde la solemnidad de la Pascua. ¿No ha muerto la Ley en todas estas cosas? O, si pueden, guarden la letra de la Ley estos amigos y defensores de la letra.

Luego, según este tipo de alegoría, el Faraón, es decir, el hombre inmundo y exterminador, no podía recibir en absoluto a Sara, esto es, a la virtud. En cambio, Abimélek, es decir, el que vivía pura y filosóficamente, la podía recibir, porque la buscaba *con un corazón puro*, pero *aún no había llegado el tiempo*. Por eso la virtud permanece junto a Abraham, permanece en la circuncisión, hasta que llegue el tiempo en que, en Jesucristo nuestro Señor, en el que *habita toda la plenitud de la divinidad corporalmente*, la virtud integra y perfecta pase a la Iglesia de los gentiles.

Entonces, tanto la casa de Abimélek como sus concubinas -esas que el Señor había hecho estériles- parirán hijos para la Iglesia. Pues éste es el tiempo en el que pare *la estéril* y en el que *los hijos de la abandonada son más numerosos que los de la casada*. En efecto, el Señor ha abierto la matriz de la estéril y ésta se ha hecho fecunda hasta el punto de dar a luz a un pueblo de *una sola vez*. Pero también los santos gritan y dicen: *Señor, por temor a ti hemos concebido en el vientre y hemos parido, hemos difundido el espíritu de tu salvación por la tierra*. Y el mismo Pablo dice de modo semejante: *Hijitos míos, por quienes sufro de nuevo dolores de parto, hasta ver a Cristo formado en vosotros*.

Luego estos son los hijos que pare y engendra toda la Iglesia de Dios; pues el *que siembra en la carne, de la carne cosechará la corrupción*. Pero los hijos del Espíritu son aquellos de quienes dice el Apóstol: *La mujer se*

salvará por la generación de los hijos, si estos permanecen en la fe y en la castidad.

Por tanto, que al Iglesia de Dios entienda así los partos y las generaciones; que eleve así, con una conveniente y honorable interpretación, las gestas de los patriarcas; que no corrompa con vacías fábulas judaicas las palabras del Espíritu Santo, sino que las otorgue un sentido lleno de honor, de virtud y de utilidad.

De lo contrario, ¿qué edificación podríamos obtener de una lectura que narra que Abraham, un patriarca tan grande, no sólo mintió al rey Abimélek, sino que le entregó el pudor de su esposa? ¿En qué podría edificarnos la mujer de tan gran patriarca, si la consideramos expuesta a contactos impuros por la convivencia de su marido?

Que estas cosas las piensen los judíos y los que, como ellos -si los hay, son amigos de la letra y no del espíritu; pero nosotros, *asociando realidades espirituales a realidades espirituales*, hagámonos espirituales de obra y de pensamiento en Cristo Jesús, Señor nuestro, al cual sea la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.

HomGn 7

Texto latino

1. Moyses nobis legitur in Ecclesia. Deprececur Dominum, ne secundum verbum Apostoli, eiam apud nos, cum legitur Moyses, velmca sit posium super cor nostrum. Lectum est enim quia genuerat Abraham filium Isaac, cum esset centum annorum. Et dixit Sara: *Quis, inquit, nuntiabit Abrahae quod lactar puerum Sara? Et tunc, inquit, circumcidit Abraham puerum die octava.* Hujus pueri diem natalem non celebrat Abraham, sed ecelebrat diem depositionis a lacte, et facit convivium magnum. Quid? Putamus quia propositum sit Spiritui sancto historias scribere, et narrare quod a lacte depulsus sit puer, et convivium factum sit, quomodo luserit, aliquae puerilia egerit? An per haec putandum est quod divinum aliquid nos edocere velit, et dignum quod humanum generus Dei vocibus discat? Isaac risus vel gaudium interpretatur. Quis ergo est qui talem filium generet? Ille nimirum qui dicebat de his quos per Evangelium generat: Vos enim estis gaudium meum et corona gloriae Dei. De hujusmodi filiis cum fuerint a lacte depulsi, fit convivium et laetitia magna, de *his qui non jam lacte indigent, sed cibo forti, qui propossibilitate sumendi exercitatos habent sensus ad discretionem boni vel mali.* Super his talibus cum depelluntur a lacte, fit convivium magnum. Super illis autem non potest exhiberi convivium, nec haberi laetitia, de quibus dicit Apostolus: *Lac vobis dedi posum, non escam. Nondum enim poteratis, sed nec adhuc quidem potestis. Et ergo non potui loqui vobis quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, quasi parvulis in Christo.* Dicant nobis isti qui simpliciter intelligi volunt Scripturas divinas, quid est: Non potui vobis loqui quasi spiritualibus, sed quasi carnalibus, quasi parvulis in Christo, hac vobis potum dedi, non scam? Possnature haec simpliciter accipi?

2. Sed interim redeamus ad ea unde digressi sumus. Laetatur Abraham et convivium facit magnum in die qua depulit a lacte Isaac filium suum. Post

Traducción (castellano)

1. Nosotros leemos a Moisés en la Iglesia. Pidamos al Señor que, conforme a la palabra del Apóstol, *tampoco en nosotros recubra nuestro corazón un velo, cuando se lee a Moisés.* Se ha leído, en efecto, que Abraham engendró a su hijo Isaac cuando tenía cien años. *Y Sara dijo ¿Quién anunciará a Abraham que Sara amamantará a un niño? y entonces, dice Abraham circumcidió al niño al octavo día.*

¿Y qué? ¿Pensamos que el Espíritu Santo se haya propuesto escribir historias y contar cómo se destetó a un niño y se tuvo un banquete o cómo jugaba este niño y hacía otras cosas propias de la infancia? ¿O hay que pensar, más bien, que a través de estas cosas nos quiere enseñar algo divino y digno de ser aprendido por el género humano mediante las palabras de Dios?

Isaac significa risa o alegría. ¿Quién es, por tanto, el que engendra semejante hijo? Seguramente aquel que decía de cuantos había engendrado mediante el evangelio: *Vosotros sois mi alegría y mi corona de gloria.* Por estos hijos, una vez destetados, se celebra un banquete y hay gran alegría, *porque ya no tienen necesidad de leche, sino de alimento sólido,* y porque, supuesta su capacidad alimenticia, *tienen las facultades ejercitadas en el discernimiento del bien y del mal.* Para estos, cuando son destetados, se hace un gran banquete.

Pero no puede ofrecerse un banquete ni tenerse alegría por aquellos de quienes dice el Apóstol: *Os di a beber leche y no alimento sólido, pues todavía no podías soportar, ni aun lo soportáis al presente. Y yo no pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales, como a niños en Cristo.*

Que nos digan los que quieren entender las Escrituras divinas a la letra qué significa: *No pude hablaros como a espirituales, sino como a carnales,*

haec ludit Isaac, et ludit cum Ismael. Indignatur Sara quod filius ancillae ludat cum filio liberae, et lusum illum perniciem putat, consilium dat Abrahae, et dicit: *Ejice ancillam et filium ejus. Non enim haeres erit filius ancillae cum filio meo Isaac.* Haec quomodo intelligi debeat, non ego nunc commentabor. Apostolus iam disseruit, dicens *Dicite mihi qui legem legistis, legem non audistis? Scriptum est enim quia Abraham duos filios habuit, unum de ancilla, et unum de libera. Se dis quidem qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui vero ex libera, per repromissionem, quae sunt allegorica.* Quid ergo? Isaac non est secundum carnem natus? Non eum peperit Sara? Non est circumcisis? Hoc ipsum quod hudebat cum Ismaele, non in carne ludebat? Hoc est enim quod mirabile est in Apostoli sensu, quod de quibus non potest dubitari quim secundum carnem gesta sunt, haec ille dicit esse allegorica, ut nos quid faciendum sit in caeteris noverimus, et in his maxime, in quibus nihil divina lege dignum historica videtur indicare narratio. Ismael ergo secundum carnem nascitur ancillae filius. Isaac vero qui erat liberae filius, non nascitur secundum carnem, sed secundum repromissionem. Et dicit de his Apostolus, quod Agar in servitute genuerit carnalem populum; Sara vero quae erat libera, populum genuerit qui non secundum carnem, sed in liberate vocatus est, *qua liberate liberavit eum Christus.* Ipse enim dixit, quia si vos *Filius liberaverit, vere liberi eritis.* Quid vero his addit exponens Apostolus, videmus: *Sed sicut nunc, inquit, in qui secundum carnem est, persequatur eum qui secundum spiritum, ita et nunc.* Vide quomodo nos Apostolus docet, quia in omnibus caro adversatur spiritui, sine populus ille carnalis adversatur enim populo spirituali, sine etiam inter nos ipso, si quis alius carnalis est, spiritualibus adversatur. Nam et tu si secundum carnem vivis, et secundum carnem conversaris, filius es Agar, et propterea adversaris his qui secundum spiritum vivunt. Sic ut etiam in nobis ipsis si requirimus, invenimus concupiscere carnem adversus spiritum, et spiritum adversus carnem, et haec sibi invicem adversari. Et invenimus legem in membris nostris repugnantem legi mentis nostre, et captivos nos ducentem in lege peccati. Vides quanta sunt pugnae carnales adversus spiritum? Est adhuc et alia pugna his pene omnibus violentior, quod illi qui legem secundum carnem intelligunt, adversantur his qui secundum spiritum sentiunt, et persequuntur eos. Quare? *Quia animalis homo non percipit ea quae sunt Spiritus Dei.*

como a niños en Cristo, os di de beber leche, no alimento sólido. ¿se pueden aceptar estas cosas en su literalidad?

2. Pero volvamos, entretanto, al punto del que nos hemos alejado. *Abraham se alegra y hace un gran banquete en el día en que destetó a su hijo Isaac.* Después de esto, Isaac juega, y juega con Ismael. Sara se indigna de que el hijo de la esclava juegue con el hijo de la libre y piensa que aquel juego puede acarrearle la perdición. Por eso da este consejo a Abraham: *Despide a esta criada y a su hijo, pues no va a heredar el hijo de la criada con mi hijo Isaac.*

No haré yo ahora el comentario de cómo deban entenderse estas cosas. El Apóstol lo ha explicado diciendo: *Decidme, vosotros, los que habéis leído la Ley, ¿no habéis oído la Ley? Se ha escrito que Abraham todos dos hijos: uno de la esclava y otro de la libre. El que nació de la esclava, nació según la carne; el que nació de la libre, en virtud de la promesa. Estas cosas son alegóricas.* ¿Qué, pues? ¿Isaac no nació según la carne? ¿No le parió Sara? ¿No fue circuncidado? ¿Cuándo jugaba con Ismael, no jugaba en la carne? Esto es, en efecto, lo que resulta admirable en el pensamiento del Apóstol: que llame alegóricas a cosas de las que no se puede dudar que fueron hechas según la carne, para que aprendamos cómo debemos actuar en los demás casos, sobre todo, en aquellos en los que la narración histórica no parece indicar nada digno de la ley divina.

Por consiguiente, Ismael, el hijo de la esclava, nace *según la carne*; Isaac, en cambio, que era *hijo de la libre*, no nace *según la carne*, sino *según la promesa*. Dice el Apóstol, a propósito de eso, que *Agar engendró para la esclavitud un pueblo carnal*; Sara, en cambio que era libre, engendró un pueblo que no es *según la carne*, sino que fue llamado en la libertad, *libertad con la que Cristo lo liberó*. Él mismo dijo, en efecto: *Si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres.*

Pero veamos qué añade en su exposición el Apóstol: Mas como entonces, dice, *el que es según la carne perseguía al que es según el espíritu, así también ahora.* Ve cómo nos enseña el apóstol que la carne se opone al espíritu en todo, sea que aquel pueblo carnal se oponga a este pueblo espiritual, sea que, también entre nosotros mismos, si todavía alguno es carnal, se oponga a los espirituales. Porque también tú, si vives

Stultitia est enim illi, et non potest intelligere, quia spirituliter dijudicatur. Tu ergo, si habes in te fructum Spiritus Dei, quod est gaudium, charitas, pax, patientia, Isaac esse potes, non secundum carnem natus, sed secundum repromissionem, et esse filius liberae, si tamen potes et tu secundum Paulum dicere: *In carne enim ambulantes, non secundum carne militamus. Arna enim militae nostrae non sunt carnalia, sed potentia Deo ad destructionem monitionum, cogitationes destruentes, et omnem altitudinem extolentem se adversum scientiam Dei.* Si potes talis esse, ut digne tibi aptetur etiam illa Apostoli scientia, quae dixit: *Vos autem in carne non estis, sed in spiritu, si tamen Spiritus Dei habitaat in vobis; et tu ergo si talis es, non es secundum carnem natus, sed secundum spiritum per repromissionem, et eris haeres repromissionum, secundum quod dictum est: Haredes quidem Dei, coheredes autem Christi. Non eris cohaeres ejus, qui secundum carnem natus est, sed cohaeres Christus, qui esi cognovimus Christum secundum carnem, sed nunc jam non novimus,*

3. Et tamen secundum ea quae scripta sunt, non video quid noverit Saram, ut filium ancillae juderet expelli. Ludebat cum filio suo Isaac. Quid laeserat, aut quid nocuerat, si ludebat? Quasi non hoc in aetate illa etiam gratum esse debuerit, quod luserit filius ancillae cum filio liberae. Tum deinde et Apostolum miror, qui indum hunc persecutionem pro nuntiavit, dicens: *Sed sicut tunc is qui secundum carnem natus fuerat, persequetur eum qui secundum spiritum, ita et nunc, cum utique nulla persecutio Ismaelis adversum Isaac mota referetur, nisi hic solus ludus infantiae.* Sed videamus quid in hoc ludo intellexerit Paulus, et quid indignata sit Sara. Superius jam exponetes spiritualiter, loco vultus posuimus Saram. Si ergo caro ejus personam gerit Ismael, qui secundum carnem nascitur, spiritui blandiatur, qui est Isaac, et illerebrosus cum eo deceptionibus agat, si delectationibus illicial, voluptatibus molliat, hujuscemodi Ludus carnis cum spiritu, Saram maxime, quae est virtus, offendit, et hujuscendi blandimenta acerrimam persecutionem judicat Paulus. Et tu ergo, o auditor horum, non illam solam persecutionem putes, quando furore gentilium ad imolandum idolis cogis: sed si forte te voluptas carnis illiciat, si tibi libidinis alludat illecebra, haec, si virtutis es filius, tanquam persecutionem maximam fuge. Idecirco enim et Apostolus dicit: *Fugite fornicationem.* Sed si injustitia blandiatur, ut personam potentis accipiens,

según la carne y te comportas *según la carne*, eres hijos de Agar y, en consecuencia, te opones a los que viven *según el espíritu*.

Y si indagamos en nuestro interior, encontramos *que la carne tiene apetencias contrarias al espíritu y el espíritu contrarias a la carne y que éstos son antagónicos entre sí; encontramos también en nuestros miembros una ley que se opone a la ley de nuestra mente y que nos hace esclavos de la ley del pecado.* ¿Ves cuán grandes son las batallas de la carne contra el espíritu?

Hay todavía otro combate, más violento quizá que todos estos, ya que los que entienden la ley según la carne se oponen a los que la entienden según el espíritu y los persiguen. ¿por qué? Porque *el hombre animal no capta las cosas que son del Espíritu de Dios. Son para él una locura, y no las puede comprender, porque sólo el Espíritu puede juzgarlas.*

También tú, si tienes en ti *el fruto del Espíritu, que es alegría, caridad, paz, paciencia,* puedes ser Isaac, no *según la carne* nacido, sino *según la promesa,* y eres *hijo de la libre* si tú también puedes decir con Pablo: *Pues, aunque vivimos en la carne, no combatimos según la carne; deshacemos sofismas y toda altanería que se subleva contra el conocimiento de Dios.*

Si merece ser tal que se te aplique con justicia la palabra del Apóstol que dice: *Vosotros, sin embargo, no estáis en la carne, sino en el espíritu, si es que el Espíritu de Dios habita en vosotros,* también tú, si eres tal, no eres nacido *según la carne,* sino *según el espíritu por la promesa,* y serás heredero de las promesas según lo que se dijo: *Herederos de Dios, coherederos con Cristo.* No serás coheredero del que nació *según la carne,* sino coheredero de Cristo, porque *si conocimos a Cristo según la carne, ya no le conocemos así.*

3. Y, sin embargo, conforme a lo que se escribió, no veo el motivo por el que Sara haya mandado expulsar al hijo de la esclava. Jugaba con su hijo Isaac. ¿A quién ofendía o que mal hacía jugando? Como si no fuese causa de complacencia que, en aquella edad, el hijo de la esclava jugase con el hijo de la libre. En este punto, además, me deja perplejo el hecho de que el Apóstol haya declarado este juego una persecución, cuando dice: *Pero, como entonces, el que es según la carne perseguía al que es según el espíritu, así también ahora;* y me deja perplejo porque no se menciona

et gratia ejus flexus, non rectum iudicium feras, intelligere debes quia sub specie ludi persecutionem b injustitia pateris, Verum et per singulas malitiae species, etiamsi molles et delicatae sint et ludo similes, has persecutionem spiritus dicito, quia in his omnibus virtus offenditur.

4. Duo sunt ergo filii Abraham, *unus de ancilla et unus de libera*: uterque tamen filius Abraham, licet non uterque de libera: uterque tamen filius Abraham, licet non uterque de libera. Propterea et is qui de ancilla nascitur, haeres quidem non fit cum filio liberae, accepit tamen dona et non dimittitur vacuum. Accepit et ipse benedictionem, sed filius liberae accepit repromissionem. Fit et ille in gentem magnam, sed iste in populum adoptionis. Spirituiter ergo omnes quidem qui per fidem veniunt ad agnitionem Dei, possunt filii Abrahae dici. Sed in his sunt aliqui pro charitate adhaerentes Deo, alii pro metu et timore future iudicii. <unde et apostolus Joannes dicit: *Qui timet, non est perfectus in charitate. Perfecta autem dilectio foras mittit timorem*. Iste ergo qui in charitate perfectus est, et de Abraham nascitur, et filius libere est. Qui vero non perfecta charitate, sed futurae poenae metu et suppliciorum timore mandata custodit, est quidem et ipse filius Abrahae, accipit et ipse dona, id est operis sui mercedem, quia etiam *qui calicem aquae frigide dederit tantum in nomine discipuli, non peribit merces ejus*. Tamen inferior illo est qui non servili timore, sed in charitatis libertate perfectus est. Tale aliquid etiam Apostolus ostendit, cum dicit: *Quandiu quidem haeres parvulus est, nihil differt a servo, cum sit dominus omnium, sed sub tutoribus et actoribus est, usque ad praefinitum tempus a patre. Parvulus ergo es qui lacte alitur, et expers est sermonis justitiae, nec potest cibum solidum accipere sapientiae divinae, et scientiae legis, qui non potest spiritalia spiritalibus comparare, qui nondum potest dicere : Cum autem factus sum vir, quae erant parvuli deposui; iste ergo nihil differt a servo*. Si vero *relinquens initiorum Christi sermonem ad perfectionem feratur, et quae sursum sunt quaerat, ubi Christus est in desira Dei sedens, non quae super terram, et contempletur non ea quae videntur, sed quae non videntur, neque in divinis Scripturis sequatur occidentem litteram, sed vivificantem spiritum*: ex illis erit sine dubio, *qui non accipiunt spiritum servitutis iterum in timore, sed spiritum adoptionis, in quo clamant: Abba Pater*.

ninguna persecución promovida por Ismael contra Isaac, a excepción de este único juego de infancia.

Veamos, entonces, qué ha podido ver Pablo en este juego y por qué se ha indignado Sara.

Ya anteriormente, en el curso de la explicación espiritual, hemos puesto a Sara como tipo de la virtud. Si, pues, la carne, de la cual es figura Ismael, que nace según la carne, lisonjea al espíritu, que es Isaac, y se comporta con él con engañosos halagos, se lo atrae con deleites y lo ablanda con placeres, un juego como éste, de la carne con el espíritu, ofende sobremanera a Sara, que es la virtud, y Pablo juzga estos halagos cruelísima persecución.

Luego tampoco tú, que oyes estas cosas, consideres persecución solamente aquella en la que el furor de los paganos te empuja a inmolar a los ídolos; pero sí, por casualidad, te atrae el deleite de la carne, si juegan contigo los atractivos del placer, huye de estas cosas como de la mayor persecución, si eres hijo de la virtud. Por eso el Apóstol dice también ¡Huid de la fornicación!

Asimismo, si te ablanda la injusticia para que, en consideración de un personaje poderoso, cuyo favor te influye, te dejes llevar por un juicio injusto, debes entender que, bajo forma de juego, padeces una blanda persecución de parte de la injusticia. De modo similar por lo que respecta a cada especie de malicia: aunque sea blanda y delicada y semejante al juego, considérala una persecución del espíritu, porque en todo esto se ofende a la virtud.

4. Dos son, pues, los hijos de Abraham, *uno de la esclava y otro de la libre*, y aunque no lo sean también de la libre, ambos son hijos de Abraham. Por eso, el que nace de la esclava no es por igual heredero con el hijo de la libre, pero recibe dones y no es despedido de vacío. También él recibe una bendición, pero *el hijo de la libre* recibe la promesa; si aquel se convierte en una *gran nación*, éste llega a ser pueblo de adopción.

Luego, espiritualmente hablando, todos los que llegan al conocimiento de Dios por la fe pueden ser llamados hijos de Abraham; sin embargo, entre estos hay algunos que se adhieren a Dios por amor; otros, por miedo y temor del juicio futuro. De ahí que diga el Apóstol Juan: *El que teme no es perfecto en el amor; el amor perfecto expulsa el temor*. Luego el que es

5. Quid interim agaat Abraham postquam indignata est Sara, videamus. Ejicit ancillam et filium ejus, sed tamen dat ei utrem aquae. Non enim habebat mater ejus puteum aquae vivae, nec poterat puer haurire de puteo aquam. Isaac habebat puteos, pro quibus et certamina patitur adversus Philistinos. Isamael autem de utre bibit aquam, sed hic uter quasi uter deficit, et ideo sitit et non invenit potum. Tu autem qui secundum Isaac repromissionis es filius, *bibe aquas de tuis fontibus et de tuis puteis ; aquae non effluent foras, sed intus in tuis plateis currant tuae aquae.* Ille vero qui secundum carnem natus est, de utre aquam bibit, et aqua ipsa deficit ei, et in nulis deficit. Uter legis est littera, de qua ille carnalis populus bibit, et inde intellectum capit : quae littera frequenter ei deficit, et explicare se non potest. In multis enim defectum palitur historialis intelligentia. Ecclesia autem de evangelicis et apostolicis fontibus bibit, qui nunquam deficiunt, sed in plateis suis percurrunt, quia in laitudine spiritalis interpretationis abundant semper et fluunt. Bibit et de puteis, cum profundiora quae haurit et scrutatur ex lege. Per hoc, arbitror, mysterium etiam Dominus et Salvator noster dicebat ad Samaritanam, ubi velut si cum ipsa Agar loqueretur, aiebat: Omnis qui biberit ex hoc aqua, sitiet iterum; qui autem biberit de aqua quam ego dabo ei, non sitiet in aeternum. Et illa dicit ad Salvatorem: Da mihi, Domine, hanc aquam, ut non sitiam, neque veniam huc haurire. Post haec Dominus ad eam: Qui credit, inquit, in me, fiet in eo fons aquae salientis in vita aeternam.

6. Errabat ergo Agar per desertum cum puero, et puer plorabat, et projecit eum Agar, dicens, *No videam mortem filii mei.* Post haec cum jam quasi moriturus fuisset abjectus, et flevisset, adest ei angelus Domini, et aperuit oculos Agar, *et vidit puteum aquae vivae.* Haec ad historiam referri quemadmodum possut? Ubi enim invenimus quod Agar elansos habuerit oculos, et aperti sunt postmodum? Nonne luce clarior est in his intelligentia spiritalis et mystica, quod adjectus est is qui secundum carnem est populus, et tandin jacet in fame et siti, non famen panis perferens, neque sitim aquae, sed sitim verbi Dei, donec aperiantur oculis synagogae? Hoc est quod Apostolus dicit esse myserium: Quia caecitas contigit ex parte in Israel, donec plenitudo gentium introiret, et tunc omnis Israel salvus fieret. Ista est ergo caecitas in Agar, quae secundum carnem geantvit: quae tandin in ea permanet, donec velamen litterae auferatur per Evangelium Deis, et videat

perfecto en el amor nace de Abraham y es hijo de la libre. Pero el que guarda los mandamientos no por amor perfecto, sino por miedo a la pena futura y por temor a los suplicios, ciertamente es también hijo de Abraham y recibe dones, es decir, la recompensa de su obra -porque *el que haya dado de beber tan sólo un vaso de agua fresca a título de discípulo no perderá su recompensa-*, con todo, es inferior al que es perfecto no en el temor servil, sino en la libertad del amor.

Algo semejante indica también el Apóstol cuando dice: *Mientras el heredero es pequeño, en nada se diferencia de un esclavo, con ser dueño de todo, sino que está bajo tutores y administradores hasta el tiempo fijado por el padre. Y es pequeño el que se alimenta de leche y no puede gustar la palabra de la justicia, ni recibir el alimento sólido de la sabiduría divina y del conocimiento de la ley, el que no puede comparar cosas espirituales a cosas espirituales,* el que no puede decir todavía: *Al hacerme hombre, dejé todas las cosas de niño.* Este, por tanto, *no se diferencia en nada del esclavo.*

Pero si, *dejando de lado la enseñanza sobre los fundamentos de Cristo,* es llevado a la perfección y *busca las cosas de arriba, donde está Cristo sentado a la derecha de Dios, y no las de la tierra, y contempla no las cosas visibles, sino las invisibles,* y en las Escrituras divinas no sigue *la letra que mata, sino el espíritu que vivifica,* será sin duda de aquellos que no reciben un espíritu de esclavitud para recaer de nuevo en el temor, sino un espíritu de adopción, *en el que gritan: Abba, Padre.*

5. Veamos qué hace, entretanto, Abraham, tras la indignación de Sara. Expulsa a la esclava y a su hijo; no obstante, les da un odre de agua, pues la madre no tiene un pozo de agua viva y el niño no podía sacar agua de un pozo. Isaac tiene los pozos, y por ellos sostiene luchas contra los filisteos; Ismael, por el contrario, bebe agua del odre, pero este odre, como odre que es, se vacía y por eso tiene sed y no encuentra un pozo.

Pero tú, que eres hijo de *la promesa según Isaac, bebe las aguas de sus fuentes y [procura] que las aguas no salgan fuera de tus pozos, sino que tus aguas corran por tus plazas.*

El *que nació según la carne,* sin embargo, bebe agua del odre y el agua misma acaba faltándole y le falta muchas veces. El odre es la letra de la ley: de ella bebe aquel pueblo carnal, que de allí toma inteligencia. Con

aquam vivam. Nunc enim jacent Judaei circa ipsum puteum, sed oculi otum clausi sunt: et non possunt bibere de puteo legis et prophetarum. Sed et nos caveamus, quia frequenter et nos circa puteum jacemus aquae vivae, id est circa Scripturas divinas, et erramus in ipsi. Tenemus libros et egimus, sed spiritualem sensum non attingimus. Et ideo oportet est lactymis et orationibus indistentibus postulare, ut Dominus aperiat oculos nostros; quia et illi caeci qui sedebant in Jericho, nisi clamassent ad Dominum, non fuisset aperit oculos eorum. Et quid dico, ut aperiantur oculi nostri? Quia jam aperti sunt. Jesus enim venit aperire oculos caecorum. Aperti ergo sunt oculi nostri, et de littera legis velamen ablatum est. Sed verum ne nos ipsi eos somno iterum profundiore claudamus, dum non vigilamus in intellectu spiritali, neque solliciti sumus ut sonum discutiamus ab oculis nostri, et contemplemur quae spiritalia sunt, uti ne cum populo carnalis circa ipsam aquam positi erremus, quin potius vigilemus, et cum Propheta dicamus: Si dederit somnum oculis meis, et palpebris dorminationem, aut Domino, tabernaculum Deo Jacob. Ipsi gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen.

frecuencia, le falta incluso esta letra y no puede explicarse; pues en muchos casos la interpretación histórica se presenta deficiente. La Iglesia, en cambio, bebe de las fuentes de los evangelios y de los apóstoles, que no se agotan nunca, sino que *corren por sus plazas*, puesto que siempre abundan y fluyen en el dilatarse de la interpretación espiritual. Bebe también de los pozos, cuando saca y escruta de la Ley cosas más profundas.

Yo pienso que, en aras de este misterio, nuestro Señor y Salvador decía a la Samaritana como si hablase con la misma Agar: *Todo el que beba de esta agua, volverá a tener sed; pero el que beba del agua que yo le dé, no tendrá sed jamás. Y ella dice al Salvador: Señor, dame de esa agua, para que no tenga más sed, y no tenga que venir aquí a sacarla. Después de esto, el Señor le dice: El que cree en mí, habrá en él una fuente de agua que brota para la vida eterna.*

6. Luego Agar erraba por el desierto con el niño, y el niño lloraba, y Agar lo dejó tirado diciendo: *que yo no vea la muerte de mi hijo*. Después, cuando ya el niño abandonado estaba para morir, y lloraba, se le presentó el ángel del Señor y abrió los ojos a Agar, y *ésta vio un pozo de agua viva*.

¿Cómo pueden referirse estas cosas a la historia? ¿Dónde encontramos, en efecto, que Agar tuviese los ojos cerrados y que después se abriesen? ¿No es aquí la interpretación espiritual y mística más clara que la luz? El pueblo *según la carne* fue abandonado y yace postrado en el hambre y en la sed, sufriendo *no un hambre de pan y una sed de agua, sino la sed de la palabra de Dios*, hasta que se abran los ojos de la sinagoga. Esto es lo que el Apóstol llama *misterio*, porque *la ceguera golpeó parcialmente a Israel, hasta que entrase la totalidad de los gentiles, y entonces todo Israel se salvará*. Esta es, pues, la ceguera de Agar, que engendró *según la carne*, y que permanece en ella hasta que *el velo de la letra sea quitado* por medio del ángel de Dios y vea el *agua viva*. Ahora, en efecto, los judíos yacen en torno al pozo mismo, pero sus ojos están cerrados y no pueden beber del pozo de la ley y los profetas.

Pero prestemos atención también nosotros, porque a menudo también nosotros estamos alrededor del pozo de *agua viva*, es decir, alrededor de las Escrituras divinas y erramos en ellas. Tenemos los libros y los leemos, pero no captamos su sentido espiritual. Por eso, se precisan las lágrimas y la oración incesante, para que el Señor abra nuestros ojos, puesto que

también aquellos ciegos que estaban sentados en Jericó, sino no hubiesen clamado al Señor, no habrían sido abiertos sus ojos.

Pero ¿por qué digo que se abran nuestros ojos, si ya han sido abiertos? En efecto, Jesús vino a abrir los ojos de los ciegos. Luego nuestros ojos ya fueron abiertos y el velo de la letra de la Ley ya fue levantado. Sin embargo, tengo miedo de que nosotros mismos los cerremos de nuevo en un sueño más profundo, si no vigilamos en la inteligencia espiritual y no estamos solícitos para sacudirnos el sueño de nuestros ojos y para contemplar las realidades espirituales, de modo que no erremos con el pueblo carnal aun estando en torno al agua misma.

Más bien, velemos y digamos con el Profeta: *No daré sueños a mis ojos ni reposo a mis párpados o quietud a mis sienes, hasta que no encuentre un lugar para el Señor, una morada para el Dios de Jacob. A él la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.*

HomGn 8, 10**Texto latino**

10. Et accepit, inquit, arietem, et obtulit eum holocaustum pro Isaac filio suo, et vocavit Abraham nomen loci illius, Dominus videt. Scientibus haec audire, intelligentiae spiritalis evidens panditur via. Omnia enim quae gesta sunt, ad visionem perveniunt. Dicitur namque quia Dominus videt. Visio autem quam Dominus videt, in spiritu est, ut et tu haec quae scripta sunt, in spiritu videas; et sicut in Domino corporeum nihil est, ita etiam tu in his omnibus corporeum nihil sentias; sed in spiritu generes etiam tu filium Isaac, cum habere caeperis *fructum spiritu, gaudium, pacem*. Quem tamen filium ita demum generabis, si, ut de Sara scriptum est, quia *defecerunt Sarae muliebria*, et tunc genuit Isaac, ita deficiant et in anima tua muliebria, ut nihil jam muliebri et effeminatum habeas inanima tua, sed viriliter agas, et viriliter *praecingas lumbus tuos; si sit pectus tuum thorace justitiae munitum, si galea salutis et gladio spiritus accingaris*. Si ergo deficiant muliebria fieri in anima tua, generas filium de conjuge tua virtute et sapientia, gaudium ac laetitiam. Generas autem gaudium, si omne gaudium existimaveris, cu min tentationes varias indiferis, et istud gaudium offeras in sacrificium Deo. Cum enim laetus accesseris ad Deum, iterum tibi reddit quod obtuleris, et dicit tibi, *quia iterum videbitis me, et gaudebit cor vestrum, et gaudium vestrum nemo auferet a vobis*. Sic ergo quae obtuleris Deo, multiplicata recipies. Tale aliquid, licet per aliam figuram, refertur in Evangeliiis, cum per parabolam dicitur accepisse quis minam ut negotiaretur et paterfamilias pecuniam quaereret. Sed si attuleris quinque multiplicata in decem, tibi ipsi donatur, tibi conceduntur. Audi enim quid dicit: *Tollite, inquit, huic minam, et dale illi qui habet decem mas*. Sic ergo videmur quidem Domino negotiari, sed nobis cedunt negotiationis lucra: et videmur offerre Domino hostias, sed nobis quae offerimus redonantur. Deus enim nullius indiget, sed nos vult divites esse, nostrum desiderat per

Traducción (castellano)

10. Dice la Escritura: *Y tomó el carnero y lo ofreció en holocausto en lugar de su hijo Isaac, y Abraham llamó a aquel lugar: el Señor ha visto*.

Para quienes saben escuchar estas cosas se abre con toda claridad el camino de la comprensión espiritual; pues todo lo que sucedió desemboca en la visión, ya que se dice: el Señor ha visto. Y la visión que el *Señor vio* está en el espíritu, para que también tu veas en espíritu estas cosas que se escribieron, Y como en Dios nada es corpóreo, así tampoco tú veas nada corpóreo en estas cosas, sino que engendres en el espíritu al hijo Isaac, cuando empieces a tener *el fruto del espíritu. La alegría, la paz*.

Pero este hijo lo engendrarás sólo si, como se escribió de Sara que *habían cesado sus reglas* y entonces engendró a Isaac, así también cesa en tu alma lo femenino, de modo que, ya no haya en ella nada de mujeril y afeminando, sino que *te comportes virilmente* y virilmente *ciñas tus lomos*, si proteges tu pecho con *la coraza de la justicia y si te revistes del yelmo de la salvación y de la espada del espíritu*

Por tanto, si se aparta de tu alma lo femenino, engendrarás de tu mujer-la virtud y la sabiduría-un hijo: el gozo y la alegría. Y darás a luz la alegría, si *todo lo estima alegría, cuando estés rodeado por toda clase de pruebas* y ofreces a Dios como sacrificio esa misma alegría. Porque cuando, alegre, te acerques a Dios, él te devolverá de nuevo lo que habías ofrecido y te dirá: *Volveréis a verme y vuestro corazón se alegrará y nadie os quitará vuestra alegría*.

Así pues, recibirás multiplicado lo que habías ofrecido a Dios. Algo similar, aunque bajo otra imagen, se refiere en los Evangelios, cuando se dice, por medio de una parábola, que uno recibió una mina para negociar con ellas y ganar dinero para el padre de familia. Pero si tú llevas cinco

singula quaque profectum. Haec nobis figura ostenditur etiam in his quae gesta sunt erga Job. Et ille enim propter Deum perdidit omnia cum dives esset. Sed quia pertulit bene agones patientiae, et in omnibus quae passus est, magnanimus fuit, et dixit: *Dominus dedit, dominus abstulit: ut Domino placuit, ita factum est, sit nomen Domini benedictum*: vide ad ultimum quid de eo scribitur: *Recepit, inquit, omnia dupla quae amiserat. Vides quid est amittere aliquid pro Deo, hoc est multiplicata recipere tibi. Et aliquid amplius Evangelia promittunt, centuplum tibi pollicentur, insuper et vitam aeternam, in Christo Jesu Domino nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen*

multiplicadas en diez, te serán donadas y concedidas a ti. Oye, en efecto, lo que dice: *Quitadle a éste la mina y dársela al que tiene diez.*

Luego, aunque parece que negociamos para el Señor, las ganancias del negocio se nos ceden a nosotros; y, aunque parece que ofrecemos víctimas al Señor, en realidad nos es devuelto lo que ofrecemos, porque Dios no tiene necesidad de nada; lo que quiere es que nosotros seamos ricos; lo que desea es nuestro provecho en cada cosa.

Esta figura se hace patente además en lo que sucedió a Job. Pues también él siendo rico, lo perdió todo por Dios. Pero, porque soportó bien los combates de la paciencia y fue magnánimo en todo lo que padeció, y dijo: *El Señor me lo dio, el Señor me lo quitó; como pareció bien al Señor, así sucedió, bendito sea el nombre del Señor*, presta atención a lo que se escribe de él al final: *Recibió el doble de todo lo que había perdido.*

¿Te das cuenta de lo que significa perder algo por Dios? Recibirlo multiplicado. Pero a ti los evangelios te prometen algo más abundante: te prometen el *ciento por uno* y, además, *la vida eterna* en Cristo Jesús, Señor nuestro, *al cual la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.*

HomGn 10**Texto latino**

1. Isaac, inquit Scriptura, crecebat et confortabatur, id est gaudium crescebat abraham respicienti non ad ea quae videntur, sed quae non videntur. Non enim gaudebat de presentibus braham, neque de divitiis mundi et actibus saeculi. Sed vis audire Abraham unde gauderet? Audi Dominum ad Iudaeos dicentem: *Abraham pater vester desideravit ut videret diem meum, et vidit, et gavisus est*. Per hoc ergo crescebat Isaac, per quod Abraham visio illa qua videbat Christi diem, et spes quae in ipso est, gaudia cumulabat. Atque utinam efficeremini etiam vos Isaac et essetis gaudium matris vestre Ecclesiae! Sed vereor ne adhuc in tristitia et gemitu Ecclesia filios pariat. Aumon est ei tristitia et gemitus, cum vos non convenitis ad audiendum Dei verbum, et vix festis diebus ad ecclesiam proceditis, et hoc non tam desiderio verbi, quam studio solemnitatis, et publicae quodammodo remissionis obtentu? Quid igitur ego faciam, cui dispensatio verbi credita est? Qui licet *inutilis servus sim*, accepti tamen a *Domino distribuendam familiae Dominicae tritici mensuram*. Sed vide quid addit sermo Domini: *Distribuendam, inquit, in tempore tritici mensuram*. Quid ergo faciam? Ubi vel quando vestrum tempus inveniam? Plurimum ex gog, imo pene totum tempus mundanis occupationibus teritis in foro, aliud in negotiatione consumitis; alius agro, alius litibus vacat, et ad audiendum Dei verbum nemo, aut pauci asmodum vacant. Sed quid vos de occupationibus culpo? Quid de absentibus conqueror? Praesentes etiam et in Ecclesia positi non estis intenti, sed communes ex usu fabulas teritis, verbo Dei vel lectionibus divinis terga convertitis. Vereor ne et vobis dicaatur a Domino illud, quod per prophetam dictum est: *Converterum ad me dorsa, et non facies suas*. Quid igitur ego faciam, cui ministerium verbi Dei creditum est? Quae leguntur mystica sunt, in allegoricis exponenda sunt sacramentis. Possumne surdis et aversis auribus ingerere

Traducción (castellano)

1. Isaac, dice la Escritura, crecía y se fortalecía; es decir crecía la alegría para Abraham, que consideraba no las cosas visibles, sino las invisibles. Abraham, en efecto, no se alegraba con las cosas presentes, ni con las riquezas del mundo ni los eventos el siglo. ¿Quieres saber con qué se alegraba Abraham? Oye al Señor, que dice: *Abraham, nuestro padre, deseó ver mi día, lo vio y se alegró*. Luego aquello por lo que crecía Isaac y aumentaba la alegría de Abraham era esa visión en la que veía el día de Cristo y la esperanza puesta en él. ¡Y ojalá que también vosotros os convirtierais en Isaac y fueseis la alegría de vuestra madre la Iglesia!

Pero me temo que la Iglesia engendre todavía hijos en la tristeza y en el llanto. ¿O es que ella no se entristece y aflige cuando os reunís para escuchar la palabra de Dios y apenas si os acercáis a la iglesia en los días de fiesta, y esto no tanto por el deseo de la palabra cuanto por disfrutar con la solemnidad y obtener en cierto modo la pública remisión de los pecados? Así pues, ¿qué debo hacer yo, a quien se le confió el ministerio de la palabra; yo, que, aun siendo *siervo inútil*, recibí del Señor el encargo de *distribuir su ración de comida a la familia del Señor*? Pero presta atención al final de la frase: *Ración de alimento, dice, para distribuir en el tiempo oportuno*. Luego, ¿qué debo hacer? ¿Dónde y cuándo encontraré el tiempo que os conviene a vosotros? La mayor parte del mismo, más aun, casi todo, lo empleáis en ocupaciones mundanas; una parte lo consumís en el foro, la otra en los negocios; uno [tiene tiempo] para el campo; otro, para los procesos; y ninguno o muy pocos tienen tiempo para escuchar la palabra de Dios.

Pero ¿por qué os culpo de vuestras ocupaciones? ¿Por qué me lamento de los ausentes? Tampoco vosotros, los presentes, que estáis ya en la Iglesia, prestáis la debida atención, sino que soléis dedicaros a charlar de

margaritas verbi Dei? Non ita egit Apostolus. Vode enim quid dicit: *Qui legem, inquit, legis, legem non auditis. Abraham enim deos filios habuit, et caetera, quibus addit: Quae sunt allegorica.* Nunquid sacramenta legis eis aperuit, qui neque audiunt, neque legunt legem? Sed legem legentibus dicebat: *Legem non audissis.* Quomodo ergo potero musteria legis et allegorias, quas ab Apostolo edocti summus, aperire et procede his, quibus et auditio et lectio legis incognita est? Aperiatur fortasse vobis videor, sed non possum *linire parietem lapsantem.* Timeo enim illud quod scriptum est: *Populus meus, qui beatificant vos, seducunt vos, et semitas pedum vestrorum conturbant, tanquam filios meos charissimos moneo.* Miror si nondum vobis innotuit via Christi: si ne hoc quidem audistis, quod non est *lata et spatiosa, sed recta et angusta via est que ducit ad vitam. Et vos ergo intrate per angustam portam, relinquit appropinquavit, ut filii lucis ambulate. Tempus breve est, superest ut et qui habent uxores, tanquam non habentes sint, et qui utuntur hoc mundo, tanquam non utantur. Sine intermissione orandum* Apostolus praecipit. Vos qui ad orationes non convenitis, quomodo impletis sine intermissionibus, quod semper omittitis? Sed et Dominus praecipit: *Vigilate et orate ne intretis in tentationem.* Quod si illi vigilantes et orantes, et semper verbo Dei adhaerentes, tentationem tamen nequaquam effugerunt, quid faciunt hi qui diebus tantum solemnibus ad ecclesiam conveniunt? *Si justus vix salvus fiet, peccator et impius ubi parebunt?. Piget me dicere aliquid ex his quae lecta sunt.* Nam et Apostolus dicit de hujusmodi sermonibus, *quia ininterpretabiles sunt ad dicendum; quoniam vos, inquit, imbecilles facti estis ad audiendum.*

2. Videamus tamen hoc quod nobis modo recitatum est. *Rebecca, inquit, veniebat cum filiabus civitatis haurire aquam de puteo.* Rebecca quotidie veniebat ad puteos, quotidie hauriebat aquam. Et quia quotidie vacabat ad puteos, idecirco inveniri potuit a puero Abraham, et in matrimonium sociari Isaac. Haec fabulas putatis esse, et historias narrare in Scripturis Spiritum sanctum? Animarum est ista eruditio, et spiritalis doctrina, quae te instituit, et docet quotidie venire ad puteos Scripturarum, ad aquas Spiritus sancti, et haurire semper ac plenum vas domum referre, sicut faciebat et sancta Rebecca, quae non aliter jungi potuisset tanto patriarchae Isaac, qui ex repromissione natus est, nisi hauriendo aquas; et in tantum hauriendo, ut non solum potare posset eos qui domi sunt, sede tamen perum Abrahae; et non

cosas banales, volviendo la espalda a la palabra de Dios y a las lecturas divinas. Temo que también a vosotros el Señor os diga lo que dijo por medio del Profeta: *Me volvieron la espalda y no la cara.*

¿Qué, pues, debo hacer yo, a quien se le confió el ministerio de la palabra?

Las cosas que acaban de leerse son místicas; por eso deben ser explicadas mediante los misterios de la alegoría. Pero ¿puedo acaso yo hacer penetrar en oídos sordos y mal dispuestos las perlas de la palabra de Dios? El Apóstol no obró así. Considera, pues lo que dice: *Vosotros que leéis la Ley, no escucháis la ley. Abraham, en efecto, tuvo dos hijos* y lo demás, a esto añade: *Estas cosas tienen un sentido alegórico.* ¿Ha desvelado los misterios de la ley a quienes no leen ni escuchan la Ley? Él, a los que leían la Ley, llegaba a decirles: *No escucháis la Ley.* ¿Cómo, pues, podré desvelar los misterios de la Ley y las alegorías, que nos ha enseñado el Apóstol, a quienes no quieren escuchar ni leer la ley?

Os pareceré quizá demasiado rígido, pero no puedo *recubrir [de argamasa] un muro que se derrumba;* porque yo tengo miedo de lo que está escrito: *Pueblo mío, los que os beatifican os seducen y destruyen las rutas de vuestras sendas, os amonesto como a hijos muy queridos.*

Me admiro de que aún no hayáis conocido el camino de Cristo, no hayáis oído decir que no es *ancho y espacioso, sino estrecho y angosto es el camino que conduce a la vida; vosotros pues, entrad por la puerta estrecha* y dejad la anchura para los que se pierden. *La noche está avanzada y el día se acerca, andad como hijos de la luz. El tiempo es corto, queda que los que poseen vivan como si no poseyeran, y los que usan de este mundo como si no usaran de él.*

El Apóstol manda que se ore *sin interrupción.* Vosotros, que no os juntáis para la oración, ¿cómo vais a cumplir *sin interrupción* lo que continuamente dejáis de hacer? Pero también el Señor manda: *Velad y orad, para que no caigáis en tentación.* Si los que velan y oran y no cesan de aplicarse a la palabra de Dios no escapan a la tentación ¿qué sucederá con los que vienen a la iglesia sólo en los días solemnes? *Si el justo se salva a duras penas ¿en qué pararan el impío y el pecador?*

tantum puerum, sed et eo usque abundaret aquis, quas hauriebat de puteis, ut et camelos posset adquare, *usquequo cessarent, inquit, bibentes*. *Mysteria sunt cuncta quae scripta sunt: vult te Christus sibi desponsare: ad te enim loquitur per prophetam, dicens: Desponsabo te mihi in aeternum, et desponsabo te mihi in fide et misericordi, et cognostes Dominum*. Quia ergo vult et te sibi Christus despondere, id est desponsare, praemittit ad te istum puerum. Puer iste sermo propheticus est, quem nisi prius susceperis, nubere Christo non poteris. Scito tamen quia nemo inexercitatus et imperitus sermonem propheticum suscipit, se qui scit haurire aquam de profundo putei, et qui in tantum scit haurire, ut etiam his sufficiens qui irrationabiles et perversi videntur, quorum figuram tenent cameli: ut et ipse possit dicere, *quia sapientibus et insipientibus debitor sum*. Denique sic dixerat in corde suo puer iste: *Ex hi, inquit, virginibus, quae veniunt ad aquam, quaequaque dixerit mihi: Bibe tu, et camelos tuos adaquabo, ipsa erit sponsa domini mei*. Sic ergo rebecca, quae interpretatur patientia, ut vidit puerum, et inspexit propheticum verbum, deponit de humero hydriam. Deponit enim elatam Graecae facundiae arrogantiam, etiam tam humilem ac tam simplicem se inclinans propheticum sermonem dicit: *Bibe tu, et camelos tuos adaquabo*.

3. Sed dicis fortasse, Si puer propheticus sermonis tenet figuram, quomodo potatur a Rebecca, quam ipse magis potare deberet? Vide ergo ne forte sicut et dominus Jesus, cum ipse sit panis vitae, et ipse pascat animas esurientes, ipse rursum esurire se fatetur cum dicit: *Esurici, et dedistis mihi manducare*, et iterum cum ipse sit aqua viva et potum det omnibus sitientibus, rursum ipse dicit ad Samaritanam: *Da mihi bibere*; sic et propheticus sermo, cum ipse potum det sitientibus, nihilominus ipse ab his potari dicatur, cum studiosorum exercitia et vigilantiam suscipit. Ista ergo talis anima, quae agit cuncta patienter, quae tam prompta est et tanta eruditione subnixata, quae de profundis haurire scientiae fluentia consuevit, ipsa potest copulari nuptiis Christi. Nisi ergo quotidie venias ad puteos, nisi quotidie haurias aquas, non solum alios potare non poteris, sed et ipse quoque sitim verbi Dei patieris. Audi et Dominum dicente in Evangeliiis: *Qui sitit, veniat, et bibat*. Sed tu, ut video, nec esuris, nec sitis iustitiam, et quomodo poteris dicere: *Sicut cervus desiderata de fontibus aquarum, ita desiderat anima mea ad te, Deus*. *Sitivit anima mea ad Deum vivum*:

Lamento tener que decir algo de lo que se ha leído; pero también el Apóstol dice, a propósito de textos semejantes, que *no pueden explicarse con palabras, porque os habéis hecho tardos de entendimiento*.

2. Pero examinemos lo que acaba de leerse: *Rebeca venía con las hijas de la ciudad a sacar agua del pozo*.

Todos los días Rebeca venía a los pozos, todos los días sacaba agua. Y porque todos los días iba a los pozos, por eso pudo ser encontrada por el siervo de Abraham y pudo casarse con Isaac.

¿Piensas que se trata de fábulas y que el Espíritu Santo se dedica a contar historias en las Escrituras? Estas narraciones son una instrucción para las almas y una doctrina espiritual que te instruye y te enseña a venir diariamente a los pozos de las Escrituras, a las aguas del Espíritu Santo, y a sacar constantemente agua, llevando a casa el recipiente lleno, tal como hacía la santa Rebeca. Ésta no hubiese podido unirse en matrimonio a un patriarca tan grande como Isaac, que había nacido de la promesa, sino hubiese sacado esta agua, y en tal cantidad que pudiese dar de beber no sólo a los de la casa, sino también al siervo de Abraham, y no sólo al siervo, sino hasta tener tal abundancia de agua sacada de los pozos que pudiese abreviar a los mismos camellos, *hasta que, dice la Escritura, acabaron de beber*.

Todas las cosas que han sido escritas son misterios. Cristo quiere desposarte con él también a ti; a ti, en efecto, te habla por medio del profeta que dice: *Yo te desposaré conmigo para siempre; te desposaré conmigo en fidelidad y en misericordia, y tú conocerás al Señor*. Luego, porque quiere desposarte con él, te envía por delante a este siervo que es la palabra de los profetas. Si antes no acoges esa palabra, no podrás unirte en matrimonio con Cristo.

Pero debes saber que nadie acoge la palabra profética sin ejercicio y sin conocimiento; la acoge el que sabe sacar agua de lo profundo del pozo y el que sabe sacarla en tal cantidad que basta incluso para dar de beber a los que parecen irracionales y perversos -de ellos son figura los camellos- hasta poder decir él mismo. *Soy deudor de los sabios y de los ignorantes*.

Abreviando, el siervo de Abraham se había dicho a sí mismo: *Aquella de entre las vírgenes que venga a sacar agua, aquella que me diga: "bebe tú, y daré agua también a tus camellos", ésa será la esposa de mi Señor*.

quando veniam et parebo ante conspectum ejus? Obsecro vos qui auditorio verbi semper assistitis, patienter aceipite, donec paululum negligentes et desides commoneamus. Habetote patientiam, quia de Rebecca nobis, id est de patientia, sermo est. Et necesse est nos eos qui collectam negligunt, et audire declinant verbum Dei, paululum per patientiam castigare, qui non desiderant panem vitae, nec aquam vivam, qui non exeunt de castris, nec procedunt de domibus luteis, ut colligant sibi maanna, qui non veniunt ad petram, ut bibant de spiritali petra. Petra enim est Christus, ut Apostolus ait. Habetote, inquam, vos paululum patientiam. Sermo enim nobis esta d negligentes, e teos qui male habent. *Saul enim non indigent medico, sed male habentes.* Dicite mihi vos qui tantummodo festis diebus ad ecclesiam convenitis, caeteri dies non sunt festi? Non sunt dies Domini? Judaeorum est, dies certos et raros observare solemnes. Et ideo adeos dicit Deos, *quia neomenias vestras, et sabbata, et diem magnum non sustineo. Jejunium, et ferias, et dies festos vestros odit anima mea.* Odit ergo Deus eos qui unum diem putant festum diem esse Domini. Christiani omni die carnes agni comedunt, id est carnes verbi Dei quotidie sumunt. *Pascha enim nostrum immolatus est Christus.* Et quia lex Paschae talis est, ut in vespera comedatur, propterea in vespera mundi passus est Dominus, ut tu semper manduces de carnibus Verbi, quia semper in vespera es, usquequo veniat mane. Et si in haec vespera sollicitus fueris, et in fletu ae jejuniis, atque omni labore justitiae vitam duxeris, pteris et tu dicere: Ad vesperam demorabitur fletus, eta d matutinum tartia. Lataberis enim mane, id est in saeculo futuro, si in hoc saeculo fructum justitiae in fletu et labore collegeris. Venite ergo et vos dum tempus est, bibamus de puteo visionis ubi Isaac deambulabat, et ubi procedit ad exercitium. Observa quanta geruntur as aquas. Et tu invitaris quotifue venire ad aquas verbi Dei, et assitere puteis ejus, sient faciebat Rebecca, de qua dicitur: *Virgo erat decora valde et vir non cognoverat eam. Et haec, inquit, exiit sero haurire aquam.*

4. Nec hoc frustra scriptum est de ea. Verumtamen movet me, quid est quod dicitur: *Virgo erat, vir non cognoverat eam;* quasi vero aliud sit virgo nisi quam vir non contigit. Et quid sibi videtur additamentum in virginem, ut dicatur quia vir non cognoverat eam? Est enim aliqua virgo quam contigerit vir? Saepe jam dixi quod in his non historiae narratur, sed

Así, pues, Rebeca, que significa “paciencia”, cuando vio al siervo y consideró la palabra de los profetas, *depuso la hidria de su hombro.* Depone, en efecto, la arrogancia de la elocuencia griega e, inclinándose al humilde y simple lenguaje profético, dice: *Bebe tú, y daré agua también a tus camellos.*

3. Pero tal vez me digas: Si el siervo es figura de la palabra profética, ¿cómo es que Rebeca le da de beber cuando debería ser él el que le diese de beber a ella?

Mira a ver no suceda quizá como con el Señor Jesús que, aunque él es *el pan de vida* y nutre las almas hambrientas, confiesa, por otro lado, tener hambre, cuando dice: *Tuve hambre y me disteis de comer;* y todavía, aunque él es el agua viva y da de beber a los sedientos, sin embargo, él mismo dice a la Samarita: *Dame de beber;* así también la palabra profética, aun siendo ella la que da de beber a los sedientos, no obstante se dice que es dada de beber por ellos cuando es objeto de los ejercicios ascéticos y de las atenciones de los [cristianos] celosos.

Por lo tanto, un alma de este tipo, que lo hace todo con paciencia y que esta tan dispuesta y sostenida por una enseñanza tan grande -enseñanza que suele sacar de las profundidades de las aguas de la ciencia-, puede unirse en matrimonio con Cristo.

Por eso, si no vienes todos los días a los pozos, si no sacas agua diariamente, no sólo no podrás dar de beber a los demás, sino que tú mismo padecerás *la sed de la palabra de Dios.* Oye también al Señor que dice en los evangelios: *El que tenga sed, que venga y beba. Pero me parece que tú no tienes hambre y sed de la justicia; ¿cómo podrás decir entonces: Como el ciervo suspira por las fuentes de agua, así mi alma suspira por ti, oh Dios. Mi alma tiene sed del Dios vivo; ¿cuando vendré y compareceré en su presencia?*

Os ruego que seáis asiduos en la escucha de la palabra y que tengáis paciencia mientras amonestamos un poco a los negligentes y perezosos. Tened paciencia, porque nuestro sermón versa sobre Rebeca, es decir, sobre la paciencia.

Es necesario castigar un poco con la paciencia a los que descuidan la reunión y evitan escuchar la palabra de Dios, a los que no desean *el pan de vida* ni *el agua viva*, los que no salen de los campamentos ni proceden desde

mysteria contexuntur. Tale ergo in hoc aliquid indicari puto. Sicut Christus animae vir dicitur, cui nubet anima cum venit ad fidem: ita et huic contrarius vir ille est, cui nubet anima cum declinat ad perfidiam. Ipse ille qui et inimicus homo dicitur, cum iolium superserit tritico. Non ergo sufficit animae ut casta sit corpore, opus est ut et vir hic pessimus non cognoverit eam. Potest enim fieri ut habeat quis in corpore virginitatem. Et cognoscens istum virum pessimum diabolum atque a beo concupiscentiae jacula in corde suscipiens, animae perdiderit castitatem. Quia ergo Rebecca virgo erat sancta corpore et spiritu, ideirco ejus duplicat laudem et dicit: *Virgo erat, et vir non cognoverat*. Vespere ergo venit ad aquas. De vespere jam supra diximus. Vide autem prudentiam pueri, non vult assumere sponsam domino suo Isaac, nisi quam invenerit decoram et pulchram facie virginem, et non solum virginem, sed quam non contigerit vir, et nisi quam reperit aquas haurientem, non vult aliam despondere domino suo, non ei dat ornamenta, nisi fatis sit. Non dat inaure, non brachialia et inaures, quas imponeret filiae suae? Tanta ejus negligentia erat, aut avaritia, ut filiae ordamenta non daret? Sed Rebecca non vult de auro Bathuelis ornari. Non sunt ei condigna ornamenta hominis. barbari et imperiti. De domo Abrahae, requirit monilia, quia patientia de domo sapientis ornatur. Non potuerum ergo aures Rebecca recioere decorem summum, nisi veniret puerus Abrahae, et ipse eas ornatet, et ipse eas ornaret. Nec manus ejus ornamenta suscipiat, nisi quae iserit Isaac. Vult enim aurea in auribus suscipere verba, et aureos actus in manibus habere. Sed haec prius accipere non potuit, nec mereri, nisi venisset ad puteos baurire aquas. Tu qui non vis venire ad aquas, qui non vis in auribus tuis area prophetrum verba suscipere, quomodo poteris ornatus esse in doctrina, ornatus in actibus, orato in moribus?

5. Sed, ut omittamus plurima, necue enim commentaudi nunc tempus est, sed aedificandi Ecclesiam Dei, et pigriores ac desidiosos auditores exemplis sanctorum et mysticis explanationibus provocandi: secuta puerum Rebecca, venit ad Isaac. Secuta enim sermonem propheticum Ecclesia venit ad Christum. Et ubi eum invenit? Ad puteum, inquit, juramenti deambulatem. Nusquam receditur a puteis, nunquam desistitur ab aquis. Rebecca invenitur ad puteum. Rursum Rebecca ad puteum invenit Isaac. Ibi primus ejus contemplatur aspectus, ibi desilit de camelis, ibi a puero sibi demonstratum vidit Isaac. Haec putas sola referri de puteis? Et Jacob

sus casas de barro para recoger maná, a los que no vienen a la piedra para beber de *la piedra espiritual*. La piedra, en efecto, es Cristo, como dice el Apóstol. Tened un poco de paciencia, os digo; pues nuestro discurso se dirige a los negligentes y a los enfermos, *porque no tienen necesidad de médico los sanos, sino los enfermos*.

Decidme vosotros, que venís a la iglesia sólo los días festivos: ¿es que los demás días no son festivos? ¿Es que no son días del Señor? Es propio de los judíos celebrar como solemnes determinados y raros días; por eso les dice Dios: *No soporto vuestras neomenias, sábados y vuestro día grande. Mi alma odia el ayuno, las ferias y vuestros días festivos*. Dios, por tanto, odia a los que piensan que el día de fiesta del Señor sea solo un día.

Los cristianos comen todos los días carnes del cordero, es decir, todos los días se alimentan de las carnes del Verbo. *Porque Cristo, nuestra Pascual, ha sido inmolado*, y, puesto que la ley de la Pascua prescribe que se coma a la caída de la tarde, por eso el Señor ha padecido en la tarde del mundo, para que tú, que, hasta que llegue a mañana, estás siempre en la tarde, comas sin cesar de carnes del Verbo.

Y si en el curso de esta tarde te preparas y pasas la vida en el llanto y en los ayunos y en cumplir toda obra de justicia también tú podrás decir: *Por la tarde nos visitará el llanto, por la mañana el júbilo*. En efecto, podrás alegrarte por la mañana, es decir, en el siglo futuro, si en el presente siglo recoges *el fruto de la justicia* en medio del llanto y del trabajo. Venid, pues, y, mientras haya tiempo, bebamos del pozo de la *visión*, por donde Isaac *pasea* y en donde avanza junto a la ascesis.

Observa cuán grandes cosas acaecen junto a las aguas, para que también tú te sientas invitado a venir todos los días a las aguas del Verbo y a estar junto a sus pozos como hacía Rebeca, de la cual se dice: *Era una joven muy bella, una virgen a la que ningún hombre había conocido*. Y ella, dice la Escritura, *salió por la tarde a sacar agua*.

4. No en vano se escribió esto de ella. Pero algo me mueve a preguntarme qué significa lo que aquí se dice: *era una joven, una virgen a la que ningún hombre había conocido*, como si una virgen pudiese ser otra cosa que una mujer a la que no ha tocado hombre alguno. ¿Qué significa, por tanto, en relación con una virgen, el añadido: *que ningún hombre había conocido? ¿hay acaso alguna virgen a la que un hombre haya tocado?*

ad puteum venit, et ibi invenit Rachel, et ibi innotescit ei Rachel bona oculis et decora aspectu. Sed et Moyses ad puteum invenit Sefforam filiam Raguel. Nundum moveris, ut haec intelligas spiritualiter dici? Aut putas semper casu contingere, ut patriarchae ad puteos veniat et aquas conjugia sortiantur? *Qui haec ita putat, animalis homo est, et non percipit quae sint spiritus Dei.* Sed qui vult maneat in his, maneat animalis: ego Paulum apostolum sequens, dico haec esse allegorica, et sanctorum nuptias conjunctionem dico esse animae cum verbo Dei. Qui enim jungit se Domino, unus spiritus est. Hanc autem conjunctionem animae cum verbo, certum est non aliter fieri posse, nisi per instructionem divinorum librorum, qui figuraliter putei appellantur. Ad quos si quis veniat, et hauriat ex his aquas, id est meditando in his, sensum et intellectum percipiat altiore, inveniet nuptias Deo dignas. Coniungitur enim anima ejus cum Deo. Desilit etiam de camelis, id est discedit a vitiis, adjicit irrationabilis sensus, et coniungitur Isaac. Dignum namque est ut Isaac transeat de virtute ad virtutem. Qui virtutis filius est Sarrae, nunc coniungitur et sociatur patientiae, quae est Rebecca. Et hoc est transire de virtute ad virtutem, et ex fide ad fidem. Sed et ad Evangelia veniamus. Ipse Dominus cum ex itinere fatigatus fuisset, videamus ubi requiem quaerit. Venit, inquit, ad puteum, et sedebat super eum. Vides ubique sibi concordare mysteria, vides Novi et Veteris Testamenti consonas formas. Ibi ad puteo set ad aquas venit, ut inveniantur sponsae, et Ecclesia Christo in lavaero aquae coniungitur. Vides quantus nos sacramentorum cumulus perurget, quanta sunt quae occurrunt, explicare non possumus, saltem haec incitare te debent ad audiendum, ad conveniendum, ut etiam si nos aliqua pro brevitate transcurramus, tu cum relegis et requiris, etiam ipse discutias et invenias, certe ve lin horum inquisitione permaneas, ut et le verbum Dei inveniens ad aquam assumat, et coniungat sibi, ut efficiaris cum eo unus spiritus in Christo Jesu Domino nostro cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen

He dicho muchas veces que en estos textos no se narran historias cualesquiera, sino que entretejen misterio. Yo pienso que en este caso se indica algo semejante. Como Cristo es llamado esposo del alma, y ésta se une él cuando viene a fe, así es contrario a él el hombre al que desposa el alma cuando ésta se vuelve a la incredulidad; tal es precisamente el llamado *hombre enemigo* en el pasaje que siembra la cizaña en medio del trigo. Luego no basta al alma con la castidad corporal; es preciso también que este pésimo marido no la conozca. Porque puede suceder que uno sea corporalmente virgen y que, conociendo a este pésimo marido, el diablo, y acogiendo en su corazón los dardos de la concupiscencia venidos de él, pierda la castidad del ama. Concluyendo, porque Rebeca era una virgen santa en el cuerpo y en el espíritu, por eso la Escritura duplica su alabanza. Y dice: era virgen, ningún hombre la había conocido.

Vino, pues, a las aguas por la tarde. De la tarde ya hablamos más arriba. Considera ahora la prudencia del siervo: no quiere tomar como esposa para su señor Isaac más que una virgen hallada digna y de rostro hermoso, y no sólo virgen, sino que ningún hombre la haya conocido, y únicamente a aquella que encuentre sacando agua; a ninguna otra quiere desposar con su señor.

Si no es tal, no le entrega ornamentos, ni pendientes, ni brazaletes, y ella habría permanecido sin componer, sin cuidar, desaliñada. ¿Tenemos que pensar que un hombre rico como el padre de Rebeca no tenía brazaletes y pendientes que dar a su hija? ¿era tan grande su negligencia o su avaricia como para no poder dar a su hija con qué adornarse? Pero Rebeca no quiere embellecerse con el oro de Betuel: no le convienen los adornos de un hombre bárbaro e ignorante; busca las joyas en la casa de Abraham, porque la paciencia encuentra sus ornamentos en la casa del sabio.

Por consiguiente, las orejas de Rebeca no habrían podido recibir su ornato, si no hubiese venido el siervo de Abraham para adornarlas él mismo; y sus manos no reciben otros adornos que los que ha enviado Isaac. En efecto, ella quiere recibir en sus oídos palabras de oro y tener en sus manos acciones de oro; pero no habría podido obtener ni merecer estas cosas si antes no hubiese venido a los pozos a sacar agua. Tú, que no quieres venir a las aguas, que no quieres recibir en tus oídos las palabras de oro de los

profetas, ¿cómo vas a poder estar equipado con la belleza de la doctrina, de las obras y de las costumbres?

5. Pero hagamos caso omiso de otras muchas cosas, pues ahora no es momento de hacer comentarios, sino de edificar la Iglesia de Dios y de remover a los oyentes más perezosos e indolentes con los ejemplos de los santos y las explicaciones místicas. Rebeca, siguiendo al siervo llegó hasta Isaac; así también la Iglesia, siguiendo la palabra de los profetas llega a Cristo. ¿Y dónde lo encontró? Junto al pozo del juramento, mientras paseaba.

Nunca se aleja de los pozos, nunca se aparta de las aguas. Rebeca es hallada junto a un pozo, y junto a un pozo encuentra a Isaac; allí contempla por primera vez su rostro, allí baja del camello, allí ve a Isaac mientras el siervo se lo presenta. ¿Crees que sólo aquí se hace mención de los pozos? También Jacob se acerca a un pozo y allí encuentra a Raquel y ésta se le aparece [como una mujer] *de bella presencia y de buen ver*. El mismo Moisés encuentra a Séfora, hija de Raquel, junto a un pozo. ¿No te sientes aun movido a entender que estas cosas se dicen espiritualmente? ¿O piensas tal vez que el que los patriarcas vengán a los pozos y sus bodas se decidan junto a las aguas son cosas que suceden siempre por casualidad? El que entiende así estos relatos *es un hombre animal y no capta las cosas que son del Espíritu de Dios*. Pero el que quiera, permanezca en este estado, manténgase animal, yo, siguiendo al Apóstol Pablo, digo que estas cosas tienen sentido alegórico y digo también que las bodas de los santos son la unión del alma con el verbo de Dios, *pues el que se une al Señor es un solo espíritu*. Y esta unión del alma con el Verbo es seguro que no puede realizarse de otra manera que, por la instrucción de los libros divinos, que figurativamente reciben el nombre de pozos. Si uno viene a estos pozos y saca agua de ellos, es decir, si por medio de la meditación saca de ellos un sentido y una inteligencia más profundos, encontrará bodas dignas de Dios; pues su alma se une a Dios.

Rebeca baja también de los camellos, es decir, se aparta de los vicios, renuncia a los sentimientos irracionales y se une a Isaac; conviene, en efecto, que Isaac pase de virtud en virtud. El hijo de la virtud que es Sara se une y se desposa ahora con la paciencia, que es Rebeca; y esto es pasar de virtud en virtud y de fe en fe.

Pero vengamos a los Evangelios. Veamos dónde busca reposo el Señor mismo, cuando se encuentra fatigado del camino. *Llegó a un pozo*, dice la Escritura, y *estaba sentado sobre él*. ¿Ves cómo por todas partes concuerdan los misterios ente sí? ¿Ves cómo armonizan las figuras del Antiguo y del Nuevo Testamento? Allí se acude a los pozos y a las aguas para encontrar esposas; aquí, la Iglesia se une a Cristo en el lavado del agua.

¡Observa qué gran cúmulo de misterios nos apremia! ¡Es tal la cantidad de los que se nos presentan, que no podemos explicarlos todos! Esto al menos te debe incitar a escuchar y a venir las reuniones, de modo que, aunque nosotros, por razón de brevedad, dejemos a un lado algunos de ellos, tú, al releer e investigar en las Escrituras puedas averiguar y descubrir por ti mismo estos misterios, o por lo menos perseveres en el examen de los mismos, para que el Verbo de Dios, encontrándote junto al agua, te acoja y te una a él. Así, podrás ser con él un solo espíritu en Cristo Jesús, nuestro Señor, *al cual la gloria y el poder por los siglos de los siglos. Amén.*

HomGn 11, 1**Texto latino**

1. Semper nobis sanctus Paulus apostolus occasiones praebet intelligentiae spiritalis, et pauca licet, tamen necessaria studiosis ostendit indicia, quibus quod *lex spiritalis sit*, in omnibus agnoscatur. Ipse igitur de Abraham et Sara disputans quodam loco ait: *Non, inquit, infirmatus fide considerarit suum corpus emortuum, cum fere centum annorum esset, et emortuam vulvam Sarae*. Hunc ergo quem ille dicit emortui corporis in centenario annorum numero fuisse, et Isaac magis virtute fidei quam cororis fecunditate genuisse, Scriptura nunc refert accepisse uxorem Cethuram nomine, et filios ex ea plurimos genuisse, cum fere centum triginta et septem videretur annorum. Nam Sara uxor ejus decem ab eo annis junior scribitur, quae centesimo vicesimo et septimo anno defuncta, indicat Abraham super centum triginta septem annorum fuisse, cum Cethuram accepit uxorem. Qui ergo? putamus quod in tanto patriarcha per idem tempus inccitamenta carnis vigerint? Et qui olim naturalis motibus emortuus dicitur, nunca d libidinem redivivus putabitur? An, ut saepejam diximus, patriarcharum conjugia mysticum aliquod indicant sacramentum? Sicut et ille, qui dicebat de sapientia: *Hanc ego cogitavi uxorem adducere mihi*. Fortassis ergo jam tunc et Abraham simile aliquid cogitavit, et quamvis esset sapiens, hoc ipso tamen sciebat, quod sapientiae nullus est finis, nec discendi terminum senectus imponit. Qui enim consuevit eo modo sortiri matrimonium, quo de ipso superius indicavimus, id est qui virtutem habere in conjugio solet, quando potest ab hujuscemodi cessare conjugio? Sarae namque dormitio, virtutis et intelligenda consummatio. Qui vero consummate et perfectae virtutis est, semper necesse est ut in aliqua eruditione versetur. Quam eruditionem conjugem ejus sermo divinus appellat. Secundum hoc puto quod et in lege caelob et sterilis maledictio subjacet. Dicit enim: *Maledictus qui non reliquerit semen in Israel*. Quod si haec de carnali semine dici

Traducción (castellano)

1. El santo Apóstol nos proporciona continuamente ocasiones para descubrir el sentido espiritual y muestra a los [cristianos] celosos los signos, aunque poco numerosos, indispensables, para que se reconozca en todo que *la Ley es espiritual*.

Él, hablando en cierto lugar de Abraham y Sara, dice: *Sin vacilar en su fe, [Abraham] no consideró que su cuerpo estaba muerto, puesto que tenía casi cien años, ni que el seno de Sara fuese estéril*. Es precisamente de este hombre de quien Pablo dice que estaba muerto en el cuerpo, dado que tenía cien años, y que había engendrado a Isaac mas por la potencia de la fe que por la fecundidad de su cuerpo, de quien la Escritura refiere ahora que tomó una mujer de nombre Queturá y que engendró de ella muchos hijos cuando tenía alrededor de ciento treinta y siete años. Está escrito, en efecto que Sara, su mujer, tenía diez años menos que él y que murió a los ciento veintisiete años. De aquí se deduce que Abraham tenía más de ciento treinta y siete años cuando tomó a Queturá por mujer.

¿Qué pues? ¿Pensamos que en tan gran patriarca perduraron durante todo este tiempo los estímulos de la carne? ¿Y del que se dijo estaba ya muerto a los movimientos naturales, hay que considerarlo ahora redivivo a los atractivos de la carne? ¿O, como ya se ha dicho muchas veces, los matrimonios de los patriarcas están indicando algo místico y sagrado, como lo indica el que decía de la sabiduría: *Yo decidí tomarla por esposa*?

Sin duda, Abraham ya entonces pensó algo semejante y, precisamente porque era sabio, sabía que no hay límites para la sabiduría y que ni siquiera la vejez pone término al aprendizaje. Pues el que ha tenido por hábito a contraer matrimonio en el modo que

putentur, omnes Ecclesiae virgines sub maledicto positae videbuntur. Et quid de Ecclesiae virginibus dico? Ipse Joannes, quo major inter natos mulierum namo fuit, et alii sanctorum plurimi, semen secundum carnem non reliquerunt, quippe qui nec iniisse quidem matrimonia referuntur. Sed tunc certum est illos spiritale semen et spiritales filios reliquisse, et habuisse unumquemque conjugem sapientiam, sicut et Paulus per Evangelium filios generabat. Accepit ergo senex emortui jam corporis Abraham Cethuram uxorem. Ego puto secundum hanc, quam supra exposuimus rationem, quod melius tunc uxor accipitur, quando emortuum corpus est, quando mortificata sunt membra. Major enim ad sapientiam sensibus nostris capacitas inest, *quando mortificatio Christi circumfertur in corpore nostro mortali*. Denique Cethura quam nunc senex Abraham soritur in matrimonium, *thymiana* interpretatur, quod est incensum, vel bonus odor. Et ipse enim dicebat sicut Paulus dixit, quia *Christi bonus odor summus*. Quomodo autem quis Christi bonus odor efficitur, videamus. Peccatum res est fetida. Denique peccatores porcis comparantur, qui in peccatis velut in stercore fetido voluntantur. Et David ex persona peccatoris poenitentis dicit: *Computruerunt et exessee sunt cicatrices meae*.

hemos indicado más arriba, es decir, el que suele permanecer unido a la virtud, ¿cuando puede cesar un matrimonio de este tipo? Y la muerte de Sara hay que entenderla como la consumación de la virtud. Ahora bien, el que posee la virtud consumada y perfecta, debe dedicarse siempre a alguna doctrina; a esta doctrina llama su esposa la palabra divina.

Yo pienso que es por esto por lo que, en la ley, el célibe y el estéril están sujetos a la maldición, dice, en efecto: *Maldito el que no haya dejado descendencia en Israel*. Si estas palabras se consideran dichas de la descendencia carnal todas las vírgenes de la Iglesia perecen puestas bajo la maldición. ¡Y que digo yo: las vírgenes de la Iglesia! Lo mismo Juan, mayor que el cual no hubo ninguno entre los nacidos de mujer; y muchos otros santos, no dejaron descendencia según la carne, puesto que ni siquiera se dice de ellos que hayan estado casados. Pero no hay duda de que dejaron una descendencia espiritual e hijos espirituales y de que todos ellos han tenido por esposa a la sabiduría; como el mismo Pablo, que engendraba hijos por medio del Evangelio.

Luego Abraham, ya viejo, y con un cuerpo carente de vigor, tomó por mujer a Queturá. Yo pienso que, por el motivo anteriormente expuesto, es mejor casarse cuando el cuerpo está muerto, cuando *están mortificado los miembros*; pues nuestros sentidos están más capacitados para recibir la sabiduría, pues nuestros sentidos cuando *llevamos la muerte Cristo en nuestro cuerpo mortal*.

Finalmente, Queturá, [la mujer] con la que el viejo Abraham contrae ahora matrimonio, significa *thymiana*, es decir, incienso o buen olor. Pues también él decía como Pablo: *Nosotros somos el buen olor de Cristo*.

Pero veamos cómo se es buen olor de Cristo. El pecado es una realidad fétida, por eso, los pecadores, que se revuelcan en los pecados como en un estiércol fétido, se comparan a los puercos. Y David, en cuanto pecador arrepentido, dice: *Mis heridas se infectaron y supuran*.

HomGn 12, 1-3**Texto latino**

1. Per singulas quasque lectiones cum legitur Moyses, orandus est nobis Pater Verbi, ut impleat etiam in nobis illud, quod in psalmo scriptum est: *Revela oculos meos, et considerabo mirabilia de lege tua*. Nisi enim ipse aperiat oculos nostros, quomodo videre poterimus tanta haec, quae in patriarchis sacramenta formantur, quae nunc in puteis, nunc in nuptis, nunc in parturitionibus, nunc etiam in sterilitatibus figurantur. Refert namque praesens lectio, quod *Isaac rogavit Deum pro Rebecca uxore sua, quia sterilis erat, et exaudivit illum Deus, et concepit, et exultabant, inquit, pueri in utero ejus*. Primo omnium intueri, quid istud est quod plurimae sanctarum mulierum in Scripturis sterilis fuisse referuntur, sicut ipsa Sara, ecce et nunc Rebecca. Sed et Rachel dilecta Israel sterilis fuit. Anna quoque mater Samuelis, sterilis scribitur. Sed et in Evangeliiis Elisabeth sterilis fuisse memoratur. In omnibus autem istis unus hic titulus designatur, quod post sterilitatem sanctum omnes ediderint partum. Sic ergo et haec nunc Rebecca sterilis fuisse dicitur: *sed oravit, inquit, Isaac, pro ea Dominum, et exaudivit illum et concepit, et exultabant pueri in utero ejus*. Sterilis haec ecce quid concepit. Filii sterilis antequam nascantur, exsultant, et quae desperaverat sobolem, gentes et populus gestat in utero. Sic enim dicit: *Abiit, inquit, Rebecca interrogare Dominum, et dixit ei Dominus: Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo separabuntur. Longum est si de his interpretationes et aenianata quae scribit Apostolus proferamus, quid mysterii, quid causae contineant, cur, antequam nascantur pueri, aut aliquid in hoc saeculo agant boni vel mali, dicitur de his, quia populus populum superabit, et major serviet minori; cur, antequam de matris utero procederent, dicitur per prophetaam, quia Jacob dilexit, Esau autem odio habuit. Haec supra nostram linguam sunt, et supra auditum vestrum.*

Traducción (castellano)

1. En el curso de cada una de las lecturas, cuando se lee a Moisés, debemos pedir al Padre del Verbo que cumpla también en nosotros lo que está escrito en los salmos: *Abre mis ojos y contemplaré las maravillas de tu ley*. Porque si él no abre nuestros ojos, ¿cómo podremos ver estos grandes misterios que están prefigurados en los patriarcas y simbolizados tanto en los pozos como en las bodas, tanto en los partos como en las esterilidades?

En efecto, la presente lectura refiere que *Isaac suplicó por Rebeca, su esposa, porque era estéril; Dios le oyó y ella concibió. Y los hijos, dice, saltaban en su seno*.

..... Antes de nada, conviene que te preguntes por qué la Escritura dice de tantas santas mujeres que fueron estériles como la misma Sara, y ahora Rebeca. Pero también Raquel, la amada de Israel, fue estéril. Y Ana, la madre de Samuel, también se dice que fue estéril. En los mismos evangelios se recuerda la esterilidad de Isabel. Para todas estas mujeres se menciona un solo título de honor; que, después de su esterilidad, dieron a luz un hijo santo.

Así pues, de ésta de la que ahora se habla, de Rebeca, se dice que fue estéril; pero narra la Escritura: *Isaac suplicó al Señor por ella; le escuchó y ella concibió*. ¿Ves lo que ha concebido esta esterilidad? Los hijos de la estéril exultan antes de nacer y la que había desesperado de tener hijos lleva en su seno naciones y pueblos. Dice así, en efecto: Rebeca fue a consultar al Señor, y el Señor le dijo: Dos naciones están en tu seno y dos pueblos se separan de tu vientre.

Querer investigar ahora la agitación de los infantes que permanecen aún en el seno materno nos llevaría muy lejos. También sería prolijo proponer las explicaciones y palabras enigmáticas que escribió el Apóstol: qué misterio o qué motivos contengan, *por qué antes de que nazcan los hijos o*

2. Nunc interim videamus quid est quod dicitur : *Abiit Rebecca interrogare ad Dominum*. Abiit Quo abiit? Ex eo loco in quo non erat Dominus, abiit ad cum locum in quo erat? Hoc enim ridetur indicare cum dicitur: *Abiit interrogare Dominum*. Nonne ubique est Deus? Nonne ipse dixit?: *Caelum et Terram repleo, dicit Dominus*? Quo ergo abiit Rebecca? Ego puto quod non de loco ad locum abierit, sed de vita ad vitam, de actu ad actum, de bonis ad meliora transierit, de utilibus ad utiliora perrexit, de sanctis ad sancctiora properaverit. Absurdum namque est si ita putemus imperitam fuisse Rebecam et indoctam, quae in dono sapientis Abrahae sub vivo eruditissimo Isaac fuerat instituta, ut intra aliquem locus Dominum putaverit esse conclusum, et illuc iret interrogare, quid parvulorum intra eterum exultatio designaret. Vis autem videre, quia ex more venit hoc sanctis, ut cum aliquid a Deo ostendi sibi viderint, vel abire, vel transire se dicant? Moyses cum vidisset rubum arderé et non exuri, admiratus visum dixit : *Transeam, et videbo visum hoc*. Non utique et ipse significabat se aliquod terrae spatium transiturum, non montes conscendere, nec digredi praetepta convallium. Prope ipsum erat visio, in ore et in oculis ejus. Sed dicit, transeam, ut ostendat se commonitum visione coelesti ad ad superiorem vitam debere conscendere, ab his in quibus erat, ad meliora transire. Sic ergo et nunc refertur de Rebecca, quod abiit interrogare Dominum : quae, ut diximus, abiisse non passibus pedum, sed mentis profectibus, existimanda est. Et tu ergo, si coeperis intueri *non ea quae videntur, sed quae non videntur*, id est non carnalia, sed spiritualia, non praesentia, sed futura, *abiisse diceris interrogare Dominum*. Si eruas te de conversatione veteri, et a consortio eorum cum quibus turpiter et notabiliter vixeras, honestis vero te ac religiosis actibus soeies ; cum requisitus fueris inter sodales turpitudinis, et in catervis noxiorum nequaquam fueris repertus, dicetur et de te quia *abiit interrogare Dominum*. Sic igitur sancti non de loco ad locum, sed de vita ad vitam, de institutis primis abeunt ad instituta potiora.

3. Dixit ergo ei Dominus: *Duae gentes in utero tuo sunt, et duo populi de ventre tuo segregabuntur. Et populus populum superabit, et major serviet minori. Quomodo populus populum superaverit, id est Ecclesia Synagogam, et quomodo major serviat minori, etiam ipsius Judaeis licet non credentibus notum est. De his ergo quae palam sunt et valde omnibus trita,*

hagan algún bien o mal en este mundo, se dice de ellos: Un pueblo oprimirá al otro y el mayor servirá al menor, por qué, antes de salir del seno de la madre, se dice por medio del profeta: He amado a Jacob y odiado a Esaú. Estas cosas superan nuestra lengua y vuestro oído.

2. Veamos ahora, entretanto, qué quiere decir eso de que *Rebeca fue a consultar al Señor*. Fue. ¿A dónde fue? ¿Del lugar en el que no estaba el Señor fue al lugar en el que estaba? Porque esto es lo que parece indicarse cuando se dice: *Fue a consultar al Señor*. ¿No está el Señor en todas partes? ¿No dijo él mismo: *Yo lleno el cielo y la tierra, dice el Señor*? ¿A dónde fue, pues, Rebeca?

Yo pienso que no fue de un lugar a otro, sino que pasó de una vida a otra vida, de una acción a otra acción, de lo bueno a lo mejor; yo pienso que progresó de lo útil a lo más útil, de lo santo a lo más santo. Pues sería absurdo pensar que Rebeca, que se había educado en la casa del sabio Abraham, bajo su doctísimo marido Isaac, fuese tan inculta e ignorante que creyese que el Señor estaba encerrado en un determinado lugar y fuese allá para preguntarle por el sentido de la agitación de los bebés en su seno.

Pero ¿quieres que te muestre que, cuando ven que Dios les enseña algo, es costumbre entre los santos decir *que van* y *que pasan*? Moisés, al ver que la zarza ardía sin consumirse, admirado por la visión, dijo: *Pasaré y veré esta visión*. No quería decir, ciertamente, que iba a franquear una cierta distancia, ni que iba a escalar montañas o a bajar las pendientes abruptas de los valles. La visión le era cercana, estaba delante de él, ante sus ojos. Sin embargo, dice: *Pasaré*, para mostrar que, advertido por la visión celeste, debe ascender a una vida superior y *pasar* del estado en que se encontraba a uno mejor.

También ahora se dice de Rebeca que *fue a consultar al Señor*, lo cual debe entenderse, como ya dijimos, que fue no con los pasos de los pies, sino con los progresos del alma.

En consecuencia, si empiezas a considerar no *las cosas visibles, sino las invisibles*, es decir, no las realidades carnales, sino las espirituales, no las cosas presentes, sino las futuras, también de ti se dirá que *fui a consultar al Señor*. Si te separas de viejo modo de vivir y del consorcio de aquellos con los que indigna y torpemente vivías y te das a acciones honestas y piadosas, cuando se te busque entre los aliados de la infamia y no se te

dicere superfluum puto. Illud, si placeat, addamus, quod unumquenque nostrum, qui haec audit, aedificare et instruere queat. Ego puto quod et de singulis nobis hoc dici potest, quia duae gentes et duo populi intra nos sunt. Nam et virtutum populus intra nos est, et vitiorum nihileminus populus intra nos est. *De corde enim nostro procedunt cogitationes mala, adulteria furta, falsa testimonia, doli, contentiones, haereses, invidiae, comessationes, et his similia. Vides quantus malorum populus intra nos est? Si vero mereamur illam vocem dicere sancto Spiritui: A timore tuo, Domine, in utero concepimus, et peperimus, spiritum salutis tunc fecimus super terram; tunc et alius intra nos populus invenitur in spiritu generatus. Fructus enim spiritus est charitas, gaudium, pax, patientia, humilitas, mansuetudo, continentia, castitas, et his similia. Vides et alium populum qui et ipse intra nos est: sed iste minor est, ille major. Semper enim plures sunt mali quam boni, et vitia numerosiora virtutibus. Sed si tales simus, qualis Rebecca, et mereamur de Isaac, id est de verbo Dei habere conceptum, etiam in nobis populus populum superávit, et major serviet minori: serviet etenim caro spiritui, et vitia virtutibus cedent. Et impleti sunt, inquit, diez ejus ut pareret, et erant gemini in ventre ejus. Hic sermo, id est impleti sunt dies ejus ut pareret, nunquam fere nisi de sanctis mulieribus scribitur. De hac namque Rebecca dictum est hoc, et de Elisabeth matre Joannis, et Maria atre Domini nostri Jesu Christi. Unde nihi videtur eximium aliquid, et praeter caeteros homines hujuscemodi partus ostendere, et repletio dierum orium perfectae sobolis indicare.*

encuentre dentro de las bandas de malhechores, se dirá también de ti: *fue a consultar al Señor.*

Así pues, los santos no van de un lugar a otro, sino de una vida a otra vida y de las primeras enseñanzas a enseñanzas superiores.

3. El Señor, pues, le dijo: *Dos pueblos hay en tu vientre, dos naciones que, al salir de tus entrañas, se dividirán. Un pueblo dominará sobre el otro y el mayor servirá al menor.*

Los judíos mismos, aun sin tener fe, saben cómo *un pueblo ha dominado sobre otro*, es decir, como la Iglesia prevaleció, sobre la sinagoga, y cómo *el mayor sirve al menor*. Considero, por tanto, superfluo hablar de estas cosas que a todos son manifiestas y archiconocidas. Pero, si os parece bien, añadamos lo que puede edificar e instruir a cada uno de los oyentes que somos nosotros.

Yo pienso que cada uno de nosotros, en singular, se puede decir que *dos naciones y dos pueblos* están en nuestro interior. Porque dentro de nosotros está el pueblo de las virtudes no menos que el pueblo de los vicios: *De nuestro corazón, en efecto, proceden los malos pensamientos, los adulterios, los robos, los falsos testimonios, y además los engaños, las rencillas, las herejías, las envidias, las orgías y cosas semejantes.* ¿Ves cuan ingente pueblo de maldades está dentro de nosotros? Pero si somos dignos de decir lo que dijeron los santos: *Por temor tuyo, Señor, concebimos en el vientre y parimos, hemos traído a la tierra el espíritu de tu salvación*, entonces se encuentra también en nosotros el otro pueblo, el engendrado en el Espíritu. Pues *los frutos del Espíritu son la caridad, la alegría, la paz, la paciencia, la bondad, la mansedumbre, la continencia, la castidad* y esas cosas semejantes.

He ahí al otro pueblo que está también dentro de nosotros; pero mientras que éste es menor, aquel es mayor; pues los malos son siempre más numerosos que los buenos los vicios más copiosos que las virtudes. No obstante, si somos como Rebeca y merecemos concebir de Isaac; esto es, del Verbo de Dios, también en nosotros *un pueblo dominará sobre el otro y el mayor servirá al menor*; en efecto, la carne servirá al espíritu y los vicios cederán a las virtudes.

Dice la Escritura: *Y se le cumplieron los días de dar a luz y [resultó que] dos mellizos había en su vientre.* Esta expresión: *Se le cumplieron los días*

de dar a luz, no se suele emplear más que para las santas mujeres. Esto se dijo de nuestra Rebeca, de Isabel, la madre de Juan, y de María, la madre de nuestro Señor Jesucristo. Por eso, me parece que un parto de este género pone de manifiesto algo excelente y fuera de lo común y que la plenitud de los días indica el nacimiento de una descendencia perfecta.

HomGn 15, 1**Texto latino**

1. Observandum est nobis Scripturas sanctas legentibus, quomodo in singulis quibusque locis ascenderi ponatur et descendere. Si enim diligenter consideremus, inveniemus quia nunquam fere in sanctum quis locum dicitur descendisse, neque ad vituperabilem conscendisse memoratur. Quae observationes ostendunt scripturam divinam non, ut plurimis videtur, inerudito et agresti sermone compositam, sed secundum disciplinam divinae eruditionis aptatam, neque tantum historicis narrationibus, quantum rebus et sensibus mysticis servientem. Invenies ergo scriptum eos, qui ex semine Abraham nascuntur, descendisse in Aegyptum, et rursus filios Israel ascendisse de Aegypto. Denique et de ipso Abraham sic dicitur: *Ascendit autem Abraham de Aegypto, ipse et uxor ejus, et omnia quae ejus erant, et Loth cum ipso in desertum*. Tum deinde et de Isaac dicitur, quia apparuit ei Dominus, et dixit ei: Ne descendas in Aegyptum. (...)

5. Dignum sane post haec videtur intueri et prospicere, quae ad ipsum Deum loquatur, et quomodo eum, velut ad quosdam agones proficiscentem corroborans et cohortans, mittat ad Aegyptum. Ait enim: *Noli timere descendere in Aegyptum*, hoc est dicere: Congressurus adversus principatus et potestades, et adversus mundi hujus (qui liguraliter Aegyptus appellatur) rectores tenebrarum harum, noli timere, noli trepidare. Quod si et causam deire vis cur timere non debeas, audi promissionem meam: *In gentem enim magnam faciem te ibi, et descendam tecum in Aegyptum, et ego te revocabo inde in finem*. Nom ergo timet descendere in Aegyptum, non timet agones hujus mundi et obsistentium demonum subire certamina, cum quo in agones descenderit Deus. Dentique audi apostolum Paulum dicentem: *Amplius, inquit, ego quam omnes illi laboravi, non autem ego, sed gratia Dei mecum*. Sed cum Hierosolymis adversus eum commota fuisset seditio, et agonem clarissimum pro verbo

Traducción (castellano)

1. Al leer las Sagradas Escrituras, debemos prestar atención al modo de usar los términos “subir” y “bajar” en cada uno de los pasajes. Pues si los examinamos detenidamente, descubriremos que casi nunca se dice que uno haya bajado a un lugar santo, ni se recuerda que haya subido a un lugar vituperable. Estas observaciones ponen de manifiesto que la divina Escritura no se ha compuesto en un estilo zafio y rudo, sino conforme a un método apropiado a la enseñanza divina y que se aplica menos a los relatos históricos que a las realidades y sentidos místicos.

Encontrarás, pues, escrito que los que nacen del linaje de Abraham *han bajado* a Egipto, mientras que los hijos de Israel *han subido* de Egipto. Y, en fin, del mismo Abraham se dice: *Y Abraham subió desde Egipto, él mismo y su esposa y todo lo que le pertenecía y Lot con él, al desierto*. Y más adelante se dice de Isaac: El Señor se le apareció y le dijo: “No bajas a Egipto”. (...).

5. Después de esto, nos parece conveniente considerar y examinar lo que Dios dice en visión a Israel mismo y cómo lo envía a Egipto robusteciéndolo y exhortándolo como a quien parte hacia determinados combates.

Dice en efecto: *No temas bajar a Egipto*, como si dijese: *Cuando tengas que luchar contra los principados, las potestades y los dominadores de este mundo de tinieblas* -que figurativamente es llamado Egipto- no temas, no vaciles. Y si quieres saber el motivo por el que no debes temer, escucha mi promesa: *Allí haré de ti una gran nación; bajare contigo a Egipto y al final yo mismo te haré volver de allí*.

Luego no teme bajar a Egipto, no teme afrontar las luchas de este mundo ni los combates de los demonios opositores aquel con el que Dios baja al combate. Escucha, por ejemplo, al Apóstol que dice: *He trabajado más que*

et praedicatione Domini desudaret astitit ei Dominus, et dixit eadem quae nunc dicuntur ad Israel: Noli, inquit, timere, Paule, quia sicut testificatus es de me Hierosolymis, ita te oportet et Roame testimonium dare. Verum ego amplius adhuc aliquid hoc in loco arbitror latere mysterii. Movet enim me quod dixit: *In gentem magnam faciam te et descendam tecum in Aegyptum, et inde te revocabo in finem*. Quis est iste, qui factus est in gentem magnam in Aegypto, et in fine revocatus est? Quantum ad Hacob illud spectat, de quo dici putatur, non videbitur esse verum. Non enim revocatus est in finem de Aegypto, quippe qui defunctus in Aegypto est. Absurdum autem erit, si quis in eo revocatus dicit a Deo Jacob, quia corpus ejus reportatum est. Quod si recipiatur, non erit verum, quod *Deus non est Deus mortuorum sed vivorum*. Non ergo convenit hoc de corpore mortuo intelligi, sed super vivis et vigentibus approbari. Videamus ergo, ne forte, vel Domini descendens in hunc mundum et in gentem magnam, hoc est in Ecclesiam ex gentibus facti, consummatisque omnibus ad Patrem regressi; vel protoplasti in hoc figura formetur, qui in agones descendit in Aegyptum, cum de paradisi deliciis ejectus, ad hujus mundi labores aerummasque deducitur, propósito sibi cum serpente certamine, cum dicitur: *Tu illius observabis caput, et ipse tuum observabit calcaneum; et iterum cum ad mulierem dicitur: quia ponam inimicitias inter te et ipsum, et inter semen tuum et semen illius*. Nec tamen eosin hoc certamine positos deserit Deus, sed Semper est cum ipsi. (...)

todos ellos, pero no yo, sino la gracia de Dios conmigo. Y también en Jerusalén, tras haberse levantado una sedición contra él y después de haber sostenido un magnífico combate por la palabra y la predicación del Señor, se le apareció el Señor, y le dijo las mismas palabras que ahora se le dicen a Israel: *No temas, Pablo, pues como has dado testimonio de mí en Jerusalén así debes darlo también en Roma*.

Sin embargo, yo pensé que en este pasaje se esconde un misterio aún más grande, porque me conmueve lo que dijo: *Haré de ti una gran nación; bajaré contigo a Egipto y al final te haré volver de allí*. ¿Quién es el que llegó a ser una gran nación en Egipto y al final fue reclamado? Podría pensarse que se trata de aquel Jacob al que aquí se alude y, sin embargo, no es verdad. A Jacob no se le hizo volver de Egipto al final, puesto que murió en Egipto. Y sería absurdo decir que Jacob fue reclamado por Dios, dado que su cuerpo fue devuelto. Si se admitiese esto, no sería verdad que *Dios no es Dios de muertos sino de vivos*. No es necesario, por tanto, entender este retorno como el de un cuerpo muerto, sino que se atestigua de hombres vivos y en plenitud de fuerzas.

Veamos pues, si en estas palabras no se representa tal vez la figura del Señor, que baja a este mundo y llega a ser *una gran nación*, a saber, la Iglesia de los gentiles, y de su vuelta al Padre, una vez que todo se ha consumado, o la del *protoplasto*, que baja a Egipto en medio de luchas cuando, arrojado de las delicias del paraíso, es traído a las fatigas y miserias de este mundo y se le propone el combate con la serpiente con estas palabras *Tú acecharás su cabeza y ella acechará tu calcañar*, y todavía se le dice a la mujer: *Pondré enemistad entre tú y él, entre tu linaje y su linaje*.

Con todo, Dios no abandona a los que fueron colocados en medio de este combate, sino que está siempre con ellos (...).

HomEx 3, 2⁴**Texto latino**

2. Sed sicut Deus aperit os sanctum, ita puto quod et aures sanctorum Deus aperiat ad audienda verba divina. Sic enim dicit Isaias propheta: *Dominus aperuit mihi aurem, ut sciam quando oporteat dici verbum*. Sic et oculos aperit Dominus, sicut aperuit oculos Agar: Et vidit puteum aquae vivae. Sed et Elisaeus propheta dicit: *Aperi, Domine, oculos pueri, ut videat quia plures nobiscum sunt quam cum adversariis. Et aperuit, inquit, Dominus oculos pueri, et ecce totus mons plenus erat equitibus, et curribus, auxiliisque coelestibus. Circundat enim angelus Domini in circuitu timentium eum, ut eripiat eos*. Aperit ergo, ut diximus, Deus, et os, et aures, et oculos, ut vel loquamur, vel cernamus, vel audiamus quae Dei sunt.

Traducción (castellano)

2. Pero del mismo modo que Dios abre la boca de los santos, así también considero que abre sus oídos para oír las palabras divinas. En efecto, así dice el profeta Isaías: *el Señor me ha abierto el oído, para que sepa cuándo debe ser dicha la palabra*. También abre el Señor los ojos, como abrió el Señor los ojos a Agar, y vio el pozo de agua viva. Así mismo, el profeta Eliseo dice: *Abre, Señor, los ojos de tu siervo para que vea que hay más con nosotros que con los adversarios. Y abrió, -dice-, el Señor los ojos de su siervo, y he aquí que todo el monte estaba lleno de jinetes, de carros y de ejércitos celestes. El ángel del Señor, en efecto, da vueltas en torno a los que le temen y los libraré*. Así pues, como hemos dicho, Dios nos abre la boca, los oídos y los ojos, para que hablemos, veamos o escuchemos las cosas de Dios.

⁴ Texto latino tomado de ORIGÈNE, *Homélie sur l'Exode*, (Marcel Borret SC 321, Cerf, Paris 1985). y tradición castellana tomada de ORÍGENES, *Homilias sobre el Éxodo*, (Maria Ignazia Danieli- Ángel Castaño Félix, Ciudad Nueva, Madrid 1992).

HomLev 6, 2⁵**Texto latino**

2. Sed priusquam de specie ipsaa indumentorum dicere incipiamuss, velim conferre illa infelicia indumenta, quibus primus homo, cum peccasset, indutus est, cum his sanctis et fidelibus indumentis. Et quidem illa dicitur Deus fecisse: Fecit enim inquit Deus tunicas pellicias, et induit Adame t mulierem eius. Illae ergo tunicae de pellibus erant ex animalibus sumtae. Talibus enim oportebat indui peccatorem, pelliciis, inquit, tunicis, quae assent mortalitatis, quam pro peccato acceperat, et fragilitatis eeius, qua ex carnis corruptione veniebaat, indicium. Si vero iam lotus ab his fueris et purificatus per legem Dei, induet te Mysēs indumento incorruptionis, ita ut nusquam appareat turpitudine tua et ut absorbeatur mortale hoc a vita.

Traducción (francés)

2. Avant toutefois d'aborder le sujet de cette espèce d'habits, je voudrais comparer les habits d'infortune, dont le premier homme après avoir péché fut habillé, à ces habits de sainteté et de foi. Il est bien dit que Dieu les a faits : "Dieu fit des tuniques de peau et en vêtit Adam et sa femme" Donc ces tuniques de peau étaient tirées de animaux. Il convenait en effet que le pécheur soit habillé de "tuniques de peau" qui étaient le symbole de la mortalité résultant de son péché, et de sa fragilité issue de la corruption de la chair. Mais si tu en es déjà lavé et purifié par la loi de Dieu, Moïse t'habillera d'un habit d'incorruption, en sorte que jamais "n'apparaisse ta honte" et "que ce qui est mortel soit absorbé par la vie".

⁵ Texto latino y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Homélies sur le Lévitique, I*, (Marcel Borret, SC 286, Cerf, Paris 1981).

HomLev 8, 10**Texto latino**

10. Iungitur tamen ad emundationem leprae huius etiam *coccum tortum*, sociatur et *hyssopum*. *Coccum tortum* figuram sacri sanguinis continet, qui de eius latere per *lanceae* vulnus extortus est. Et *hyssopum*. Hoc genus herbae naturam habere medice ferunt, ut diluat et expurget, si quae illae pectori hominum sordes ex corruptione noxii humoris insederint. Unde et necessario in expurgatione peccatorum huiusmodi graminis figura suscepta est. Coccum vero quod saepe sumptum sita d salutin subsidia, in divinis referri voluminibus invenimus, sicut in partu Thamar, cum *unus* inquit *prior protulit manum*. Accipiens autem obsetrix coccum alligavit in manu eius dicens: hic exhibit prior. Sed Raab meretrix, cum exploradores suscepisset et pactum ab iis salutis acciperet, et illi: *Et pones inquit signum resticulam coccineam, et alligabis ea min fenestra isla, per quam depossuisti nos*.

Traducción (francés)

10. Cependant, pour la purification de cette lèpre, on joint encore un cordon écarlate figure le sang sacré qui jaillit de son côté par la blessure de la lance. “Et de l’hysope” Cette espèce d’herbe, au dire des médecins, a la propriété de dissoudre et d’éliminer toutes les impuretés qui ont pu se fixer dans la poitrine humaine par la corruption d’une humeur nocive. D’où l’emploi inévitable d’une telle plante comme symbole dans la purification des pêches. Et que l’écarlate fut souvent prise pour aide au salut, nous le trouvons rapporte dans les divines livres, comme à l’accouchement de Thamar : “L’un étendit la main le premier. La prenant, l’accoucheuse lui noua un fil écarlate à la main en disant : Celui-ci sera le premier sorti” De plus, quand Rahab la courtisane eut accueilli les espions et reçu d’eux une promesse de salut, ceux-ci dirent : “Tu placeras comme signe une cordelette écarlate et tu la noueras à la fenêtre par laquelle tu nous as fait descendre”.

HomNum 3, 4. 1⁶**Texto latino**

4.1. Cum ergo impossibile sit uel errare liquem a uentre uel loqui falsa, necessarium eit et uentrem et uuluam talem requiri cui conuenire possit dictum hoc quod Alienati sunt pectores a uulua et errauerunt a uentre, locuti sunt fals; et illa erit uulua quam adaperit omnis primitius qui sanctificatur Deo. Adaperuit aliquando Deus uuluam liae; quae erant clausa, et peperit patriarchas; similiter et Rachel, ut pareret etiam ipsa, cuius uisus erat perspicax et decorus adspectus.

Traducción (francés)

4.1. Donc, puisqu'il est impossible qu'on s'égare ou qu'on dise des mensonges dès les entrailles maternelles, il faut chercher à quelles entrailles et à quelle matrice peut correspondre la parole : "Les pécheurs sont pervertis dès la matrice, ils se sont égares dès les entrailles, ils ont dit des mensonges" ; alors, ce sera cette matrice-là qu'ouvre tout premier-né qui est consacré à Dieu. -Jadis, "Dieu à ouvert la matrice de Lia" qui était fermée et elle enfanta les patriarches ; il fit de même pour Rachel afin qu'elle enfantât elle aussi, "elle qu'on se plaisait à regarder pour sa beauté remarquable".

⁶Texto latino y tradcción francesa tomadas de ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres, I*, (W. A. Baehrens, SC415, Cerf, Paris 1996); ORIGÈNE, *Homélies sur les Nombres II*, (W. A. Baehrens, SC 442, Cerf, Paris 1999).

HomNum 11, 1. 10**Texto latino**

1.10 Scriptum est in lege : *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt ambo in carne una.* Haec quod allegorica mysteria contineant, Paulus, cum in epistola sua hoc ipsum posuisset exemplum, pronuntiat dicens : *Mysterium hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.* Quod autem oportet hoc etiam secundum litteram custodiri, ipse Dominus et Saluator docet dicens: *Scriptum est Propter hoc relinquet homo patrem et matrem et adhaerebit uxori suae et erunt ambo in carne una.* Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Et ostendit utique obseruanda esse haec etiam secundum litteram, cum adicit: Quod ergo Deus coniunxit, homo non separet. Sed et in aliis Apostolus ubi dicit quia Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera, quis dubitat haec secundum litteram stare debere? . Certum est enim quia et Isaac de Sarra et Ismael de Agar filii fuerint Abrahae. Addit tamen his Apostolus et dicit: *Haec autem sunt allegorica,* quaeque in *duo testamenta* conuerit et Sarrae quidem obolem dicit, Agar autem tamquam *in seruitutem generantis* terrenae Hierusalem filios nominauit.

Traducción (francés)

1.10 Il est écrit dans la loi : “A cause de cela, l’homme quittera son père et sa mère et s’attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair”. Qu’il y ait là des mystères allégoriques, Paul, après avoir repris ce même exemple dans son Épître, le déclare quand il dit : “C’est un grand mystère, je veux dire para rapport au Christ et à l’Eglise”. Que cela doive s’entendre aussi au sens littéral, le Sauveur et Seigneur l’enseigne lui-même quand il dit : “Il est écrit: A cause de cela, l’homme quittera son père et sa mère et s’attachera à sa femme, et ils seront deux en une seule chair. Ce qui montre bien que c’est une prescription à observer au sens littéral, c’est qu’il ajoute: “Ce que Dieu a uni, que l’homme donc ne le sépare pas !” Mais quand l’Apôtre, ailleurs, dit aussi : “Abraham eut deux fils, l’un de la servante, l’autre de la femme libre”, qui peut douter que cela doive s’entendre à la lettre, puisqu’on sait bien qu’Isaac par Sarra, et Ismaël par Agar, furent fils d’Abraham ? A cela pourtant l’Apôtre ajoute : “Mais ces choses-là sont allégoriques”, et il les transpose en les deux Testaments, appelant les descendants de Sarra, considérée comme enfantant pour la liberté, les enfants du Nouveau Testament, tandis qu’il a donné aux descendants d’Agar, considérée comme engendrant pour la servitude, le nom de fils de la Jérusalem terrestre.

HomNum 12, 1. 7**Texto latino**

1.7. Praeterea et puer Abraham, cum pergit uxorem spondere vel deducere Isaac, apud puteos inuenit Rebeccam, quae interpretatur patientia Haec efficitur uxor Isaac non alibi nisi apud puteos. Similiter et Iacob, cum Mesopotomiam uenit habens praecceptum patris, ne alieni generis uel extranei sanguinis coniugem sumeret, apud puteos etiam ipse inuenit Rachel. Et Moyses Sephoram apud puteos repperit. Si ergo intellexisti quae qualesque sint uxores sanctorum, etiam tu si quae illae sunt animi uirtutes, et dicere quod de sapientia dictum est: Hanc quaesiuisti adducere tibi uxorem, esto frequens, esto assiduus circa puteo set ibi repperies huiusmodi coniugem. Apud aquas enim uiuas, id est apud uiuentis Verbi fluentia, certum est omnes animi habitare uirtutes.

Traducción (francés)

1.7. Et quand le serviteur d'Abraham s'en vint chercher une épouse destinée à Isaac c'est "auprès des puits" qu'il trouve Rébecca, c'est-à-dire la "patience" et ce n'est pas ailleurs qu'"auprès des puits" que celle-ci devint l'épouse d'Isaac. De même quand Jacob vint en Mésopotamie avec l'ordre de son père de ne prendre d'épouse ni d'un autre peuple ni d'un sang étranger, c'est encore "auprès des puits" qu'il trouve lui-même Rachel. Et Moïse découvre Séphora "auprès des puits". Si donc tu as compris de quelle qualité sont les épouses des saints, si tu veux toi aussi épouser la patience, ou la sagesse, ou toute autre vertu de l'âme, et si tu veux pouvoir dire ce qui a été dit de la sagesse : "Je l'ai recherchée pour me trouver une épouse" sois assidu, viens fréquemment au bord de ces puits, et là tu trouveras une pareille épouse. Car c'est au bord des eaux vives, c'est-à-dire auprès des flots du Verbe vivant, que l'on est sûr qu'habitent toutes les vertus de L'âme.

HomNum 17, 3. 3-4**Texto latino**

3.3. Velim tamen requirere qui sunt isti oculi eius, qui reuelati dicuntur; ne forte ipsi sint qui in aliis Scripturae locis, ut in quibusdam exemplaribus legimus, *oculi terrae* appellantur, et ille, quem Paulus *sensum carnis* dicit, cum ait de quodam: *Frustra inflatus sensu carnis suae*. De istis credo oculis etiam serpens dixerit ad Euam quia *sciebat Dominus quod in quacumque die manducaueritis ex eo, aperientur oculi uestri*, et paulo post: *et manducauerunt, inquit, et aperti sunt oculi amborum*. Nisi enim essent oculorum differentiae et alii essent qui per praeuarcationem aperiuntur, et alii quibus uidebant Adame et Eua, antequam isti aperientur, numquam utique Scriptura nondum apertis oculis eorum, illis qui ex praeuarcatione patefacti sunt, diceret: *Et uidit mulier quia bonum est lignum ad manducandum et gratum oculis ad uidendum est speciosum esta d considerandum, et accipiens de ligno manducauit; et dedit uiro suo secum, et manducauerunt*. Et aperi fuerat oculi amborum. Quomodo enim, si nondum aperit fuerant *oculi amborum, uidit mulier quia bonum esset lignum ad manducandum et quia gratum esset oculis ad uidendum?* Quibus etiam oculis et *speciosum* fuisse dicitur ad *considerandum*?

3.4. Sed ego uidiens uocem Domini mei Iesu Christi et uirtutem bonitatis eius intellegens, ita aduerto illud, quod dicit: *In iudicium ego ueni in hunc mundum, ut non uidentes uideant et uidentes caeci fiant*, quod in peccatoribus non uident illi oculi qui meliores sunt, sed hi qui sensus carnis appellantur et qui consilio serpentis aperti sunt. Opus ergo magnificum Saluatoris nostris Domini est ut hi qui non uident melioribus oculis quae bona sunt, sed illis qui consilio serpentis patefacti sunt, quae mala sunt intuentur, *caeci fiat*, et qui caecati fuerint illis oculis quos persuasio serpentis aperuit, uideant bona Domini his oculis quos Iesus Saluator noster uenit aperire. Nisi enim prius malorum uisus claudatur, bonorum non

Traducción (francés)

3.3. Je voudrais cependant chercher quels sont ces yeux de mauvaise qualité de Balaam dont on dit qu'ils ont été "dessillés" ; car ils pourraient bien être ceux qu'on nomme, en d'autres passages de l'Écriture, ainsi que nous le lisons sur certains exemplaires, des "yeux de terre", et ce que Paul appelle "l'intelligence charnelle" lorsqu'il dit de tel ou tel : "en vain gonflé d'intelligence charnelle". C'est aussi, je pense, en parlant de ces mauvais yeux que le serpent dit à Eve : "Le seigneur savait que du jour où vous mangeriez du fruit de cet arbre, vos yeux s'ouvriraient" ; l'Écriture dit ensuite peu après: "Et ils en mangèrent et leurs yeux s'ouvrirent à tous les deux". Mais comme il y a deux espèces d'yeux : ceux qui s'ouvrent par le péché, et ceux dont se servaient Adam et Eve avant que "leurs mauvais yeux ne s'ouvrent" jamais l'Écriture, avant l'ouverture de leurs yeux, ne dirait à ceux dont les yeux ont été ouverts par le péché : "Et la femme vit que le fruit de l'arbre était bon à manger, beau à voir et de bel aspect pour acquérir l'intelligence ; prenant du fruit de l'arbre, elle en mangea : elle en donna à son mari avec elle, ils en mangèrent. Et leurs yeux à tous deux s'ouvrirent" Comment en effet, si leurs yeux à tous deux ne s'étaient pas encore ouverts, comment la femme vit-elle que le fruit de l'arbre était bon à manger et qu'il était agréable à la vue ? Et semblablement, pour quels yeux l'Écriture dit-elle que le fruit de l'arbre était aussi de bel aspect pour acquérir l'intelligence ?

3.4. Mais moi, j'écoute la voix de mon Seigneur Jésus-Christ et sachant la puissance de sa bonté, je prête attention à ce qu'il dit : "C'est pour un jugement que je suis venu en ce monde, pour que ceux qui ne voient pas voient et pour que ceux qui voient deviennent aveugles ; car chez les pécheurs, ce ne sont pas les yeux les meilleurs qui voient, mais ceux qu'on appelle "l'intelligence charnelle" et qui ont été ouverts à la persuasion du

patebit intuitus. Sic ergo etiam illud boni Dei dictum accipio quod dixit: *Quis fecit uidentem et caecum?* Uidentem quidem secundum Christum, caecum uero secundum consilium serpentis.

serpent. C'est donc une magnifique opération de notre Sauveur et Seigneur de rendre aveugles ceux qui, avec des yeux meilleurs, ne voient pas le bien, mais voient le mal avec des yeux ouverts à la suggestion du serpent ; quant à ceux qui furent rendus aveugles avec des yeux que la suggestion du serpent avait ouverts, ils voient les biens du Seigneur avec les yeux que Jésus notre Sauveur est venu ouvrir. Car si la vue du mal n'a pas d'abord été fermée, la considération du bien ne sera pas ouverte. Telle est la façon dont je comprends cette parole du Dieu de bonté : "Qui a fait le voyant et l'aveugle", le voyant celui qui voit selon le Christ, l'aveugle celui qui ne voit pas, par suite du conseil du serpent.

HomNum 18, 4. 3

Texto latino

4.3. *Et praedabitur omnes filios Seth.* Seth filius est Adam, de quo Eua dixit cum natus esset: *Suscitauit enim mihi Deus semem aliud pro Abel, quem occidit Cain.* Iste est ergo Seth, ex quo omne humanum in hoc mundo dicitur genus: nam de Cain qui nati fuerant, diluuiio perierunt. Filii ergo sunt Seth omnes homines qui in hoc mundo sunt. Et cum dicitur: *Depraedabitur omnes filios Seth,* praedam sic accipe, sicut in superioribus interpretati sumus, ubi scriptum est: *Edet gentes inimicorum suorum,* et ubi catulo leonis et leoni comparatur.

Traducción (francés)

4.3. "Et il pillera tous les fils de Seth". Seth est ce fils d'Adam, à propos duquel Ève dit quand il naquit : "Dieu m'a suscité un autre enfant à la place d'Abel que Caïn a tué". C'est donc lui, le fameux Seth, dont est issue, dit-on, toute la race humaine de ce monde ; car les fils de Caïn périrent dans le déluge. Ils sont donc fils de Seth tous les hommes qui vivent en ce monde. -Quand il est dit : "Il pillera tous les fils de Seth", il faut comprendre le pillage comme nous l'avons fait plus haut, où il est écrit : "Il mangera les nations de ses ennemis", et où il est comparé à un lionceau et à un lion.

HomNum 20,2. 1**Texto latino**

2.1. Multo tamen magis execrabilis est generalis illa fornicatio, in qua omne genus peccati pariter continetur. Generalis autem fornicatio dicitur, cum anima quae in consortium Verbi Dei adscita est et matrimonio eius quodammodo sociata ab ullo alio, alieno scilicet et aduersario illius uiri, qui eam sibi despondit in fide, corrumpitur et uiolatur. Est ergo sponsus et uir animae mundae et pudicae Verbum Dei, qui est Christus Dominus, sicut et Apostolus scribit: *Volo autem omnes uos uniu iro uirginem castam exhibere Christo; timeo autem, ne forte, sicut serpens seduxit Euam astutia sua, corrumpantur sensus uestri a simplicitate quae est in Christo Iesu.* Donec igitur anima adhaeret sponso suo et audit uerbum eius et ipsum complectitur, sine dubio ab ipso semen suscipit uerbi; et sicut ille dixit: *De timore tuo, Domine, in uentre concepimus, ita et haec dicit: de uervo tuo, Domine in uentre concepi et parturiui et spiritum Salutis tuae feci super terras.*

Si ergo sic de Christo concipit anima, facit filios pro quibus dicatur de ea quia: *Salua erit per filiorum generationem, si permanserint in fide et caritate et sanctitate cum sobrietate*, etiamsi prius sicut Eua seducta fuisse anima uideatur. Est itaque uere beata suboles, ubi complexus ad inuicem dederint. Inde nascetur generosa progenies, inde pudicitia orietur; inde iustitia, inde patientia, inde mansuetudo et caritas atque omnium uirtutum proles ueneranda succedet.

Traducción (francés)

2.1. Cependant, la fornication au sens large, qui comprend tous les genres de ce péché, est bien plus détestable. Il y a fornication de cette sorte quand l'âme, admise à l'union avec le Verbe de Dieu et réunie à lui par une sorte de mariage, est pervertie et profanée par un autre, et que celui-là est précisément l'adversaire du premier mari qui s'est fiancé à elle dans la foi. Le Verbe de Dieu, qui est le Christ Seigneur, est donc le fiancé et le mari de l'âme pure et chaste, ainsi que le dit l'Apôtre : "Je veux vous présenter tous à un unique époux comme une vierge pure au Christ ; mais je crains bien qu'à l'exemple d'Ève que le serpent séduisit par la ruse, vos pensées ne se corrompent et ne s'écartent de la simplicité envers le Christ Jésus". Donc tant que l'âme est unie à son époux, qu'elle écoute sa parole et qu'elle l'entoure des soins, il est évident qu'elle reçoit de lui la semence de la parole et que, semblablement à celui qui a dit : "De ta crainte, Seigneur, nous avons conçu dans nos entrailles", l'âme dit : Des œuvres de ta parole, Seigneur, "j'ai conçu dans mon sein et j'ai enfanté et j'ai produit l'Esprit de ton Salut sur la terre".

Si donc l'âme conçoit ainsi par le Christ, elle fait naître des fils à propos desquels on peut dire d'elle qu'elle "sera sauvée du fait de les avoir mis au monde, pourvu qu'ils persévèrent dans la foi, dans la charité et dans la sainteté, unies à la modestie" même si, comme Ève, c'est l'âme qui paraît avoir été d'abord séduite. Heureuse vraiment alors la descendance qui survient quand l'âme a partagé la couche du Verbe de Dieu dans des embrassements réciproques. De là naîtra une noble lignée, de là sortira la chasteté ; de là viendront ensuite la justice, la patience, la douceur, la charité et toute la descendance honorable des vertus.

HomNum 25, 3. 2**Texto latino**

3.2 Vis autem uidere quoniam non solum apud sanctos nominaa pro rebus aptantur, sed etiam apud gentiles et barbaros? De sanctis quidem notum est cur Abram Abraham oucitis sit et Sara Sarra et Iacob Israel. Doceamus autem quod mos iste habeatur etiam apud barbarus.

Traducción (francés)

3.2 Mais tu veux avoir la preuve que les noms correspondent à des réalités non seulement chez les saints, mais encore chez les païens et les barbares ? Prenons les saints : on sait pourquoi Abram a été appelé Abraham, Sarra Sarra et Jacob Israël. Mais sachons que cette coutume se pratique aussi chez les barbares.

HomJos 9, 8⁷**Traducción (francés)****Texto latino**

8. Et ego quidem arbitror quod, si quando nobis legitur Moyses et per gratiam Domini *velamen litterae removetur* et incipimus intelligere quia *lex spiritalis est* et quia, verbi causa, dicens lex: *Non infrenabis os bovi trituranti*, non de bobus haec, sed de Apostolis dixerit, e rursus, cu min lege dicitur: quia *Abraham duos filios habuit, unum de ancilla et unum de libera*, ego in his intelligo esse duo testamenta et duos populos: istam nobis legem, quae sic intelligitur -quam *spiritalem* nominat Paulus-, Iesus Dominus legit, et ipse est qui haec in auribus totis populi recitat, praeciens nobis ne sequamur *occidentem litteram*, sed teneamus *spiritum vivificantem*.

8. Voici ma pensée : Si, quand on nous “lit Moïse” la grâce du Seigneur “ôte le voile de la lettre” et si nous commençons de percevoir que “la Loi est spirituelle” par exemple, lorsque la Loi dit: “tu ne muselleras pas le bœuf qui foule le grain” si nous comprenons qu’il est question non du bœuf, mais des Apôtres, ou encore, si devant cette parole de la loi: “Abraham eut deux fils, l’un de l’esclave, l’autre de la femme libre” je saisis qu’il s’agit des “deux alliances” et des deux peuples, cette loi ainsi comprise -“loi spirituelle”, suivant le terme de Paul- est celle que nous lit le Seigneur Jésus ; il en fait lui-même la lecture aux oreilles du peuple entier, lui qui nous recommande de ne pas suivre “la lettre qui tue”, mais de garder “l’esprit qui donne la vie”.

⁷ Texto latino y traducción francesa tomada de ORÍGENES, *Homélie sur Josué*, (Annie Jaubert, SC 71, Cerf, Paris 1960).

HomJos 18, 3**Texto latino**

Interpretatur autem Chebron coniunctio vel coniugium. Per quod potest fortasse ilud ostendi, quod spelunca duplex comparata ab Abraham patriarcha in ea est, in qua coniugia patrum et reliquiae eorum iacent, id est Abraham cum Sarra, Isaac cum Rebecca, Iacob cum Lia. Mruit ergo Chaleb patrum reliquias in hereditate suscipere, sine dubio quia per sapientiam, quae in eo erat, qua vigeat et sub Moyseo et sub Iesu, intellexerat coniunctionis ipsius rationem et perspexerat quid esset causae quodcum abraham sola Sarra ibi iaceret et neque Agar neque Chettura ei meruisset adiungi, vel quid esset causae quod cum Iacob sola Lia iacere videretur et neque Rachel, quae amplius fuerat dilecta, neque aliqua ex concubinis in sepulcro ei fuerit copulata. Ipse ergo in memoriis patrum hereditatem capit prudens et sapiens Chaleb. Ipsi Iesu Enachitarum gentis metropolin tribuit Chebron et efficitur ei sors usque in hodiernum diem.

Utiman et mihi daretur sors Abraham et Isaac et Iacob, et efficeretur meus Deus meus, sicut effectus est Deus Abraham et Deus Isaac et Deus Iacob, in Christo Iesu Domino nostro, cui est gloria et imperium in saecula saeculorum. Amen !.

Traducción (francés)

Or, Hébron signifie union ou mariage. Voici peut-être le sens de ce détail : la double grotte, que s'était préparée le patriarche Abraham, se trouve dans cette ville où reposent les restes des patriarches avec leurs épouses, c'est-à-dire Abraham avec Sara, Isaac avec Rébecca, Jacob avec Lia. Caleb a donc mérité de recevoir en héritage les restes de ses pères, sûrement parce qu'avec la sagesse qui était en lui, sagesse qui faisait sa force au temps de Jésus comme au temps de Moïse, il avait compris la raison de ces unions et en avait pénétré les motifs: pourquoi Sara reposait là seule avec Abraham, alors que le même honneur était refusé à Agar et à Cétura; pourquoi on voyait Lia reposer seule à côté de Jacob, alors que Rachel, la plus aimée, ni aucune de ses concubines ne lui fut associée dans son tombeau. C'est donc le prudent et sage Caleb qui prend l'héritage en mémoire de ses pères. C'est à lui que Jésus attribua Hébron, ville principale des Énacites, "héritage qui lui appartient jusqu'à ce jour".

Ah ! puissé-je recevoir l'héritage d'Abraham, d'Isaac et de Jacob ! que "le Dieu d'Abraham, le Dieu d'Isaac et le Dieu de Jacob" devienne aussi ma part d'héritage en Jésus-Christ note Seigneur "à qui est gloire et puissance dans les siècles des siècles : Amen".

HomJos 23, 4**Texto latino**

4. Sicut enim non est putandum quod fortuitu acciderit, verbi causa, ut ille angelus Michael vocaretur, alius autem Gaabriel, alius vero Raphale, et ut ad humana descendm, sicut non fuit fortuitu, ut ille paatrircha Abraham vocaretur et ille Isaac, et alius Istrahel sed ne in feminis quidem casu accidit, sed certa et divina raione, ut illa Sarra vocaretur ex Sara, vel ille Istrahel ex Iacob vel ille Abraham ex Abram, et ut certum est quod unusquisque vel angelorum vel hominorum ex his, quae sibi iniunguntur, officiis et actibus etiam nomina sortiantur: ita consequens est etiam loca quaedam esse coelestia et civitates, sicut Hierusalem coelestis dicitur et Sion, esse etiam alias, quarum typumet imaginem istae, quae in terris sunt, continent, quae nunc in hac Scryptura mystice nobis per Iesum Nave filium designantur.

Traducción (francés)

4. Car s'il faut croire que le hasard n'est pour rien dans le nom de l'ange Michel par exemple, ou celui de Gabriel, ou celui de Raphael; si, pour en venir aux hommes, le hasard n'est pour rien non plus dans le nom du patriarche Abraham, dans celui d'Isaac ou celui d'Israël, ni même dans les noms de femmes; mais si c'est une décision de la sagesse divine qui a donné à Sarra le nom de Sara, à Jacob celui d'Israël, à Abram celui d'Abraham; si donc il est certain que tous les anges et tous les hommes reçoivent en lot le nom qu'ils portent, en conformité avec les fonctions ou les actes que leur sont personnels, il s'ensuit qu'il existe aussi des lieux et des cités célestes; s'il existe dans les cieux une Jérusalem et une Sion, il s'y trouve aussi d'autres villes dont les villes de la terre contiennent le type et l'image, et que Jésus, le fils de Navé, nous désigne d'une manière spirituelle dans ce passage de l'Ecriture.

HomJu 5, 5⁸**Texto latino**

5. Verum est enim illud quod Apostolus in novissimo tempore dicit futurum quia: *Cum plenitudo gentium subintroierit, tunc omnis Istrahel salvus fiet.* Fit ergo *primatus* quidem *in manu mulieris* alienigenae, non tamen excluditur consortio gloriae etiam Barac qui prior quidem coeperat, sed novissimus pervenit ad finem. Immo dum ille pervenit, Iahel alienigena praetereuntem quodammodo victoriam rapit. Eadem forma praecessit etiam in Esau et Iacob fratribus. Dum enim Esau sectatur agrestia, dum moratur in saltibus, praeveniens Iacob et mulieris nihilominus consiliis [matris] compositos patri offerens cibos benedictionis primitivatus accepit.

Traducción (francés)

5. Est vrai en effet ce qui, au dire de l'Apôtre, va arriver "à la fin des temps" "Quand la totalité des nations aura été introduite, alors tout Israël sera sauvé". Donc "l'honneur" vient certes "aux mains d'une femme" étrangère, pourtant même Barac n'est pas exclu du partage de sa gloire, lui qui avait bien commencé le premier, mais est parvenu au terme le dernier. Bien plus, quand il y parvient, Jahel, l'étrangère, lui ravit une victoire qui pour ainsi dire lui échappe.

La même figure fut aussi précédemment donnée dans les frères Esaü et Jacob. Car tandis qu'Esaü poursuit des bêtes sauvages, tandis qu'il s'attarde dans des défilés, Jacob le devance et, qui plus est, sur les conseils d'une femme (leur mère) offre `son père des aliments apprêtés, et reçoit les droits d'aïnesse attachés l'bénédition.

⁸ Texto latino y traducción francesa tomados de: ORIGÈNE, *Homélies sur les Juges*, (Pierre Messié - Louis Neyrand - Marcel Borret, SC 398 Cerf, Paris 1993).

*HomSam 1, 5⁹***Texto latino**

2. (...) Iste ergo tam laudabilis uir [Helchana] habuit “duas uxores; nomen uni Anna et nomen secundae Fennana”. Habebat autem filios de secunda, Fennana, sterilis uxor erat prior illa, quae et nobilior erat. Similia inuenies etia in Genesis; cognata quippe sibi est scriptura diuina. Inuenies ibi primam uxorem Abrahae Sarram nobiliores, secundam uero Aegyptiam Agar ignobilem fuisse, et ante patrem effectum Abraham de ignobili quam de nobili, fit tamen postmodum etiam de nobili coniuge pater. (...)

Traducción (francés)

5. (...) Cet homme si louable [Elcana] eut donc “deux femmes : le nom de l’une était Anne, le nom de l’autre Phennana”. Il avait aussi des fils de sa seconde femme, Phennana ; la première, qui était aussi la plus noble, était stérile. Tu trouveras encore des choses semblables dans la Genèse, car les paroles de l’Écriture ont des rapports étroits entre elles : tu y trouveras qu’Abraham a eu une première femme plus noble, Sara, et une seconde, l’égyptienne Agar, de basse naissance, et qu’Abraham, avant de devenir père par son épouse noble, l’est devenu par celle de basse naissance, mais qu’ensuite il l’est devenu aussi par son épouse noble. De même ici, Elcana, qui est « possession de Dieu », devient d’abord père par sa seconde épouse, parce que Dieu avait fermé le sein d’Anne comme il avait d’abord fermé le sein de Sara. Mais après plusieurs enfantements de Phennana, le sein d’Anne s’est ouvert grâce à ses prières et supplications, et elle est devenue à son tour mère d’un fils, qu’elle a offert à Dieu. (...)

⁹ Texto latino, griego y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Homélies sur Samuel*, (Pierre et Marie-Thérèse Nautin, SC328, Cerf, Paris 1986).

*HomSam 5, 2***Texto griego**

2. Ἐνιαὶ μὲν ἱστορίαι οὐχ ἄπτονται ἡμῶν, ἔνιαὶ δὲ ἀναγκαῖαι πρὸς τὴν ἐλπίδα ἡμῶν: οὕτω δ' εἶπον ἱστορίαι, ἐπεὶ οὐδέπω φθά- νομεν ἐπὶ τὰ τῆς ἀναγωγῆς, παντὶ τῷ εἰδότι ἀνάγειν ἢ ἀκούειν ἀναγομένων χρήσιμα. <τῶν οὖν τῆς ἱστορίας τινὰ μὲν χρήσιμα> πᾶσιν, τινὰ δὲ οὐ πᾶσιν. οἶον, ὡς ἐπὶ παραδείγματος, ἡ ἱστορία ἢ περὶ τοῦ Λῶτ καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ εἰ μὲν τι κατὰ τὴν ἀναγωγὴν ἔχει χρησιμον, θεὸς οἶδεν καὶ ᾧ ἂν χαρίσῃται τοὺς λόγους ἐκείνους ἐξετάζειν: εἰ δὲ κατὰ τὴν ἱστορίαν, ζητήσαις ἄν: τί γὰρ ὄφελός μοι ἐκ τῆς ἱστορίας τῆς περὶ τοῦ Λῶτ καὶ τῶν θυγατέρων αὐτοῦ; ὁμοίως τί ὄφελός μοι ἀπλῶς λεχθεῖσα ἡ ἱστορία τοῦ Ἰούδα καὶ τῆς Θάμαρ καὶ τῶν κατ' αὐτήν; (...).

Traducción (francés)

2. Il y a des histoires qui ne nous touchent pas, et d'autres qui sont nécessaires pour nous faire espérer. Je parle d'histoires, car nous n'en sommes pas encore aux élévations spirituelles utiles pour tout homme qui sait ou les faire ou es entendre. En ce qui concerne donc l'histoire, il y a des choses utiles pour tous et d'autres qui ne le sont pas pour tous. Ainsi, pour prendre un exemple, l'histoire de Lot et de ses filles a-t-elle une utilité au sens spirituel ? Dieu le sait, comme le saurait aussi celui à qui il ferait la grâce de savoir expliquer ce passage. Mais au sens historique, on peut toujours chercher ! Quel profit, en effet, ai-je à tirer de Lot et ses filles ? Pareillement quel profit ai-je à tirer, si on se borne à la raconter, de l'histoire de Juda, de Tamar et de ce qui advint à cette dernière ? (...)

HomJr 3, 2¹⁰

Texto griego

2. Οὐδενὶ ἔρημος ἐστὶν ὁ θεός, "ἀνατέλλων τὸν ἥλιον ἐπὶ πονηροὺς καὶ ἀγαθοὺς· οὐδενὶ κεχερσωμένη γῆ ἐστι, "βρέχων ἐπὶ δικαίους καὶ ἀδίκους". Πῶς ἔρημος, ἀνατέλλων ἡμέραν καὶ νύκτα εἰς ἀνάπαυσιν ποιῶν; πῶς ἔρημος τὴν γῆν ποιῶν καρποφορεῖν; πῶς ἔρημος ἕκαστον οἰκονομῶν κατὰ τὴν ψυχὴν, ἵνα λογικὸς ᾖ, ἵνα ἐπιστήμη ἀναλαμβάνῃ, ἵνα γυμνάζεται τὸ συνετὸν αὐτοῦ, κατὰ τὸ σῶμα, ἵνα ἔχη ἐρρωμένα "τὰ αἰσθητήρια"; "Ἔστιν οὖν οὐδενὶ ἔρημος ὡς πρὸς τὸν καθόλου λόγον ὁ θεός, ὡς δὲ πρὸς τὸν ἰδικὸν ἔρχομαι ἐπὶ τὰ τοῦ Ἰσραὴλ πράγματα καὶ λέγω· οὔτε ἔρημος οὔτε γῆ κεχερσωμένη ἦν, ὅτε ἐν Αἰγύπτῳ ἐποίει τὰ σημεῖα καὶ τὰ τέρατα τῷ λαῷ, εἰ δὲ τις καιρὸς γέγονεν ὅτε εγκατελείφθησαν, οἷον εἰ ἔρημος αὐτοῖς, οὐκ ἔρημος ὦν αὐτός, ἐγένετο. "Ὅτε μέντοι ἦν τῷ Ἰσραὴλ οὐκ ἔρημος οὐδὲ γῆ κεχερσωμένη, τοῖς ἔθνεσι κατὰ τὸν ἰδικὸν λόγον ἔρημος καὶ γῆ κεχερσωμένη ἦν· ὅτε δὲ ἀπεστράφη τὸν Ἰσραὴλ καὶ γέγονε τῷ Ἰσραὴλ ἐκείνῳ ἔρημος καὶ γῆ κεχερσωμένη, τότε ἐξεχύθη ἡ χάρις ἐπὶ τὰ ἔθνη, καὶ γέγονε νῦν ἡμῖν Χριστὸς Ἰησοῦς οὐκ ἔρημος ἀλλὰ πλήρης, καὶ οὐ γῆ κεχερσωμένη ἀλλὰ καρποφοροῦσα: "Πολλὰ" γάρ "τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα." Καὶ ἀπειλεῖ αὐτοῖς, οἷς οὐ γέγονεν ἔρημος οὐδὲ γῆ κεχερσωμένη, λέγων: ἐγὼ μὲν οὐ γέγονα ὑμῖν "ἔρημος" οὐδὲ "γῆ κεχερσωμένη", ὑμεῖς δὲ εἰρήκατε: "Ὁὐ κυριευθησόμεθα, οὐχ ἤξομεν πρὸς σε ἔτι." Ἄρα εἰρήκασιν οἱ υἱοὶ Ἰσραὴλ ἀπονενομημένως κατὰ τὴν λέξιν· "Ὁὐ κυριευθησόμεθα" <...>

Traducción (francés)

2. Dieu n'est désert pour personne, lui qui fait lever le soleil sur les méchants et sur les bons, il n'est pour personne terre d'aridité, lui qui fait tomber la pluie sur les justes et sur les injustes. Comment serait-il un désert, quand il fait lever le jour et donne la nuit comme repos ? Un désert, quand il rend la terre féconde ? Un désert quand il pourvoit tout homme dans son âme, pour qu'il soit doué de raison, reçoive la science et exerce son intelligence, et dans son corps, pour qu'il ait des sens éveillés ? Dieu n'est donc désert pour personne à un point de vue universel. Mais à un point de vue particulier, j'en viens à l'histoire d'Israël et je dis : il n'était ni désert ni terre d'aridité lorsqu'en Égypte il faisait des signes et des prodiges pour le peuple, mais chaque fois que les Israélites furent délaissés, il devint comme un désert pour eux sans être lui-même un désert. Toutefois, quand il n'était pour Israël ni désert ni terre d'aridité, pour les nations, à un point de vue particulier, il était désert et terre d'aridité, alors la grâce fut répandue sur les nations, et Christ Jésus est devenu pour nous aujourd'hui non pas désert mais plénitude, non pas terre d'aridité mais terre de fécondité. Car "les enfants de la stérile sont plus nombreux que ceux de la femme qui a un mari".

Et Dieu adresse des menaces à ceux-là mêmes pour qu'il n'était pas devenu un désert ni une terre d'aridité, en ces termes : Moi, je ne suis pas devenu pour vous un désert ou une terre d'aridité, mais c'est vous qui avez dit : "Nous n'aurons pas de Seigneur, nous n'irons plus à toi" Est-ce donc un langage de désespoir qu'ont tenu les fils d'Israël en disant : "Nous n'aurons plus de Seigneur...?"

¹⁰ Texto griego y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie, I. Homélie I-XI* (Pierre Husson y Pierre Nautin, SC 232, Cerf, Paris 1976).

HomJr 5, 13. 15

Texto griego

13. καὶ περὶ τοῦ Ἰσραήλ· ἐπιφέρει· "καὶ εὐλογήσουσιν ἐν αὐτῷ ἔθνη, καὶ ἐν αὐτῷ αἰνέσουσιν τῷ θεῷ ἐν Ἱερουσαλήμ." Ὅτι τάδε λέγει κύριος τοῖς ἀνδράσιν Ἰούδα καὶ τοῖς κατοικοῦσιν Ἱερουσαλήμ": εἶρηκεν τοῖς ἀπὸ τῶν ἐθνῶν, εἶρηκεν καὶ τοῖς ἀπὸ τοῦ Ἰσραήλ, λέγει τοῖς ἀπὸ τοῦ Ἰούδα. Μέμνημαι τῶν πρώην εἰρημένων περὶ τοῦ Ἰούδα καὶ τῶν κατοικούντων ἐν Ἱερουσαλήμ τροπολογιῶν: κατοικοῦμεν γὰρ ἡμεῖς, ἐὰν ὁ θεὸς διδῶ, ἐν τῇ Ἱερουσαλήμ. Ἐπεὶ "ὅπου ὁ θησαυρὸς, ἐκεῖ καὶ ἡ καρδία", ἐὰν θησαυρίζωμεν ἐν οὐρανῷ, καὶ ἔχομεν τὴν καρδίαν ἐν Ἱερουσαλήμ τῇ ἄνω, περὶ ἧς ὁ ἀπόστολός φησιν· "Ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρα ἐστίν, ἧτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν, ὡς γέγραπται" καὶ τὰ ἐξῆς.

15. "Ἴνα δὲ κατὰ τὸ ἀπλούστερον παράδειγμα λεχθῆ δύναμενον προσαγαγεῖν ἡμᾶς τῷ ἰδεῖν "τὴν ἀκροβυστίαν τῆς καρδίας", παραθήσομαι ὅτι κατὰ τὴν πρώτην ἡλικίαν ψευδοδοξίαί πάντως γίνονται ἐν τῇ ψυχῇ· οὐ γὰρ οἶόν τέ ἐστιν ἀρχῆθεν ἀληθῆ δόγματα <καὶ> καθαρὰ λαβεῖν τὸν ἄνθρωπον: προενοήσατο δὲ ὁ θεῖος λόγος ἱστορίας καὶ γραφῆς τῆς κατὰ τὸ ρητόν, ἵνα θρέψῃ τὸν κατὰ σάρκα γεγεννημένον τῷ Ἀβραάμ ἐν τοῖς κατὰ σάρκα πρώτον λόγοις καὶ γένηται πρῶτος "ὁ ἐκ τῆς παιδίσκης", εἰς τὸ δυνηθῆναι μετὰ τοῦτον γεννηθῆναι τὸν "τῆς ἐλευθέρας" καὶ τὸν "διὰ τῆς ἐπαγγελίας". Εἰ νενόηται τοῦτο διὰ τί παρελήφθη, δύναται νοεῖσθαι ἡ ἀκροβυστία τῆς καρδίας προγινομένη τῆς περιτομῆς.

Χρεία οὖν ἡμῖν τὸν λόγον παραλαβεῖν τὸν καθαίροντα τὰ δόγματα καὶ περιαιροῦντα πάντα τὰ γενόμενα κατὰ ψευδοδοξίαν ἐν ἡμῖν.

Traducción (francés)

13. Il ajoute : "Alors des nations béniront (Dieu) en lui, en lui elles loueront Dieu à Jérusalem. Car voici ce que dit le Seigneur aux hommes de Juda et aux habitants de Jérusalem". Il a parlé aux fils des nations, il a parlé aux fils d'Israël, il parle à ceux de Juda. Je me souviens de ce qui a été dit recentrement sur le sens allégorique de Juda et des habitants de Jérusalem : nous sommes, nous, si Dieu nous fait cette grâce, *habitants de Jérusalem*. Puisque "là où est le trésor, là aussi est le cœur", si nous thésaurisons dans le ciel, nous avons aussi notre cœur dans la Jérusalem d'en-haut, celle dont l'Apôtre dit : "La Jérusalem d'en-haut est libre, qui est notre mère, ainsi qu'il est écrit" et la suite. (...)

15. Pour employer un exemple plus simple qui puisse vous amener à voir ce qu'est le *prépuce du cœur*, je ferai remarquer que dans le premier âge des opinions fausses naissent forcément dans l'âme, car il n'est pas possible que l'homme reçoive dès le début des doctrines vraies et pures. Mais le Verbe de Dieu a veillé à ce qu'il y ait une histoire et une écriture à prendre au sens littéral, afin que l'enfant né à Abraham *selon la chair* soit nourri d'abord de paroles selon la chair, et que naisse d'abord "le fils de l'esclave" pour que puisse naître après lui le "fils de la femme libre", le "fils de la promesse". Si l'on comprend pourquoi cela a été dit, on peut comprendre ce qu'est le *prépuce du cœur* qui a précédé la circoncision.

Il nous faut donc recevoir la Parole qui purifie les doctrines et supprime toutes les fausses opinions nées en nous. C'est donc cela enlever le *prépuce* de notre cœur. (...).

HomJr 9, 3**Texto griego**

3. Γεγόναμεν οὖν ἡμεῖς τῷ θεῷ εἰς λαόν, καὶ "ἡ δικαιοσύνη τοῦ θεοῦ ἀναγγέλλεται τῷ λαῷ τῷ τεχνησομένῳ" τῷ ἀπὸ τῶν ἐθνῶν. Οὗτος γὰρ ὁ λαὸς τίκεται ἀθρώως, καὶ ἐν τῷ προφήτῃ δὲ εἴρηται· "Εἰ ἐτέχθη ἔθνος <εἰς> ἅπαξ". ἐτέχθη δὲ ἔθνος εἰς ἅπαξ, ὅτε ἐπιδεδήμηκεν ὁ σωτὴρ καὶ ἐπίστευσαν ἐν μιᾷ ἡμέρᾳ "χιλιάδες πέντε" καὶ προσετέθησαν ἄλλη ἡμέρᾳ χιλιάδες τρεῖς, καὶ ἔστιν ἰδεῖν ὅλον λαὸν τικτόμενον λόγῳ θεοῦ καὶ ἀθρώως τίκτουσαν τὴν στείραν, τὴν πρότερον οὐ τεκοῦσαν, πρὸς ἣν λέγεται· "Εὐφράνθητι στείρα ἢ οὐ τίκτουσα, ῥῆξον καὶ βόησον ἢ οὐκ ᾠδίνουσα, ὅτι πολλὰ τὰ τέκνα τῆς ἐρήμου μᾶλλον ἢ τῆς ἐχούσης τὸν ἄνδρα". ἐρημος αὕτη νόμου, ἐρημος αὕτη θεοῦ ἦν, ἔχουσα δὲ ἄνδρα τὸν νόμον ἐκείνη ἢ συναγωγὴ λέλεκται. (...)

Traducción (francés)

3. Nous sommes donc devenus, nous autres, un peuple pour Dieu, et *la justice de Dieu est annoncée au peuple qui sera enfanté*, au peuple issu des nations. Ce peuple-ci est *enfanté*, en effet, tout d'un coup, et il est dit dans le prophète : "*Un peuple est-il né en une seule fois ?*" "Oui, un peuple est né en *une seule fois* lorsque le Sauveur est venu et qu'en un seul jour *cinq mille hommes ont cru*, auxquels s'en *ajoutèrent trois mille* un autre jour, et l'on peut voir tout un *peuple enfanté* par le Verbe de Dieu et la *stérile* enfantant tout d'un coup, elle qui *n'enfantait pas auparavant* et à qui il est dit : "*Réjouis-toi, stérile qui n'enfantais pas, éclate en cris de joie toi qui n'as pas connu les douleurs de l'enfantement, car les enfants de la solitaire sont plus nombreux que les enfants de celle qui a un mari*". Solitaire, parce qu'elle était privée de la Loi, privée de Dieu, tandis que l'autre, la synagogue, est dite avoir le code de la Loi pour *mari*. (...).

HomJr 19, 11¹¹**Texto griego**

11. (...) καὶ εἶπεν ἕξαχθεὶς ὁ Ἱερεμίας τῷ Πασχώρ, ὅτι οὐ κύριος τοῦτο τὸ ὄνομα ἐκάλεσέ σε τὸ Πασχώρ· ἄλλο ὄνομά σοι τέθειται: ὡς τῷ Ἰακώβ Ἰσραήλ, ὡς τῷ Ἀβραμ Ἀβραάμ, ὡς τῇ Σαρᾷ Σάρρα, οὕτως σοι ὄνομα τέθεικε «Μέτοικον» καὶ διὰ τοῦτο ἐκάλεσέ σε «Μέτοικον», ἐπειδήπερ «λέγει ὁ κύριος· ἰδοὺ ἐγὼ δίδωμί σε εἰς μετοικίαν σὺν πᾶσι», πᾶσι; (...).

Traducción (francés)

11. (...) et Jérémie, une fois sorti, dit à Paschor: Le Seigneur ne t'a pas appelé Paschor; un autre nom t'a été donné; comme i a donné le nom d'Israël à Jacob, d'Abraham à Abram, de Sarra à Sara, il t'a donné celui de Déporté; et s'il t'a appelé Déporté, c'est parce que "le Seigneur dit: Voici que je te livre à la déportation avec tous", avec qui? (...).

¹¹ Texto griego y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Homélie sur Jérémie, II. Homélie XII-XX et Homélie latines* (Pierre Husson - Pierre Nautin, SC 238, Cerf, Paris 1977).

HomJr 20, 3

Texto griego

3. (...) Ἐπεὶ τοίνυν ὁ ἰατρός ἐνίοτε ἀποκρύπτει τὸν ἰατρικὸν σίδηρον ὑπὸ τὸν ἀπαλὸν καὶ τρυφερὸν σπόγγον, κρύπτει δὲ καὶ ὁ πατήρ τὴν φιλοστοργίαν διὰ τῆς ἐμφάσεως τῆς ἀπειλῆς, καὶ αἱ ἀπάται αἱ μὲν ἀφαιροῦσι τὰ στεατώματα καὶ τοὺς κισσοὺς καὶ εἴ τι ἄλλο βλάπτει τὴν τοῦ σώματος κατασκευήν, ἡ δὲ περιαιρεῖ τὴν ἀπαιδευσίαν καὶ τὴν χαύνωσιν, τοιοῦτον δὴ τι νενόηκε ποιεῖν τὸν θεὸν ὁ προφήτης μυστικῶς καὶ λέγει ἰδὼν ἃ ἠπάτηται ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἐπὶ καλῶ· "Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην". <Ἡ δὲ ἀπάτη ἡ γενομένη τῷ προφήτῃ εἰπόντι· "Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην"> ἤγαγεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν τηλικαύτην· <τῆς προφητείας χάριν, ἐπὶ τὸ τὴν ἀπάτην ταύτην> εὐξασθαι καὶ εἰπεῖν τῷ θεῷ· ἀπάτησόν με, εἰ τοῦτο συμφέρει. ἄλλη γὰρ ἡ ἀπάτη ἡ ἀπὸ τοῦ θεοῦ, ἄλλη ἡ ἀπάτη ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως. Ὅρα τί λέγει ἡ γυνὴ τῷ θεῷ· "ὁ ὄφις ἠπάτησέ με, καὶ ἔφαγον". καὶ ἡ μὲν ἀπάτη ἡ ἀπὸ τοῦ ὄφεως ἐξείλε τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ παραδείσου τοῦ θεοῦ· ἡ δὲ ἀπάτη ἡ γενομένη τῷ προφήτῃ εἰπόντι· "Ἠπάτησάς με, κύριε, καὶ ἠπατήθην" ἤγαγεν αὐτὸν ἐπὶ τὴν τηλικαύτην τῆς προφητείας χάριν, ἐπὶ τὸ αὐξῆσαι ἐν αὐτῷ τὴν δύναμιν, ἐπὶ τὸ τελειωθῆναι αὐτὸν καὶ δυναθῆναι ὑπηρετήσασθαι μετὰ τοῦ μὴ φοβεῖσθαι ἄνθρωπον τῷ βουλήματι τοῦ λόγου τοῦ θεοῦ. Ταῦτα μὲν οὖν καὶ ἡμεῖς νοοῦντες καὶ ἐπὶ τοῦ παρόντος καὶ <εἰς τὸ μέλλον> εὐξώμεθα ἀπατᾶσθαι ὑπὸ τοῦ θεοῦ. μόνον μὴ ὁ ὄφις ἀπατησάτω ἡμᾶς. (...).

7. (...) ὄφελον καγὼ τοιοῦτος γένωμαι ἴν' εἶπω· "ἀθεσίαν ἐπικαλέσομαι", καὶ ἐπικαλέσομαι τὴν ἀθεσίαν τὴν πρὸς τὸν ὄφιν, τὴν πρὸς τὸν διάβολον. Συνθήκας ποτὲ ὁ ὄφις πρὸς τὴν Εὐάν ἐποιήσατο, καὶ ἦν αὐτῷ φίλη καὶ ὁ ὄφις τῇ γυναικί, ἀλλ' ὁ θεὸς ἐπραγματεύσατο ὡς ἀγαθὸς τὰς συνθήκας ταύτας

Traducción (francés)

3. (...) Donc puisque le médecin cache quelquefois le bistouri guérisseur sous l'éponge molle et tendre et que le père de famille cache lui aussi la tendresse sous des apparences menaçantes, et que les tromperies du premier enlèvent les tumeurs, es varices et toutes autres choses qui nuisent à l'organisme, que la tromperie u second supprime l'indiscipline et la mollesse, le prophète, avec son intelligence mystique, a bien pensé que Dieu fait quelque chose de semblable, et voyant qu'il a été trompé par Dieu pour son bien il dit : "Tu m'as trompé, Seigneur, et j'ai été trompé". La tromperie dont a été victime le prophète qui dit : "Tu m'as trompé, Seigneur, et j'ai été trompé", l'a conduit à la grâce si grande de la prophétie, à souhaiter cette tromperie et à dire à Dieu : Trompe-moi, si cela m'est utile. Autre, en effet, la tromperie qui vient de Dieu et autre la tromperie qui vient du serpent. Vois ce que la femme dit `Dieu : "Le serpent m'a trompée et j'ai mangé" ; la tromperie qui vient du serpent a chassé Adam et sa femme du paradis de Dieu, mais la tromperie dont a été victime le prophète qui dit : "Tu m'as trompé, Seigneur, et j'ai été trompé", l'a conduit à la grâce si grande de la prophétie, à faire croître en lui la force, à le rendre parfait et capable de servir la volonté du Verbe de Dieu sans craindre l'homme.

Comprenant donc cela, souhaitons-nous aussi pour le présent et pour l'avenir d'être trompés par Dieu, pourvu que le serpent ne nous trompe pas !

7. (...) Il est bon qu'à mon tour je devienne tel que je puisse dire: "J'invoquerai un manquement à la foi jurée" ; j'invoquerai le manquement à la foi jurée au serpent, au diable. Le serpent fit jadis une convention avec Ève. Ève avait de l'amitié pour le serpent et le serpent pour Ève, mais Dieu dans sa bonté s'employa à rompre cette convention et à dissiper cette mauvaise amitié, et Dieu dit dans sa nonté : « Je mettrai une inimitié entre toi et la femme, entre ta semence et sa semence ». Puisseons-nous écouter

λυθῆναι καὶ τὴν φιλίαν ταύτην τὴν κακὴν διασκεδάσαι καὶ ὡς ἀγαθὸς θεὸς λέγει· "ἔχθραν θήσω ἀνὰ μέσον σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τῆς γυναικός, καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος σοῦ καὶ ἀνὰ μέσον τοῦ σπέρματος αὐτῆς". Εὐγνωμόνως οὖν ἀκούοιμεν, πῶς ὁ θεὸς ἔχθραν ποιεῖ τὴν πρὸς τόνδε, ἵνα φιλίαν ποιήσῃ τὴν πρὸς τὸν Χριστόν· ἀδύνατον γὰρ ἅμα εἶναι φίλον τῶν ἐναντίων καὶ ὡσπερ, "οὐδεὶς δύναται δυσὶ κυρίοις δουλεύειν", οὕτως οὐδεὶς δύναται εἶναι φίλος καὶ "θεῷ" καὶ "μαμωνᾷ", φίλος καὶ Χριστῷ καὶ ὄφει· ἀλλὰ ἀνάγκη καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν Χριστόν ἔχθραν ποιῆσαι πρὸς τὸν ὄφιν, καὶ τὴν φιλίαν τὴν πρὸς τὸν ὄφιν ἔχθραν γεννήσαι τὴν πρὸς τὸν Χριστόν.

d'un cœur généreux comment Dieu a mis une inimitié avec celui-là afin d'établir une amitié avec le Christ, car on ne peut être en même temps l'ami de deux contraires. De même que "*personne ne peut servir deux maîtres*", de même personne ne peut avoir de l'amitié à la fois pour *Dieu et Mammon*, de l'amitié à la fois pour le Christ et le serpent ; mais l'amitié pour le Christ produit nécessairement de l'inimitié envers le serpent, et l'amitié pour le serpent engendre l'inimitié envers le Christ.

HomEz 1, 3¹²**Texto latino**

3. Sacramentum este t id quod in aenigmate a Daniele dicitur. Et a b Apostolo abscondente pariter et revelante narratur: *In Adam omnes morimur, et in Christo omnes vivificatur*. Fuit quippe Adam in paradiso, sed serpens captivitatis eius causa exstitit et fecit ut eiceretur sive de Hierusalem sive de paradiso et veniret in *locum hunc lacrimarum*. Serpens hostis est contrarius veritati. Contrarius autem non a principio creatus est neque statim super pectus et ventrem suum ambulavit nec fuit ab initio maledictus; sicuti Adam et Eva non statim ut facti sunt peccaverunt, ita et serpens fuit aliquando non serpens, cum in *paradiso deliciarum* moraretur. Unde postea corruens ob peccata meruit audire: *Tu es resignaculum similitudinis, corona decoris in paradiso Dei natus es: donec inventa est iniquitas in te, ambulasti immaculatus in omnibus viis tuis*. De quo etiam Iob memorat quia in conspectu omnipotentis Dei superbierit. *Cecidit quippe de caelo Lucifer, qui mane oriebatur, contritus est super terram*.

Traducción (francés)

3. Mystère est encore ce qui est dit en énigme para Daniel. E par l'Apôtre qui à la fois cache et dévoile, il est déclaré : "En Adam, tous nous mourrons, dans le Christ tous nous reprenons vie". Car Adam a été au paradis ; mais le serpent fut cause de sa captivité, il fit en sorte qu'il soit expulsé soit de Jérusalem, soit du paradis, et qu'il vienne dans ce "lieu de larmes". Le serpent est l'ennemi contraire à la vérité. Or il ne fut pas créé contraire au début, il ne rampa point d'emblée sur sa poitrine et son ventre, et il ne fut pas maudit dès l'origine. Comme Adam et Ève ne péchèrent pas sitôt qu'ils furent créés, de même aussi le serpent jadis ne fut pas serpent tant qu'il demeurait au "paradis des délices". Tombant de là ensuite à cause de ces péchés, il mérita d'entendre : "Tu es le sceau de la ressemblance, couronne de gloire tu naquis au paradis de Dieu ; jusqu'à ce que l'injustice se trouvât en toi, tu avanças immaculé dans toutes tes voies". De lui, Job aussi rappelle qu'il s'enorgueillit "en présence de Dieu" tout-puissant. "Car il est tombé du ciel Lucifer, fils de l'aurore, il fut jeté sur la terre".

¹² Texto latino y traducción francesa tomado de ORIGÈNE, *Homélie sur Ézéchiél*, (Marcel Borret, SC 532, Cerf, Paris 1989).

*HomEz 7, 6***Texto latino**

6. *Et factum est post omnes malitias tuas, vae, vae tibi dicit Adonai dominus, et aedificasti tibi domum meretriciam, et fecisti tibi expositionem in omni platea. Si consideres animam expositionem in omni platea. Si consideres animam expositam amatoribus sui, videbis quomodo faciat domum meretriciam et suscipiat omnes quos praediximus amatores. Intellige vero quod dicimus ex sequentibus, id est qui sint amatores Hierusallem. Anima humana multum speciosa est et mirabilem habet pulchritudinem. Artifex quippe eius, cum eam primum conderet, ait: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*. Quid hac pulchritudine et similitudinem pulchrius? Quidam ergo adulteri et sordidi amatores, decore eius illecti, desiderant eam corrumpere et forniari super eam. Quamobrem sapiens vir Paulus dicit: Timeo autem ne forte, ut serpens decepit Evam in nequitia sua, sic corrumpuntur, in spiritalibus vero stupris sensus corrumpitur et ipsa anima vulneratur.*

Traducción (francés)

6. “Et advint, après tous tes méfaits : Malheur à toi, dit le Seigneur Adonai, tu t’es bâtie une maison de courtisane, tu t’es fait un lieu d’exposition sur toutes les places”. Si tu considères une âme exposée à ses amants, tu verras qu’elle fait une maison de courtisane, et qu’elle reçoit tous ceux qu’on vient de dire amants. Comprends ce que nous disons par ce qui suit, à savoir ceux qui sont les amants de Jérusalem, L’âme humaine est très gracieuse et a une beauté admirable. Car son Créateur, comme il allait la créer, dit : “faisons l’homme à notre image et ressemblance”. Quoi de plus beau que cette beauté et ressemblance ? donc certains amants adultères et ignobles, séduits par sa splendeur, désirent la corrompre et “forniquer avec” elle. C’est pourquoi, en homme sage, Paul dit : “Mais j’ai bien peur qu’à l’exemple d’Ève, que le serpent a séduite par sa ruse, vos pensées ne se corrompent”. Dans la fornication charnelle se corrompent les corps, dans les débauches spirituelles se corrompt la pensée, et l’âme elle-même est blessée.

HomSal 15, 1. 1¹³**Texto griego**

1. (...) Καὶ Ἰακῶβ δὲ τὴν Ῥαχὴλ ἐξελθοῦσαν ἀπὸ τοῦ βίου τιμᾶ στήλη· αὕτη ἐστὶ ἐστήλη στήτι στήλν μνημείου Ῥαχὴλ ἕως τῆς σήμερον. Καὶ οὐ δῆπου παρὰ τὸν νόμον ἐποίει τοῦ θεοῦ τι, μεθ' ὃν ἐβίου Ἀβραάμ καὶ Ἰσὰκ καὶ Ἰακῶβ, διδαχθεὶς κατὰ τὸ εἰρημένον παρὰ τῷ ἀποστόλῳ αὐτὸν φύσει, παρὰ τῷ ἀποστόλῳ δὲ οὕτως εἰρημένον· ὅταν γὰρ ἔθνη τὰ μὴ νόμον ἔχοντα φύσει τὰ τοῦ νόμου ποιῶσιν. Ἀβραάμ οὖν φύσει τὰ τοῦ νομοῦ πεποίηκε· διὸ πρὶν γραφῆναι τὸν νόμον μέλανι, ἐπεγέγραπτο αὐτοῦ εἰς τὴν καρδίαν ὁ νόμος ὁ τοῦ θεοῦ. Καὶ γὰρ ἐδικαιώθη ὡς ποιήσας πάντα τὰ νόμιμα καὶ τὰ δικαιώματα καὶ τὰ προστάγματα τοῦ θεοῦ, ὡς γέγραπται ἐν τῇ Γενέσει. Καὶ Ἰακῶβ οὖν οὐ παρανομεῖ ποιῶν στήλην μνημείου Ῥαχὴλ, ἵνα ἧ φανερα τῷ θεωρεῖν δυναμένῳ τὰ τῆς Ῥαχὴλ ἀγαθά. Ταῦτα μὲν οὖν ἐπὶ τοῦ παρόντος εἴρηται εἰς τὴν ἐπιγραφὴν(...).

Traducción (castellano)

1. (...) Y Jacob al morir Raquel honra con una estela: esta estela es la del sepulcro de Raquel que dura hasta hoy. Y ciertamente no lo hacía según la ley de Dios, mientras que vivía Abraham y Isaac y Jacob, fue enseñada por naturaleza según lo dicho por el apóstol, por el apóstol se dice así: Cuando los gentiles que no tienen la Ley hacen por naturaleza lo que es de la Ley. Abraham cumplió por la naturaleza la ley: Por eso antes de que la ley fuese escrita con tinta, fue inscrita en su corazón la ley de Dios. Y pues también fue justificado por cumplir todas las leyes, normas y mandamientos de Dios, como está escrito en el Génesis. Y Jacob por lo tanto no es impío al hacer una estela en la tumba de Raquel, para que se contemplará la visión de los bienes de Raquel. Esto es lo que, por lo tanto, se presenta sobre lo que dice la inscripción (...).

¹³ Texto griego tomado de la edición princeps: PERRONE, LORENZO - MOLIN PRADEL, MARINA – PRINCIVALLI, ENMAUELA - CACCIARI, ANTONIO, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, Walter de Gruyter, Berlin-München-Boston 2015. La traducción castellana por la autora de esta investigación.

HomSal 36, 4. 3¹⁴**Texto Griego**

3. (...) Πάλιν ἐάν ἀκούσης τὸ σπέρμα αὐτοῦ ἐπὶ τῶν σωματικῶν γεννημάτων, πολλάκις τὸ σπέρμα τοῦ δίκαιον ζητεῖ ἄρτους. Ὁ γοῦν Ἰσμαήλ, ἠνίκα τοῦ <χρόνου> μετὰ τῆς μητρὸς ἀποδράσης τὴν Σάρραν ἦν, καὶ ἐδίσπησε. Καὶ Ἡσαῦ ὁ ἦλθεν ἀπὸ τοῦ ἀγροῦ ἐκλείπων ὥστε καὶ ἀποδόσθαι τὰ πρωτότοκα ἕνεκεν φακοῦ ἐψημάτος ἔνος. (...).

Traducción (castellano)

3. De nuevo, cuando escuchas “su descendencia”, te vuelves hacia una descendencia carnal, con frecuencia la descendencia del justo busca pan. Por ejemplo, Israel cuando con la madre huyó de Sara y tuvo sed. Y Esau regresó del campo cansado y vendió la primogenitura por un guiso de lentejas.

¹⁴ Texto griego tomado de la edición princeps: PERRONE, LORENZO - MOLIN PRADEL, MARINA – PRINCIVALLI, ENMAUELA - CACCIARI, ANTONIO, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, Walter de Gruyter, Berlin-München-Boston 2015. La traducción castellana por la autora de esta investigación.

HomSal 76, 2. 3¹⁵**Texto griego**

3. (...) Καὶ βλέπων ταῦτα διὰ τί τότε ἐγένετο καὶ τίνων σίμβολα ἦν, ἐμνήσθην τῶν ἔργων κυρίου, καὶ ἐξετάζω ἕκαστον αὐτῶν πῶς γεγένηται, καὶ λέγω ὅτι μνησθήσομαι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῶν θαυμασίων σου. Ανατυλίσσω γὰρ καὶ ἐξετάζω ὅλας τὰς γραφὰς ἀπὸ ἀρχῆς κοσμοποιίας καὶ βλέπω πάντα τὰ Χριστοῦ μυστήρια· ἐνκεν τούτου καταλέψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ καὶ προσκολληθήσεται πρὸς τὴν γυναῖκα αὐτοῦ καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν. Εκείνα οὐ περὶ τοῦ Ἀδάμ καὶ τῆς Εὔας ἦν, ἀλλὰ τό μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστὶ, λέγει δὲ ὁ ἐμοῦ σοφώτερος· ἐγὼ δὲ λέγω εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν. Αναγινώσκω Ἀβραὰμ καὶ δύο γυναῖκας, Σάρραν στείραν καὶ παιδίσκη Ἄγαρ, παιδίον πρῶτον γινόμενον ἀπὸ τῆς παιδίσκης, μετὰ τοῦτο ὑπὸ τῆς ἐλευθέρως ἐξ ἐπαγγελίας θεοῦ· ὅτε ἀναγινώσκω τὸν λόγον οὐκ οἶδα πλὴν τῆς ἱστορίας, οὐδέπω ἐμνήσθην τῶν ἔργων κυρίου τοῦ θεοῦ· ὅτε δὲ νοῶ ἅτινα ἐστὶν ἀλληγορούμενα· αὗται γὰρ εἰσι δύο διαθήκαι, μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ εἰς δουλείαν γεννῶσα, ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ καὶ τὰ ἐξῆς, τότε λέγω· μνησθήσομαι ἀπὸ τῆς ἀρχῆς τῶν θαυμασίων σου καὶ μελετήσω ἐν πᾶσι τοῖς ἔργοις τοῦ θεοῦ.

Traducción (castellano)

3. (...) y viendo estas cosas, por qué entonces sucedieron y qué símbolos había, recordé las obras del Señor, y examino cada una de ellas como sucede, y digo haré memoria de tus maravillas desde el comienzo. Reviso y examino todas las Escrituras desde la creación del mundo y veo los misterios de Cristo: “Por esto dejará el hombre a su padre y a su madre y se unirá a su mujer, y será los dos una sola carne.” Estaban aquellos que se referían a Adán y Eva, pero este misterio es grande, me dice el sabio: y yo lo aplico a Cristo y a la Iglesia. Leo que Abraham tuvo dos esposas, Sara la estéril y la sierva Agar, el primer hijo nació de la sierva, después de la libre por las promesas de Dios. Mientras se lee la palabra, pero no sé la historia aún recordé las obras del Señor Dios. Mientras comprendo que son alegorías: pues representan dos alianzas, una procede del monte Sinaí y que engendra para la esclavitud que es Agar y lo que sigue, entonces digo: recordaré tus portentos del origen y meditaré todas las obras de Dios.

¹⁵ Texto griego tomado de la edición princeps: PERRONE, LORENZO - MOLIN PRADEL, MARINA – PRINCIVALLI, ENMAUELA - CACCIARI, ANTONIO, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, Walter de Gruyter, Berlin-München-Boston 2015. La traducción castellana por la autora de esta investigación.

HomLc ,8. 1¹⁶**Texto latino**

1. Ante Ioannem prophetat Elisabeth, ante ortum Domini Salvatoris prophetat Maria. Et quomodo peccatum coepit a muliere et deinceps ad virum usque pervenit, sic et principium salutis a mulieribus habuit exordium, ut ceterae quoque mulieres, sexus fragilitate desposita, imitentur vitam conversationem sanctarum earumque vel maxime, quae nunc in evangelio describuntur. Videamus ergo vaticinium virginale. Magnificat, ait, anima mea Dominum, et exsultavit spiritus meus in Deo salutari meo. Duae res, anima ,et spiritus, duplici laude funguntur. Anima Dominum praedicat, spiritus Deum: non quod alia laus Domini, alia Dei sit, sed quia, qui Deus est, idem et Dominus est, et qui Dominus est, idem et Deus est.

Traducción (francés)

1. Avant Jean, Élisabeth prophétise ; avant la naissance du Seigneur notre Sauveur, Marie prophétise. Et de même que le péché a commencé par la faute d'une femme pour atteindre ensuite l'homme, ainsi le salut fit son entrée dans le monde par l'intermédiaire de femmes afin que toutes, surmontant la faiblesse de leur sexe, imitent la vie et la conduite des saintes, en particulier de celles que l'évangile nous dépeint maintenant. Voyons donc la prophétie de la Vierge. "Mon âme magnifie le Seigneur, dit-elle, et mon esprit exulta en Dieu non Sauveur" Deux principes, "l'âme" et "l'esprit" s'acquittent d'une double louange. L'âme célèbre le Seigneur, l'esprit célèbre Dieu, non pas que la louange du Seigneur soit différente de celle de Dieu, puisque Dieu est aussi Seigneur et Seigneur également Dieu.

¹⁶ Texto latino y traducción francesa tomado de ORIGÈNE, *Homélies sur S. Luc*, (Henri Crouzel, François Fournier, Pierre Périchon et M. Rauer, SC 87, Cerf, Paris 1962).

HomLc 16, 7-8**Texto latino**

7. Loquitur Deus: *ego interficia*; Libenter habeo, ut interficiat Deus. Quando enim in me homo est et vivo adhuc quasi homo, cupio, ut occidat in me Deus veterem hominem et vivificet me ex mortuis. *Primus enim, ait, homo de terra terrenum, secundum homo de caelo caelestis. Sicut portavimus imaginem terreni, portemus et imaginem caelestis. Secundum hunc sensum intellegitur et illud: in iudicium ego veni in mundum istus, ut qui non vident videant et qui vident caeci fiant. Habemus in nobis omnes homines et adspectum et caecitatem. Adam et videbat et non videbat. Eva quoque, antequam aperirentur oculi eius, vidisse describitur: vidit, inquit, mulier lignum, quia bonum ad comedendum et optimum oculis ad videndum; et tollens de fructu ligni comedit et dedit viro suo, et comederunt. Igitur non erat caeci, sed videbant.*

8. Deinde sequitur: et aperti sunt oculi eorum. Ergo caeci fuerant nec videbant, quorum oculi postea sunt aperti; sed qui bene ante viderant, postquam mandatum Domini praetergressi sunt, coeperunt videre male et adspectum oboedientiae subrepente dedicto postea perdiderunt. (...)

Traducción (francés)

7. Dieu dit : “Moi, je donnerai la mort”. J’accepte volontiers que Dieu donne la mort. Et quand il y a en moi un vieil homme et que je vis encore comme un homme terrestre, je désire que Dieu tue en moi le vieil homme et me ressuscite d’entre les morts. “Le premier homme en effet, dit l’Apôtre, sorti de la terre est terrestre; le second, venu du ciel, est céleste. Et de même que nous avons revêtu l’image du terrestre, il nous faut revêtir aussi l’image du céleste” Selon cette interprétation, on comprend aussi ce verset : “Je suis venu dans ce monde pour le juger, afin que les aveugles voient et que ceux qui voient deviennent aveugles”. Hommes, nous jouissons tous de la vue et en même temps nous sommes aveugles. Adam jouissait de la vue et en même temps il était aveugle. Eve aussi, avant que ses yeux fussent ouverts, jouissait de la vue, fit l’Écriture. “La femme vit que l’arbre était bon à manger et très agréable à voir, et prenant du fruit de l’arbre elle en mangea et en donna à son mari et ils en mangèrent ». Ils n’étaient donc pas aveugles, ils voyaient.

8. Le text continue : « Et leurs yeux s’ouvrirent » Ils avaient donc été aveugles et ils ne voyaient pas, puisque leur yeux (charnels) par la suite s’ouvrirent ; par contre, leur yeux (spirituels) qui auparavant voyaient bien, après qu’ils eurent transgressé le commandement du Seigneur, commencèrent à mal voir et sous l’effet du péché de désobéissance, perdirent ensuite la vue. (...).

HomLc 17, 2**Texto latino**

4. (...) Videndum est itaque, ne forte Salvador non aliis atque aliis in ruinam venerit et in resurrectionem, sed eisdem et in ruinam et in resurrectionem venerit. In iudicium, ait, eggo veni, ut, qui non videbant, videant et, qui videbant, caeci fiant. Est enim in nobis aliud, quod videbat prius et postea videre desivit, et aliud, quod non videbat et postea coepit videre. Verbi gratia, volo videre illis oculis, quibus antea non videbam et qui mihi postea reserati sunt, quoniam post inoboedientiam et Adame t Evae oculi sunt aperti, de quibus superiori sermone tractavimus.

Traducción (francés)

2. (...) Aussi il faut bien se rendre compte que le Sauveur n'est pas venu "pour la chute" des uns et "le relèvement" des autres mais "pour la chute et le relèvement" des mêmes personnes. "Je suis venu, dit-il, pour accomplir le jugement et pour que ceux qui étaient aveugles voient et que ceux qui jouissaient de la vue deviennent aveugles". Il y a toute une part de nous-mêmes qui auparavant jouissait de la vue (spirituelle) a cessé de voir et une autre qui était aveugle et qui ensuite se mit à voir. C'est ainsi que je veux voir avec des yeux (charnels) qui auparavant étaient aveugles et qui par la suite se sont ouverts, puisque, après la désobéissance d'Adam et d'Ève, leurs yeux (charnels) s'ouvrirent comme nous l'avons exposé dans la précédente Homélie.

HomLc 21, 2**Texto latino**

2. Quia vero et de Iudaea et de Galilaea multireligiosi erant, idcirco et haec regna ponuntur in titulo diciturque: *tetrarcha Galilaeae Herode, et Philippo fratre eius tetrarcha Ituraeae et Trachonitidis, et Lysania tetrarcha Abileneae, sub principibus sacerdotum Anna et Caipha, factum est verbum Domini ad Ioannem, filium Zachariae, in deserto. Olim verbum dei fiebat ad Hieremian, filium Chelciae, qui erat de sacerdotibus tempore illius vel illius regis Iudae; nunc sermo Dei fit ad Ioannem, filium Zachariae, qui nunquam factus est ad prophetas in deserto. Sed quia plures filii religiosi erant desertae quam eius, quae habet virum, idcirco factum est verbum Dei ad Ioannem, filium Zachariae, in deserto.*

Traducción (francés)

2. Mais comme beaucoup de croyants devaient venir aussi de Judée et de Galilée, ces royaumes sont également mentionnés dans le titre : “Hérode étant tétrarque de Galilée, Philippe, son frère, étant tétrarque de l’Iturée et de la région de la Trachonitide, Lysanias étant tétrarque de l’Abilène, sous les grands prêtres Anne et Caïphe, la parole du Seigneur fut adressée Jean, fils de Zacharie, au désert”. Jadis, “la parole de Dieu s’était fait entendre à Jérémie, fils d’Elchias, membre de la famille sacerdotale”, au temps de tel ou tel roi de Juda; maintenant c’est à Jean, fils de Zacharie, que s’adresse la parole de Dieu”. Or jamais elle n’avait été adressée aux prophètes “dans le désert”. Mais “les fils de la femme délaissée” allaient embrasser la foi “en plus grand nombre que ceux de la femme mariée”. Et c’est pour cette raison que “la parole de Dieu fut adressé à Jean, fils de Zacharie, au désert”.

*HomLc 28, 2-3***Texto latino**

2. Nec eadem personae sunt in generatione eius, quando descendere dicitur et quando conscendere. Qui enim facit eum de caelestibus descentem, et mulieres non quaslibet, sed peccatrices et, quas scriptura reprehenderit, introducit; qui vero baptizatum narrat, nullius facit mulieris mentionem. In Matthaeo ergo, ut diximus, nominatur Thamar, quae cum socero fraude concubuit, et Ruth Moabitica nec de genere Israhel, et Rachab, quae unde sumpta sit scire nequeo, et coniux Uriae, quae violavit mariti thorum. Quia enim Dominus noster atque Salvator ad hoc venerat, ut hominum peccata susciperet, et eum, qui non fecerat peccatum, pro nobis peccatum fecit Deus, propterea descendens in mundum assumpsit peccatorum hominum vitiosorumque personam et nasci voluit de stirpe Salomonis, cuius peccata conscripta sunt, et Roboam, cuius delicta referuntur, et ceterorum, e quibus multi fecerunt malum in conspectu Domini.

3. Quando vero de lavacro conscendit et secundo ortus describitur, non per Salomonem, sed per Nathan nascitur, qui eius arguit patrem super Uriae morte ortuque Salomonis.

Sed in Matthaeo semperr generationis nomen adiungitur; hic vero penitus siletur. Scriptum est enim ibi: Abaham genuit Isaac, Isaac genuit Iacob, Iacob genuit Iudam et fratres eius, Iudas genuit Phares et Zaram de Thamar, et usque ad finem genuit semper apponitur. In Luca vero, ubi e lavacro conscendit Iesus, filius dicitur, sicut putabatur Ioseph; et in tam multa serie nominum nunquam, excepto quod putabatur filius Ioseph, generationis nomen adscriptum est.

Traducción (francés)

2. En outre, on ne trouve pas les mêmes personnages dans la généalogie du Christ, suivant qu'on la donne en remontant ou en descendant. Matthieu, qui le montre descendant des cieux, y fait entrer des femmes, et pas n'importe lesquelles, mais des pécheresses blâmées par l'Écriture. Luc, qui parle du Christ après son baptême, ne mentionne aucune femme. Mattieu, comme nous l'avons dit, nomme Thamar, qui par ruse devint concubine de son beau-père, Ruth, la moabite, qui n'était même pas de la race d'Israël, Rahab, dont je ne saurais dire d'où elle vient et la femme d'Urie qui souilla le lit conjugal. C'est que notre Seigneur et Sauveur était venu précisément pour prendre sur lui les péchés des hommes, et Dieu "a fait péché pour nous celui qui n'avait pas commis de péché"; aussi descendant dans le monde il a assumé le rôle des hommes pécheurs et vicieux et il a voulu naître de la souche de Salomon, dont les péchés ont été rapportés dans l'Écriture, de Roboam dont les transgressions sont mentionnées et des autres, dont beaucoup "firent le mal aux yeux du Seigneur"

3. Mais lorsqu'il remonte du bain baptismal et qu'est alors décrite son origine, ce n'est pas du lignage de Salomon qu'il naît, mais de celui de Nathan qui reprocha `son père la mort d'Urie et la naissance de Salomon.

Alors que Matthieu emploie chaque fois le mot "engendrer", ici il est omis. Matthieu écrit : Abraham engendra Isaac ; Isaac engendra Jacob. Jacob engendra Juda et ses frères ; Juda engendra Phares et Zaram de Thamar" et jusqu'à la fin le mot "engendra" reparait. Chez Luc, au contraire, lorsqu'il remonte du bain baptismal, Jésus est appelé « celui qu'on croyait fils de Joseph », et, dans cette longue liste de noms, nulle part le mot "generation" n'est employé, sauf dans cette phrase : "On le croyait fils de Joseph".

ANEXO VI: TEXTOS DE LOS COMENTARIOS DE ORÍGENES ESTUDIADOS EN LA PRESENTE INVESTIGACIÓN

ComCant Prol 2, 20. 23. 45¹

Texto latino

20. Videtur autem mihi quod divina Scriptura, volens caveres ne lapsus aliquis legentibus sub amoris nomine nasceretur, pro infirmioribus quibusque eum qui apud sapientes saeculi cupido seu amor dicitur, honestiore vocablo caritatem vel dilectionem nominasse, verbi gratia, ut cum dicit de Isaac: *Et accepit Rebeccam, et facta est ei uxor, et dilexit eam¹*, et iterum de Iacob et Rachel similiter dicit Scriptura: *Rachel autem erat decora oculis et pulchra facie; et dilexit Iacob Rachel; et dixit: Serviam tibi septem annis pro Rachel filia tua iuniore.* Arbitror autem quod, ubi nulla lapsus videbatur occasio, ibi tantum nomen amoris inseruit. Quid enim passibile aaut quid indecorum possit aliquis advertere in amore sapientiae, ve lin eo qui se amatorem profiteatur esse sapientiae, ve lin eo qui se amatorem profiteatur esse sapientiae? Nam si dixisset quia adamavit vel Isaac Rebeccam vel Iacob Rachel, passio utique aliqua indecora per haec verba rga sanctos Dei homines potuisset intelligi, apud eos praecipue qui nesciunt a littera conscendere ad spiritum.

45. Sic denique et Iacob patriarcham amor Rachel per septem contiuos annos in laboribus positum diurni aestus et nocturni frigoris ustionem sentire non sivit. Sic ipsum Paulum vi amoris huius incensum audio dicentem: Caritas omnia patitur, omnia credit, omnia sperat, omnia tolerat, caritas numquam cadit. Nihil ergo est quod non toleret qui perfecte diligit. Plura autem non toleramus, certum quod ob hoc quia caritatem quae omnia tolerat non habemus. Et si non ferimus aliqua patienter, idcirco quod caritas nobis quae omnia patitur deest. In luctamine quoque eo quod est nobis adversus diabolum frequenter

Traducción (francés)

20. Mais il me semble que la divine Écriture a voulu éviter que naisse quelque faute chez les lecteurs à l'occasion du nom de l'amour et, à cause de tous les plus faibles, elle a nommé ce qu'on appelle chez les sages du siècle désir ou amour d'un vocable plus honorable, charité ou tendresse, par exemple, quand elle dit au sujet d'Isaac : "Il prit Rébecca, elle devint sa femme, et il la chérit". Et de nouveau, à propos de Jacob et de Rachel, l'Écriture dit de même : "Rachel était belle à voir et avait un beau visage ; Jacob chérit Rachel et dit : je te servirai sept ans pur Rachel, ta fille cadette".

23. Or je pense que là où il semblait n'y avoir aucune occasion de faute, là seulement fut introduit le nom d'amour. En effet, quoi de passionnel ou quoi d'inconvenant pourrait-on trouver dans l'amour de la Sagesse ou chez qui s'avoue amoureux passionné de la Sagesse ? D'autre part, si on avait dit que sont devenus amoureux passionnés soit Isaac de Rebecca, soit Jacob de Rachel, à ces paroles au sujet des saints hommes de Dieu, on aurait pu entendre une passion à coup sûr indigne, en particulier chez ceux qui ne savent pas s'élever de la lettre à l'esprit.

45. Ainsi, par exemple, l'amour pour Rachel ne permet point que le patriarche Jacob, appliqué aux travaux sept années durant, ressent la brûlure de la chaleur du jour et du froid de la nuit. Ainsi j'entends Paul lui-même, enflammé par la force de cet amour, déclarer : "La charité excuse tout, elle croit tout, elle espère tout, elle endure tout. La charité ne tombe jamais ». Il n'est donc rien que n'endure celui qui aime à la perfection. Or il y a bien des choses que nous

¹ Texto latino y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I. Livres I-II*, (Luc Brésard - Henri Crouzel, SC 375, Cerf, Paris 1991).

cadimus, non dubium quin ob hoc quod non est in nobis caritas illa quae numquam cadit.

n'endurons pas, sûrement parce que nous n'avons pas la charité qui endure tout. Et si nous ne supportons pas avec patience quelques défauts, c'est bien que "la charité qui excuse tout" nous manque. Dans la lutte aussi que nous avons contre le diable, nous tombons souvent, sans nul doute parce que n'est pas en nous cette charité qui ne tombe jamais

ComCant 2, 3.3-5

Texto latino

3. Ad Galatas scribens Paulus ait: *Dicite mihi, qui sub lege vultis esse, legem non audistis? Scriptum est enim quia Abraham duos filios habuit, unum ex ancilla et unum de libera. Sed is quidem, qui de ancilla, secundum carnem natus est; qui vero ex libera, secundum repromissionem. Quae sunt allegorica. Haec enim sunt duo testamenta, unum quidem a monte Sina in servitutem generans, quae est Agar. Sina enim mons est in Arabia, qui confertur huic quae nunc est Hierusalem et servit cum filiis suis. Quae autem sursum est Hierusalem, ibera est, quae mater omnium nostrum.*

4. Hanc ergo Hierusalem caelestem dicit esse Paulus et suam et omnium credentium matrem. Denique addit in posterioribus et dicit: *Proter quod, fratres, non sumus filii ancillae, sed liberae, qua libertate liberavit nos Christus.* Evidenter igitur Paulus pronuntiat quod omnis qui per fidem a Christo consequitur libertatem, filius sit liberae et hanc dicit sursum Hierusalem, quae est mater omnium nostrum.

5. Huius ergo matris et ipsa haec sponsa filia esse intelligitur et hii qui dimicaverunt in ea et constituerunt eam vinearum custodem. Unde videntur isti qui tantum potestatis habuerint ut et bellum generent in ea et ordinarent eam vinearum custodem, non cuiuscumque humilis aut contemnendi loci fuisse. Possumus ergo Apostolos Christi accipere filios matris sponsae, hoc est filios Hierusalem caelestis, qui pugnaverunt prius in ista quae ex gentibus congregatur.

Traducción (francés)

3. Paul, écrivant aux Galates, déclare : "Dites-moi, vous qui voulez être sous la Loi, n'entendez-vous pas la Loi ? Car il est écrit qu'Abraham eut deux fils, l'un de la servante, l'autre de la femme libre. Mais celui qui est de la femme libre est né en vertu de la promesse. Il s'agit d'une allégorie. Ces femmes en effet sont deux alliances ; l'une du mont Sinaï, enfante pour la servitude : c'est Agar. Car Sinaï est une montagne d'Arabie qui correspond à la Jérusalem actuelle, laquelle est esclave avec ses fils. Mais la Jérusalem d'en haut est libre : c'est notre mère à tous".

4. Cette "Jérusalem céleste", au dire de Paul, est donc sa "mère" et celle "de tous" les croyants. Enfin il ajoute plus loin : "Voilà pourquoi, frères, nous ne sommes pas fils de la servante, mais de la femme libre, de la liberté par laquelle le Christ nous a libérés". Sans ambages donc, Paul déclare que tout homme qui par la foi obtient du Christ "la liberté" est "fils de la femme libre" ; et il dit que cette femme "libre est la Jérusalem d'en haut, qui est notre mère à tous".

5. De cette mère donc, on comprend que les enfants sont et cette Épouse elle-même, et ceux qui "ont combattu en elle et l'ont établie gardienne des vignes" De ce fait, ceux qui ont eu une telle puissance qu'ils ont mené la guerre en elle, et l'ont placée gardienne des vignes, semblent n'avoir pas été d'une condition quelconque, humble ou méprisable. Dès lors, nous pouvons regarder les apôtres du Christ comme "les fils de la mère" de l'épouse. C'est-à-dire les fils de la "Jérusalem céleste" qui ont d'abord combattu en celle qui a été rassemblée "du milieu des nations"

ComCant 2, 3. 13-14

Texto latino

3.13. Nec mireris si his culpis aliquando fuisse videatur obnoxia haec quae ex nationum dispersione colligitur et Christo sponsa praeparatur. Recordare quomodo prima *mulier seducta este t in praevaricatione facta*, quae non aliter *salva* fieri dicitur nisi *per filiorum generationem*, illorum dumtaxat qui *permanent in fide et caritate cum sanctitate*.

3. 14. Hoc ergo, quod de Adam et Eva scribitur, sic asseverat Apostolus: *Mysterium magnum est in Christo et in ecclesia*, qui eam ita dilexit ut semet ipsum traderet pro ea, cum esset adhuc haec ipsa impia, sicut ipse diit: *Cum enim adhuc secundum tempus impii essemus, Christus pro nobis mortuus est*, et iterum: *Quia cum adhuc peccatores essemus, Christus pro nobis mortuus est*. Non ergo mirum est, si haec *seducta et in praevaricatione facta est*, quae *impia secundum tempus fuit et peccatrix*, talem dicatur vineam coluisse eo tempore quo adhuc impia erat, quam relinquere debuerit et nequaquam omnino servare.

Traducción (francés)

3.13. Et ne t'étonne pas qu'elle semble avoir jadis été coupable e ces fautes, celle qui est rassemblée de la dispersion des nations et préparée comme Épouse pour le Christ. Rappelle-toi comment la première "femme fut séduite et en vint à la transgression" elle qui, au dire de l'Écriture, ne peut "être sauvée" autrement que par l'"enfantement des fils", à savoir ceux qui "persévèrent dans la foi et la charité, accompagnées de sainteté".

3.14. Or ce qui est écrit d'Adam et Ève, l'Apôtre l'explicite : "Ce mystère est grand, par rapport au Christ et à l'Église" lui qui l'a aimée au point de se livrer lui-même pour elle, alors qu'elle était encore impie, comme l'Apôtre l'a dit: "Même au temps où nous étions encore impies, le Christ est mort pur nous" Et de nouveau: "Alors que nous étions encore pécheurs, le Christ est mort pour nous". Il n'est donc pas étonnant que l'on dise que celle qui fut "séduite et en vint à la transgression", qui "fut pendant un temps impie" et "pécheresse", a cultivé, au temps où elle était encore impie, une vigne telle qu'elle dut l'abandonner et jamais plus la garder.

ComCant 2, 7. 16**Texto latino**

7.16. Haec ipsa species monilis etiam in Genesis memoratur a Iuda patriarcha Thamar nurui suae, quando cum ea quasi cum meretrice concubuit, data. Quod mysterium non omnibus patet. Intelligitur per hoc quod Christus ecclesiae, quam ex multorum dogmatum prostitutione collegerat, futurae perfectionis haec dedit pignora et istud oboedientiae monile cervici eius imposuit.

Traducción (francés)

7.16. Cette figure même du joyau est aussi mentionnée dans la Genèse : elle est donnée par le patriarche Juda à Thamar, sa bru, quand il coucha avec elle comme avec une courtisane. Ce mystère n'est pas accessible à tous. On comprend par-là que le Christ a donné à l'Église qu'il avait rassemblée de la prostitution de nombreuses doctrines, ces gages de la perfection future, et qu'il a placé sur son cou ce joyau de l'obéissance.

ComCant 3 13. 38²**Texto latino**

13.38. Cervus quoque amicitiarum quis alius videbitur nisi ille qui perimit serpentem illum qui seduxerat Evam et alloquii sui flatibus peccati in eam venena diffundens omnem posteritatis eius subolem contagio pravaricationis infecera, et venit solvere inimicitias in carne sua, quas inter Deum et hominem noxius mediator effecerat?

Traducción (francés)

13.38. Et aussi ce “cerf ami”, quel autre semblera-t-il être sinon Celui qui mit à mort ce serpent qui avait séduit Ève et, versant en elle les venins du péché par l'haleine qui accompagnait sa parole, avait infecté de la souillure de la transgression toute la postérité qui allait sortir d'elle : Celui qui vint “abolir dans sa chair les inimités” que le nuisible médiateur avait tissées entre Dieu et les hommes ?

² Texto latino y traducción francesa tomados de ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, II. Livres III-IV*, (Luc Brésard - Henri Crouzel, SC 376, Cerf, Paris 1992).

ComMt 14, 16

Texto griego³

16. Μετὰ τοῦτο γέγραπται ὅτι προσῆλθον αὐτῷ οἱ Φαρισαῖοι πειράζοντες αὐτὸν καὶ λέγοντες: εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πάσαν αἰτίαν; Τὸ ἰσοδυναμοῦν ἀνέγραψε καὶ ὁ Μάρκος. Οὐκοῦν τῶν προσιόντων καὶ πυνθανομένων τῷ Ἰησοῦ ἦσαν τινες οἱ πειράζοντες ἐπηρώτων αὐτόν· πειραζομένου δὲ τοῦ τηλικούτου σωτήρος ἡμῶν, τίς ἂν τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀγανακτοίη, τεταγμένος εἰς διδασκαλίαν, ἐπὶ τῷ πειράζεσθαι ὑπό τινων καὶ πυνθανομένων οὐκ ἐκ φιλομαθείας, ἀλλ' ἀπὸ τοῦ πειράζειν ἐθέλειν; πολλὰ δ' ἂν ἐπὶ τὸ αὐτὸ συναγαγῶν εὔροις, ἐν οἷς ἐπέειραν τὸν Ἰησοῦν ἡμῶν οἱ Φαρισαῖοι καὶ ἄλλοι παρὰ τούτους, ὡς νομικός τις, τάχα δὲ καὶ γραμματεῖς, ἴν' ἐπὶ τὸ αὐτὸ τὰ περὶ τῶν πειραζόντων αὐτὸν συναγαγῶν, εὔροις τι [τὰ περὶ τῶν πειραζόντων αὐτόν] ἐκ τῆς ἐξετάσεως χρήσιμον εἰς τὸ εἶδος τῶν λόγων τούτων. Πλήν ὁ Σωτὴρ καὶ τοῖς πειράζουσιν ἀποκρίνεται δόγματα εὐσεβείας· οἱ μὲν γὰρ ἔλεγον· "Εἰ ἔξεστιν ἀνθρώπῳ ἀπολῦσαι τὴν γυναῖκα αὐτοῦ κατὰ πάσαν αἰτίαν; ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν· οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρσεν καὶ θήλυ ἐποίησεν αὐτούς; "καὶ τὰ ἐξῆς. καὶ οἶμαι, ὅτι κατὰ τοῦτο προέτεινον τὸν λόγον οἱ Φαρισαῖοι τούτον, ὡς ἐπιληψόμενοι αὐτοῦ, ὅ τι ποτ' ἂν εἶπη· οἷον εἰ μὲν εἶπεν, ἔξεστιν, ἐνεκάλεσαν αὐτῷ ὡς ἐπὶ τοῖς τυχοῦσι διαλύοντι τοὺς γάμους· εἰ δέ· οὐκ ἔξεστιν, ὡς καὶ μετὰ ἁμαρτημάτων ἐπιτρέποντι συνοικεῖν ἄνδρα γυναικί· ὡς ἐπὶ τοῦ κήνσου· εἰ μὲν γὰρ εἶπε διδόναι, ἐνεκάλεσαν ὡς ὑποτάσσοντι τὸν λαὸν τοῖς Ῥωμαίοις καὶ οὐ τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ,

Traducción (italiano)⁴

16. In seguito sta scritto : *Gli si avvicinarono alcuni fariseiper metterlo alla prova, chiedendo: È lecito ad un uomo ripudiare la propria moglie per qualsiasi motivo?* (L'equivalente è riferito anche da Marco). Dunque, tra coloro che si avvicinavano e facevano domande a Gesù, c'erano di quelli che lo interrogavano allo scopo di metterlo alla prova.

Se il nostro Salvatore, pur essendo così grande, si fa mettere alla prova, quale dei suoi discepoli, stabilito per esercitare un insegnamento, si urterebbe di essere messo alla prova da taluni che fanno domande, non per desiderio di sapere, bensì con proposito di mettere in didicoltà? Raccogliendo dei testi su questo argomento, ne potresti trovare molti nei quali oltre ai Farisei, anche altri (come un dottore della legge, e forse degli escribi) misero alla prova il nostro Gesù, per cui, se metti insieme quel che riguarda coloro che lo tentano, dall'indagine potresti ricavare qualche utilità per la comprensione di queste parole.

Tttavia, a coloro che lo mettono alla prova, il Salvatore replica con insegnamenti. Quelli domandavano: *È lecito ad un uomo rimandare la propria moglie per qualunque motivo? Ed egli: Non avete letto che il Creatore dal principio li creò maschio e femina?* Eccetera.

Ritengo che questo quesito i farisei glielo ponessero, per conglirlo in fallo, qualunque fosse la sua risposta: Se infatti avesse detto: è lecito, lo avrebbero accusato di dissolvere i legami coniugali per ogni minimo motivo; se invece avesse risposto: non è lecito, lo avrebbero accusato di consentire ad un uomo di convivere con una donna anche in stato di peccato. Come quando si era trattato del tributo: se avesse risposto di pagarlo, lo avrebbero accusato di

³ El texto griego tomado de PG 13.

⁴ La traducción italiana de los textos del Comentario sobre el evangelio de Mateo se ha tomado de ORIGENE, *Commento al vangelo di Matteo/2- Libri XIII-XV*, (Maria Ignazia Danieli-Rosario Scognamiglio, Città Nuova, Roma 1999).

εἰ δὲ μὴ δίδοναι, ὡς πόλεμον ἐμποιοῦντι καὶ στάσιν καὶ διεγείροντι τοὺς μὴ δυναμένους στήναι πρὸς τηλικαύτην στρατιάν. οὐχ ἐώρων δὲ τίνα τρόπον ἀνεπιλήπτως καὶ σοφῶς αὐτοῖς ἀποκρίνεται, πρότερον μὲν ἀποφάσκων τὸ ἀπολύειν τὴν γυναῖκα κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, δεύτερον δὲ ἀποκρινόμενος πρὸς τὰ περὶ τοῦ βιβλίου τοῦ κατὰ τὸ ἀποστάσιον· ἐώρα γὰρ ὅτι οὐ πᾶσα αἰτία εὐλόγως λύει γάμον, καὶ ὅτι δεῖ τὸν ἄνδρα "συνοικεῖν" τῇ γυναικὶ "ὡς ἀσθενεστέρῳ σκεύει ἀπονέμοντα τιμὴν" καὶ βαστάζοντα αὐτῆς τὰ ἐν ἀμαρτήμασι βάρη, καὶ δυσωπεῖ ἐκ τῶν ἐν τῇ Γενέσει ἐγγεγραμμένων τοὺς ἐπὶ τοῖς Μωσέως γράμμασιν ἀρχοῦντας Φαρισαίους λέγων τὸ "οὐκ ἀνέγνωτε ὅτι ὁ κτίσας ἀπ' ἀρχῆς ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς;" καὶ τὰ ἐξῆς, καὶ ἐπιφέρων αὐτοῖς διὰ τὸ "Καὶ ἔσονται οἱ δύο εἰς σάρκα μίαν" ἀκόλουθον τῷ "εἰς σάρκα μίαν" διδασκαλίαν τὴν· "ὥστε οὐκέτι εἰσὶ δύο ἀλλὰ σὰρξ μία." Δυσωπητικὸν δὲ πρὸς τὸ μὴ ἀπολύσαι τὴν γυναῖκα κατὰ πᾶσαν αἰτίαν, καὶ τὸ "ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωριζέτω."

Παρατηρητέον μέντοιγε ἐν τῇ ἐκθέσει τῶν ἀπὸ τῆς Γενέσεως ἐν τῷ εὐαγγελίῳ ῥητῶν, ὅτι οὐ τὰ ἐφεξῆς ἀλλήλοις γεγραμμένα εἴρηται. ἐγὼ δὲ οἶμαι ὅτι οὐδὲ περὶ τῶν αὐτῶν λέγεται, τῶν κατ' εἰκόνα θεοῦ γενομένων καὶ τῶν ἀπὸ τοῦ χοῦς τῆς γῆς καὶ μιᾶς τῶν πλευρῶν τοῦ Ἀδάμ· ὅπου μὲν γὰρ λέλεκται "Τὸ ἄρρεν καὶ θῆλυ ἐποίησεν αὐτούς", περὶ τῶν κατ' εἰκόνα ἐστίν· ὅπου δὲ καὶ εἶπεν· "ἐνεκα τούτου καταλείψει ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὴν μητέρα αὐτοῦ" καὶ τὰ ἐξῆς, οὐκ ἔστι περὶ τῶν κατ' εἰκόνα· ὕστερον γὰρ ποτε ἐκείνων ἐπλασε Κύριος ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον, χοῦν λαβὼν ἀπὸ τῆς γῆς" καὶ ἀπὸ τῆς πλευρᾶς αὐτοῦ τὴν βοηθόν. Ἄμα δὲ πρόσχες ὅτι ἐπὶ μὲν τῶν κατ' εἰκόνα οὐκ ἀνὴρ καὶ γυνὴ εἴρηται, ἀλλὰ "ἄρρεν καὶ θῆλυ". Τοῦτο δὲ καὶ ἐν τῷ Ἑβραϊκῷ τετηρήκαμεν· ἀνὴρ μὲν γὰρ δηλοῦται τῇ, ΙΣ φωνῇ, ἄρρεν δὲ τῇ ΖΑΧΑΡ· καὶ πάλιν γυνὴ μὲν τῇ ΕΣΣΑ, φωνῇ, θῆλυ δὲ τῇ ΟΥΝΚΗΒΑ· οὐδέποτε γὰρ γυνὴ κατ' εἰκόνα οὐδὲ ἀνὴρ, ἀλλ' οἱ μὲν διαφέροντες ἄρρεν οἱ δὲ δεύτεροι θῆλυ. Ἀλλὰ καὶ ἂν καταλίπη ἄνθρωπος τὸν πατέρα καὶ τὸν μητέρα, κολλᾶται οὐ τῷ θήλει ἀλλὰ τῇ γυναικὶ αὐτοῦ, καὶ γίνονται ἐπεὶ ἐν σαρκὶ ἀνὴρ καὶ γυνὴ εἰς

volver sottomettere il popolo ai Romani, e non alla legge di Dio; se invece avesse detto di non pagarlo, lo avrebbero accusato come sobillatore di guerra e di sommosa, per eccitare alla ribellione gente che non poteva mettersi contro un esercito tanto forte. Ma non prevederono la risposta irreprensibile e saggia che avrebbe dato loro: in primo luogo, non ammettendo di rimandare la propria moglie per qualsiasi motivo; e in secondo luogo, contestando le obiezioni sul libello del ripudio. Osservava infatti che non qualsiasi motivo è buono per sciogliere un matrimonio e che il marito deve vivere con la moglie, *trattandola con rispetto come un essere più debole e portandone i pesi* anche in caso di peccato. E i Farisei, che si gloriano degli scritti di Mosè, li confonde citando le parole scritte proprio nel libro del Genesi: Non avete letto che il Creatore da principio li creò maschio e femmina, eccetera? E vi aggiunge, con le parole: E i due saranno una sola carne, l'insegnamento connesso con l'espressione una sola carne, vae a dire: Così che non sono più due, ma una carne sola. Ma onde scongiurare (il rischio) che si rimandi la propria moglie per qualsiasi motivo, ecco l'affermazione: *Quello che Dio ha congiunto, l'uomo non separi*.

Da osservare, peraltro, nella citazione evangelica delle parole del Genesi: esse non sono riferite nello stesso ordine in cui furono scritte. A mio parere non si tratta delle stesse realtà, del l'uomo creato *secondo l'immagine di Dio* e di quello tratto *dal fango della terra* e (della donna tratta) da una costola di Adamo. Infatti il passo in cui è detto: *maschio e femmina li creò*, è relativo all'uomo secondo l'immagine; quello invece in cui è detto: *per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre*, eccetera, non è relativo all'uomo creato secondo l'immagine.

In un momento successivo, Dio plasmò l'uomo, *prendendo del fango della terra* e plasmò l'aiuto *dalla sua costola*. Intanto considera attentamente: nel caso della creazione secondo l'immagine, non è stato dato "uomo e donna", bensì "maschio e femmina". Questo dettaglio l'abbiamo osservato anche nel testo ebraico: "uomo" designato col termine IS, "maschio" col termine ZACHAR e ancora "donna" designata con il termine ISSA, "femmina" con UNCKEBA". Non è "donna", e neanche "uomo", in alcun caso, *ad immagine*, ma quelli che sono superiori (sono detti) "maschio", e quelli inferiori "femmina". Ma anche se l'uomo abbandona suo padre e sua madre, si

σάρκα μίαν. Εἶτα διαγράφων ὁ δεῖ εἶναι ἐν τοῖς ὑπὸ θεοῦ συνεζευγμένοις ἀξίως τοῦ συνεζεύχθαι ὑπὸ θεοῦ, ἐπιφέρει ὁ Σωτὴρ τὸ: "Ὡστε οὐκέτι εἰσὶ δύο." καὶ ὅπου γε ὁμόνοια καὶ συμφωνία καὶ ἁρμονία ἀνδρὸς ἐστὶ πρὸς γυναῖκα, τοῦ μὲν ὡς ἄρχοντος, τῆς δὲ πειθομένης τῷ "αὐτός σου κυριεύσει", ἀληθῶς ἔστιν εἰπεῖν ἐπὶ τῶν τοιούτων τὸ "οὐκέτι εἰσὶ δύο." εἴτ' ἐπεὶ ἔδει τηρεῖσθαι τῷ κολλωμένῳ θεῷ τῷ γενέσθαι αὐτὸν πρὸς αὐτὸν ἐν πνεύμα, λέλεκται ἐπὶ τῶν ὑπὸ τοῦ θεοῦ συνεζευγμένων μετὰ τὸ: "Ὡστε οὐκέτι εἰσὶ δύο" τὸ "ἀλλὰ σὰρξ μία." Καὶ ὁ θεὸς ἐστὶν ὁ συζεύξας τὰ δύο εἰς ἓν, ἵνα μηκέτι ὦσι δύο, "παρ' οὗ ἁρμόζεται ἀνδρὶ γυνή· καὶ ἐπεὶ ὁ θεὸς συνέζευξε, διὰ τοῦτο χάρισμά ἐστιν ἐν τοῖς ὑπὸ θεοῦ συνεζευγμένοις, ὅπερ ὁ Παῦλος ἐπιστάμενος ἐπίσης τῷ εἶναι τὴν ἀγνὴν ἀγαμίαν χάρισμά φησι καὶ τὸν κατὰ λόγον θεοῦ γάμον εἶναι χάρισμα, φάσκων: "θέλω δὲ πάντας ἀνθρώπους εἶναι ὡς ἑμαυτὸν, ἀλλ' ἕκαστος ἴδιον ἔχει χάρισμα ἐκ θεοῦ, ὃς μὲν οὕτως, ὃς δὲ οὕτως". οἱ δὲ ὑπὸ θεοῦ συνεζευγμένοι καὶ φρονοῦσι καὶ ποιοῦσι τὸ: "Οἱ ἄνδρες, ἀγαπᾶτε τὰς γυναῖκας, ὡς καὶ ὁ Χριστὸς τὴν ἐκκλησίαν". ὁ μὲν οὖν σωτὴρ ἐνετείλατο, ἵν' "ὅπερ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ἄνθρωπος μὴ χωρίζῃ· ἄνθρωπος δὲ χωρίζειν βούλεται ὁ ὁ θεὸς συνέζευξεν, ὅτε "ἀποστάς τῆς ὑγιοῦς πίστεως, προσέχων πνεύμασι πλάνης καὶ διδασκαλίαις δαιμονίων, ἐν ὑποκρίσει ψευδολόγων, κεκαυτηριασμένων τὴν ἰδίαν συνείδησιν, κωλύοντων" οὐ πορνεύειν μόνον ἀλλὰ καὶ "γαμεῖν", διαλύει καὶ τοὺς φθάσαντας τῇ προνοίᾳ συνεζεύχθαι τοῦ θεοῦ. Ταῦτα μὲν οὖν τηρουμένων τῶν ῥητῶν εἰς τὰ περὶ ἄρρενος καὶ θήλεος, καὶ ἀνδρὸς καὶ γυναικός, ὡς ἐδίδαξεν ὁ σωτὴρ ἐν τῇ πρὸς τοὺς Φαρισαίους ἀποκρίσει, λελέχθω.

unisce non alla "femmina" bensì alla sua "donna", ed i due diventano (essendo, nella carne, uomo e donna) una carne sola.

In seguito il Salvatore, descrivendo ciò che deve esserci tra u due, congiunti da Dio in maniera degna dell'unione realizzata da lui, aggiunge: *Così che non sono più due*. E appunto, lì dove c'è concordia, accordo e armonia dell'uomo con la donna e della donna con l'uomo, l'uno che comanda e l'altra che obbedisce, secondo la parole: *egli ti dominerà*, veramente si può dire, di tali persone, che non sono più due.

In seguito, dovendo riservarsi a *colui che aderisce al Signore* l'espressione: è diventato *con Lui un solo spirito*, nel caso di due persone unite da Dio, si aggiunge a *non sono più due, ma una carne sola*. È stato Dio a congiungere i due in una sola realtà, perché non siano già due, lì dove *una donna è resa adatta all'uomo da parte de Dios*.

E poiché è Dio che li ha congiunti, per questo motivo in quelli che sono stati congiunti da Dio c'è un carisma. Questo, Paolo l'ha ben capito, per cui afferma in termini paritari che come è carisma il casto celibato, così lo è anche l'unione matrimoniale secondo la parola di Dio, quando dice: *Vorrei che tutti fossero come me, ma ognuno ha il suo proprio carisma da Dios, chi in un modo, chi in un altro*. I coniugi da Dio, poi, pensano e vivono le parole: *Mariti, amate le vostre mogli, come Cristo ama la Chiesa*.

Dunque, il Salvatore diede ordine che l'uomo non separi ciò che Dio ha congiunto, l'uomo invece vuole separare ciò che Dio ha congiunto, quando si allontana dalla *sana fede*, e dà retta a *spiriti menzognerie a dottrine diaboliche, sedotto dall'ipocrisia di impostori già bollati a fuoco dalla propria coscienza, che vietano-non solo di fornicare- ma addirittura di sposarsi*, e separa i coniugi uniti per opera della provvidenza di Dios.

Ciò dunque sia detto, osservando le parole riguardo a maschio e femmina, uomo e donna, come insegnò il Salvatore nella risposta data ai Farisei.

ComMt 15, 33

Texto griego

33. Εἰ δὲ καὶ ἀπὸ τοῦ αἰσθητοῦ κόσμου καὶ ἀπὸ τῶν ἀπὸ αἰσθήσεως ἀρξαμένων τὰ ἔργα ποιεῖν σύμβολόν τι ἔχουσιν αἱ πέντε τῶν ἔργων παραλήψεις, ὁ δυνάμενος ἐπιστησάτω. Γεγυμνάσθω δὲ κἂν μὴ βούληταί τις εἰς δόγματα παραδέξασθαι καὶ τὰ λεχθησόμενα. ἔρει γάρ τις ὅτι ἀφή μὲν ἐστι κατὰ τὴν πρώτην κλήσιν, διὸ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει "ὃ εἶπεν ὁ θεός· "οὐ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ οὐδ' οὐ μὴ ἄψησθε αὐτοῦ", ὁσφρησις δὲ κατὰ τὴν δευτέραν, ὅθεν ἐπὶ τοῦ Νῶε "καὶ ὡσφράνθη κύριος ὀσμὴν εὐωδίας", γεῦσις δὲ κατὰ τὸν Ἀβραάμ· διὸ καὶ ἐστιῶν τοὺς ἀγγέλους παρατίθησιν αὐτοῖς ἐγκρυφίας ἀπὸ σεμιδάλεως καὶ τὸν ἀπαλὸν μόσχον, ἀκοή δὲ ἐπὶ Μωσέως, ὅτε ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἀκουστὴ γέγονεν ἡ φωνὴ τοῦ θεοῦ, ὄρασις δὲ ἡ πασῶν τῶν αἰσθήσεων τιμιωτέρα κατὰ τὴν Χριστοῦ ἐπιδημίαν, ὅτε ἐωράκασιν τὸν Χριστὸν τοῖς μακαρίοις ὀφθαλμοῖς. λελέχθω δὲ καὶ ταῦτα, εἴτε γυμνασίας χάριν λογικῆς εἴτε βούλεται τις καὶ δογματικῆς, διὰ τὰς πέντε κλήσεις.

Traducción (italiano)

33. Le cinque assunzioni di operari conterranno anche un simbolo del mondo sensibile e di coloro che compiono le opere partendo dai sensi? Chi può, cerchi di capirlo. Ma, se anche non si voglia accettare come dottrine (vincolanti) le cose che si diranno, lo si faccia almeno a titoli di esercitazione. Infatti qualcuno asserirà che il tatto corrisponde alla prima chiamata; ecco perchè la donna disse al serpente...Dio disse: "Di questo (albero) non ne dovete mangiare e neanche toccare, l'olfatto corrisponderà alla seconda chiamata: nel caso di Noè il Signore ne odorò la soave fragranza, il gusto corrisponderà alla chiamata di Abramo, per cui gli, che ospitò gli angeli, diede loro da mangiare focacce di semola nascoste (sotto la cenere) ed un tenero vitello; l'udito corrisponderà alla chiamata di Mosè, allorché si intese dal cielo la voce di Dio, mentre la vista, il più nobile dei sensi, corrisponderà alla venuta di Cristo, dal momento che l'hanno contemplato con gli occhi beati.

Ma tutto ciò si consideri proposto, per le cinque chiamate, o a titolo di esercitazione intellettuale, o anche, se si vuole, a titolo di insegnamento.

ComJn 1, 20-121⁵**Texto griego**

20.121. Τὸ δ' ὅμοιον ἔστι νοῆσαι καὶ ἐπὶ τοῦ εἶναι αὐτὸν πρωτότοκον <ἐκ> τῶν νεκρῶν. Εἰ γὰρ καθ' ὑπόθεσιν ἡ γυνὴ μὴ ἠπάτητο καὶ ὁ Ἀδὰμ μὴ παραπεπτώκει, κτισθεὶς δὲ ὁ ἄνθρωπος ἐπὶ ἀφθαρσίᾳ κεκρατῆκει τῆς ἀφθαρσίας, οὐτ' ἂν "εἰς χοῦν θανάτου" καταβεβήκει οὐτ' ἂν ἀπέθανεν οὐκ οὔσης ἀμαρτίας, ἢ διὰ τὴν φιλανθρωπίαν αὐτὸν ἐχρῆν ἀποθανεῖν· ταῦτα δὲ μὴ ποιήσας οὐκ <ἂν> ἐγένετο "πρωτότοκος ἐκ τῶν νεκρῶν".

Traducción (francés)

20. 121. On peut considérer de la même manière le fait qu'il est le premier-né d'entre les morts : car, si par hypothèse, la femme ne s'était pas laissé tromper, si Adam n'était pas tombé et si l'homme créé pour l'incorruptibilité s'était saisi de cette incorruptibilité, le Christ ne serait pas descendu "dans la poussière de la mort", il ne serait pas mort, puisque le péché pour lequel il lui fallut mourir à cause de son amour des hommes n'aurait pas existé : s'il ne l'avait pas fait, il n'aurait pas été "le premier-né d'entre les morts".

⁵ Texto griego y traducción francesa en ORIGENES, *Commentaire sur saint Jean, I Livres I-IV* (Cécile Blanc SC 120-bis, Cerf, Paris 1966).

ComJn 13, 29. 177-178⁶**Texto griego**

29.177. Ρεβέκκα μέντοι καὶ αὐτὴ ὑδρίαν ἔχουσα ἐπὶ τῶν ὤμων, πρὶν συντελέσαι λαλοῦντα ἐν τῇ διανοίᾳ τὸν παῖδα τοῦ Ἀβραάμ, ἐξεπορεύετο καλὴ τῇ ὄψει παρθένος· ἥτις ἐπεὶ οὐχ ὁμοίως ἦν τῇ Σαμαρείτιδι, καταβαίνει ἐπὶ τὴν πηγὴν καὶ πληροῖ τὴν ὑδρίαν, ἀναβάσῃ τε αὐτῇ ἐπιτρέχει εἰς συνάντησιν ὁ τοῦ Ἀβραάμ παῖς καὶ εἶπεν· "Πότισόν με μικρὸν ὕδωρ ἐκ τῆς ὑδρίας σου."

29. 178 Ἐπεὶ γὰρ παῖς ἦν τοῦ Ἀβραάμ, ἡγάπα κὰν μικροῦ ὕδατος ἀπὸ τῆς ὑδρίας Ῥεβέκκας λαβεῖν· "Καὶ ἔσπευσεν ἡ Ῥεβέκκα, καὶ καθείλεν τὴν ὑδρίαν ἐπὶ τὸν βραχίονα αὐτῆς καὶ ἐπότισεν αὐτόν, ἕως ἐπαύσατο πίνων"· ἐπεὶ οὖν ἦν ἐπαινετὴ ἡ τῆς Ῥεβέκκας ὑδρία, οὐ καταλείπεται ὑπ' αὐτῆς, ἡ δὲ τῆς Σαμαρείτιδος <οὐκ> οὐσα ὥρα ἔκτη ἀφίεται.

Traducción (francés)

29. 177. Cependant, avant de rencontrer le serviteur d'Abraham qui parlait en son cœur, Rébecca avait, elle aussi, une cruche sur l'épaule, quand elle était sortie, jeune fille belle à voir ; sans puiser de la même manière que la Samaritaine, elle descend à la source et remplit sa cruche : tandis qu'elle remonte, le serviteur d'Abraham court au-devant d'elle et lui dit : "Donne-moi à boire un peu d'eau de ta cruche".

29. 178. En effet, parce qu'il était le serviteur d'Abraham, il lui suffisait de recevoir ne fût-ce qu'un peu d'eau de la cruche de Rébecca. "En toute hâte, Rébecca abaissa sa cruche sur son bras et le fit boire jusqu'à ce qu'il eût fini de boire". C'est sans doute parce que la cruche de Rébecca mérite de recevoir des éloges qu'elle ne l'abandonne pas, tandis que celle de la Samaritaine, qui ne le mérite pas, est laissée là à la sixième heure.

⁶ Texto griego y traducción francesa tomado de ORIGENES, *Commentaire sur saint Jean, III. Livre XIII* (Erwin Preuschen, SC 272, Cerf, Paris 1975).

ComJn 13, 33. 210-212**Texto griego**

33. 210. Καὶ ἔστιν γέ ποτε "κρείττων ξενισμὸς λαχάνων πρὸς φιλίαν καὶ χάριν, ὥσπερ καὶ μὸσχοι ἀπὸ φάτνης μετὰ ἔχθρας". "Τελείων δὲ ἔστιν ἡ στερεὰ τροφή, τῶν διὰ τὴν ἕξιν τὰ αἰσθητήρια γεγυμνασμένα ἐχόντων πρὸς διάκρισιν καλοῦ τε καὶ κακοῦ." Ἔστιν δὲ τις καὶ δηλητήριος τροφή, ἣντινα μανθάνομεν ἀπὸ τῆς τετάρτης τῶν Βασιλειῶν, λεγόντων πρὸς τὸν Ἑλισαῖόν τινων· "Θάνατος ἐν τῷ λέβητι, ἄνθρωπε τοῦ θεοῦ."

33. 211. Καὶ ἡ μὲν τίς ἔστιν τῶν ἀλογωτέρων ψυχῶν πνευματικὴ ποώδης τροφή καὶ ἄλλη χόρτος ἢ ἄχυρον, ἅπερ σημαίνεται διὰ τοῦ· "Κύριος ποιμανεῖ με, καὶ οὐδὲν με ὑστερήσει· εἰς τόπον χλόης ἐκεῖ με κατεσκήνωσεν· ἐπὶ ὕδατος ἀναπαύσεως ἐξέθρεψέν με."

33. 212. Καὶ ὁ Ἡσαΐας δὲ φησι· "Λέων δὲ ὡς βοῦς ἄχυρον φάγεται." Ἄλλὰ καὶ χόρτον τοῖς κτήνεσιν ἐν τῷ οἴκῳ τῆς Ῥεβέκκας παρατιθέασιν τοῦ παιδὸς Ἀβράμ.

Traducción (francés)

33. 210. Et il arrive que "mieux vaille une réception avec légumes, dans l'amitié et la bienveillance, que des veaux gras avec l'inimitié". "La nourriture solide est celle des parfaits qui ont, par l'expérience, les sens exercés à distinguer le bien et le mal". Il existe également une nourriture funeste : nous l'apprenons au Quatrième livre des Rois, où certains disent à Élisée : "La mort est dans le chaudron, homme de Dieu".

33. 211. Telle nourriture spirituelle, pour les âmes peu douées de Raison, est faite de gazon, telle autre de foin ou de paille, c'est ce que signifie ce passage : "Le Seigneur me mènera au pâturage, rien n me manquera ; dans un pré d'herbe fraîche, c'est là qu'il m'a établi : au bord des eaux paisibles, il m'a élevé".

33. 212. Et Isaïe dit : "Le lion mangera de la paille, comme le bœuf". Mais aux bestiaux du serviteur d'Abram on offre aussi du foin dans la maison de Rébecca.

ComJn 13, 58. 400-402

Texto griego

58. 400. Ὡς ἐπ' αὐτῷ γὰρ καυχωμένοι τοῦ λαοῦ παρὰ τοὺς λοιποὺς καὶ μετ' αὐτὸν πατέρας, φησὶ καὶ ὁ σωτὴρ· "Μὴ ἄρξησθε λέγειν ὅτι Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ, ἢ, Μὴ δόξητε λέγειν ὅτι Πατέρα ἔχομεν τὸν Ἀβραάμ: δύναται ὁ θεὸς ἐκ τῶν λίθων τούτων ἐγεῖραι τέκνα τῷ Ἀβραάμ."

58. 401. Ἀλλὰ καὶ ὁ Ἡσαΐας πρὸς τὸν λαόν φησιν· "Ἐμβλέψατε εἰς Ἀβραάμ τὸν πατέρα ὑμῶν, καὶ εἰς Σάρραν τὴν ὠδίνουσαν ὑμᾶς."

58. 402. Καὶ τί δεῖ διὰ παραδειγμάτων μηκύνειν τὸν λόγον, σαφοῦς ὄντος ὅτι αὐτὸς πρῶτος χρηματίζει πατὴρ τοῦ λαοῦ, διὸ καὶ ἐξαιρέτως ὀνομάζεται "πατήρ"; Ὑπονοοῦμεν τοίνυν τὸν μὲν βασιλικὸν εἶναι τὸν Ἀβραάμ, τὸν δὲ ἀσθενήσαντα αὐτοῦ υἱὸν ἐν Καφαρναοῦμ καὶ μέλλοντα ἀποθνήσκειν τὸ Ἰσραηλιτικὸν γένος, ἀσθενήσαν ἐν τῇ θεοσεβείᾳ καὶ τῇ τηρήσει τῶν θείων νόμων καὶ πρὸς τῷ ἀποθανεῖν τῷ θεῷ γενόμενον, <καὶ διὰ> τῶν πεπυρωμένων βελῶν τοῦ ἐχθροῦ πεπυρωμένον καὶ διὰ τοῦτο πυρέσσειν λεγόμενον.

Traducción (francés)

58. 400. C'est parce que le peuple se glorifie de lui plus que des autres pères qui l'ont suivi que e Sauver déclare aussi : "Ne vous mettez pas à dire : Nous avons pour père Abraham" ou "Ne vous avisez pas de dire : Nous avons pour père Abraham ; car Dieu peut, de ces pierres, susciter des enfants à Abraham".

58. 401. Mais Isaïe déclare aussi au peuple : "Regardez Abraham, votre père, et Sara, qui vous a mis au monde avec douleur".

58. 402. Mais à quoi bon allonger notre propos par des exemples, alors que c'est Abraham qui – c'est clair - est le premier intitulé "père du peuple" et c'est pourquoi il est appelé "père" d'une manière toute spéciale. Nous supposons donc que l'officier royal c'est Abraham, et son fils malade à Capharnaüm et sur le point de mourir, la race d'Israël, malade dans sa piété et son observance des lois divines et parvenue à proximité de la mort à l'égard de Dieu, enflammée sous l'effet des traits enflammés de l'ennemi et déclarée fiévreuse pour ce motif.

ComJn 19, 4. 23⁷**Texto griego**

4. 23. Ὁ γοῦν Ἀδὰμ περὶ τῆς Εὔας λέγων· "Τοῦτο νῦν ὅστον ἐκ τῶν ὀστέων μου καὶ σὰρξ ἐκ τῆς "σαρκός μου" οὐκ ᾔδει τὴν γυναῖκα· ὅτε γὰρ αὐτῇ ἐκολλήθη, τότε εἴρηται· "Ἔγνων δὲ Ἀδὰμ Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ". Καὶ εἴ τις γε προσκόπτοι διὰ τὸ παρειληφέναι ἡμᾶς εἰς τὴν περὶ θεοῦ γνῶσιν παράδειγμα τὸ "Ἔγνων δὲ Ἀδὰμ Εὔαν τὴν γυναῖκα αὐτοῦ"· πρῶτον μὲν τῷ "Τὸ μυστήριον τοῦτο μέγα ἐστίν" ἐπιστησάτω· δεύτερον δὲ ἀντιπαραθέτω τὸ περὶ ἄρρενος καὶ θηλείας λεγόμενον παρὰ τῷ ἀποστόλῳ· τῇ αὐτῇ λέξει χρῆται περὶ ἀνθρώπου καὶ κυρίου· Ὁ κολλώμενος "τῇ πόρνη ἐν σῶμά ἐστιν καὶ ὁ κολλώμενος τῷ κυρίῳ ἐν πνεύμα "ἐστιν".

Traducción (francés)

4. 23. Par exemple, lorsqu'Adam dit d'Ève " Voici maintenant l'os de mes os et la chair de ma chair", il ne connaissait pas sa femme : en effet, c'est lorsqu'il se fut uni à elle qu'il est dit : "Adam connut Ève, sa femme". Si quelqu'un prend ombrage de ce que, comme exemple de la connaissance du Seigneur, nous ayons emprunté la phrase "Adam connut Ève, sa femme", qu'il prenne d'abord garde au texte "Ce mystère est grand", qu'il mette ensuite en parallèle ce que l'Apôtre dit de l'homme et de la femme : car il emploie les mêmes termes pour l'homme et pour le Seigneur : "Celui qui s'unit à la prostituée est avec elle un seul corps et celui qui s'unit au Seigneur est avec lui un seul esprit".

⁷ Texto griego y traducción francesa en ORIGENES, *Commentaire sur saint Jean, IV Livres XIX et XX* (Cécile Blanc SC 290, Cerf, Paris 1982).

ComJn 20, 25. 221⁸**Texto griego**

25.221. ἀνθρωποκτόνος, καὶ ὅσον μὲν ἐπὶ τῇ ἱστορίᾳ φήσεις τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν Εὐάν, ὅσον οὐχ ἡμαρτήκεισαν, μὴ ἀνηρήσθαι: ἦ δὲ ἡμέρα ἔφαγον ἀπὸ τοῦ ἀπηγορευμένου ξύλου εὐθέως καὶ τεθνηκέναι, οὐκ ἄλλου τινὸς ἀποκτείναντος αὐτοὺς ἢ τοῦ ἀνθρωποκτόνου διαβόλου, ὅτε τὴν Εὐάν διὰ τοῦ ὄφεως ἠπάτησεν καὶ ἡ Εὐά δέδωκεν τῷ ἀνδρὶ ἀπὸ τοῦ ξύλου, καὶ ἔφαγεν ὁ ἀνὴρ.

Traducción (francés)

25.221. Pour autant qu'on s'en tient au récit historique, tu dirás que, tant qu'Adam et Ève n'avaient pas péché, ils n'avaient pas péri, mais que le jour où ils mangèrent (du fruit) de l'arbre interdit, ils moururent aussitôt ; celui qui les tua n'était nul autre que le diable, homicide lorsque'il trompa Ève par l'intermédiaire du serpent, qu'Ève donna à son mari du fruit de l'arbre et que son mari en mangea.

⁸ Texto griego y traducción francesa en ORIGENES, *Commentaire sur saint Jean, IV Livres XIX et XX* (Cécile Blanc SC 290, Cerf, Paris 1982).

ComJn 28, 2. 7⁹

Texto griego

2.7. Ἐπεὶ περ ἐνθάδε μὲν τὸν ἐπικείμενον τῷ σπηλαίῳ λίθον οὐκ αὐτὸς ὁ Ἰησοῦς αἶρει ἀλλὰ λέγει· "Ἄρατε τὸν λίθον", ἐν δὲ τῇ Γενέσει, ἠνίκα "λίθος ἦν μέγας ἐπὶ τῷ στόματι τοῦ φρέατος, καὶ συνήγοντο "ἐκεῖ πάντα τὰ ποίμνια, καὶ ἀπεκύλιον λίθον ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ φρέατος, καὶ συνήγοντο καὶ ἐπότιζον τὰ πρόβατα, καὶ ἀπεκαθίστων "τὸν λίθον ἐπὶ τὸ στόμα τοῦ φρέατος εἰς τὸν τόπον αὐτοῦ" καὶ τῷ μηδέπω τοῦτο γεγονέναι διὰ τὸ μὴ συνῆχθαι τὰ κτήνη, ὁ Ἰακώβ ἰδὼν "Ραχὴλ τὴν θυγατέρα Λάβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ καὶ τὰ πρόβατα Λάβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ, προσελθὼν αὐτὸς ἀπεκύλισε τὸν λίθον ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ φρέατος καὶ ἐπότισεν "τὰ πρόβατα Λάβαν τοῦ ἀδελφοῦ τῆς μητρὸς αὐτοῦ", βουλόμεθα ἀμφοτέρους τοὺς λίθους ἀλλήλοις συνεξετάσαι, ἵνα τὸ εὐλογον κατανοήσωμεν τοῦ ἐνθάδε μὲν μὴ αὐτὸν τὸν Ἰησοῦν ἠρκέναι τὸν λίθον ἀπὸ τοῦ σπηλαίου, ἀλλ' εἰρηκέναι· "Ἄρατε τὸν λίθον", ἐν δὲ τῇ Γενέσει αὐτὸν τὸν Ἰακώβ ἀποκεκυλικέναι τὸν λίθον ἀπὸ τοῦ στόματος τοῦ φρέατος.

Traducción (francés)

2.7. Ici, Jésus n'enlève pas lui-même la pierre placée contre la grotte, mais il dit : « Enlevez la pierre » ; au contraire (de ce qui se passe) dans la Genèse , quand « il y avait une grande pierre sur l'orifice du puits, tous les troupeaux se rassemblaient là, on roulait la pierre loin de l'orifice du puits, on rassemblait les brebis et on leur donnait à boire, puis on remettait la pierre à sa place, sur l'orifice du puits » ; or, comme cela n'avait encore eu lieu parce que le bétail n'avait pas été rassemblé, Jacob, voyant « Rachel, la fille de Laban, le frère de a mère, et les brebis de Laban, le frère de sa mère, s'avança, roula lui-même la pierre loin de l'orifice du puits et fit boire les brebis de Laban, le frère de sa mère », nous voulons donc comparer ces deux pierres l'une à l'autre, afin de saisir le motif pour lequel ici Jésus n'a pas enlevé lui-même la pierre de devant la grotte, mai a dit « Enlevez la pierre », alors que, dans la Genèse, Jacob a roulé lui-même la pierre de dessus l'orifice du puits.

⁹ Texto griego y traducción francesa en ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, V. Livres XXVIII-XXXII* (Cécile Blanc, SC 385, Cerf, Paris 1992)

ComRm 2, 5. 20¹⁰**Texto latino**

5.20. Verum quoniam et ad poenam et ad praemium Iudaeos praefert et Graecos postponit apostolus requirendum est quos hic Graecos quos Iudaeos uelit intellegi. Si illos dicit Iudaeos qui adhuc sub lege sunt et ad Christum non ueniunt et Christianos Graecos is; d est qui ex gentibus credunt uidetur contra totius mysterii uenire sententiam. Quomodo enim illi primi dicentur de quibus dictum est: *Ecce erunt primi nouissimi*; et ad quos iterum dicit: *Ecce relinquetur uobis domus uestra deserta?* Et iterum cum accessisset ad ficulneam saluator in qua non inuenit fructum dixit quia *numquam ex te fructus nascetur*. Et duo populi in utero Rebeccae designabantur, ex quibus dicitur: quod *maior seruiet minori*; et minor accipit benedictiones primatus. Sed et alia secundum hoc innumera in scripturis inuenies.

Traducción (francés)

5.20. Or puisque l'Apôtre met en premier lieu les Juifs, pour le châtement et pour la récompense, et qu'il place ensuite les Grecs, il faut rechercher ce qu'il veut que l'on comprenne par Juifs et par Grecs. S'il appelle Juifs ceux qui sont encore sous la Loi et ne viennent pas au Christ, et Grecs les chrétiens, ceux qui croient venant des nations, cette manière de s'exprimer semble s'opposer à tout le mystère. Comment en effet dira-t-on premiers ceux dont il est dit : *Voici que les premiers seront les derniers*, et à qui l'on dit encore : *Voici que votre maison sera laissée déserte ?* De même lorsque le Sauveur s'approcha du figuier et n'y trouva pas de fruit il dit : *Qu'il ne naisse jamais de toi des fruits*. Des peuples aussi étaient signifiés dans le sein de Rebecca ceux dont il est dit : *L'aîné servira le plus jeune* ; et c'est le plus jeune qui reçut les bénédictions du premier-né. De plus, tu trouveras dans les Écritures d'innombrables passages qui vont en ce sens.

¹⁰ Texto latino y traducción francesa en ORIGENES, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, I Livres I-II*, (C.P. Hammond Bammel et Luc Brésard, SC 532, Cerf, Paris 2009).

ComRm 4, 4. 4¹¹**Texto latino**

4.4. Sed et illud addemus: Quid dicent nobis de his qui ante legem Mosei in praeuaricatione facti sunt? Si enim nullus ante Mosea praeuaricator extitit nemocondemnatus est nemo punitis. Quid dicent de Sodomitis? Quid de his qui in diluio condemnati sunt? Quid de Cain? Quid de ipso Adam? Quid de Eua respondebunt de qua apostolus dicit: *Mulier autem seducta in praeuaricatione facta est?* Si sine lege Mosei non est praeuaricatio, unde Adam unde Eua praeuaricatores ab apostolo nominantur?

Traducción (francés)

4.4. De plus ajoutons ceci : Que nous diront-ils de ceux qui, avant la Loi de Moïse sont devenus transgresseurs ? Car, s'il n'y a pas eu de transgresseur avant la Loi de Moïse, personne n'aurait été condamné, personne n'aurait été puni ! Que diront-ils des habitants de Sodome ? Que diront-ils de ceux qui furent condamnés, lors du déluge ? Que diront-ils de Caïn ? Que diront-ils d'Adam lui-même ? Que répondront-ils à propos d'Ève dont l'Apôtre dit : *C'est la femme qui, séduite, tomba dans la transgression.* S'il n'y a pas de transgression en dehors de la Loi de Moïse, pourquoi Adam, pourquoi Ève furent appelés transgresseurs par l'Apôtre ?

¹¹ Texto latino y traducción francesa tomada de ORIGENES, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II, Livres III-V*, (C.P. Hammond Bammel et Luc Brésard, SC 539, Cerf, Paris 2010).

ComRm 4, 6. 8-11

Texto latino

6.8. Si uero quis obiciat nobis quomodo potest Abraham in centenario annorum numero positus emortui corporis dici qui posteaquam suscepit Isaac et defunta est Sarra, quae eum nonagenaria conceperat et uixerat annis centum uiginti septem postea etiam quam annorum quadraginta factus Isaac accepit Rebeccam; post ista omnia scribitur: *Et apponens abraham accepit uxorem cui nomen Chettura et peperit ei Iembram et Zexan, et Madan, et Madian et Iesoc, et Soe*; quomodo ergo uidebitur emortui corporis qui multo senior effectus quam tunc erat et uxorem accipere et sex liberos potuit procreare?.

6.9. Quas obiectiones ut decenter possimus excludere expositionem emortui corporis illo transferemus, ut dicamus Abraham non infirmitate aetatis emortuum sed secundum illam uirtutem quaam sancti in semet ipsi primo implentes etiam ceteros haberes monent et dicunt: *Mortificare membra uestra quae sunt super terram*. Nam et absurdum puto si hoc bonum quod in se Paulus habuit; neque erim aliis impareret quod ipse non fecerat; si inquam hoc bonum quod Paulus habuit abraham tantum patriarcham quem etiam suum patrem dicit apostolus non credamus habuisse.

Fuit ergo etiam in illo mortificatio ista membrorum, non incitabatur luxuria non urebatur libidine, sicut illi de quibus dicit Paulus: *Melius est nubere quam uri*. Hoc idem erat et in Sarra; et ideo scriptum est de ea quia *defecerunt Sarrae fieri mulubria*. Non enim erat in illa lasciuia muliebris aut incontinentiae dissolutio neque in usum libidinis praecipitantur inuit; sed ubi audiunt tantam posteritatis spem, et subolis suae gloriam caelo et sideribus exaequandam, ubi haec audiunt non aspiciunt ad propia bona ad continentiae gratiam ad membrorum mortificationem sed haec omnia quae sibi luca ducebant arbitrantur detrimenta ut Christum lucrifaciant.

6.10. Sed fortassis errasse me credis quod cum de posteritate Abraham et semine eius dicere debuerim, de Christo dixerim. Non erramus sed cum apostolo loquimur. Ipse enim haec de Christo dicta esse interpretatur cum dicit: *Scriptum est: Tibi dabo terram hanc et semini tuo. Non dixit et seminibus tamquam in multis sed semini tuo tamquam in uno, qui est Christus*.

Vides ergo quomodo nos apostolus sic Dominum locutum esse ad Abraham ut in semine suo Christum intellegi debere sentiret, et ob hoc puto quod adiecerit apostolus et dierit: *Dans gloriam Deo*. Non enim tantum gloriae Abraham Deo potuisset offerre

Traducción (francés)

6.8 Mais si quelqu'un nous objecte : Comment peut-on dire qu'Abraham, âgé de cent ans, avait un corps mort ? Après avoir engendré Isaac, et après la mort de Sara, - elle qui avait conçu celui-ci nonagénaire et avait vécu cent vingt-sept ans-, de plus, quand Isaac eut quarante ans, il prit alors pour épouse Rébecca, c'est après tout cela qu'il est écrit : *Abraham prit ensuite pour épouse une femme du nom de Céthura. Elle lui enfanta Zimram et Jecsan, et Madan et Madian, et Jesboch et Sue*. Comment donc semblera-t-il mort, ce corps qui devenu beaucoup plus vieux qu'il ne l'était alors, prit encore une femme et put engendrer six enfants ?

6.9. Pour arriver à éliminer de façon correcte ces objections faisons porter ailleurs notre explication de cette mort du corps : disons Abraham mort, non pas en raison de la faiblesse due à son âge, mais selon cette force que les saints réalisent d'abord en eux-mêmes, enseignait aux autres à l'avoir et disant : *Faites mourir vos membres terrestres*. Car il serait absurde, je pense, que Paul eut en lui ce bien, -car il n'aurait pas exigé des autres ce que lui-même n'aurait pas fait- que Paul, dis-je, eut ce bien, et de croire que 'Abraham, un patriarche si grand que l'Apôtre l'appelle son père, ne l'eut pas.

Elle fut donc aussi en lui cette mise à mort des membres : il n'était pas excité para la luxure ni brûlé par la passion, comme ceux dont l'apôtre dit : *Mieux vaut se marier que brûler*. Il en était de même aussi pour Sara, et c'est pourquoi il est écrit d'elle : *Sara avait cessé d'avoir ce qui est propre aux femmes*. Car il y avait plus en elle de lascivité féminine no le relâchement de l'incontinence et, sollicités, (tout deux) ne se précipitaient pas dans la débauche. Mais quand ils entendent parler d'une telle espérance de postérité, et que leur rejeton doit égaler la splendeur du ciel et des étoiles, quand ils entendent cela, ils ne regardent pas vers leur bien propre, vers la grâce de la continence, vers la mortification des membres, mais tout ce qu'ils estimaient être pour eux un bien, ils le jugent un préjudice pour gagner le Christ.

6.10. Mais peut-être crois-tu que je m'égare en parlant du Christ, alors que je devrais parler de la postérité d'Abraham et de sa descendance. Nous n'errons pas mais nous parlons, avec l'Apôtre. Lui-même, en effet, comprend que ces mots sont dits du Christ, puisqu'il déclare : *il est écrit : Je te donnerai cette terre, à toi à ta descendance. Il n'a pas dit : Et à tes descendants, comme pour plusieurs, mais : A ta descendance, comme pour une personne qui est le Christ*. Tu vois donc comment l'Apôtre nous apprend

de natiuitate Isaac quantam dare potuit gloriam Deo si intellexit Christum de suo emortuo iam et uitii defaecato corpore nasciturum.

6.11. Sede t tu si mortifices membra tua quae sunt super terram si abiecto omni feruore libidinis emortuum serues et nullis obnoxium uitii corpus, potes etiam tu fructus e xeo optimos generare; potes generare Isaac quod est gaudium, et hic est primus spiritus fructus; potest semen tuum et opera tua ascendere ad caelum et effici opera lucise et stellarum fulgori splendorique conferri ut cum des resurrectionis adfuerit tamquam stella ab stella differas in claritate. Amplius adhuc dico potes si tan purus mente tam sanctus corpore tam illummaculatus actibus fueris etiam ipsum generare Christum secundum illum qui dicebat: *Filioli mei quos iterum parturio donec formetur Christus in ubis*. Et sicut ipse de se Dominus dicit: *Qui fecerit uoluntatem poat meus et o meus et fraris mei qui in caelis est hic meus et frater et et soror et mater de est*. Quae erit mater Iesus nisi cuius uulua emortua est ut ita demum parturit filioscastitatis, sicut et mulier de qua dicit apostolus: *salua autem erit per filiorum generationem si permanserint in fide et castitate?* Vnde etiam pro his conuenienter additum puro: *Et reputatum est ei ad iustitiam*. Quomodo enim non ad iustitiam reputaretur ei qui non solum in fide sede t in omnibus uirtutibus perfectionem tenebat?

que le Seigneur a parlé à Abraham de manière à lui faire percevoir que, dans sa descendance, il faut comprendre le Crist ; et c'est pourquoi, je pense, l'Apôtre a ajouté : *Rendant gloire à Dieu*. En effet, Abraham n'aurait pu offrir à Dieu, à propos de la naissance d'Isaac, une gloire aussi grande que celle qu'il a pu lui donner quand il a compris que le Crist devrait naître de son corps déjà mort et purifié des vices.

6.11. Mais toi aussi, si tu mets à mort tes membres terrestres, si après avoir éliminé le feu de la débauche, tu gardes un corps mort et sujet à aucun vice, toi aussi tu peux engendrer de lui les meilleurs fruits ; tu peux engendrer Isaac, qui est la joie et c'est là le premier fruit de l'Esprit. Ta descendance, tes œuvres, peuvent monter au ciel et devenir des œuvres de lumière comparables à l'éclat et à la splendeur des étoiles, de sorte que lorsque viendra le jour de la résurrection, tu te distingueras par ton éclat, comme une étoile s'en distingue d'une autre. Je dis plus encore : si tu es si pur d'intelligence, si sain de corps, si immaculé par tes actes, tu peux engendrer aussi le Christ lui-même, comme celui qui disait : *Mes petits-enfants, que j'engendre à nouveau, jusqu'à ce que le Christ soit formé en vous*. Et le Seigneur dit ainsi de lui-même : *Celui qui fait la volonté de mon Père qui est aux cieux, celui-là est mon frère, ma sœur et ma mère*. Qui donc sera la mère de Jésus, sino celui dont le sein est mort ! Ce n'est qu'il engendre de fils de la chasteté, comme aussi la femme dont parle l'Apôtre : *Elle sera sauvée par la génération de fils, si elle persévère dans la foi et la chasteté*. De là vient qu'en référence à ces fils, il ajoute avec raison, je pense : *Et ce lui fut compté pour justice*. Comment, en effet, cela ne serait-il pas compté pour justice à cet homme qui gardait la perfection, non seulement, dans la foi, mais en toute vertu ?

ComRm 5, 1. 10-11

Texto latino

1.10 Haec ergo prius de his quae Paulus scribit in mente nostra atque animis ordinatas nunc iam ad inspicienda et contuenda ea quae in manibus habentur pro uiribus conuertamur. Et primo uideamus quomodo per unum hominem peccatum introiuit in hunc mundum et per peccatum mors. Fortassis enim requirat aliquis si ante Adam mulier peccauit de qua dicitur quia seducta in praeuaricatione facta est; et rursum ante ipsam peccauit serpens. Peccauit enim cum dixit mulieri: Vt quid hoc dixit Deus ut non manducetis de omni ligno paradisi? Et iterum peccauit cum Deus dixerit: Quaecumque die manducaueritis ex eo morte moriemini; ut ille diceret ad mulierem: Non morte moriemini sed sciebat Deus quia quaecumque die manducaueritis ex eo aperientur oculi uestri et eritis sicut di scientes bonum et malum.

1.11. Si ergo aante Adam mulier peccauit, et ante mulierem serpens, et in alio loco dicit apostolus quia *Adam non est seductus mulier autem seducta est*; quomodo per unum hominem et non magis per unam mulierem uidebitur introisse peccatum? A muliere enim initium peccati, et ante mulierem a serpente siue a diabolo, de quo dicitur in euangelio quia *ille ab initio homicida erat*. Sed uide in his apostolum naturae ordinem tenuisse et ideo quoniam de peccato loquebatur ex quo mors in omnes homines pertransierat successionem posteritatis humanae quae huic morti subcubuit ex peccato uenienti non mulieri adscribit sed uiro. *Non enim ex muliere posteritas sed ex uiro*; et iterum: *Sicut enim mulier ex uiro ita et uir non ex muliere sed per mulierem*; et ob hoc mortalis posteritas et corporalis successio uiro potius tamquam auctori et non mulieri deputatur.

Traducción (francés)

1.10. Mettant donc d'abord de l'ordre dans notre âme et nos pensées, à propos de ce que Paul écrit, tournons-nous maintenant selon nos forces vers le texte que nous avons en main, pour l'examiner et l'observer. Voyons d'abord comment le péché est entré dans le monde par un seul homme, et par le péché, la mort. Peut-être, en effet, quelqu'un se demande-t-il si avant Adam la femme a péché, elle dont il est dit : *Séduite, elle est tombée dans la prévarication*, et d'un autre côté, si avant elle le serpent a péché. Car il a péché, puisqu'il a dit à la femme : *Pourquoi Dieu vous a dit : Vous ne mangerez pas de tout arbre du Paradis ?* Et il a péché de nouveau, puisque Dieu avait dit : *Le jour où vous mangerez de cet arbre, vous mourrez certainement, et que lui, il dit à la femme. Pas du tout, vous ne mourrez pas, mais Dieu savait que le jour où vous en mangerez, vos yeux se dessilleront et vous serez comme des dieux, connaissant le bien et le mal.*

1.11. Si donc la femme avait péché avant Adam, et le serpent avant la femme -et l'Apôtre dit en un autre endroit : *Ce n'est pas Adam qui a été séduit, mais c'est la femme qui fut séduite*- dès lors, comment le péché semblera-t-il entré par un seul homme, et non plutôt par une seule femme ? Car c'est par la femme que le péché a commencé, et avant la femme, par le serpent ou le diable, dont il est dit dans l'Évangile : *Celui-ci était homicide dès le commencement*. Mais remarque que sur ce point, l'apôtre a gardé l'ordre de la nature: il parlait du péché à partir duquel la mort a passé dans tous les hommes: aussi attribue-t-il non à la femme, mais à l'homme, la succession de la descendance humaine qui est tombée sous le coup de cette mort, venant du péché. Car ce n'est pas à partir de la femme, mais de l'homme, que l'on désigne une descendance, comme le même Apôtre le dit encore ailleurs : *Car l'homme ne vient pas de la femme, mais la femme vient de l'homme*. Et encore : *Comme, en effet, la femme vient de l'homme, ainsi l'homme ne vient pas de la femme, mais par la femme*.

Et c'est pourquoi la descendance mortelle et la succession corporelle sont à mettre au compte de l'homme, en tant qu'auteur, plutôt qu'à celui de la femme.

ComRm 5, 9.1 2

Texto latino

9.12. Corpus ergo peccati est; corpus nostrum quia nec Adam scribitur cognovisse Eam uxorem suam et genuisse Cain nisi post peccatum. Denique et in lege pro paruulo qui natus fuerit iubetur offerri hostia *par turturum aut duo pulli columbini, ex quibus unus pro peccato et alius in holocausto*. Pro quo peccato offerretur unus hic pullus? Numquid nuper editus paruulus peccare potuit? Et tamen habet peccatum pro quo hostia iubetur offerri a quo mundus negatur quis esse nec si unius diei sit uitaa eius. De hoc ergo etiam David dixisse credendus est illud quod supra memorauimus quia *in peccatis concepit me mater mea*. Secundum historiam enim nullum matris eius declaratur peccatum.

Traducción (francés)

9.12. Le “corps de péché” c'est donc notre corps, car il n'est pas écrit qu'Adam ait connu Ève, son épouse, et engendré Caïn, sino après le péché. Ainsi dans la Loi, il est ordonné d'offrir des sacrifices pour l'enfant qui est né : *une paire de tourterelles ou deux petits de colombes, l'un pour le péché, l'autre en holocauste*. Pour quel péché offre-t-on ici l'un de ces petits de colombe ? L'enfant nouveau-né a-t-il déjà pu pécher ? Et pourtant, il a un péché pour lequel on ordonne d'offrir un sacrifice ; de ce péché, l'on dit que personne n'est pur, pas même l'enfant d'un jour. Il est à croire que David aussi a parlé de cela quand il dit ce que nous avons mentionné plus haut : *Dans le péché, ma mère m'a conçu*. En effet, à s'en tenir à l'histoire, aucun péché de sa mère n'est signalé.

ComRm 6, 8. 10¹²**Texto latino**

8.10. Sic ergo peccatum occasione accepta per mandatum seduxit me et per illud occidit. Potest hic peccatum uel ipsum auctorem dixisse peccati de quo scriptum est: Serpens seduxit me, uel etiam personam finxisse peccato, quae uisa sit hominem seduxisse occasione mandati ut suauem faceret concupiscentiam et anima dum suauitate concupiscentiae delectatur praeuaricando mandatum quod dicebat: Non concupisces moreretur. Sed ne qui hoc mandato legis ascriberet quod occasione praecepti a peccato seducta est anima et occisa subiungit apostolus et dicit: Itaque lex quidem sancta et mandatum sanctum et iustum et bonum. Bonum namque est mandatum et lex sancta est. Bon enim praecipit et bonorum obseruantiam mandat.

Traducción (francés)

8.10. C'est donc ainsi que *le péché ayant saisi l'occasion, me séduit par le moyen du commandement et, par lui, me tua*. Ici, Paul peut ou bien avoir appelé "péché" l'auteur lui-même du péché, dont il est écrit ; *Le serpent m'a séduit*, ou bien avoir imaginé le péché comme une personne qui a semblé avoir séduit l'homme à l'occasion du commandement, pour lui rendre douce la convoitise, meure en transgressant le commandement qui disait : Tu ne convoiteras pas. Mais de peur que quelqu'un n'attribue au commandement de la loi le fait qu'à l'occasion du précepte, l'âme est séduite par le péché et tuée, l'Apôtre ajoute : *La loi, certes, est sainte et le commandement saint, juste et bon*. En effet, le commandement est bon et la loi est sainte : elle commande le bien et prescrit d'observer ce qui est bon.

¹² Texto latino y traducción francesa tomados de ORIGENES, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II, Livres VI-VIII*, (C.P. Hammond Bammel et Luc Brésard, SC 543, Cerf, Paris 2011).

ComRm 7, 6. 2

Texto latino

6.2. Cum ergo haec singula ita se habeant, quomodo uidebitur uerus esse sermo apostololi quem uel de praenoscendo uel de praedestinando uel deuocando uel eriam de iustificando memoirauit? Sed ego secundum eaa quae supra exposuimus quomodo noscat uel praenoscat Deus ad consuetudinem scripturae redeundum puto, quae uernacula quadamappellatione in hoc sermone id est in cognoscendo uti solet; uelut cum dicit: *Et cognouit Adam Euaam uxorem suam*; pro eo ut dicaat: Ammixtus est uxori suae. Et iterum de Rebecca dicit: *Virgo erat, uir non cognouerat eam*. Sed et de filiis Leui dicitur cum praeuaricatores punirent quia non cognouerit unusquisque patrem suum aut matrem suam. In quo sine dubio hoc ostenditur quia non iunxit affectum suum et amorem cum patre uel matre. Sede t multa secundum hunc sensum in scripturis de cognoscendo inuenis dicta; et ideo etiam in praesenti loco constat apostolum secundum scripturae sacrae consuetudinem cognoscendi posuisse sermonem, ut illos ostenderet praecognitos a Deo in quibus sciens quales essent amorem suum Deos affectumque posuisset. Secundum quod etiam illud scriptum est: *Cognouit Domino seos qui sunt eius*, cum utique quantum ad istam communem scientiam pertinet Deos non solum eos qui sui sunt sede t eos qui errant a se non ignoret. Sed cognouisse suos dicitur, hoc est in dilectione habuisse sibique cociasse.

Ita ergo quos praesciit Deos illo set praedestinauit, et quos praedestinauit illo set uocauit, et quos uocauit illo set iustificauit.

Traducción (francés)

6.2. Puisqu'il en est ainsi d'après tous ces exemples, comment donc paraîtra vrai ce que l'Apôtre a rappelé à propos de "connaître d'avance" ou de "prédestiner" ou "d'appeler" ou aussi de "justifier" ? Mais moi, selon ce que nous avons exposé plus haut, je pense que la manière qu'e à Dieu de connaître d'avance doit être rapportée à l'usage de l'Écriture, qui avec ce mot -c'est-à-dire "connaître" - a coutume d'utiliser une expression familière ; comme quand elle dit : *Et Adam connut Ève son épouse*, pour dire : "Il fut uni à son épouse". Et de nouveau, à propos de Rébecca, elle dit : *Elle était vierge, aucun homme ne l'avait connue*. De plus, à propos des fils de Lévi également, alors qu'ils punissaient les transgresseurs, il est dit qu'aucun ne c'es uni d'affection et d'amour à son père et à sa mère. Mais on peut trouver beaucoup de choses qui sont dites selon cette signification, dans les Écritures, à propos de "connaître" ; et c'est pourquoi aussi, dans le présent passage, il est établi que l'Apôtre a utilisé le mot "connaître" selon l'habitude de l'Écriture sainte, pour montrer que ceux qui étaient connus d'avance par Dieu étaient ceux sur qui Dieu, sachant de quelle sorte ils étaient, avait posé son affection et son amour. C'est ainsi qu'est également écrit : *Le Seigneur a connu ceux qui sont à lui*, bien que de toutes façons, en ce qui concerne cette connaissance commune, Dieu ne connaît pas seulement ceux qui sont à lui, mais aussi ceux qui errent loin de lui. Mais il est dit avoir connu les siens, c'est-à-dire les avoir tenus dans l'amour et se les êtres unis. Ainsi donc *ceux que Dieu a connus d'avance il les a aussi prédestinés, et ceux qu'il a prédestinés il les a aussi appelés, et ceux qu'il a appelés il les a aussi justifiés.*

ComRm7, 13. 1-2

Texto latino

13.1. Proposuit apostolus persequi quod licet repudiatus sit populus Israhel per infidelitatem non tamen promissiones Dei quae erga eos habitate fuerant deciderint et frustratae sint; docetque quod cum multi filii fuerint Abrahae in solo Isaac sit facta promissio. *Non enim, inquit, qui filii carnis sunt hi sunt filii Dei.* Et contendit ostendere quomodo Isaac non sit filius carnis sed sit filius Dei; et redit ad ea quae de ipso in Genesi scripta sunt. *Promissionis, inquit, uerbum hoc est: Ad hoc tempus ueniam et erit Sarrae filius.* Non ergo inquit per ordinem natiuitatis carnalis Isaac nascitur; quippe cum et Abraham emortui iam corporis haberetur et uulua Sarrae esset emortua sicut supra dictum est; sed per uirtutem eius qui dixit: *Ad hoc tempus ueniam et erit Sarrae filius.* Merito igitur non carnis sed Dei filius dicitur qui ex aduentu et sermone nascitur Dei. Haec ergo inquit ratio non solum de Isaac sed de Iacob recipienda est. Nam et Rebecca inquit non secundum carnalis natiuitatis ordinem protulit partum.

13.2. um enim ex uno concubitu Isaac geminos concepisset noondum artu edito neque ullis actibus puerorum bonis malisue inter homines habitis erga Iacob diuina labetur electio et dicitur quia *maior seruiet minori*; et: Iacob dilexi Esu autem odio habui. Cur autem haec ita dicta sint docet: *ut secundum electionem inquit propositum Dei maneat non ex operibus sed ex uocante*; hoc est ut non qui filii carnis sed qui filii Dei sunt ipsi deentur in semen. Sicut enim ibi ex multis filiis carnis Isaac eligitur a Deo qui adoptetur in filios Dei ita et hic ex duobus minor eligitur Iacob qui adoptetur in filios Dei; et sic uerum fit quod promissiones Dei non in filiis carnis se din Dei filiis constant.

Traducción (francés)

13.1. L'Apôtre s'est proposé de rechercher pourquoi, alors que le peuple d'Israël a été répudié à cause de l'infidélité, les promesses de Dieu qui avaient été faites envers lui n'ont pourtant pas échoué ni n'ont été déçues; et il enseigne que alors que Abraham eut beaucoup de fils, la promesse a été faite sur le seul Isaac. En effet, dit-il, *ce ne sont pas les fils de la chair qui sont fils de Dieu.* Et il s'efforce de montrer comment Isaac n'est pas fils de la chair mais fils de Dieu; et il revient à ce qui est écrit dans la Genèse à son sujet. Voici, dit-il, *la parole de la promesse: "à cette époque jr viendrais et Sara aura un fils"*. Ainsi donc, dit-il, ce n'est pas selon l'ordre d'une naissance charnelle que naît Issac -était donné qu'Abraham était considéré comme ayant déjà un corps mort et que le sein de Sara était mort qui a dit: ainsi qu'il a été dit plus haut; mais c'est par la puissance de Celui qui a dit: *A cette époque je viendrai et Sara aura un fils.* C'est donc à juste titre qu'il est appelé non pas fils de la chair, mais fils de Dieu, celui qui naît par suite de la venue et de la parole de Dieu.

13.2. Cette explication, dit Paul, doit être reçue non seulement à propos d'Isaac mais à propos de Jacob. Car Rebecca non plus, dit-il, n'a pas enfanté selon l'ordre d'une naissance charnelle. En effet, comme elle avait conçu deux jumeaux en raison d'une seule union avec Isaac, alors qu'elle n'avait pas encore enfanté et que ses enfants n'avaient pu accomplir aucune action ni bonne ni mauvaise parmi les hommes, l'élection divine se porte sur Jacob et il est dit, *l'Aîné sera asservi au cadet; et J'ai aimé Jacob mais j'ai haï Esau.* Et Paul enseigne pourquoi ces choses sont ainsi dites: *pour que se maintienne le dessein de Dieu selon l'élection, en dépendance non point des œuvres mais de Celui qui appelle; c'est-à-dire, pour que ce ne soient pas les fils de la chair mais les fils de Dieu qui soient considérés comme descendance.* En effet, de même que là, parmi de nombreux fils de la chair, Isaac est choisi par Dieu pour

être adopté au nombre des fils de Dieu ; et il est ainsi avéré que les promesses de Dieu ne sont pas établies sur les fils de la chair mais sur les fils de Dieu.

ComRm 7,14. 1¹³

Texto latino

14.1. Legentem haec meminisse adtentius conuenit similitudinis illius quam in superioribus libris de apostolici sermonis dispensatione posuimus, ut tamquam regiae cuiusdam domus quae multiplicibus sit ingressibus egressibusque distincta ex uno in aliud conclaue ita transdeatur ut uix ingredientis indicia aut egredientes appareant, ita etiam Paulum diuinorum mysteriorum secreta paululum quidem subaperientem uideri non tamen plane aperteque pandentem. Denique cum pro his quae superius dixerat de Isaac et Iacob, quod per electionem et ex proposito Dei antequam aliquid operis boni mauiue gessissent Deus dixerit uel de ilo: Ad hoc tempus ueniam et erit Sarrae filius, uel de hoc: Iacob dilexi Esau autem odio Habui; (...).

Traducción (francés)

14.1. Il convient que celui qui a lu cela se rappelle bien attentivement cette comparaison que nous avons exposée dans les livres précédents sur la disposition du langage de l'apôtre : de même que, dans un palais royal où sont réparties de nombreuses entrées et sorties, on passe d'une pièce à une autre de manière telle que n'apparaissent guère les traces de celui qui entre ou qui sort, de même aussi Paul semble ouvrir peu à peu les secrets des mystères divins, sans toutefois les révéler de manière claire et manifeste. Plus haut, donc, il avait dit ceci à propos d'Isaac et de Jacob : par l'élection et selon le dessein de Dieu, avant qu'ils eussent fait quelque bonne ou mauvaise action, Dieu déclara à propos du premier : *Je viendrai à cette époque et Sara aura un fils, et à propos de l'autre : J'ai aimé Jacob, mais j'ai haï Esau.* (...)

¹³ ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II, Livres III-V*, (C.P. Hammond Bammel et Luc Brésard, SC 539, Cerf, Paris 2011), 381-382.

FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA

FUENTES

Fuentes Judías:

Septuaginta, (Alfred Rahlfs (ed.), Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 41979).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De opificio mundi*, (Roger Arnaldez, Cerf, Paris 1961).

FILÓN DE ALEJANDRIA, *De Virtutibus*, (Roger Arnaldez, Cerf, Paris 1961).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Legum allegoriae I-III* (Claude Mondésert, Cerf, Paris 1962).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De cherubim* (Jean Gorez, Cerf, Paris 1963).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De migratione Abrahami* (Jacques Cazeaux, Cerf, Paris 1965).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De Abrahamo* (Jean Gorez, Cerf, Paris 1966).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De congressu eruditionis gratia* (Monique Alexandre, Cerf, Paris 1967).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De posteritate Caini* (Roger Arnaldez, Cerf, Paris 1972).

FILÓN DE ALEJANDRIA, *Quaestiones in Genesim et in Exodum* (Françoise Petit, Cerf, Paris 1978).

FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Quaestiones in Genesim* (Charles Mercier, Cerf, Paris 1979).

Midrash Rabbah (H. Freeman - Maurice Simon, Soncino, London 1977).

Apócrifos del Antiguo Testamento 6 V. (Alejandro Díaz Macho, Cristiandad, Madrid 1982-1984).

FLAVIO JOSEFO, *Autobiografía-Contra Apion* (M^a Victoria Spottorno Díaz-Caro-José Ramón Busto Saiz, Alianza Editorial, Madrid 1987).

Biblia Hebraica Stuttgartensia (K. Elliger – W Rudolf, Stuttgart, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart 1997⁵).

Fuentes Griegas:

PLUTARCO *Obras morales y de costumbres (Moralia)*, 8V, (Mercedes López Salvá, Gredos, Madrid 1984-1995).

ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (María Araujo y Julián Marías, Instituto de Estudios Políticos, Madrid 2002).

GALENO, *Sobre las facultades Naturales. Las facultades del alma siguen los temperamentos del cuerpo*, Gredos, Madrid 2003.

Fuentes Cristianas:

Novum Testamentum Graece, (Erwin Nestle – Alan Kurt, Stuttgart,) Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart ²⁷1998).

CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *El Pedagogo* (Marcelo Merino-Emilio Redondo, Ciudad Nueva, Madrid 1994).

CLEMENTE DE ALEJANDRIA, *Stromata I: cultura y religión* (Marcelo Merino, Ciudad Nueva, Madrid 1996).

EUSEBIO DE CESAREA *Historia eclesiástica. I*, BAC, Madrid, 1997.

EUSEBIO DE CESAREA, *Historia eclesiástica. II*, BAC, Madrid 1997.

PÁNFILO Y EUSEBIO, DE CESAREA, *Apologie pour Origène*, (René Amacker-Éric Junod, SC 464-465, Cerf, Paris 2002).

JERÓNIMO, *Contra Rufino*, (Francisco Javier Tovar Paz, AKAL, Madrid 2003).

ORIGENE, *Homélie sur la Genèse*, (Willem Adolf Baehrens - Louis Doutreleau - Henri de Lubac, SC 7-bis, Cerf, Paris 2003).

ORIGENE, *Homélie sur l'Exode*, (Marcel Borret SC 321, Cerf, Paris 1985).

ORIGENE, *Homélie sur le Lévitique, I*, (Marcel Borret, SC 286, Cerf, Paris 1981).

ORIGENE, *Homélie sur le Lévitique, II*, (Marcel Borret, SC 287, Cerf, Paris 1981).

ORIGENE, *Homélie sur les Nombres, I*, (W. A. Baehrens, SC 415, Cerf, Paris 1996).

ORIGENE, *Homélie sur les Nombres II*, (W. A. Baehrens, SC 442, Cerf, Paris 1999).

ORIGENE, *Homélie sur Josué*, (Annie Jaubert, SC 71, Cerf, Paris 1960).

ORIGENE, *Homélie sur les Juges*, (Pierre Messié - Louis Neyrand - Marcel Borret, SC 398 Cerf, Paris 1993).

ORIGÈNE, *Homélie sur Samuel*, (Pierre - Marie-Thérèse Nautin, SC 328, Cerf, Paris 1996)

ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, I. Homélie I-XI* (Pierre Husson - Pierre Nautin, SC 232, Cerf, Paris 1976).

ORIGENE, *Homélie sur Jérémie, II Homélie XII-XX et Homélie latines* (Pierre Husson - Pierre Nautin, SC 238, Cerf, Paris 1977).

ORIGENE, *Homélie sur Ézéchiél*, (Marcel Borret, SC 532, Cerf, Paris 1989).

ORIGÈNE, *Homélie sur les Psaumes 36 à 38*, (Emanuela Prinzivalli - Henri Crouzel - Luc Brésard, SC 411 Cerf, Paris 1995).

ORIGENES, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, (Lorenzo Perrone – Marina Molin Pradel – Enmauela Princivalli - Antonio Cacciari, Walter de Gruyter, Berlin-München–Boston 2015).

ORIGÈNE, *Homélie sur S. Luc*, (Henri Crouzel - François Fournier - Pierre Périchon - M. Rauer, SC 87, Cerf, Paris 1962).

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques, I. Livres I-II*, (Luc Brésard - Henri Crouzel, SC 375, Cerf, Paris 1991).

ORIGÈNE, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques II, Livres III- IV*, (Luc Brésard - Henri Crouzel, SC 376, Cerf, Paris 1992).

ORIGENE, *Comentaria in Evangelium secundum Mathaeum*, (J. P. Migne, PG 13, Petit-Montrouge, Paris 1857).

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, I Livres I-IV*, (Cécile Blanc SC 120-bis, Cerf, Paris 1966).

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, II. Livres VI et X*, (Cécile Blanc, SC 157, Cerf, Paris 1970).

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, III. Livre XIII* (Erwin Preuschen, SC 272, Cerf, Paris 1975).

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, IV Livres XIX et XX* (Cécile Blanc SC 290, Cerf, Paris 1982).

ORIGENE, *Commentaire sur saint Jean, V. Livres XXVIII-XXXII* (Cécile Blanc, SC 385, Cerf, Paris 1992).

ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, I Livres I-II*, (C.P. Hammond Bammel - Luc Brésard, SC 532, Cerf, Paris 2009).

ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II, Livres III-V*, (C.P. Hammond Bammel - Luc Brésard, SC 539, Cerf, Paris 2011).

ORIGENE, *Commentaire sur l'Épître aux Romains, II, Livres VI-VII*, (C.P. Hammond Bammel - Luc Brésard, SC 543, Cerf, Paris 2011).

ORIGENE, *Traité des Principes, I. Livres I et II* (Henri Crouzel - Manlio Simonetti SC 252, Cerf, Paris 1978).

ORIGENE, *Traité des Principes, II. Livres I et II* (Henri Crouzel - Manlio Simonetti SC 253, Cerf, Paris 1978).

ORIGENE, *Traité des Principes, III. Livres III et IV* (Henri Crouzel - Manlio Simonetti SC 268, Cerf, Paris 1980).

ORIGENE, *Traité des Principes, IV. Livres III et IV* (Henri Crouzel - Manlio Simonetti SC 269, Cerf, Paris 1980).

- ORIGENE, *Contre Celse, I. Livres I et II* (Marcel Borret SC 132, Cerf, Paris 1967).
- ORIGENE, *Contre Celse, II. Livres III et IV* (Marcel Borret SC 136, Cerf, Paris 1968).
- ORIGENE, *Contre Celse, III. Livres V et VI* (Marcel Borret, SC 147, Cerf, Paris 1969).
- ORIGENE, *Contre Celse, IV. Livres VII et VIII* (Marcel Borret, SC 150, Cerf, Paris 1969).
- ORIGENE, *De Oratione*, (J. P. Migne, PG 11, Petit-Montrouge, Paris 1862).
- ORIGENE, *Entretien avec Héraclide*, (Jean Scherer SC 67, Cerf Paris 1960).
- ORIGENE, *Philocalie 1-20: sur les Écritures et La Lettre à Africanus sur l'histoire de Suzanne*, (Marguerite Harl, SC 302, Cerf, Paris, 1983).
- ORIGENE, *Philocalie 21-2: sur le libre arbitre* (Éric Junod, SC 226, Cerf Paris, 1976).
- GREGOIRE LE THAUMATURGE, *Remerciement à Origène ; suivi de La lettre d'Origène a Grégoire* (Henri Crouzel, Cerf, Paris 1969).
- SAN JERÓNIMO, *Contra Rufino*, (Francisco Javier Tovar Paz, AKAL, Madrid 2003).
- SAN JERÓNIMO, *Obras completas de San Jerónimo. 10a, Epistolario I: Cartas 1-85* (Hipólito-B. Riesgo Álvarez-Juan Bautista Valero, BAC, Madrid 2013)

BIBLIOGRAFÍA

ABASCIANO, BRIAN J., “Diamonds in the Rough: A Reply to Christopher Stanley Concerning the Reader Competency of Paul’s Original Audiences”, *NT* 49/2 (2007), 153-183.

AEGESON, JAMES W., “Genesis in the Deutero-Pauline Epistles” in J.J. MENKEN, MAARTEN – MOYISE, STEVE (eds.), *Génesis in the New Testament*, Blomsbury T&T Clark, London-New York 2012, 117-129.

AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010.

_____, “El proceso de surgimiento del cristianismo” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 11-48.

_____, “La segunda generación y la conservación de la memoria de Jesús” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 195-254.

AITKEN, ELLEN B., “Tradition in the Mouth of the Hero: Jesus as an Interpreter of Scripture” in HORSLEY, RICHARD A. – DRAPER JONATHAN A. – FOLEY JOHN M. (eds.), *Performing the Gospel. Orality, Memory and Mark*, Fortress Press, Minneapolis 2006, 97-103.

ALAIN, LE BOULLUEC, “L’*école d’Alexandrie. De quelques aventures d’un concept historiographique*” en ALAIN, LE BOULLUEC, *Alexandrina. Hellénisme, Judaïsme et Christianisme à Alexandrie. Mélanges offerts au P. Claude Mondésert*, Cerf, Paris 1987, 403-417.

ALBERTZ, RAINER, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento: De los comienzos hasta el final de la monarquía*, Trotta, Madrid 1999.

_____, *Historia de la religión de Israel en los tiempos del Antiguo Testamento: Desde el exilio hasta la época de los Macabeos*, Trotta, Madrid 1999.

ALEXANDER, MONIQUE, *Le commencement du livre Genèse I-V. La version grecque de la Septante et sa réception*, Beauchesne, Paris 1988.

ALEXANDER, T. DESMOND, “The Hagar Traditions in Genesis XVI and XXI” in JOHN A. EMERTON, *Studies in the Pentateuch*, Brill, Leiden 1990, 131-148.

ALONSO SCHÖKEL, LUIS, *Diccionario Bíblico Hebreo-Español*, Trotta Madrid 1994.

- ALTER, ROBERT, *The Art of Biblical Narrative*, Basic Books Publishers, New York 1981.
- ÁLVAREZ, DAVID, “El Cristianismo en el Imperio Romano (Siglos I-II) en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 379-426.
- AMIT, YAIRAH, “Tamar, from Victim to Mother of a Dynasty”, in EDELMAN, DIANE V - BEN ZVI, EHUD, *Remembering Biblical Figures in the late Persian and Early Hellenistic Periods*, Oxford University Press, Oxford 2013, 295-305.
- ANDERSON, BENEDICT, *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, Fondo de Cultura Económica México, 1993.
- ARNDT, WILLIAM F. - GINGRICH, F. WILBUR, *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, The University of Chicago Press, Chicago 1957.
- ARNOLD, PATRICK M., “Ramah” in FREEDMAN, DAVID N (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V. 5 (O-Sh), Doubleday, New York, 613-614.
- ASSMANN, ALEIDA, *Cultural Memory and Western Civilization: Functions, Media, Archives*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- ASSMANN, JAN, “Collective Memory and Cultural Identity”, *NGC* 65 (1995), 125-133.
- _____, *Moses the Egyptian: The Memory of Egypt in Western Monotheism*, Cambridge-Harvard University Press, 1998.
- _____, “Cultural Memory: Script, Recollection, and Political Identity in Early Civilizations” *HE&W* Vol 1 (2003), 154-177.
- _____, *Religión y memoria cultural: Diez estudios*, Ediciones Lilmod, Buenos Aires 2008.
- _____, *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*, Cambridge University Press, Cambridge 2012.
- ASTOUR, MICHAEL C., “Tamar the Hierodule: An Essay in the Method of Vestigial Motifs”, *JBL* 85/2 (1966), 185-196.
- ATTRIDGE, HAROLD W., “Epistle to the Hebrews” in FREEDMAN, DAVID N. (ed.), *The Anchor Bible Dictionary*, V.3 (H-J), Doubleday, New York 1992, 97-105.

AYNARD, LAURE, *La Bible au Féminin. De l'ancienne tradition à un christianisme hellénisé*, Cerf, Paris 1990.

BAILLY, ANATOLE, *Dictionnaire Grec-français*, Hachette, Paris 1950.

BAKER, COLEMAN C., *Identity, Memory, and Narrative in Early Christianity. Peter, Paul, and Recategorization in the Book of Acts*, Pickwick Publications, Eugene 2011.

_____, "Social Identity Theory and Biblical Interpretation", *BTB* 42/3 (2012), 129-138.

BALCH, DAVID L., *Let Wives Be Submissive. The Domestic Code in I Peter*, Scholars Press, Atlanta 1981.

BALENTINE, SAMUEL E., "The Interpretation of the Old Testament in the New Testament", *SBJT* 23/2 (1981), 41-57.

BALLA, IBOLYA, *Ben Sira on Family, Gender, and Sexuality*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2011.

BALZ, HORST - SCHNEIDER, GERHARD, *Diccionario exegético del Nuevo Testamento 2V*, Sígueme, Salamanca 1998.

BARBAGLIO, GIUSEPPE, *Pablo de Tarso y los orígenes cristianos*, Sígueme, Salamanca 1997.

BARDY, GUSTAVE, "La règle de foi d'Origène", *RSR* 9 (1919), 162-196.

_____, "Aux origines de l'école d'Alexandria", *RSR* 27 (1937), 65-90.

_____, *Origène*, Paris, J. Gabalda 1931².

_____, "Pour l'histoire de l'école d'Alexandrie", *VivPen* 2 (1942), 80-109.

BARKER, PATRICK G., "Allegory and Typology in Galatians 4: 21-31", *SVTQ* 38/2 (1994), 193-209.

BARR, JAMES, "The image of God in the Book of Genesis: A Study of Terminology", *BJRL* 51/1 (1968), 11-26.

BARRETT, CHARLES K., "The Allegory of Abraham, Sarah, and Hagar in the Argument of Galatians" in FRIEDRICH, JOHANNES -, POHLMANN, WOLFGANG- STUHLMACHER, PETER (eds.) *Rechtfertigung: Festschrift für Ernst Käsemann Zum 70 Geburtstag*, Mohr, Tübingen 1976, 1-16.

- BASSLER, JOUETTE M., *1 Timothy, 2 Timothy and Titus*, Abingdon Press, Nashville 1996.
- BEALE GREGORY K. - CARSON, DONALD A. (eds.), *Commentary on the New Testament Use of the Old Testament*, Baker Academic, Grand Rapids 2007.
- BECHTEL, LYN M., “Rethinking the Interpretation of Genesis 2.4b-3,24” in BRENNER, ATHALYA (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield 1993, 77-117.
- BEENTJES, PANCRATIUS C., *The Book of Ben Sira in Hebrew. A text of All Extant Hebrew Manuscripts and A Synopsis of All Parallel Hebrew Ben Sira Text*, Brill, Leiden 1997.
- BEETHAM, CHRISTOPHER A., *Echoes of Scripture in the Letter of Paul to the Colossians*, Brill, Leiden-Boston 2008.
- BERGES, ULRICH, *Isaías. El profeta y el libro*, Verbo Divino, Estella 2010.
- BERNABÉ, CARMEN, “De eunucos y depredadores: Mt 19,1-22 en contexto cultural” en CAMPOS, JESÚS S. – PASTOR, VÍCTOR J. (eds.), *Congreso internacional “Biblia, memoria histórica y encrucijada de culturas. Actas*, Asociación bíblica española, Zamora 2004, 460-469.
- _____, “Las comunidades joánicas: un largo recorrido en dos generaciones” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 293-340.
- SESBOÛE, BERNARD - WOLONSKI, JOSEPH, *El Dios de la Salvación: la tradición, la regla de fe y los símbolos. La economía de la salvación. El desarrollo de los dogmas trinitario y cristológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1995.
- BIDDLE, MARK E., “The ‘Endangered Ancestress’ and Blessing for the Nations”, *JBL* 109/4 (1990), 599-661.
- BIRD, PHYLLIS A., “Male and Female He Created them: Gen 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation”, *HThR* 74 (1981), 129-160.
- _____, *Missing Persons and Mistaken Identities: Woman and Gender in Ancient Israel*, Fortress Press, Michigan 1997.
- BLASI, ANTHONY J., “Early Christian Culture as Interaction” in BLASI, ANTHONY J. – DUHAIME, JEAN - TURCOTTE, *Handbook of Early Christianity: Social Science Approaches*, AltaMira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 291-308.

BLENKINSOPP, JOSEPH, “Memory, Tradition, and Construction of the Past in Ancient Israel”, *BTB*, 27/3 (1997), 76-82.

_____, *Creation, Un-Creation, Re-Creation: A Discursive Commentary on Genesis 1-11*, T&T Clark, New York 2011.

BORGEN, PETER, *Philo of Alexandria: An Exegete for His Time*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

BORNKAMM, GÜNTHER, *Pablo de Tarso*, Sígueme, Salamanca 1991.

BOTT, NICHOLAS T., “And by faith, because Abraham considered him faithful who had promised, Sarah herself received power to conceive: A Reconsideration of Heb 11:11” *TRNJ* 32/2 (2011), 205-219.

BRAKKE, DAVID, “Self-Differentiation among Christian Groups: The Gnostics and their Opponents” in MITCHELL, MARGARET M. – YOUNG, FRANCES M. (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 245-260.

BRENNER, ATHALYA, (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993.

BRETT, MARK G., *Genesis. Procreation and the Politics of Identity*, Routledge, London - New York 2000.

BRIFFARD, COLETTE, “Gen 16,13 : Hagar a-t-elle vu Dieu ?”, *ZAW* 122/3 (2010), 436-438.

BROWN, FRANCIS - DRIVER, SAMUEL R. - BRIGGS, CHARLES A., *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament*, Clarendon Press, Oxford 1974.

BROWN, RAYMOND E., “Not Jewish Christianity and Gentile Christianity but two Types of Jewish/Gentile Christianity”, *CBQ* 45/1 (1993), 74-79.

BRUEGGEMANN, WALTER, “Of the same Flesh and Bone (Gn 2:23a)”, *QBQ* 32 (1970), 532-542.

_____, *Hopeful Imagination. Prophetic Voices in Exile*, Fortress Press, Philadelphia 1986.

BRUEGGEMANN, WALTER - LINAFFELT, TOD, *An Introduction to the Old Testament: The Canon and Christian Imagination*, Westminster John Knox Press, Louisville 2012².

- BUSTO, JOSÉ R., “Algunas aportaciones de la Vetus Latina para una nueva edición crítica del libro de Tobit”, *Sefarad* 38/1 (1978), 55-69.
- BUTTIGIEG, CHARLES, “The Book of Ben Sira: Connecting the Jews All Over the Greek World”, *ScrB* 44 (2014), 2-21.
- CALLAWAY, MARY, *Sing, O Barren One: A Study in Comparative Midrash*, Scholars Press, Atlanta 1986.
- CAMPBELL, EDWARD F., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Doubleday, New York 1975.
- CARR, DAVID M., *The formation of the Hebrew Bible. A New Reconstruction*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- CARSON, ANNE, “Putting her in her Place: Woman, Dirt, and Desire” in HALPERIN, DAVID M. – WINKLER, JOHN J.- ZEITLIN, FROMA I. (eds.), *Before SexualityThe construction of Erotic Experience in the Ancient Greek World*, 135-169.
- CARTER, WARREN, *Mateo y los márgenes. Una lectura sociopolítica y religiosa*, Verbo Divino, Navarra 2007.
- CASSUTO, UMBERTO, *A commentary on the Book of Genesis*, Magnes Press-Hebrew University, Jerusalem 1964.
- CASTELLI, ELIZABETH A., “Allegories of Hagar: Reading Galatians 4:21-31 with Postmodern Feminist Eyes” in MCKNIGHT, EDGAR V. - MALBON, ELIZABETH S. (eds.), *The New Literary Criticism and the New Testament*, Trinity Press International, Valley Forge 1994, 228-250.
- CHADWICK, HENRY, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement, and Origen*, Oxford University Press, Oxford 1966.
- COSBY, MICHAEL R., *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11. In Light of Example Lists in Antiquity*, Mercer University Press Macon 1988.
- COSGROVE, CHARLES H., “The Law Has Given Sarah No Children (Gal 4:21-30)”, *NT* 29/3 (1987), 19-35.
- CINNIRELLA, MARCO, “Exploring temporal aspects of social identity: the concept of possible social identities”, *Eur.J.Soc.Psychol.* 287 (1998), 227-248.

CLIFFORD, RICHARD J., "Genesis 25:19-34", *USQR* 45/4, (1991), 397-401.

_____, "Genesis 38: Its Contribution to the Jacob Story", *CBQ* 66, 2004, 519-532.

COATS, GEORGE W., *Genesis, with an Introduction to Narrative Literature*, William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 1983.

COCCHINI, FRANCESCA, *Il Paolo di Origene. Contributo alla storia della recezione delle epistole paoline nel III secolo*, Edizioni Studium, Roma 1992.

_____, "Paolo in Origene nel periodo alessandrino" in DALY, ROBERT J. *Origeniana Quinta: Historica - Text and Method -Biblica-Philosophica-Theologica, Origenism and Later Developments; Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1992, 167-173.

_____, *Origene. Teologo esegeta per una identità cristiana*, Edizioni Dehoniane, Bologna 2006.

COHEN, SHAYE J.D., "The Significance of Yavneh: Pharisees, Rabbis and the End of Jewish Sectarianism", *Hebr. Union Coll. Annu* 55.1 (1984), 27-53.

COHICK, LYNN H., *Women in the World of the Earliest Christians: Illuminating Ancient Ways of Life*, Baker Academic, Grand Rapids 2009.

COLLINS, JOHN J., *Between Athens and Jerusalem: Jewish Identity in the Hellenistic Diaspora*, Eerdmans, Grand Rapids 2000.

_____, *Jewish Cult and Hellenistic Culture: Essays on the Jewish Encounter with Hellenism and Roman Rule*, Brill, Leiden-Boston 2005.

COLLINS, RAYMOND F., *I & II Timothy and Titus. A Commentary*, Westminster John Knox Press, Louisville-London 2002.

CONSOLINO, FRANCA E., "Le prefazioni di Girolamo e Rufino alle loro traduzioni di Origene, in DALY, ROBERT J. (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven, 1992, 92-96.

COSBY, MICHAEL R., *The Rhetorical Composition and Function of Hebrews 11: In Light of Example Lists in Antiquity*, Mercer University Press, Macon 1988.

- CROUZEL, HENRI, *Théologie de l'image de Dieu chez Origène*, Aubier, Paris 1956.
- _____, *Origène et la philosophie*, Aubier- Montaigne, Paris 1962.
- _____, *Virginité et mariage selon Origène*, Descleé de Brouwer, Paris-Brouges 1962.
- _____, “ Origène et le sens littéral dans ses Homélie sur l’Hexateuque”, *BLE* 70/4 (1969), 241-263.
- _____, *Bibliographie critique d’Origène*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis 1971.
- _____, *Bibliographie critique d’Origène : Supplément I*, Abbatia Sancti Petri, Steenbrugis 1982.
- _____, *Bibliographie Critique d’Origène : Supplément II*, Brepols Publishers, Turhout 1996.
- _____, *Orígenes: Un teólogo controvertido*, BAC, Madrid 1998.
- D’ ANGELO, MARY ROSE, “, Once and Not Again: Traditional Interpretations of Genesis 1: 26-27 in 1 Corinthians 11: 7-12” in ROBBINS, GREGORY A. (ed.), *Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, Edwin Mellen Press, Lewiston, New York 1988, 1-41.
- DAL COVOLO, ENRICO, (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS, Roma 1996.
- DANIELOU, JEAN, *Origène*, Paris, Table Ronde 1948.
- _____, *Message évangélique et culture hellénistique aux II^e et III^e siècles*, Desclée &Co., Tournai 1961.
- DAVIES, ERYL W., “Inheritance Rights and the Hebrew Levirate Marriage Garden (Part 2)”, *VT* 31/3 (1981), 257-268.
- DAVIES, WILLIAM. D. – FINKELSTEIN, LOUIS (eds.) *The Cambridge History of Judaism, V.I. Introduction: The Persian Period (539-331BCE)*, Cambridge University Press, Cambridge 2007.
- DAWSON, JOHN D., *Allegorical Readers and Cultural Revisión in Ancient Alexandria*, University of California Press, Berkeley 1992.
- _____, *Christian Figural Reading and the Fashioning of Identity*, University of California Press, Berkeley 2002.

_____, “Christian teaching” in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS – LOUTH, ANDREW (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 222-238.

DE BOER, MARTINUS C., “Paul's Quotation of Isaiah 54.1 in Galatians 4,27”, *NTS*, 50/3 (2004), 370-389.

DE CROM, DRIES, “The Letter of Aristeas and the Authority of the Septuagint”, *J. Study Pseudepigrapha* 17/2 (2008), 141-160.

DE FAYE, EUGENE, *Origène : sa vie, son oeuvre, sa pensée*, Vol. 1., E. Leroux, Paris 1923.

DE LANGE, NICHOLAS, *Origen and the Jews. Studies in Jewish-Christian Relations in the Third-Century Palestine*, University of Cambridge, Cambridge 1976.

DE LUBAC, HENRI, *Historie et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène*, Cerf, Paris 2002

DE MERODE, MARIE, “Une aide qui lui corresponde. L'exégèse de Gen 2, 18-24 dans les écrits de l'Ancien Testament, du judaïsme et du Nouveau Testament” *RTL* 8 (1977), 329-352.

DE MIGUEL, RAIMUNDO - MARQUES DE MORANTE, *Nuevo diccionario latino-español etimológico*, Imprenta F.A. Brockhaus, Leipzig 1867.

DE VAUX, ROLAND, *Ancient Israel. Its Life and Institutions*, McGraw-Hill, New York 1961.

DEMURA, MIYAKO, “Origen and the Exegetical Tradition of the Sarah-Hagar Motif in Alexandria”, *STPATR* 56 (2013), 73-81.

DESTRO, ADRIANA - PESCE, MAURO, “The Cultural Structure of the Infancy Narrative in the Gospel of Matthew” in CLIVAZ, CLAIRE – DETTWILER, ANDREAS – DEVILLERS, LUC - NORELLI, ENRICO, *Infancy Gospels: stories and identities*, Mohr Siebeck, Tübingen 2011, 94-115.

DI MATTEI, STEVEN, “Paul's Allegory of the Two Covenants (Gal 4.21-31) in Light of First-Century Hellenistic Rhetoric and Jewish Hermeneutics,” *NTS* 52/1 (2006), 102-122.

DIAZ, DIEGO ALBERTO, *Maurice Halbwachs y los marcos sociales de la memoria (1925). Defensa y actualización del legado durkheimniano: de la memoria bergsoniana a la memoria colectiva*, X Jornadas de Sociología. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires 2013.

DINKLER, MICHAL B., “Sarah’s Submission: Peter’s Analogy in 1 Peter 3: 5-6”, *Priscilla Papers* 21/3 (2007), 9-15.

DIVELY LAURO, ELIZABETH A., “Reconsidering Origen’s Two Higher Senses of Scriptural Meaning: Identifying the Psychic and Pneumatic Sense” in WILES, MAURICE F. – YARNOLD, EDWARD J., *Historica, Biblica, Theologica et Philosophica, Studia Patristica V.34*, Peeters, Leuven 2001, 306-317.

DODD, CHARLES H., *According to the Scriptures. The Substructure of New Testament Theology*, James Nisbet, London 1952.

DORÉ, DANIEL, *El libro de Tobit, o, El secreto del rey*, Verbo Divino, Estella 2000.

DORIVAL, GILLES, “La Bible d’Origène” in LORENZO PERRONE (ed.), *Origeniana Octava Origen and the Alexandrian Tradition/Origene e la tradizione alessandrina: Papers of the 8th International Origen Congress, Pisa, 27-31 August 2001*, Leuven University Press- Peeters, Leuven 2003, 49-53.

_____, “Origène” en PUDERON, BERNARD (dir.), *Histoire de la Littérature grecque chrétienne des origines à 451. De Clément d’Alexandrie à Eusèbe de Césarée* Vol.3, Les Belles Lettres, Paris 2017, 174-308.

DORIVAL, GILLES – NAIWELD, RON, “Les interlocuteurs hebreux et juifs d’Origène” en OSVALDA ANDREI (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, 121-138.

DOUGLAS, MARY, *Símbolos Naturales. Exploraciones en cosmología*, Alianza Editorial, Madrid 1988.

DOWNEY, GLANVILLE, “Caesarea and the Christian Church” in Fritsch, Charles T., (ed), *The Joint Expedition to Caesarea Maritima*. Vol 1, Scholars Press, Missoula, 1975, 23-42.

DUNN, JAMES, *Jesus Remembered, V. I*, William B. Eerdmans, Grand Rapids 2003, 173-184.

EDELMAN, DIANA V. - BEN ZVI, EHUD, *Remembering Biblical Figures in the Late Persian and Early Hellenistic Periods: Social Memory and Imagination*, Oxford University Press, Oxford 2013.

EDWARDS, MARK J., *Catholicity and Heresy in the Early Church*, Ashgate, Surrey-Burlington 2009.

EISENBAUM, PAMELA M., *The Jewish Heroes of Christian History Hebrews 11 in Literary Context*, SBL Press 1997.

EKKEHARD W STEGEMANN - WOLFGANG STEGEMANN, *Historia social del cristianismo Primitivo. Los inicios en el judaísmo y las comunidades cristianas en el mundo mediterráneo*, Verbo Divino, Estella 2001.

ELLIOT, JOHN H., *Un hogar para los que no tienen ni patria ni hogar: Estudio crítico social de la Carta primera de Pedro y de su situación y estrategia*, Verbo Divino, Estella 1995.

_____, *I Peter. A New Translation with Introduction and Commentary* Vol. 37, Doubleday, New York 2000.

ELLIOTT, SUSAN M., “Choose your Mother, Choose your Master: Galatians 4:21-5:1 in the Shadow of the Anatolian Mother of the Gods”, *JBL* 118/4 (1999), 661-683.

ELLIS, E. EARLE., “How the New Testament Uses the Old” in MARSHALL, I. HOWARD (ed.), *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, The Paternoster Press, Carlirse 1977, 199-219.

ELLIS, TERESA A., “Is Eve the ‘Woman’ in Sirach 25:24?”, *CBQ* 73/4 (2011), 723-742.

ESLER, PHILIP F., *Galatians*, Routledge, London -New York 1998.

_____, (ed.), *The Early Christian World*, 2V, Routledge, London-New York 2000.

_____, “Social Identity, the Virtues, and the Good Life: A New Approach to Romans 12:1-15:13”, *BTB* 33/2 (2003), 51-63.

_____, “Collective Memory and Hebrews 11: Outlining a New Investigative Framework” in KIRK, ALAN - THATCHER, TOM, *Memory, Tradition, and Text: Uses of the Past in Early Christianity*, Society of Biblical Literature, Atlanta 2005, 151-171.

_____, *Conflicto e identidad en la carta a los romanos: El contexto social de la carta de Pablo*, Verbo Divino, Estella 2006.

ESTÉVEZ, ELISA, “Las grandes ausentes. La memoria de las esclavas en los orígenes de Israel” en GÓMEZ, ISABEL ACEBO (ed.), *Relectura del Génesis*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999², 221-267.

_____, “Función socio-histórica y teológica del libro de Rut”, *MCom* 59/115 (2001), 685-707.

_____, *El poder de una mujer creyente: Cuerpo, identidad y discipulado en Mc 5,24b-34. Un estudio desde las ciencias sociales*, Verbo Divino, Estella (Navarra) 2003.

_____, “Mujeres sanadas, mujeres de virtud”, *EE* 79 (2004), 433-455.

_____, “Leadership femminile nelle comunità cristiane dell’Asia Minore” en VALERIO, ADRIANA (ed.), *Donne e Bibbia: storia ed esegesi*, EDB, Bologna 2006, 241-276.

_____, “Experiencia de Dios en las matriarcas de Israel” en CARMEN BERNABÉ (ed.), *Los rostros de Dios. Imágenes y experiencias de lo divino en la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2013, 67-84.

EVANS, CRAIG A., “It Is Not as Though the Word of God has Failed: An Introduction to Paul and the Scriptures of Israel” in EVANS, CRAIG A. - SANDERS, JAMES A. (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Bloomsbury, London-New York 2015, 13-18.

EVANS, CRAIG A. - SANDERS, JAMES A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigation and Proposals*, Sheffield Academic Press 1997.

_____, (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Bloomsbury, London-New York 2015.

FENTRESS, JAMES J. - WICKHAM, CHRIS, *Social Memory: New Perspectives on the Past*, ACLS, Blackwell, Oxford-Cambridge 1992.

MARCOS, NATALIO, *The Septuagint in Context: Introduction to the Greek Version of the Bible*, Brill, Leiden 2000.

FERNÁNDEZ, SAMUEL, *Cristo médico, según Orígenes: la actividad médica como metáfora de la acción divina*, Institutum Patristicum Augustinianum, Roma 1999.

FINKEL, ASHER, “Yavneh’s Liturgy and Early Christianity”, *JES*, 18/2, (1981), 231-250.

FISCHER, IRMTRAUD, “Significado de los ‘textos sobre las mujeres’ en los relatos sobre los progenitores de Israel” en NAVARRO, MERCEDES – FISCHER, IRMTRAUD (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 263-303.

FITZMYER, JOSEPH A., *Tobit*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 2003.

FLEMING, ERIN E., “She Went to Inquire of the Lord: Independent Divination in Genesis 25:22”, *USQR* 60/3 (2007), 1-10.

FLEMMING, HUIDBERG, “The Canaanitic Background of Gn I-III”, *VT* 10 (1960), 284-294.

FREND, WILLIAM. H., “Martyrdom and Political Oppression” in ESLER, PHILIP F. (ed.), *The Early Christian World, Vol 2*, Routledge, London -New York 2000, 815-839.

FUCHS, ESTHER, “The Literary Characterization of Mothers and Sexual Politics in the Hebrew Bible” in COLLINS, ADELA YARBRO (ed.), *Feminist Perspectives on Biblical Scholarship*, Scholars Press, Chico 1985, 117-136.

_____, *Sexual Politics in the Biblical Narrative. Reading the Hebrew Bible as a Woman*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2000.

GAMBLE, HARRY Y., “Marcion and the ‘Canon’” in MICHELL, MARGARET M. - YOUNG, FRANCES M – BOWIE, K. SCOTT (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, V.1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 195-213.

GALPAZ-FELLER, PNINA, “The Widow in the Bible and in Ancient Egypt”, *ZAW* 120/2 (2008), 231-253.

GARCÍA, AMADOR A., *Diccionario del griego bíblico. Setenta y Nuevo Testamento*, Verbo Divino, Estella 2011.

GARCÍA, FÉLIX, “El hombre imagen de Dios, en el Antiguo Testamento”, en SILANES, NEREO (ed.), *El hombre, imagen de Dios. 23º Simposio de Teología Trinitaria* (Salamanca, 1988), Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, 13-30.

_____, *El Pentateuco. Introducción a la lectura de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2003.

_____, *La Torá. Escritos sobre el Pentateuco*, Verbo Divino, Estella 2012.

GARCÍA, MARTA, “*Consolad, consolad a mi pueblo. El tema de la consolación en Deutoroisaiás*”, Gregorian - Biblical Press, Roma 2010.

GARCÍA-VIANA, LUIS F., “Vivir en el mundo según las Cartas Pastorales”, *EstB* 57/1 (1999), 311-329.

GIANNARELLI, ELENA, “Christian Thought and Alexandrian Methodology: Origen on Sarah, Rebecca, Rachel” in DALY, ROBERT J. (ed.), *Origeniana quinta. Historica - Text and Method - Biblica - Philosophica -Theologica - Origenism and Later Developments. Papers of the 5th International Origen Congress, Boston College, 14-18 august 1989*, University Press – Peeters, Leuven 1992, 125-130.

GIGNILLIAT, MARK, “Paul, Allegory, and the Plain Sense of Scripture: Galatians 4:21-31”, *J. Theol. Interpret* 2/1 (2008), 135-146.

GIL, CARLOS, “El desarrollo de la tradición paulina” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 255-292.

GIL, CARLOS, “La primera generación fuera de Palestina” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 139-193.

GILBERT, MAURICE, *Les cinq Livres des Sages: Proverbes, Job, Qohélet, Ben Sira, Sagesse*, Cerf, Paris 2003.

GILLIS, JOHN R., “Memory and Identity. The History of a Relationship” in GILLIS, JOHN R. (ed.), *Commemorations: The Politics of National Identity*, Princeton University Press, Princeton 1994, 3-24.

GILLMAYR-BUCHER, SUSANNE, “The Woman of their Dreams. The Image of Rebekah in Genesis 24” in DAVIES, PHILIP R. – CLINES, DAVID J.A., (eds.), *The World of Genesis: Persons, Places, Perspectives*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1998, 90-101.

GOLDIN, JUDAH, “The Youngest Son or Where does Genesis 38 Belong”, *JBL* 96/1 (1977), 27-44.

GONZÁLEZ, ANTONIO, *Las tradiciones históricas de Israel*, Verbo Divino, Estella 1993.

GORDON P. HUGENBERGER, *Marriage as a covenant: a study of biblical law and ethics governing marriage, developed from the perspective of Malachi.*, Brill, Leiden 1994.

GORDON, TIMOTHY, *The Jewish "Council" of Jamnia and Its Impact on the Old Testament Canon and New Testament Studies*, Boise, Idaho 2007.

GOSSAI, HEMCHAND, *Power and Marginality in the Abraham Narrative*, University Press of America, Lanham-New York-London 1995.

GRANT, ROBERT M., "The Place of the Old Testament in Early Christianity", *Int* 5, n° 2 (1951), 186-202.

_____, *The Letter and the Spirit*, Macmillan, New York 1957.

_____, *La gnose et les Origines chrétiennes*, Seuil, Paris 1964.

GREENLEE, J. HAROLD, "Hebrews 11:11 'By Faith Sarah Received Ability'", *AsTj*, 54/1 1999, 67-72.

GRIGGS, WILFRED, *Early Egyptian Christianity: From its Origins to 451 CE*, Brill, Leiden 2000.

GRILLMEIER, ALOIS, *Cristo en la tradición cristiana: desde el tiempo apostólico hasta el concilio de Calcedonia (451)*, Sígueme, Salamanca, 1997.

GUIJARRO, SANTIAGO, *Fidelidades en conflicto. La ruptura con la familia por causa del discipulado y de la misión en la tradición sinóptica*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1998.

_____, "La primera Generación Cristiana en Judea y Galilea" en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 101-138.

HACHAM, NOAH, "The Letter of Aristeas: A New Exodus Story?", *J. Stud. Judaism*, 36/1 (2005), 1-20.

HALBWACHS, MAURICE, *Les cadres sociaux de la mémoire*, Librairie Félix Alcan, Paris 1935.

_____, *La topographie légendaire des Évangiles en Terre Sainte. Étude de mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1941.

_____, *La mémoire collective*, Presses Universitaires de France, Paris 1968².

HAMILTON, VICTOR, *The Book of Genesis. Chapters 1-17*, W. B. Eedermans Publishing, Grand Rapids 1990.

_____, *The Book of Genesis: Chapters 18-50*, Eerdmans, Grand Rapids 1995.

HANSON, RICHARD P., *Origen's Doctrine of Tradition*, SPCK, London 1954.

_____, *Allegory and Event: A Study of the Sources and Significance of Origen's Interpretation of Scripture*, Westminster-John Knox Press, Louisville-London 2002.

HARL, MARGUERITE, "La préexistence des âmes dans l'œuvre d'Origène" en VON LOTHAR LIES, HERAUSGEGEBEN (ed.), *Origeniana Quarta : die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 238-258.

HATCH, EDWIN - REDPATH, HENRY A., *A Concordance to the Septuagint and the other Greek Versions of the Old Testament (including the Apocryphal Books) V.II*, Clarendon Press, Oxford 1991.

HAUER, CHRISTIAN E., "Does I Samuel 9:1-11:15 Reflect the Extension of Saul's Dominions?", *JBL*, 86/3 (1997), 306-310.

HAWK, L. DANIEL, "The God Who Sees Genesis 16:1-13", *ATJ* 41 (2009), 1-4.

HEARON, HOLLY, "The Construction of Social Memory in Biblical Interpretation", *Enc* 67/4 (2006), 343.

HEINE, RONALD E., "Articulating identity" in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS – LOUTH, ANDREW (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 200-221.

_____, *Origen. Scholarship in the service of the Church*, Oxford University Press, Oxford 2010.

HENDEL, RONALD, *Remembering Abraham. Culture, Memory, and History in the Hebrew Bible*, Oxford University Press, Oxford 2005.

HERRERA, GABY, "Imágenes femeninas en Jr 31, 15-22", *EstB* 64/3 (2006), 419-428.

HIEBERT, PAULA S., "Whence Shall Help Come to Me?: The Biblical Widow" in DAY, PEGGY L. (ed.), *Gender and Difference in Ancient Israel*, Fortress Press, Minneapolis 1989, 125-141.

HIEKE, THOMAS, "La genealogía como instrumento de representación histórica en la Torah y el papel de las mujeres el sistema genealógico" en NAVARRO, MERCEDES – FISCHER, IRMTRAUD (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 169-207.

HOGG, MICHAEL A - HOHMAN, ZACHARY - RIVERA, JASON E., “Why Do People Join Groups? Three Motivational Accounts from Social Psychology”, *SPPC*, 2/3 (2008), 1269-1280.

HOGG, MICHAEL A. – ABRAMS, DOMINIC, *Social Identifications. A Social Psychology of Intergroup Relations and Groups Processes*, Routledge, London-New York 1996.

HOLMBERG, BENGT, “Jewish Versus Christian Identity in the Early Church?”, *RB* 135/3 (1998), 397-425.

_____, “Understanding the First Hundred Years of Christian Identity” in HOLMBERG, BENGT (ed.), *Exploring Early Christian Identity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008, 1-32.

HOROWITZ, MARYANNE C., “The Image of God in Man—Is Woman Included?” *HThR* 72 (1979), 175-206.

HORRELL, DAVID G., “Becoming Christian: Solidifying Christian Identity and Content” in BLASI, ANTHONY J. – DUHAIME, JEAN - TURCOTTE, PAUL-ANDRÉ, *Handbook of Early Christianity. Social Science Approaches*, AltaMira Press, Walnut Creek-Lanham-New York-Oxford 2002, 309-336.

HUDDLESTUN, JOHN R., “Divestiture, Deception, and Demotion: The Garment Motif in Genesis 37-39”, *JOST* 26/4 (2002), 47- 62.

HUGENBERGER, GORDON P., *Marriage as a Covenant: A Study of Biblical Law and Ethics Governing Marriage Developed from the Perspective of Malachi.*, Brill, Leiden 1994.

IRICINSCHI, EDUARD - ZELLENTIN, HOLGER M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Mohr Siebeck, Tübingen 2008.

JACOBS, MIGNON R., *Gender, Power, and Persuasion. The Genesis Narratives and Contemporary Portraits*, Baker Academic, Grand Rapids 2007.

JACOBSEN, ANDERS L., “Genesis 1-3 as Source for the Anthropology of Origen”, *VigChr* 62/3 (2008), 213-232.

JAKAB, ATTILA, *Ecclesia Alexandrina. Evolution sociale et institutionnelle du christianisme alexandrin (II^e et III^e siècles)*, Peter Lang, Berna 2004².

JAPHET, SARA, *The Ideology of the Book of Chronicles and Its Place in Biblical Thought*, Vinona Lake, Eisenbrau 2009.

JEANSONNE, SHARON P., “Images of Rebekah: From Modern Interpretations to Biblical Portrayal”, *BR*, 34 (1989), 33-52.

_____, *The Women of Genesis. From Sarah to Potiphar's Wife*, Fortress Press, Minneapolis 1990.

JOÜON, PAUL, *Grammaire de l'hébreu biblique*, Institut Biblique Pontifical, Rome 1923.

KAHL, BRIGITTE, “Hagar between Genesis and Galatians: The Stony Road to Freedom” in EVANS, CRAIG A., (ed.), *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New*, Peabody, Hendrickson 2004, 219-232.

KANSTEINER, WOLF, “Finding Meaning in Memory: A Methodological Critique of Collective Memory Studies,” *HTh* 41/2. (2002), 179-197.

KEIGHTLEY, EMILY, “Remembering research: Memory and Methodology in the Social Sciences,” *Int . J. Soc. Res .Methodol.*, 13/1 (2010), 55-70.

KILEY, MARK C., “Like Sara: The Tale of Terror Behind 1 Peter 3:6”, *JBL* 106/4 (1987), 689-692.

KINNEAVY, JAMES L., *Greek Rhetorical Origins of Christian Faith: An Inquiry*, Oxford University Press, Oxford 1991.

KIRK, ALAN – THATCHER, TOM “Jesus Tradition as Social Memory”, in ALAN KIRK - TOM THATCHER, *Memory, Tradition and Text. Use of the Past in Early Christianity*, SBL, Atlanta 2005

KIRK, ALAN “Social and Cultural Memory”, in KIRK ALAN - THATCHER, TOM, *Memory, Tradition and Text. Use of the Past in Early Christianity*, SBL, Atlanta 2005, 1-2,

KITTEL, GERHARD - FRIEDRICH, GERHARD, *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, Vol. 5, Paideia, Brescia 1969.

KNOPPERS, GARY N., “Intermarriage, Social Complexity, and Ethnic Diversity in the Genealogy of Judah, *JBL* 120/1 (2001), 15-30.

KÖSTENBERGER, ANDREAS J. – SCHREINER, THOMAS R. (eds.), *Women in the Church. An Analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15*, Baker Academic, Grand Rapids 2005².

- KRAUS, HELEN, *Gender Issues in Ancient and Reformation Translations of Genesis 1-4*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- KUREK-CHOMYCZ, DOMINIKA A., “Sincerity and Chastity for Christ. A Textual Problem in 2 Cor. 11:3 Reconsidered”, *NT* 49 /1(2007), 54-84.
- LABUSCHAGNE, CASPER J., “The Crux in Ruth 4,11”, *ZAW* 79 /3 (1967), 364-367.
- LAMPE, GEOFFREY W., *A Patristic Greek Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1961.
- LAW, TIMOTHY MICHAEL, *Cuando Dios habló en griego. La Septuaginta y la formación de la Biblia Cristiana*, Sígueme, Salamanca 2014.
- LE BOULLEC, ALAIN, “L’école d’Alexandrie” en LUCE PIETRI (ed), *Histoire du christianisme* (Des origines à 250), Le nouveau peuple, Paris 2000, 531-557.
- LE BOULLUEC, ALAIN – CONTICELLO, CARMELO G., *Alexandrie antique et chrétienne. Clément et Origène*, Institut d’Études Augustiniennes, Paris 2006.
- LERNER, ANNE L., *Eternally Eve: Images of Eve in the Hebrew Bible, Midrash, and Modern Jewish Poetry*, Brandeis University Press, Massachusetts 2002.
- LEUCHTER, MARK, “The Rhetoric of Convention: The Foundational Saul Narratives (1 Samuel 9-11) Reconsidered”, *JRH*, 40/1 (2016), 3-19.
- LEVINE, AMY-JILL, “Redrawing the Boundaries. A New Look at Diaspora as Metaphor: Bodies and Boundaries in the Book of Tobit” in BRENNER, ATHALYA - EFTHIMIADIS-KEITH, HELEN (eds.), *A Feminist Companion to Tobit and Judith*, Bloomsbury-T&T Clark, London-New York 2015, 3-22.
- LEVINE, LEE I., *Caesarea Under Roman Rule*, Brill, Leiden 1975.
- _____, “Judaism from the Destruction of Jerusalem to the End Second Jewish Revolt: 70-135 C.E.” in SHANKS HERSHEL (ed.) *Christianity and Rabbinic Judaism. A parallel History of The Origins and Early Development*, Biblical Archaeology Society, Washington D.C. 1993.
- LEVISON, JACK, “Is Eve to Blame? A Contextual Analysis of Sirach 25:24”, *CBQ* 47/4 (1985), 617-623.
- LEVISON, JOHN R., “Judith 16:14 and the Creation of Woman”, *JBL* 114/3 (1995), 467-469.

- LEWIS, JACK P., "Jamnia after forty years" *Hebr. Union Coll. Annu.* 70/71 (1999-2000), 233-259.
- LIDDELL, HENRY, G. - SCOTT, ROBERT, *A Greek-English Lexicon*, Clarendon Press, Oxford 1996⁹.
- LIEU, JUDITH, *Image and Reality: The Jews in the World of the Christians in the Second Century*, T&T Clark, Edinburgh 1996.
- _____, *Christian Identity in the Jewish and Graeco-Roman World*, Oxford University Press, Oxford 2004.
- _____, "Self-definition vis-à-vis the Jewish matrix", in MICHEL, MARGARET M - YOUNG, FRANCES M., *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 214-229.
- LOADER, WILLIAM, *The Septuagint, Sexuality, and the New Testament: Case Studies on the Impact of the LXX in the Philo and the New Testament*, W.B. Eedermans Publishing Company, Grand Rapids 2004.
- LÖFSTED, TORSTEN, "The allegory of Hagar and Sarah: Gal 4.21-31", *EstB* 58/4 (2000), 475-494.
- LOGAN, ALASTAIR H., "Gnosticism" in ESLER, PHILIP F. (ed.), *The Early Christian World, V. II*, Routledge, London-New York 2000, 907-928.
- LÓPEZ, JUAN A., "Filón de Alejandría: obra y pensamiento. Una lectura filológica", *Synthesis* 16 (2009), 13-82.
- LUZ, ULRICH, *El Evangelio según san Mateo, Mt 1-7*, Vol. 1, Sígueme, Salamanca 1993.
- MACDONALD, MARGARET Y., *Las mujeres en el cristianismo primitivo y la opinión pagana. El poder de la mujer histórica*, Verbo Divino, Estella 2004.
- MAIER, JOHANN, *Entre los dos Testamentos. Historia y religión en la época del segundo templo*, Sígueme, Salamanca 1996.
- MALINA, BRUCE J., "Some Observations on the Origin of Sin in Judaism and St. Paul", *CBQ* 31/1(1969), 18-34.

_____, *El mundo del Nuevo Testamento. Perspectivas desde la antropología cultural*, Verbo Divino, Estella 1995.

_____, *El mundo social de Jesús y los evangelios*, Sal Terrae, Santander 2002.

MARSMAN, HENNIE J., *Women in Ugarit and Israel: Their Social and Religious Position in the Context of the Ancient Near East*, STEINBERG, Brill, Leiden-Boston 2003.

MARTIN, TROY W., "The TestAbr and the Background of 1Pe 3,6", *ZNW* 90 (1999), 139-146.

MARTÍNEZ, TERESA, *Traducciones arameas de la Biblia. Los Targumim del Pentateuco. I. Génesis*, Verbo Divino, Estella 2004.

MARTYN, J. LOUIS, *Galatians: A New Translation with Introduction and Commentary*, Doubleday-New York 1997.

MAYEUR, JEAN-MARIE - PIETRI, CHARLES - PIETRI, LUCE - VAUCHEZ, ANDRE - VENARD, MARC (dirs.), *Histoire du Christianisme, V.I: Le Nouveau People (Des origines à 250)*, Desclée 2000.

MCCLANE, CURTIS D., "The Hellenistic Background to the Pauline Allegorical Method in Galatians 4:21-31", *RestQ*, 40/2 (1998), 125-135.

MCGINN, SHEILA E., "Internal Renewal and Dissent in the Early Christian World" in ESLER, PHILIP F. (ed.), *The Early Christian World, V. II*, Routledge, London-New York 2000, 893-906.

MCGUKIN, JOHN A., "Caesarea Maritima as Origen Knew It" in DALY, ROBERT J. (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the 5th International Origen Congress Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press-Uitgeverij Peeters, Leuven 1992, 3-25.

MEEKS, WAYNE A., *The First Urban Christians: The Social World of the Apostle Paul*, Yale University Press, New Haven 1983.

MENDLOVIC PASOL, BERTHA, "¿Hacia una 'nueva época' en los estudios de memoria social?", *RMCPyS*, 59/ 221 (2014), 291-316.

MENN, ESTHER M., *Judah and Tamar (Genesis 38) in Ancient Jewish Exegesis: Studies in Literary Form and Hermeneutics*, Brill, Leiden-New York-Köln 1997.

MERKLE, BENJAMIN L., "Paul's Arguments from Creation in 1 Corinthians 11:8-9 and 1 Timothy 2:13-14: An Apparent Inconsistency Answered", *JETS* 49/3 (2006), 527-548.

MEYERS, CAROL, *Discovering Eve: Ancient Israelite Women in Context*, Oxford University Press, New York-Oxford 1988.

_____, “Gender Roles and Genesis 3.16 Revisited” in ATHALYA BRENNER (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 118-141.

MILLER, GEOFFREY D., “A Match Made in Heaven? God's Role in Marriage According to the Book of Tobit”, *RivBib* 57/2 (2009), 129-153.

MILLER, PATRICK D., “Things Too Wonderful. Prayers of Women in the Old Testament”, en LOHFINK, NORBERT - BRAULIK, GEORG (eds.), *Biblische Theologie und gesellschaftlicher Wandel*, Herder, Freiburg-Basel-Wien 1993, 237-251.

MINOUNI, SIMON C. - MARAVAL, PIERRE, *Le Christianisme des origines à Constantin*, Presses Universitaires de France, Paris 2006.

MIQUEL, ESTHER., “El contexto histórico y sociocultural” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 49-100.

MIRGUET, FRANÇOISE, “Isaac et Ismaël en Gn 21, 1-21. Quand l’entente (shm’) suscite le rire (çhq)”, *ScEs* 55/1 (2003), 75-88.

MIRÓN, M^a DOLORES, “La desmesura femenina, o por qué es tan importante el autocontrol para una mujer griega” en PEDREGAL, AMPARO – GONZÁLEZ, MARTA (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo 2005, 81-102.

MITCHELL, MARGARET M., “The Emergence of the Written Record” in MICHELL, MARGARET M. – YOUNG, FRANCES M. – BOWIE, K. SCOTT (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, V.1, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 177-194.

MONACI, ADELE, *Origene predicatore e il suo pubblico*, Franco Angeli, Milan 1987.

MOORE, CAREY A. (eds.), *Tobit: A New Translation with Introduction and Commentary*, The Anchor Bible, Doubleday, New York-London 1996.

MOULTON, JAMES H., *A Grammar of New Testament Greek, Vol. 3: Syntax*, T&T Clak, Edinburgh 1963.

MÜLLER, MOGENS, “The New Testament Reception of the Old Testament” in MÜLLER MOGENS – TRONIER, HENRIK (eds.), *The New Testament as Reception*, Sheffield Academic Press, Sheffield 2002.

NAUTIN, PIERRE, “Pantène”, *Tome commémoratif du millénaire de la Bibliothèque Patriarcale d’Alexandrie*, Publications de l’Institut d’Etudes Orientales de la Bibliothèque Patriarcale d’Alexandrie, Alexandrie 1953, 145-152.

_____, *Origène. Sa vie et son œuvre*, Beauchesne, Paris 1977.

NEWMAN, ROBERT, “The Council of Jamnia and the Old Testament Canon, *WTJ* 38/4 (1976), 319-349.

NEWSON, CAROL A., “Selective Recall and Ghost Memories: Two Aspects of Cultural Memory in the Hebrew Bible” in THATCHER, TOM (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A Conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014, 41-56.

NICOLE, ROGER, “The New Testament Use of the Old Testament” in BEALE, GREGORY K. (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts?*, Baker Books, Grand Rapids 1994, 13-28.

NIDITCH, SUSAN, “The Wronged Woman Righted: An Analysis of Genesis 38”, *HThR* 72, 1-2 (1979), 143-149.

NIEHR, HERBERT, “Religio-Historical Aspects of the ‘Early Post-Exilic’ Period” in BECKING, BOB - KORPEL, MARJO C.A (eds.), *The Crisis of Israelite Religion: Transformation of Religious Tradition in Exilic and Post-Exilic Times*, Brill, Leiden 1999, 228-244.

NORA Pierre (dir.), *Les lieux de mémoire : 3V*, Paris, Gallimard (1984-1993).

NORA, PIERRE, “Between Memory and History: Les Lieux de mémoire”, *Representations*, 26 (1989), 7-24.

NORRIS, RICHARD A. JR., “Gnostic literature” in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS – LOUTH, ANDREW (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 20-27.

_____, “The Apologists” in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS – LOUTH, ANDREW (eds), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 36-44.

- ODEN, ROBERT A., "Jacob as Father, Husband, and Nephew: Kinship Studies and the Patriarchal Narratives", *JBL*, 102/2 (1983), 189-205.
- OKOYE, JAMES C., "Sarah and Hagar: Genesis 16 and 21", *JSOT*, 32/2 (2007), 163-175.
- OLICK, JEFFREY K. – ROBBINS, JOYCE, "Social Memory Studies: From 'Collective Memory' to the Historical Sociology of Mnemonic Practices", *Annu.Rev.Sociol* 24/1 (1998), 105-140.
- _____, "Products, Processes, and Practices: A Non-Reificatory Approach to Collective Memory", *BTB*, 36/1 (2006), 5-14.
- OLICK, JEFFREY K. - VINITZKY-SEROUSSI, VERED – LEVY, DANIEL (eds.), *The Collective Memory Reader*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- OSIEK, CAROLYN, "Galatians" in NEWSOM, CAROL A. – RINGE, SHARON H., (eds.), *Women's Bible Commentary with Apocrypha*, Westminster John Knox Press, Louisville 1998, 423- 427.
- PAGELS, ELAINE H., "The Valentinian Claim to Esoteric Exegesis of Romans as Basis for Anthropological Theory", *VigChr* 26.1 (1972), 241-258.
- PARK, EUGENE EUNG-CHUN, "Rachel's Cry for her Children: Matthew's Treatment of the Infanticide by Herod", *CBQ* 75 (2013), 473-485.
- PÂRVAN, ALEXANDRA, "Genesis 1-3: Augustine and Origen on the coats of skins", *VigChr* 66/1 (2012), 56-92.
- PEDREGAL, AMPARO – GONZÁLEZ, MARTA (eds.), *Venus sin espejo. Imágenes de mujeres en la Antigüedad clásica y el cristianismo primitivo*, Ediciones KRK, Oviedo 2005.
- PENNA, ROMANO, *Carta a los Romanos. Introducción, versión y comentarios*, Verbo Divino, Estella 2013.
- PÉPIN, JEAN, *La tradition de l'allégorie, de Philon d'Alexandrie à Dante*, Études Augustiniennes, Paris 1987.
- PÉREZ, JUAN ANTONIO, "Percepción y categorización del contexto social" en SEOANE, JULIO – RODRÍGUEZ ÁNGEL, (coords.), *Actitudes, creencias y valores*, Madrid, Alhambra 1989, 89-140.
- PERRONE, LORENZO, et al., "Pubblicazioni recenti su Origene e la tradizione alessandrina", *Adamantius* 20 (2014), 494-568.

_____, “El último Orígenes: el descubrimiento de las homilías sobre los salmos en el código de Munich”, *Salm.* 62 (2015), 43-66.

PERRONE, LORENZO - MOLIN PRADEL, MARINA – PRINCIVALLI, ENMAUELA - CACCIARI, ANTONIO, *Die neuen Psalmenhomilien: Eine kritische Edition des Codex Monacensis Graecus 314. Origenes Werke XIII*, Walter de Gruyter, Berlin-München–Boston 2015.

PHIPPS, WILLIAM E., “Eve and Pandora Contrasted”, *Theol. Today* 45/1 (1988), 34-48.

PISI, PAOLA, “Peccato di Adamo e caduta dei NOES nell’esegesi origeniana” in VON LOTHAR LIES, HERAUSGEGEBEN, (ed.), *Origeniana Quarta: die Referate des 4. Internationalen Origenskongresses (Innsbruck, 2.-6. September 1985)*, Tyrolia, Innsbruck 1987, 322-335.

PORTER, STANLEY, “The use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology” in EVANS, CRAIG A. - SANDERS, JAMES A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigation and Proposals*, Sheffield Academic Press 1997, 79-97.

PRAT, FERDINAND, *Origène : le théologien et l'exégète*, Bloud et cie, Paris, 1907.

PRESTIGE, GEORGE L., *Dios en el pensamiento de los Padres*, Secretariado Trinitario Salamanca 1977.

PRINZIVALLI, EMANUELA, “Origene” en DAL COVOLO, ENRICO (ed.), *Donna e matrimonio alle origini della Chiesa*, LAS Roma 1996, 63-82.

_____, “La mujer, lo femenino y la Escritura en la tradición origeniana” en BØRRESEN, KARI ELISABETH – PRINZIVALLI, EMANUELA (eds.), *Las mujeres en la mirada de los antiguos escritos cristianos (siglos I-VI)*, Verbo Divino, Estella 2014, 83-104.

PUNT, JEREMY, “Revealing Rereading. Part 1: Pauline Allegory in Galatians 4:21-5:1”, *NTSSA* 40/1 (2006), 87-100.

_____, “Revealing Rereading. Part 2: Paul and the Wives of the Father of Faith in Galatians 4:21-5,1”, *NTSSA* 40/1 (2006), 101-118.

REISS, MOSHE - ZUCKER, DAVID J., “Co-opting the Secondary Matriarchs: Bilhah, Zilpah, Tamar, and Aseneth”, *BI* 22/3 (2014), 307-324.

RINALDI, GIANCARLO, “Pagani e cristiani a Cesarea Maritima” en ANDREI, OSVALDA (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana. Atti dell’XI Convegno del Gruppo di Ricerca su Origene e la Tradizione Alessandrina (22-23 settembre 2011)*, Morcelliana, Brescia 2013, 25-94.

RIUS- CAMPS, JOSEP, “Orígenes frente al desafío de los Gnósticos” en DALY, ROBERT J. (ed.), *Origeniana Quinta. Papers of the International Origen Congress, Boston College, 14-18 August 1989*, Leuven University Press-Uigeverij Peeters, Leuven, 1992, 57-78.

RIVAS, FERNANDO, “El proceso pedagógico de la imitación” (MIMHEIE) en Ignacio de Antioquía” *EE*, 80/312 (2005), 3-50.

_____, “Exempla bíblicos dirigidos a las mujeres en el epistolario de san Jerónimo, *EE*, 84/330 (2009), 423-445.

_____, “EL nacimiento de la Gran Iglesia” en AGUIRRE, RAFAEL (ed.), *Así empezó el cristianismo*, Verbo Divino, Estella 2010, 427-480.

ROBBINS, GREGORY A. (ed.), *Genesis 1-3 in the History of Exegesis: Intrigue in the Garden*, Lewiston Edwin Mellen Press, New York 1988.

ROM-SHILONI, DALIT, “From Ezekiel to Ezra–Nehemiah: Shifts of Group Identities within Babylonian Exilic Ideology” in LIPSCHITS, ODED – KNOPPERS, GARY N. – OEMING, MANFRED (Eds.), *Judah and the Judeans in the Achaemenid Period: Negotiating Identity in an International Context*, Eisenbrauns, Winona Lake 2011, 127-151.

ROOK, JOHN, “Making Widows: The Patriarcal Guardian at Work”, *BTB* 27/1 (1997), 10-15.

SACCHI, PAOLO, *Historia del Judaísmo en la época del Segundo Templo*, Trotta, Madrid 2004.

SCHNEIDER, TAMMI J., *Sarah: Mother of Nations*, Continuum, New York-London 2004.

SCHOTTROFF, LUISE, “The Creation Narrative: Genesis 1.1-2, 4a” in BRENNER, ATHALYA (ed.), *The Feminist Companion to the Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 24-38.

SCHOTTROFF, WILLY, “זכר (recordar)”, in. JENNI, ERNST - WESTERMANN, CLAUS, *Diccionario teológico manual del Antiguo Testamento I*, Cristiandad, Madrid 1978, 709-725.

SCHREINER, THOMAS R., “An Interpretation of 1 Timothy 2:9-15. A Dialogue with Scholarship” in KÖSTENBERGER, ANDREAS J. – SCHREINER, THOMAS R. (eds.), *Women in the*

Church: An analysis and Application of 1 Timothy 2:9-15, Baker Academic, Grand Rapids 2005², 85-120.

SCHROER, SILVIA, “Las antiguas imágenes orientales como clave interpretativa de los textos bíblicos” en NAVARRO, MERCEDES – FISCHER, IRMTRAUD (eds.), *La Torah*, Verbo Divino, Estella 2010, 45-74.

SCHÜNGEL-STRAUMANN, HELEN, “Creation of Man and Woman in Genesis 1-3: The History and Reception of the Texts Reconsidered” in BRENNER, ATHALYA (ed.), *A Feminist Companion to Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1993, 53-76.

SCHWARTZ, BARRY, “Memory as a Cultural System: Abraham Lincoln in World War II”, *ASR*, 61/5 (1996), 908-927.

_____, “Christian Origins: Historical Truth and Social Memory” in KIRK, ALAN – THATCHER, TOM (ed.), *Memory, tradition, and text: Uses of the past in Early Christianity*, SBL Press, Atlanta 2005, 43-56.

_____, “Where There’s Smoke, There’s Fire: Memory and History” in THATCHER, TOM, *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity. A conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014, 7-37.

SCOPELLO, MADELEINE, *Les gnostiques*, Cerf, Paris 1991.

SFAMENI, GIULIA, “Doppia creazione e peccato di Adamo nel 'Peri archon': fondamenti biblici e presupposti platonici dell'esegesi origeniana” en HENRI CROUZEL- ANTONIO QUACQUARELLI (eds.) *Origeniana secunda: second colloque international des études origéniennes*, Rome, Edizioni dell'Ateneo 1980, 57-67.

_____, “La donna nell'esegesi patristica di Gen 1-3” en UMBERTO MATTIOLI (ed.), *La donna nel pensiero cristiano antico*, Genova : Marietti 1992, 17-50.

SHARP, DONALD B., “On the Motherhood of Sarah: A Yahwistic Theological Comment”, *IBS* 20 (1998), 2-14.

SHECTMAN, SARAH, *Women in the Pentateuch: A Feminist and Source-Critical Analysis*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2009.

SICRE, JOSÉ L., *Introducción al profetismo bíblico*, Verbo Divino, Estella, 2011.

SIMMONS, MICHAEL B., “Graeco-Roman Philosophical Opposition” in ESLER, PHILIP F. (ed.), *The Early Christian World, V. II*, Routledge, London-New York 2000, 840-868.

SIMONETTI, MANLIO, *Lettera e/o Allegoria. Un contributo alla storia dell'esegesi patristica*, Institutum Patristicum Agustinianum, Roma 1985.

_____, *Biblical Interpretation in the Early Church. An Historical Introduction to Patristic Exegesis*, T&T Clark, Edinburgh 1994.

_____, *Ortodossia ed eresia tra I e II secolo*, Rubbettino, Messina 1994.

_____, *Origene esegeta e la sua tradizione*, Morcelliana, Brescia 2004.

SIMPSON, DAVID C., “The Chief Recensions of the Book of Tobit”, *JTS* 14/56 (1913), 516-530.

SKA, JEAN L., “Je vais lui faire un allié qui soit homologue (Gn 2,18). A propos du terme 'ezer-aide'”, *Bib* 65/2 (1984), 233-238.

_____, *Introducción a la lectura del Pentateuco. Claves para la interpretación de los cinco primeros libros de la Biblia*, Verbo Divino, Estella 2000.

_____, *El Pentateuco: un filón inagotable. Problemas de composición y de interpretación. Aspectos literarios y teológicos*, Verbo Divino, Estella 2015.

SKEHAN, PATRICK W - DI LELLA, ALEXANDER A., *Wisdom of Ben Sira*, Doubleday, New York, 1987.

SLAUGHTER, JAMES R., “Submission of Wives (1 Pet. 3:1a) in the Context of I Peter”, *Bibl. Sacra* 153 (1996), 63-74.

_____, “Winning Unbelieving Husbands to Christ (1Pet. 3:1b-4)”, *Bibl. Sacra* 153 (1996), 199-211.

_____, “Sarah as a Model for Christian Wives” (1Pet. 3:5-6)”, *Bibl. Sacra* 153 (1996), 357-365.

SLY, DOROTHY, *Philo's perception of Women*, Scholars Press, Atlanta, 1990.

_____, “1 Peter 3:6b in the Light of Philon and Josephus”, *JBL* 110/1 (1991), 126-129.

SMITH, ELIOT R. – ZARATE, MICHAEL. A. “Exemplar and Prototype. Use in Social Categorization.” *Soc.Cogn.* 8, (1990), 243-262.

SNODGRASS, KLYNE, “The use of the Old Testament in the New” in BEALE, GREG.K. (ed.), *The Right Doctrine from the Wrong Texts? Essays on the Use of the Old Testament in the New*, Baker Books, Grand Rapids 1994, 29-51.

SOGGIN, J. ALBERTO, *Nueva Historia de Israel. De los orígenes a Bar Kochba*, Desclée De Brouwer, Bilbao 1997.

SORDI, MARTA, *Los cristianos y el Imperio romano*, Ediciones Encuentro, Madrid 1988.

SPANIER, KTZIAH, “Rachel’s Theft of the Teraphim: Her Struggle for Family Primacy”, *VT* 42/3 (1992), 404-412.

SPEISER, EPHRAIM.A., *Genesis. A New Translation with Introduction, and Commentary*, Doubleday, New York 1985³.

STANLEY, CHRISTOPHER D. “The Social Environment of 'Free' Biblical Quotations in the New Testament” in EVANS, CRAIG A. - SANDERS, JAMES A. (eds.), *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel. Investigation and Proposals*, Sheffield Academic Press 1997, 18-27.

STEINBERG, NAOMI, “Gender Roles in the Rebekah Cycle”, *USQR* 39/3 (1984), 175-188.

_____, “Alliance or Descent? The Function of Marriage in Genesis” *JOST* 16/51 (1991), 45-55.

_____, “Kinship and Gender in Genesis”, *BR*, 39 (1994), 46-56.

STEMBERGER, GÜNTER, “Ebraismo a Cesarea Maritima. Personalità rabbiniche e temi esegetici al tempo di Origene ed Eusebio” en ANDREI, OSVALDA (ed.), *Caesarea maritima e la scuola origeniana. Multiculturalità, forme di competizione culturale e identità cristiana*, Morcelliana, Brescia 2013, 95-104.

STETS, JAN E. - BURKE, PETER J., “Identity Theory and Social Identity Theory”, *Soc. Psychol. Q.* 63/3, (2000), 224-237.

STOCKHAUSEN, CAROL K., “2 Corinthians 3 and the principles of Pauline Exegesis” in EVANS, CRAIG A. - SANDERS, JAMES A. (eds.), *Paul and the Scriptures of Israel*, Bloomsbury, London-New York 2015, 143-164.

STUDER, BASIL, *Dios Salvador en los Padres de la Iglesia. Trinidad-cristología-soteriología*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1993.

SWETNAM, JAMES, *Jesus and Isaac: A Study of the Epistle to the Hebrews in the Light of the Aqedah*, Biblical Institute Press, Rome 1981.

TAJFEL, HENRI, “Experiments in Intergroup Discrimination”, *Sci. Am.* 223/5 (1970), 96-103.

_____, “La Catégorisation sociale” en SERGE. MOSCOVICI (ed.), *Introduction à la Psychologie Sociale*, T.I, Larousse, Paris 1972, 272–302.

_____, “Interindividual Behavior and Intergroup Behavior” in TAJFEL, HENRI (ed.), *Differentiation Between Social Groups: Studies in the Social Psychology of Intergroup Relations*, Academic Press, London 1978, 27–60.

_____, *Social Identity and Intergroup Relations*, Cambridge University Press, Cambridge 1982.

TAJFEL, HENRI – BILLIG, MICHAEL. G., “Social Categorization and Similarity in Intergroup Behavior.” *Eur.J.Soc.Psychol.*, 3/1, (1973), 27–52.

TAJFEL, HENRI - TURNER, JOHN C., “The Social Identity Theory of Intergroup Behavior” in AUSTIN, WILLIAM G. – WORCHEL, STEPHEN (eds.), *Psychology of Intergroup Relation*, Nelson-Hall Publishers, Chicago 1986, 33–47.

TAMARKIN REIS, PAMELA, “Hagar Required”, *JSOT* 25/87 (2000), 75-109.

TEUGELS, LIEVE M., “‘A Strong Woman, Who Can Find?’: A Study of Characterization in Genesis 24, with some Perspectives on the General Presentation of Isaac and Rebekah in the Genesis Narratives”, *JOST* 19/63 (1994), 89-104.

_____, “The Anonymous Matchmaker: An Enquiry into the Characterization of the Servant of Abraham in Genesis 24”, *JSOT* 20/65 (1995), 13-23.

_____, *Bible and Midrash. The Story of ‘The Wooing of Rebekah’ (Gen. 24)*, Peeters, Leuven 2004.

THATCHER, TOM (ed.), *Memory and Identity in Ancient Judaism and Early Christianity: A Conversation with Barry Schwartz*, SBL Press, Atlanta 2014.

THEISSEN, GERD, *La religión de los primeros cristianos*, Sígueme, Salamanca 2002.

THOMAS, JAMES D., “The Greek Text of Tobit”, *JBL* 91/4 (1972), 463-471.

TORJESEN, KAREN J., *Hermeneutical Procedure and Theological Method in Origen's Exegesis*, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1986.

_____, "Influence of Rhetoric on Origen's Old Testament Homilies" in DORIVAL, GILLES - LE BOULLUEC, ALAIN (eds.), *Origeniana Sexta. Origène et la Bible/Origen and the Bible*, Actes du Colloquium Origenianum Sextum, Leuven University Press, Uitgeverij Peeters, Leuven 1995, 14-25.

_____, "Social and Historical Setting: Christianity as Culture Critique" in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS - LOUTH, ANDREW (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 181-199.

TOWNER, PHILIP H., *The Letters to Timothy and Titus*, Willian B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids 2006.

TOWNSEND, PHILIPPA, "Who Were the First Christians? Jew, Gentiles and the Christianoi" in IRICINSCHI, EDUARD - ZELLENTIN, HOLGER M. (eds.), *Heresy and Identity in Late Antiquity*, Morh Siebeck, Tübingen 2008, 212-230.

TREBOLLE, JULIO, *La Biblia judía y la Biblia cristiana. Introducción a la historia de la Biblia*, Trotta, Madrid 1998.

TREVETT, CHRISTINE, "Asia Minor and Achea" in MICHELL, MARGARET M. - YOUNG, FRANCES M. (eds.), *The Cambridge History of Christianity. Origins to Constantine*, Cambridge University Press, Cambridge 2006, 314-329.

TREVIJANO, RAMON, *Orígenes del Cristianismo. El trasfondo judío del cristianismo primitivo*, Universidad Pontificia de Salamanca, Salamanca 1996.

TRIBLE, PHYLLIS, "Depatriarchalizing in Biblical Interpretation", *JAAR* 41/1 (1973), 30-48.

_____, "The Gift of a Poem. A Rhetorical Study of Jeremiah 31: 15-22", *Andover Newton Q* 17/4 (1977), 271-280.

_____, *God and Rhetoric of Sexuality*, Fortress Press, Minneapolis 1978;

_____, *Texts of Terror: Literary-Feminist Readings of Biblical Narratives*, Fortress Press, Minneapolis 1984.

TRIBLE, PHILLIS - RUSSEL LETTY M. (eds.), *Hagar, Sarah and their Children. Jewish, Christian and Muslim Perspective*, Westminster John Knox Press, Louisville 2006.

- TRIGG, JOSEPH W., *Origen*, Routledge, London-New York 1998.
- TURNER, JOHN C., *Redescubrir el grupo social. Una teoría de la categorización del yo*, Morata, Madrid, 1990.
- TURNER, LAURENCE A., *Announcements of Plot in Genesis*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1990.
- TURNER, MARY D., “Rebekah: Ancestor of Faith”, *LTQ*, 20/2 (1985), 42-50.
- TYRRELL, HANSON A., *Studies in the Pastoral Epistles*, S.P.C.K., London 1968.
- VAN DEN HOEK, ANNEWIES, “The ‘Catechetical’ School of Early Christian Alexandria and Its Philonic Heritage”, *HThR* 90/1 (1997), 59-87.
- VAN DER HORTS, PIETER W., “Sarah’s Seminal Emission: Hebrews 11.11 in the Light of Ancient Embryology” in BRENNER, ATHALYA, *A Feminist Companion to the Hebrew Bible in the New Testament*, Sheffield Academic Press, Sheffield 1996, 112-136.
- VAN ECK, ERNEST, “Social Memory and Identity: Luke 19:12b–24 and 27”, *BTB* 41/4 (2011), 201-212.
- VAN OYEN, GEERT, “The Character of Eve in the New Testament: 2 Corinthians 11:3 and 1 Timothy 2:13-14” in BECKING, BOB - HENNECKE, SUSANNE, *Out of Paradise Eve and Adam and their Interpreters*, Sheffield Phoenix Press, Sheffield 2011, 14-28.
- VAN RUITEN, JACQUES, “The Creation of Man and Woman in Early Jewish Literature” in LUTTIKHUIZEN, GERARD P., (ed.), *The Creation of Man and Woman. Interpretations of the Biblical Narratives in Jewish and Christian traditions*, Brill, Leiden-Boston-Koln 2000, 34-62.
- _____, “Eve’s Pain in Childbearing?” Interpretations of Gen 3: 16a in Biblical and Early Jewish Texts” in LUTTIKHUIZEN, GERARD P. (ed.), *Eve’s Children. The Biblical Stories Retold and Interpreted in Jewish and Christian Traditions*, Brill, Leiden-Boston 2003, 3-26.
- VAN SETERS, JOHN, “Cultural Memory and the Invention of Biblical Israel” in CARSTENS, PERNILLE - HASSELBALCH, TRINE BJØRNUNG - LEMCHE, NIELS PETER (eds.), *Cultural Memory in Biblical Exegesis*, Gorgias Press, Piscataway 2012.

- VERNER, DAVID C., *The Household of God: The Social World of the Pastoral Epistles*, Scholars Press, Chico 1983.
- VIDAL, SENÉN, *Las Cartas originales de Pablo*, Trotta, Madrid 1996.
- VIELHAUER, PHILIPP, *Historia de la literatura cristiana primitiva*, Sígueme, Salamanca, 1991.
- VILANOVA, EVANGELISTA, *Historia de la teología cristiana. De los orígenes al siglo XV*, Herder, Barcelona 1987.
- VILCHEZ, JOSÉ, *Rut y Esther*, Verbo Divino, Estella 1998.
- VON RAD, GERHARD, *El libro del Génesis*, Sígueme, Salamanca 1977.
- VV.AA, “Origene antico e nuovo. Vent’anni del Gruppo Italiano di Ricerca su Origene e la tradizione Alessandrina / Origen Old and New. Twenty years of the Italian Research Group on Origen and the Alexandrian Tradition (1994-2014)”, *Adamantius* 20 (2014), 444-475.
- WALLACE, HOWARD, “On Account of Sarai. Gn 12:10-13:1”, *AusBR* 44, 1996, 32-41.
- WENDEL, SUSAN, *Scriptural Interpretation and Community Self-definition in Luke-Acts and the Writings of Justin Martyr*, Brill, Leiden-Boston 2011.
- WENIN, ANDRE, “Abram et Sarai en Egypte (Gn 12,10-20) ou la place de Sarai dans l’élection”, *RTL* 29/4 (1998), 433-456.
- WESTENHOLZ, JOAN G., “Tamar, *Qēdēšā*, *Qadištu*, and Sacred Prostitution in Mesopotamia”, *HThR* 82/3 (1989), 245- 266.
- WESTERMANN, CLAUS, *Isaiah 40-66*, The Westminster Press, Philadelphia 1969.
- _____, *Genesis 1-11. A continental commentary*, Fortress Press, Minneapolis, 1994.
- _____, *Genesis 12-36. A Commentary*, Augsburg, Minneapolis 1985.
- WHITE, MICHAEL, *Building God's House in the Roman World: Architectural Adaptation among Pagans, Jews and Christians*, Johns Hopkins University Press, Baltimore 1990.
- WILCKENS, ULRICH, *La carta a los romanos, Rm 6-16, Vol 2*, Sígueme, Salamanca 1992.
- _____, *La carta a los romanos. Rom 1-5, Vol 1*, Salamanca 1997².

- WILES, MAURICE F., “Origen as Biblical Scholar” in ACKROYD, PETER R. – EVANS, CHRISTOPHER F., (eds.), *The Cambridge History of the Bible. From the Beginnings to Jerome. V.I.*, Cambridge University Press, Cambridge 1970, 454-489.
- WILEY, TATHA, *Pablo de Tarso y las primeras cristianas gentiles*, Sígueme, Salamanca 2005.
- WILLIAMS, RITVA “Social Memory”, *BTB* 41/4 (2011) 189-200.
- WILLITTS, JOEL, “Isa 54,1 in Gal 4,24b-27: Reading Genesis in Light of Isaiah”, *ZNW* 96/3-4 (2005), 188-210.
- WINTER, BRUCE, “The ‘New’ Roman Wife and 1 Timothy 2, 9-15: The Search for a Sitz Im Leben”, *TynB* 51/2 (2000), 285-294.
- WOLFF, HANS W. *Anthropology of the Old Testament*, SCM, London, 1974.
- WOOD, NANCY, *Vectors of Memory Legacies of Trauma in Postwar Europe*, Bloomsbury Academic, Oxford 1999.
- YOUNG, FRANCES M., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture*, Cambridge University Press, Cambridge 1997.
- YOUNG, FRANCES, “Christian Teaching” in YOUNG, FRANCES - AYRES, LEWIS – LOUTH, ANDREW (eds.), *The Cambridge History of Early Christian Literature*, Cambridge University Press, Cambridge 2004, 91-104.
- YOUNG, FRANCES, *Exegesis and Theology in Early Christianity*, Ashgate, Farnham-Burlington 2012.
- ZUCKER, DAVID J., “What Sarah Saw: Envisioning Genesis 21:9-10”, *JBQ* 36/1 (2008), 54-62.

INDICE

<i>Siglas y abreviaturas</i>	1
<i>Introducción</i>	7
PRIMERA PARTE	
<i>Presupuestos metodológicos y marco conceptual para la investigación</i>	19
CAPÍTULO I	
<i>Presupuestos sociológicos para la investigación</i>	21
1. La memoria como realidad social	21
1.1. Delimitación del concepto para la investigación	22
1.1.1. Breve historia del concepto.....	22
1.1.2. La memoria colectiva en los estudios bíblicos	26
1.2. La articulación social de la memoria colectiva.....	27
1.2.1. La construcción social del pasado.....	27
1.2.2. Los marcos sociales de la memoria	31
1.3. La memoria colectiva y las figuras paradigmáticas del pasado	32
2. La articulación social de la identidad.....	36
2.1. La teoría de la identidad social	36
2.1.1. Normas y fronteras grupales	37
2.1.2. Prototipos e identidad grupal	39
2.2. Identidad social y memoria colectiva	41
2.3. Identidad social y estudios bíblicos	42
CAPÍTULO II	
<i>Memoria, identidad y Escritura</i>	45
1. Las Escrituras judías como memoria del pasado de Israel	45
1.1. La época postexilica como marco de la conformación de la memoria de Israel	47
1.1.1. Experiencia del exilio e identidad judía.....	47
1.1.2. Relectura del pasado y reconstrucción de Israel	49
1.2. El helenismo como espacio de reconfiguración de la memoria judía.....	51
1.2.1. La Septuaginta y la legitimación del judaísmo helenista.....	52
1.2.2. Jamnia y la configuración del judaísmo rabínico	53
2. La memoria cristiana del pasado de Israel en el Nuevo Testamento	55
2.1. Actualización y apropiación de las Escrituras judías en los orígenes cristianos	56
2.2. Uso e interpretación de las Escrituras judías en el Nuevo Testamento	59
3. Configuración de la Identidad cristiana y Escrituras	64

3.1. El cristianismo como reconfiguración de la identidad judía: la nueva identidad en Cristo	65
3.2. Unidad de la Escritura y Fronteras identitarias.....	70
3.3. Memoria de las figuras paradigmáticas del pasado de Israel.....	75
<i>SEGUNDA PARTE:</i>	
<i>Orígenes de Alejandría</i>	79
<i>CAPÍTULO I</i>	81
<i>Contexto histórico, itinerario vital y producción literaria</i>	81
1. Cristianismo e Imperio Romano en los siglos II y III.....	81
2. La Iglesia en tiempos de Orígenes	85
2.1. La consolidación de la Gran Iglesia.....	86
2.2. Teología cristiana de los siglos II y III	88
2.3. Las corrientes disidentes	92
3. Coordenadas biográficas: de Alejandría a Cesarea.....	93
4. Enseñanza cristiana y diálogo cultural.....	98
4.1. El Didaskaleion alejandrino: Panteno y Clemente de Alejandría.....	99
4.1.1. Panteno.....	102
4.1.2. Clemente de Alejandría.....	103
4.2. El Didaskaleion de Cesarea de Palestina	105
5. Marco teológico y filosófico de su obra	110
5.1. Filosofía y Paideia griega.....	110
5.2. Exégesis judeo-helenista: Filón de Alejandría.....	112
5.3. La teología de Orígenes	114
5.3.1. La Trinidad.....	116
5.3.2. Creación y antropología.....	118
5.4. Biblia, tradición y canon en Orígenes.....	119
5.5. El Gnosticismo y Orígenes	123
6. Producción literaria: transmisión e investigación de su obra.....	126
6.1. La investigación sobre la obra de Orígenes	126
6.2. Obras e historia de la transmisión.....	128
<i>CAPÍTULO II</i>	
<i>Exégesis y obras de Orígenes en el marco del presente estudio</i>	133
1. Orígenes y la interpretación de la Escritura.....	133
1.1. Exégesis de Orígenes	133
1.1.1. Principios fundamentales de su exégesis	134

1.1.2. Sentidos de la Escritura.....	135
1.1.3. Autoridad de Pablo en la exegesis origeniana	137
2. Las homilías de Orígenes.....	139
2.1. El contexto comunitario de los/as creyentes de Cesarea de Palestina	140
2.2. El marco litúrgico y pastoral de las homilías	140
2.3. El predicador	141
2.4. Homilías en las que aparecen las figuras femeninas del Génesis objeto de este estudio	142
2.4.1. Homilías sobre el Antiguo Testamento.....	142
2.4.1.1. Homilías sobre el Génesis.....	143
2.4.1.2. Homilías sobre el Éxodo	144
2.4.1.3. Homilías sobre el Levítico	145
2.4.1.4. Homilías sobre Números.....	145
2.4.1.5. Homilías el libro de Josué.....	146
2.4.1.6. Homilías sobre Jueces	147
2.4.1.7. Homilías sobre 1 Sam	147
2.4.1.8. Homilías sobre el libro de Jeremías	148
2.4.1.9. Homilías sobre el libro de Ezequiel	149
2.4.1.10. Homilías sobre Salmos	149
2.4.2. Homilías sobre el Nuevo Testamento	150
2.4.2.1. Homilías sobre el Evangelio de Lucas.....	150
3. Los comentarios de Orígenes a la Escritura.....	151
3.1. Comentarios en las que aparecen las figuras femeninas del Génesis objeto de este estudio	152
3.1.1. Sobre el Antiguo Testamento: Comentario al Cantar de los Cantares.....	152
3.1.2. Comentarios sobre el Nuevo Testamento	153
3.1.2.1. Comentario al Evangelio de Mateo.....	153
3.1.2.2. Comentario al Evangelio de Juan	154
3.1.2.3. Comentario a la carta a los romanos	155
<i>TERCERA PARTE:</i>	
<i>Las figuras femeninas en el Génesis y sus relecturas en la Escritura y en las homilías y comentarios de Orígenes.</i>	
<i>157</i>	
<i>CAPÍTULO I:</i>	
<i>Eva</i>	<i>159</i>
1. Eva en el libro del Génesis.....	159

1.1. Creada a imagen y según semejanza del creador (Gn 1, 26-31).....	160
1.2. Creada como compañera (Gn 2, 18-25).....	163
1.3. El engaño de la serpiente y sus consecuencias (Gn 3, 1-19)	167
1.4. Eva, madre de los vivientes (Gn 3,20-21; 4, 1-2.25)	169
2. La figura de Eva en otros textos del Antiguo Testamento.....	171
2.1. En el libro de Tobit: Tob 8, 1-8	171
2.1.1. Eva y la “ἀλήθεια” del matrimonio en el Libro de Tobit	172
2.1.2. Eva como “βοηθὸν ὅμοιον” para Adán	173
2.1.3. La plegaria como espacio para la memoria.....	177
2.2. Eva en el libro de Ben Sira: Sir 25,24.....	178
2.2.1.¿Es Eva la mujer de Sir 25, 24?	179
<i>Conclusiones:</i>	181
3. Eva en el Nuevo Testamento	182
3.1. En la 2 carta a los Corintios: 2 Cor 11,2-3.....	183
3.1.1. Legitimación de la autoridad de Pablo y conflicto comunitario en 2 Cor, 10-13..	183
3.1.2. Eva como antitipo para el grupo: 2 Cor 11, 2-3.....	184
3.2. Eva en la 1 Carta a Timoteo: 1 Tim 2,9-15.....	187
3.2.1. La Iglesia como “casa de Dios”: 1 Timoteo	187
3.2.2. La identidad femenina y los roles comunitarios: el ejemplo de Eva y Adán (1 Tim	188
2,9-15)	188
<i>Conclusiones</i>	191
4. Eva en las homilías de Orígenes	192
4.1. Eva en las Homilías sobre el Antiguo Testamento	192
4.1.1. En las homilías sobre el Génesis.....	192
4.1.1.1. <i>HomGn</i> 1, 14-15.....	192
4.1.1.2. <i>HomGn</i> 15,5	196
4.1.2. En las homilías sobre el Levítico	197
4.1.2.1. <i>HomLev</i> 6, 2	198
4.1.3. En las homilías sobre Números.....	200
4.1.3.1. <i>HomNum</i> 17, 3. 3	200
4.1.3.2. <i>HomNum</i> 18, 4. 3	201
4.1.3.3. <i>HomNum</i> 20, 2. 1	202
4.1.4. En las homilías sobre Jeremías	204
4.1.4.1. <i>HomJr</i> 20, 3; 20, 7	204

4.1.5. En las homilías sobre Ezequiel	206
4.1.5.1. <i>HomEz</i> 1, 3.....	206
4.1.5.2. <i>HomEz</i> 7, 6.....	208
4.1.6. En las homilías sobre los salmos	209
4.1.6.1. <i>HomSal</i> 76, 2. 3.....	209
4.2. Eva en las Homilías de Orígenes sobre el Nuevo Testamento	209
4.2.1. En las homilías sobre el evangelio según Lucas	209
4.2.1.1. <i>HomLc</i> 8, 1.....	210
4.2.1.2. <i>HomLc</i> 16, 7-8	210
4.2.1.3. <i>HomLc</i> 17, 2.....	211
5. Eva en los comentarios a la Escritura de Orígenes	212
5.1. Eva en los comentarios sobre el Antiguo Testamento	212
5.1.1. Eva en el Comentario sobre el Cantar de los Cantares	212
5.1.1.1. <i>ComCant</i> 2, 3. 13-14.....	212
5.1.1.2. <i>ComCant</i> 3, 13. 38	215
5.2. Eva en los comentarios de Orígenes sobre el Nuevo Testamento	217
5.2.1. Eva en el Comentario sobre el Evangelio de Mateo	217
5.2.1.1. <i>ComMt</i> 14, 16.....	217
5.2.1.2. <i>ComMt</i> 15, 33.....	220
5.2.2. Eva en el Comentario sobre el Evangelio de Juan.....	221
5.2.2.1. <i>ComJn</i> 1, 20. 121	222
5.2.2.2. <i>ComJn</i> 19, 4.23	224
5.2.2.3. <i>ComJn</i> 20, 25	225
5.2.3. Eva en el Comentario sobre la carta a los romanos	226
5.2.3.1. <i>ComRm</i> 4, 4. 4.....	226
5.2.3.2. <i>ComRm</i> 5, 1. 10-11	227
5.2.3.3. <i>ComRm</i> 5, 9. 12.....	228
5.2.3.4. <i>ComRm</i> 6, 8. 10.....	229
5.2.3.5. <i>ComRm</i> 7, 6. 2.....	230
<i>Conclusiones</i>	230
CAPÍTULO II	
<i>Sara y Agar</i>	241
1. Sara y Agar en el libro del Génesis.....	241
1.1. Sara, primera matriarca de Israel	241

1.1.1. Sara en la familia de Terah.....	242
1.1.2. Sara una esposa en peligro	243
1.1.3. Sara madre del hijo de la Promesa	246
1.1.4. El recuerdo de Sara en otros textos del Génesis	249
1.2. Agar, esclava y madre de un pueblo	250
1.3. Sara y Agar: dos mujeres en conflicto	253
2. La figura de Sara en otros textos del Antiguo Testamento	254
2.1. En la profecía del II Isaías: Is 51, 1-2	254
<i>Conclusiones</i>	256
3. Las figuras de Sara y Agar en el Nuevo Testamento.....	258
3.1. En la carta a los Gálatas; Gal 4, 22-31	258
3.1.1. La alegoría de Sara y Agar en el marco de la nueva identidad en Cristo	259
3.1.2. La presentación de Sara y Agar en la alegoría.....	260
3.2. En la Carta a los Romanos: Rm 4, 19; 9,9	264
3.2.1. Sara obstáculo y cauce para el cumplimiento de la promesa.....	264
3.3. En la primera carta de Pedro: 1Pe 3,6.....	270
3.3.1. El código doméstico como propuesta apologética.....	272
3.3.2. Sara como modelo de conducta para las esposas cristianas.....	274
3.4. Sara en la carta a los hebreos: Heb 11, 11	275
3.4.1. La fe de Sara	276
<i>Conclusiones</i>	280
4. Las figuras de Sara y Agar en las Homilías de Orígenes.....	285
4.1. En las Homilías del Antiguo Testamento	285
4.1.1. En las Homilías sobre el Génesis.....	285
4.1.1.1. <i>HomGn</i> 3, 3.....	285
4.1.1.2. <i>HomGn</i> 4, 1. 4.....	287
4.1.1.3. <i>HomGn</i> 6.....	290
4.1.1.4. <i>HomGn</i> 7.....	293
4.1.1.5. <i>HomGn</i> 8, 10.....	301
4.1.1.6. <i>HomGn</i> 10, 5.....	302
4.1.1.7. <i>HomGn</i> 11, 1.....	303
4.1.1.8. <i>HomGn</i> 12, 1.....	303
4.1.1.9. <i>HomGn</i> 15, 1.....	304

4.1.2. En las Homilías del Éxodo.....	304
4.1.2.1. <i>HomEx</i> 3, 2.....	304
4.1.3. En las Homilías de Números.....	305
4.1.3.1. <i>HomNum</i> 11, 1. 10	305
4.1.3.2. <i>HomNum</i> 25, 3. 2	307
4.1.4. En las Homilías sobre Josué	307
4.1.4.1. <i>HomJos</i> 9, 8	307
4.1.4.2. <i>HomJos</i> 18, 3	308
4.1.4.3. <i>HomJos</i> 23, 4	310
4.1.5. En las Homilías sobre 1 Samuel	310
4.1.5.1. <i>HomSam</i> 1, 5.....	311
4.1.6. En las Homilías sobre Jeremías	312
4.1.6.1. <i>HomJr</i> 3, 2	312
4.1.6.2. <i>HomJr</i> 5, 13. 15	313
4.1.6.3. <i>HomJr</i> 9, 3	315
4.1.6.4. <i>HomJr</i> , 19, 11	316
4.1.7. En las Homilías sobre los Salmos.....	316
4.1.7.1. <i>HomSal</i> 36, 4. 3.....	316
4.1.7.2. <i>HomSal</i> 76, 2. 3.....	318
4.2. En las homilías sobre el Nuevo Testamento.....	318
4.2.1. En las homilías sobre el evangelio según Lucas.....	318
4.2.1.1. <i>HomLc</i> 21, 2.....	318
5. Sara y Agar en los Comentarios de Orígenes	320
5.1. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: el Comentario sobre el Cantar de los Cantares.....	320
5.1.1. <i>ComCant</i> 2, 3. 3-5.....	320
5.2. En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento	321
5.2.1. En el Comentario sobre el Evangelio de Juan	321
5.2.1.1. <i>ComJn</i> 13, 58. 401	321
5.2.2. En el Comentario sobre la Carta a los Romanos.....	322
5.2.2.1. <i>ComRom</i> 4, 6, 8-9	322
5.2.2.2. <i>ComRom</i> 4, 6. 11.....	324
5.2.2.3. <i>ComRm</i> 7, 13. 1.....	325
5.2.2.4. <i>ComRm</i> 7, 14. 1.....	326

<i>Conclusiones</i>	326
CAPITULO III	
<i>Rebeca</i>	335
1. Rebeca en el libro del Génesis	335
1.1. Rebeca: de la genealogía de Nahor a la genealogía de la promesa.....	335
1.2. Rebeca la esposa soñada para Isaac	336
1.3. La maternidad de Rebeca.....	341
2. Rebeca en el Nuevo Testamento.....	344
2.1. Rebeca madre según la promesa en la carta a los romanos (Rom 9, 10-13).....	344
<i>Conclusiones</i>	345
3. Rebeca en las Homilías de Orígenes.....	345
3.1. En las Homilías sobre el Antiguo Testamento.....	345
3.1.1. En las Homilías sobre el Génesis.....	345
3.1.1.1. <i>HomGn</i> 10.....	346
3.1.1.2. <i>HomGn</i> 12, 1-3.....	351
3.1.2. En las homilías sobre Números.....	353
3.1.2.1. <i>HomNum</i> 12, 1. 7	353
3.1.3. En las Homilías sobre Jueces	354
3.1.3.1. <i>HomJu</i> 5, 5	354
4. La figura de Rebeca en los Comentarios de Orígenes	355
4.1. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre Cantar de los Cantares..	355
4.1.1. <i>ComCant</i> Prol. 2, 20.....	355
4.1.2. <i>ComCant</i> Prol. 2, 20.23.....	356
4.2. En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento	356
4.2.1. En los Comentarios sobre el evangelio de Juan.....	357
4.2.1.1. <i>ComJn</i> 13, 29. 177-178.....	357
4.2.1.2. <i>ComJn</i> 13, 33. 212	358
4.2.2. En el Comentario sobre la carta a los romanos.....	358
4.2.2.1. <i>ComRm</i> 2, 5. 20.....	359
4.2.2.2. <i>ComRm</i> 4, 6. 8.....	360
4.2.2.3. <i>ComRm</i> 7,6. 2.....	360
4.2.2.4. <i>ComRm</i> 7, 13. 2.....	361
<i>Conclusiones</i>	362

CAPITULO IV:

<i>Raquel</i>	367
1. Raquel en el libro del Génesis	367
1.1. El encuentro entre Jacob y Raquel.....	367
1.2. Raquel hermana y esposa.....	369
1.3. El poder de nombrar.....	372
1.4. De la familia de Labán a la familia de la promesa.....	375
1.5. La tumba y el recuerdo de Raquel	376
2. La figura de Raquel en otros textos del Antiguo Testamento.....	377
2.1. En el Libro de Jeremías: Jr 31, 15.....	378
2.1.1. Llanto y consolación de Israel: Jr 31, 15-22.....	378
2.1.2. El Llanto de Raquel como metáfora del fracaso de Israel	379
2.2. En el libro de Rut: Rut 4, 11	380
2.2.1. La memoria del pasado como símbolo de un nuevo futuro (Rut, 4).....	382
2.2.2. Raquel en los cimientos de Israel: Rut 4, 11.....	383
2.3. En el Primer libro de Samuel: 1 Sam 10, 2.....	385
2.3.1. La unción de Saúl: 1 Sam 9, 26-10, 16.....	386
2.3.2. La tumba de Raquel un lugar para la memoria	386
<i>Conclusiones</i>	387
3. La figura de Raquel en el Nuevo Testamento.....	387
3.1. La propuesta del Evangelio de Mateo.....	387
3.2. Raquel en los relatos de la infancia de Jesús: Mt 2 ,18.....	388
<i>Conclusiones</i>	390
4. La figura de Raquel en las homilías de Orígenes	390
4.1. En las homilías del Antiguo Testamento	390
4.1.1. En las Homilías sobre el Génesis.....	391
4.1.1.1. <i>HomGn</i> 10, 5	391
4.1.1.2. <i>HomGn</i> 12, 1	391
4.1.2. En las Homilías sobre Números.....	392
4.1.2.1. <i>HomNum</i> 3 ,4. 1	392
4.1.2.2. <i>HomNum</i> 12, 1. 7	394
4.1.2.3. <i>HomSal</i> 15, 1. 1.....	394

5. La figura de Raquel en los Comentarios de Orígenes.....	395
5.1. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre el Cantar de los Cantares	395
5.1.1. <i>ComCant</i> Pro. 2, 20. 23. 45.....	395
5.1.2. En los Comentarios sobre el Nuevo Testamento: Sobre el Evangelio de Juan ...	395
5.1.2.1. <i>ComJn</i> 28, 2 .7.....	395
<i>Conclusiones</i>	396
CAPITULO V	
<i>Tamar</i>	399
1. Tamar en el libro del Génesis	399
1.1. Tamar, una mujer abocada a la marginación	400
1.2. Entre la vergüenza y el honor reclamado.....	402
1.3. La maternidad de Tamar	404
2. La figura de Tamar en otros textos del Antiguo Testamento.....	405
2.1. En el libro de Rut: Rut 4, 11	405
2.2. En el primer libro de Crónicas: 1 Cro 2, 4.....	406
<i>Conclusiones</i>	408
3. La figura de Tamar en el Nuevo Testamento.....	409
3.1. En el evangelio de Mateo: Mt 1, 3	409
3.1.1. La genealogía de Jesús en el evangelio de Mateo.....	409
3.1.2. Tamar en la genealogía de Mateo	410
<i>Conclusiones</i>	411
4. La figura de Tamar en las Homilías de Orígenes	411
4.1. En las Homilías del Antiguo Testamento	411
4.1.1. En las Homilías sobre Levítico	412
4.1.1.1. <i>HomLev</i> 8, 10	412
4.1.2. En las Homilías sobre 1 Samuel	413
4.1.2.1. <i>HomSam</i> 5, 2.....	413
4.2. En las Homilías sobre el Nuevo Testamento: Sobre el Evangelio según Lucas.....	414
4.2.1. <i>HomLc</i> 28, 2.....	414
4.3. En los Comentarios sobre el Antiguo Testamento: sobre el Cantar de los Cantares	415
4.3.1. <i>ComCant</i> 2, 7. 16	415
<i>Conclusiones</i>	416
<i>Conclusiones finales</i>	419

ANEXOS

Anexo I: Obras de Orígenes431

Anexo II: Las relecturas en la escritura de las figuras femeninas estudiadas436

Anexo III: Las figuras femeninas estudiadas en las Homilías de Orígenes437

Anexo IV: Las figuras femeninas estudiadas en los Comentarios de Orígenes438

Anexo V: Textos de las homilías de Orígenes estudiados en la presente investigación.....439

Anexo VI: Textos de los comentarios de Orígenes estudiados en la presente investigación 507

FUENTES535

BIBLIOGRAFÍA.....539

INDICE573