

Filología y dogmática*

I. LA CIENCIA FILOLOGICA

Porque en un sentido noble esta Universidad es el ágora de la Iglesia española; es centro de diálogo, de conversación y coloquio; y es, por lo mismo, convergencia de opiniones, de reflexión colectiva y de logros científicos, me ha parecido oportuno decir algo de las relaciones entre filología y teología. Al fin y al cabo, la ciencia, según la concepción griega y europea, lleva en su entraña un problema de relación. El universo mismo —término ligado etimológicamente a Universidad— es un conjunto de relaciones interminables, de mutuas y armoniosas interdependencias, que sugirieron el nombre de *cosmos* a los griegos, por su orden maravilloso. Incluso la gran obra de la Redención es una relación inmensa, en cuyos extremos están Dios y el hombre: una historia de relaciones entre Redentor y redimidos. Aun el medio escogido para la Redención, la palabra, constituye reciprocidad entre el hablante (Dios) y el oyente (hombre).

Desde que una persona divina se llama y es Palabra, Verbo, *λόγος* —precisamente porque es mensaje «verbo-icónico» del Padre, de quien nos trajo relatos y referencias— las ciencias del lenguaje son medio imprescindible para la Historia de la salvación.

Por eso nada tiene de extraño que estas ciencias (gramática, retórica, lexicología, semasiología, lingüística, filología,

(*) Última lección académica dictada en el Aula Magna de la Universidad Pontificia de Salamanca, el 26 de abril de 1974, con motivo de la jubilación como Catedrático de Filología Griega.

y otras) guarden estrecha relación con la Sagrada Escritura y la Teología Dogmática, ya que las ciencias filológicas son base insustituible para la cabal captación del pensamiento humano, hablado o escrito.

Por lo mismo toda educación —religiosa y profana— comenzó, durante largos siglos medievales, con el llamado trivio, que de estudios lingüísticos se ocupaba, reconociéndolo como triple vía noética, indispensable para la penetración en el arduo palacio de la ciencia, según la conocida imagen de Parménides¹. Cervantes está de acuerdo con el filósofo eleata, cuando afirma «que no se puede pasar a otras ciencias, si no es por la puerta de la gramática»².

Kérygma y religión.

El cristianismo es religión de mensaje, *κήρυγμα*³. En él la palabra no es solamente soplo de la voz, ni en plan fonético, sonido que se metamorfosea y se lleva el viento, sino una realidad viva y existente, cargada de dinamismo, operosidad y energía, de acuerdo con la representación arcaica de semitas y egipcios. De aquí que se afirme: «Las palabras, que os he hablado, son espíritu y vida»; «Tú tienes palabras de vida eterna», esto es, causantes de vida divina⁴. En un pasaje especialmente enfático se establece que «la palabra de Dios es viva y energética», tanto que es «más cortante que espada de dos filos»⁵. Esta es la concepción oriental (egipcia, semítica y hebrea) de la palabra, que pervive en el cristianismo como injerto exótico, bastante diferente de la representación griega y europea, según la cual la palabra es un signo signi-

1 H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker* 1, fr. 1, 6 ed. (Berlín 1951) 228-30. F. Cubells, *Los Filósofos Presocráticos*. Primera Parte (Valencia 1965) 146-50. C. J. de Vogel, *Greek Philosophy* 1 (Leiden 1950) 36-7. L. Taran, *Parmenides* (Baltimore 1965) 7-8. A. P. D. Mourelatos, *The route of Parmenides* (New Haven - London 1970) 279-80.

2 *El Licenciado Vidriera* (Salamanca 1960) 54.

3 En realidad *Kérygma* no es exactamente *mensaje* (éste en conexión etimológica con *missus*, de *mittere*), cf. J. Corominas, *Diccionario Crítico Etimológico de la Lengua Castellana* 3 (Madrid 1954) s. v. *meter*: Hasta cierto punto «mensaje» equivale al griego *ἀποστολή* cf. *ἀπόστολος* *missus*, «enviado» con una misión especial. De por sí *Kérygma* es «predicación», «pregón», «proclama», evidentemente conectado con la idea de palabra.

4 *Jn* 6, 63-68.

5 *Hebr.* 4, 12.

ficante o semántico, es decir, portador y vehículo del pensamiento o idea.

En la biología sobrenatural Dios es autor, principio y origen (ἐκ) de la fecundación cristiana. Pero ésta se realiza por medio de la palabra —διὰ— que actúa algo así como útero ambiental y acogedor del semen paterno, según la visión de san Pedro: «Reengendrados no de un semen putrescible sino imputrescible, por medio de la palabra viviente y permanente de Dios»⁶. Las dos preposiciones ἐκ y διὰ están ensambladas en la estructuración del pensamiento petrino, respecto a la fecundación sobrenatural, con diversa matización de causalidad. Ambas preposiciones son primordialmente locativas: ἐκ indica lugar de donde, procedencia, origen; de ahí, en sentido figurado, motivo, causa fontal o eficiente. En primer plano διὰ es: *por medio de, a través de* (un campo, por ejemplo); de ahí pasa a significar metafóricamente medio, instrumento o causa instrumental. Por eso constantemente en el Nuevo Testamento ἐκ es la preposición del Padre, principio y fuente trinitaria y extratrinitaria; mientras διὰ se aplica al Hijo, como mediador entre el Padre y el género humano.

Según lo que vamos diciendo, Dios, por una parte, es causa eficiente y originaria (semen incorruptible) de la generación sobrenatural; por otra, la palabra de Dios, «viva y eterna»⁷, es el medio o instrumento por el que la vida seminal de Dios germina en los cristianos, que misteriosa pero realmente nacieron de El⁸. Santiago conoce la causalidad instrumental de la palabra divina en el renacimiento cristiano: «Por su propia voluntad nos dio a luz por medio de la palabra de la verdad»⁹. La instrumentalidad de la palabra, más destacada en san Pedro por la preposición, se expresa aquí por el dativo instrumental causal, λόγῳ. Según Santiago, Dios no aparece aquí como engendrador, sino como principio femenino. Literalmente dice que «nos parió» (eufemísticamente «nos dio a luz», «nos alumbró»). Los tres verbos castellanos se usan exclusivamente de la mujer, exactamente como ἀποκ-

6 1 Pedr. 1, 23.

7 La Vulgata traduce *per verbum Dei vivi et permanentis* (1 Pedr. 1, 23), pero los adjetivos deben aplicarse a *verbum*, no a *Dei*.

8 Cf. Jn. 1, 13; 3, 5 ss.

9 Sant. 1, 18.

νέω del original. Este parto divino, como toda la obra de la Redención, fue feliz y perfecto, según el matiz perfectivo de la preposición componente *ἀπό*. Suelen decir los exegetas que se trata de una metáfora, al hablar de la fecundación o parto de Dios, en tantos lugares del Nuevo Testamento. A mi parecer es poco afortunado el llamar a esto metáfora. Nuestra generación divina no es una bella metáfora, sino una realidad verdadera, si bien de orden sobrenatural y misterioso, pues no es de orden natural, como la generación de su único Hijo. Respecto a nuestra filiación divina —y aun a la de su Unigénito— por ser Dios espíritu, y por tanto, asexual, la Escritura nos lo presenta, a veces, como madre y más predominantemente como padre.

La palabra como instrumento.

La palabra tiene función de medio e instrumento en ambos Testamentos. De ahí que, a su vez, los propios funcionarios de la religión revelada se caractericen como mensajeros y nuncios de la palabra: «palabreros» y «verbalistas», podrían llamarse, en el buen sentido de la expresión. Dos son a este respecto los términos principales: *προφήτης* y *κῆρυξ*.

a) El primer vocablo no lleva connotación temporal, sino locativa, a tenor de su uso en los escritores griegos. En su etimología se encuentran amalgamadas dos nociones de la preposición *πρό* *delante de, en vez de*; más el verbo *φημί* «hablar», «decir». Por tanto, *profeta* etimológicamente es «el que habla ante los demás como lugarteniente de otro». Así que profeta es decidor, revelador o proclamador e intérprete de un dios, en cuyo lugar y autoridad habla. El matiz principal no es la publicidad, sino la vicegerencia y delegación divina. El concepto de profeta, como previsor, presciente y prenunciador de sucesos futuros (que también se incluye en el sentido temporal de *πρό*) es muy secundario y aparece, aunque menos preponderantemente, en el Nuevo Testamento¹⁰.

10 Por ejemplo, *Act.* 2, 30; 3, 18; 2 *Pedr.* 3, 2; etc. Para la etimología de «profeta», cf. J. Frisk, *Griechisches Etymologisches Wörterbuch* 2 (Heidelberg 1969) 1009. J. Corominas, *o. c.*, entre los cultismos de «infante» (2, 997) afirma que *προφήτης* es derivación del infinitivo *προφάναι* «predecir», «pronosticar»; mientras la Real Academia Española, en su *Diccionario de la Lengua Española* 19 ed. (Madrid 1970) lo deriva del presente *πρόφημι* lo mismo

b) Etimológicamente κήρυξ es «retumbador», «resonador», de donde «heraldo, pregonero, portavoz, vocero, mensajero»¹¹. En Hipócrates y Aristóteles la expresión griega significa también «caracola», por su uso para producir un gran sonido¹². En Grecia el κήρυξ está siempre bajo la autoridad de otro, del que es portavoz. Por eso transmite, sin añadir ni quitar nada, el mensaje de su mandante, y por eso —a diferencia del πρέσβυς o embajador— carece de toda iniciativa en las negociaciones. Su contenido tiene siempre carácter oficial, como cuando anuncia la sentencia judicial. En cambio ἄγγελος y su familia lexical denota y designa solamente el mensaje, la comunicación verbal como tal¹³. El heraldo, entre otras funciones, invitaba y citaba a los ciudadanos para tomar parte

que anteriormente F. Passow, *Handwörterbuch der Griechischen Sprache* 5 ed. (Leipzig 1852) y A. Bailly, *Dictionnaire Grec-Français* 26 ed. (Paris 1963). En cambio A. Ernout - A. Meillet, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Latine* 3 ed. (Paris 1951) y A. Walde - J. B. Hoffmann, *Lateinisches Etymologisches Wörterbuch* 3 ed. (Heidelberg 1954) se limitan a decir que *propheta* es transcripción del término griego. Los autores más modernos, como G. Liddell - R. Scott, *A Greek-English Lexicon* 9 ed. (Oxford 1958) y V. Magnien - M. Lacroix, *Dictionnaire Grec-Français* (Paris 1969) acertadamente señalan πρό más φημί como etimología. El error consiste en pensar que en el primer plano de *profeta* está la idea temporal de predicción, mientras el carisma profético consiste principalmente en la proclamación e interpretación de la voluntad y revelación divinas. Si la predicción del futuro fuera la nota más destacada en el profeta, sería muy extraño que, habiendo jugado el profetismo papel tan decisivo en la Historia de la salvación desde el *Génesis* al *Apocalipsis*, y siendo tan rico el léxico profetal en la Biblia, no recurriera, ni una sola vez, πρόφημα en los LXX ni en el Nuevo Testamento. Tampoco se encuentra en los Padres Apostólicos, cf. H. Kraft, *Clavis Patrum Apostolicorum* (München 1963), ni aun en los Padres Griegos, si se exceptúa dos veces en Eusebio de Cesárea († 339), una vez en San Máximo († 662) y otra vez en la *Passio Artemii*, obra espuria atribuida a San Juan Damasceno († 749), cf. J. W. H. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon* (Oxford 1968). Téngase en cuenta que, mientras προφήτης se comprueba en Píndaro (ca. 514-442 a. C.) y en Heródoto (ca. 484-425 a. C.), el verbo πρόφημι es muy tardío, del período bizantino, como acabamos de ver. Para Liddell - Scott, *o. c.*, no es anterior al s. vi d. C. en el griego profano.

11 Cf. s. v. J. B. Hoffmann, *o. c.* H. Frisk, *o. c.* E. Boisacq, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* 3 ed. (Heidelberg 1938). P. Chantraine, *Dictionnaire Etymologique de la Langue Grecque* (Paris 1970).

12 Hipócrates, *De vict.* 2, 48. Aristóteles, *Hist. An.* 529a 10. La mejor versión de esta voz griega es «pregonero» (del latín *praeco* > **prai-dico* sincopado, propiamente «decidor público, gritador») o también «predicador». Cf. A. Walde - J. B. Hoffmann, *o. c.*, A. Ernout - A. Meillet, *o. c.*, J. Corominas, *o. c.*, bajo *praeco* y *pregón*, respectivamente.

13 El vocablo, siempre rodeado de aureola religiosa, es frecuente en Homero y aun se le ha encontrado en el griego micénico (s. xv a. C.), al descifrar el inglés M. Ventris en 1952 la escritura minoica Linear B, que pertenece al año 1500 a. C. Cf. P. Chantraine, *o. c.*, s. v. G. Coenen, *Theologisches Begrifflexikon zum Neuen Testament* 3 (Wuppertal 1972) 1276-1283.

en la ἐκκλησία o asamblea griega desde los tiempos homéricos.

Por todas estas matizaciones históricas y semánticas gusta Pablo del término κήρυξ y sobre todo del verbo κηρύσσω. Pablo se designa a sí mismo (cosa que no hace ningún otro apóstol) dos veces con el honoroso título de κήρυξ de antiquísimo carácter sacral, por su oficio de predicador del κήρυγμα salvífico. El apóstol se siente vocero y portavoz oficial, como un megáfono de Cristo, que resuena en todo el orbe: «Fui constituido yo pregonero y apóstol ...maestro de los gentiles», afirma con marcado énfasis¹⁴. Todavía insiste en esa trilogía ministerial: «Fui constituido por pregonero y apóstol y maestro»¹⁵.

Varios motivos indujeron a Pablo a escoger este título, tan relacionado con la proclamación de la palabra:

α) El matiz religioso, que comienza a perfilarse, ya desde Homero, en los heraldos, como «mensajeros de Zeus»¹⁶, «amigos de Zeus»¹⁷, por lo que se les apellida «divinos»¹⁸.

El hecho de que Homero llame a los heraldos Διὸς ἄγγελοι, «mensajeros de Zeus» (*Il.* 1, 334; 7, 274) creo que puede suministrar una buena pista para la interpretación de los siete «ángeles» de las siete iglesias del *Apocalipsis* 1, 20. Hoy prevalece la opinión de que se trata de los obispos de las mismas. Pero, ¿por qué se les denomina «ángeles»? A mi parecer, nadie ha indicado que la designación de «ángeles» obedece probablemente al oficio, que especialmente incumbe a los obispos, de ser «nuncios» —esa es la más exacta versión del término ἄγγελος— y «mensajeros» de Cristo, precisamente como en Homero y entre los griegos.

Los heraldos desempeñaban asimismo, ya en la época heroica, funciones importantes en el culto y en los misterios¹⁹,

14 1 *Tim.* 2, 7. He respetado el orden de palabras en la traducción, para que se perciba el énfasis, no sólo por el pronombre personal innecesariamente expreso, sino también por su colocación junto a predicador o pregonero, como si, por galvanoplastia, la persona y el oficio formaran unidad inseparable. Pablo es altavoz de Cristo, como los heraldos griegos, a quienes Homero da el epíteto fijo «de voz aguda y sonora», *Il.* 2, 50; 9, 10; *Od.* 2, 6.

15 2 *Tim.* 1, 11.

16 *Iliada* 1, 334; 7, 274.

17 *Il.* 8, 517.

18 *Il.* 4, 192; 10, 315.

19 *Il.* 3, 116, 245, 268; 19, 196; *Od.* 1, 104, 143.

principalmente en los eleusinos²⁰, ya preparando las víctimas y sacrificios, ya convocando a la asamblea cultual²¹. No obstante, el heraldo no ejerció función estrictamente religiosa en el culto misterico hasta Jenofonte en el s. iv (cf. L. Coenen, *l. c.*). Posteriormente en la diatriba cíncico-estoica —con la que Pablo presenta notable parecido estilístico— se denomina al predicador «mensajero del dios»²².

Estos rasgos convienen manifiestamente a Pablo, que es mensajero y heraldo de Cristo —embajador y legado suyo, como él expresamente proclama²³— y que llama a judíos y gentiles a ocupar los escaños de la ἐκκλησία cristiana, con función paralela a la del heraldo griego.

β) Como vocero de Cristo, Pablo va anunciando, además, a la guisa del *kéryx* helénico, la sentencia judicial de la parusía, cosa que tanto sintoniza con su mentalidad profundamente escatológica, más que la de cualquier otro escritor neotestamentario.

γ) Relevante era el menester de los heraldos, negociando la paz entre los pueblos en guerra y estableciendo relaciones diplomáticas, desde los mismos poemas homéricos²⁴. Paralelamente Pablo ejerce de intermediario entre Dios y los hombres, distanciados por el pecado²⁵.

δ) Incluso se usaron intercambiabilmente las voces *kéryx* y *apóstolos* en la antigüedad —algo así como en varios pasajes paulinos citados, en que ambos vocablos vienen a ser sinónimos— a juzgar por el testimonio de Heródoto²⁶.

ε) Notemos igualmente que el dios Hermes de los griegos, Mercurio de los romanos, era el heraldo y mensajero de los dioses, por excelencia²⁷. Esto puede proporcionarnos la clave para comprender por qué en Listra la muchedumbre tomó a Pablo por Hermes o Mercurio, ya que él llevaba la palabra mensajera, frente al discreto silencio de Bernabé²⁸.

20 Jenofonte, *Hell.* 2, 4, 20. Filóstrato, *Vit. Sophist.* 2, 33, 4.

21 Entre otros testimonios, Epicteto 3, 22, 69; 3, 21, 13 ss.

22 Epicteto, *l. c.*

23 2 *Cor.* 5, 20; *Ef.* 6, 20.

24 *Il.* 7, 274, 372.

25 2 *Cor.* 5, 20; *Ef.* 6, 20.

26 Heródoto 1, 21.

27 Hesíodo, *Op.* 80; Esquilo, *Agam.* 513.

28 *Act.* 14, 12.

Apóstol: enviado y mensajero.

Aun el término técnico ἀπόστολος el de mayor rango en el cristianismo primitivo, dice también relación con la palabra, con el mensaje, designando al *enviado* por Dios, para anunciar la palabra salvífica.

a) En efecto, la misión específica confiada al apóstol por Jesucristo es la predicación, ante todo²⁹. En consecuencia, Pablo lo asegura abiertamente: «No me envió Cristo a bautizar, sino a evangelizar»³⁰, esto es, a difundir la buena noticia de Dios para los hombres. Precisamente aquí aflora otro término verbal: *eu-angelizare*, cuyo sentido acabamos de esbozar. Ya hemos visto que *ángelos* es «nuncio, mensajero». Como oprimido por una pesadilla exclama: ¡Ay de mí, si no evangelizara!³¹, esto es, si no proclamara el mensaje de salvación. Entre las recomendaciones perentorias, que recuerda a Timoteo, se lee: «Ejerce tu oficio de evangelista», propio también del obispo³²; y entre los diferentes ministerios de la Iglesia señala, en tercer lugar, después de los apóstoles y profetas a los *evangelistas*, esto es, a los pregoneros de la palabra de Dios³³.

b) La locución ἀπόστολος, préstamo lingüístico de la marinería, aparece en el s. v a. C. con Heródoto (1, 21; 5, 38), en el sentido de embajador, delegado, mensajero³⁴. Y eso fueron los apóstoles, embajadores y legados de Dios³⁵.

Ἀπό-στολος es adjetivo y sustantivo, del verbo ἀπο-στέλλω que es «di-mitir» (en su sentido etimológico), «des-pachar» lejos con alguna misión o servicio especial. Por eso se emplea frecuentemente, hablando de los mensajeros, que parten de un lugar ἀπό. Este verbo se comprueba desde Sófocles y Heró-

29 Mt. 10, 7; Mc. 3, 14; Lc. 9, 2. La misión de predicar va acompañada de otros encargos, que la especifican, como curar las enfermedades, arrojar demonios.

30 1 Cor. 1, 17.

31 1 Cor. 9, 16.

32 2 Tim. 4, 5. Creo que ἔργον tiene aquí el sentido de «función propia, ministerio peculiar, oficio», sinónimo de διακονία (que sigue inmediatamente), como se ve en escritores clásicos (Tucídides 2, 89; Platón, Resp. 335 d), ya que esa es obligación importante del obispo.

33 Ef. 4, 11; cf. 1 Cor. 12, 28, donde se omiten.

34 Esa acepción tiene en los LXX, 3 Rey. 14, 6.

35 Cf. 2 Cor. 5, 20; Ef. 6, 20.

doto, ambos del s. v a. C. El significado indicado de despachar o enviar lejos de una pare a otra, aunque de por sí es espacial o locativo, fácilmente pasa del esquema espacial a la categoría mental temporal. Esto aun en el griego profano, pero sobre todo en el Nuevo Testamento³⁶. El preverbio *ἀπό* denotativo de separación y lejanía, indica que los apóstoles vienen de parte de Dios, es decir, del lado de Dios, como legados *a latere* suyos, para desempeñar una misión lejana en este mundo. De este modo se especializa el término *apóstolos*, designando (sin traducirlo, «apóstol», dada su importancia) a los mensajeros del *Kérygma* salutífero, enviados por Jesucristo.

Como decimos, *ὁ ἀπόστολος* es una dicción perteneciente a la jerga marinera. Su sentido general es «expedición naval», «armada», «flota equipada» (incluyendo probablemente al capitán o almirante de la misma)³⁷. Es la flota equipada no sólo

36 Jesús dice que, «fue enviado» por el Padre. Para esta misión divina se emplea este verbo (*ἀρρῆσσε ἀλτῆρ*), el doblemente compuesto *ἐξαποστῆλῶ* y *πέμπω* pero no con sentido local, sino temporal. Se significa así la entrada de Cristo en la Historia, su aparición en tiempo, motivada por Dios, prescindiendo enteramente del aspecto locativo. Tampoco fue propiamente locativa sino temporal y vitalicia, la misión de los apóstoles en el Nuevo Testamento. El mismo Cristo ha establecido un paralelismo exacto al afirmar en *Jn.* 17, 18 «como Tú me enviaste (*ἀπέστειλῶς*) al mundo, también Yo los envié (*ἀπέστειλα*)», cf. *Jn.* 20, 21.

Para fijar el contenido del término *apostolos*, cf. P. Batiffol, *La Iglesia primitiva y el catolicismo* (Friburgo de Brisgovia 1912) 27-40. F. Zorell, *Lexicon Graecum Novi Testamenti* (Parisiis 1931). Foerster en G. Kittel, *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (Stuttgart 1933). W. Bauer, *Griechisch-Deutsches Wörterbuch zum Neuen Testament* 4 ed. (Berlín 1952). C. L. W. Grimm - J. H. Thayer, *Greek-English Lexicon of the New Testament* 4 ed. (Edinburgh 1961). M. H. Shepherd Jr., *The Interpreter's Dictionary of the Bible* I (New York - Nashville 1962) 170-72. J. H. Moulton - J. H. G. Milligan, *The Vocabulary of the Greek Testament* (London 1957). W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *Greek-English Lexicon of the New Testament* (Chicago - London 1964). H. Haag - A. van der Born - S. Ausejo, *Diccionario de la Biblia* (Barcelona 1970), etc.

37 También el simple *στῶλος* es «expedición naval, escuadra, flota equipada». Del sentido general —despacho y expedición naval *convenientemente equipada*— se desarrolló el significado particular de *ἀπόστολος*, *enviado, embajador, mensajero*, ya en Heródoto (I 21; V 38), en el s. v a. C. Es aquí, en el «padre de la Historia», donde por primera vez *apóstolos* significa, «enviado, embajador». Esta expresión griega, lo mismo que *ἐκκλησία*, supone una influencia jónica en el Nuevo Testamento. La imagen marina de *apóstolos* persiste todavía en los papiros, al menos hasta el s. iv d. C. Añadamos que al habla marinera pertenece asimismo *ἀποστολή*, que, literalmente, es «expedición, despacho (Naval)», en Eurípides y Tucídides, por ejemplo. Pero para San Pablo es *apostolado*, esto es, el oficio de apóstol (junto a *διακονία*, «servicio»). El término *apóstolos* recurre muchas veces en el Nuevo Testamento, mientras que una sola vez en el Antiguo Testamento (3 *Rey.* 14, 6), sin que ésta influyera en el Nuevo Testamento. Lo

con todos los medios y armas de combate, sino también, con la intendencia alimentaria para los marineros de la misma. Este sentido se encuentra, por citar algunos autores, en los oradores Lisias (s. v-iv a. C.) y Demóstones (s. iv a. C.). Igualmente provee Cristo a los discípulos en su expedición apostólica tanto del equipaje conveniente y de las facultades oportunas (don de lenguas, de curación, etc.), como de las consignas pertinentes al caso³⁸.

El préstamo lingüístico de *apóstolos*, verificado ya en el siglo v por Heródoto, puede sintonizar muy bien con la Iglesia, concebida como nave, desde los tiempos antiguos. Así, en el museo ex-Lateranense del Vaticano hay un pequeño relieve, en una piedra rota, en el que figuran los evangelistas, como remeros, y Cristo en la popa, como almirante.

Pablo (o Marcos, si es que éste escribió antes) se decidió por el vocablo *apóstolos*, que incluye una representación náutica, para designar a los jefes supremos de la Iglesia:

a) Probablemente por la circunstancia de la vocación de los primeros apóstoles, cuando estaban en sus naves, ya que eran pescadores, con la promesa de cambiarlos en «pescadores de hombres» (*Mt.* 4, 18-19; *Mc.* 1, 16-17; *Lc.* 5, 10).

b) También pudo influir en la elección de esta palabra el hecho de que —como se ve en el mencionado relieve lateranense— es oficio subordinado y de humilde servicio el de estos jefes de la Iglesia.

En realidad *Lc.* 1, 2 habla de los «ministros de la palabra» —y eso eran los apóstoles, dispensadores, mejor «servidores», de la palabra evangélica— con otra locución mariana: ὑπηρέται τοῦ λόγου. Ahora bien, ὑπηρέτης es literalmente «remero», subordinado (ὑπό) a las órdenes del capitán del barco; de ahí: «servidor, ordenanza, ayudante» en el griego profano. La expresión lucana «servidores de la palabra» concuerda con la concepción del anuncio evangélico, como un «servicio de la palabra» τῆ διακονία τοῦ λόγου en *Act.* 6, 4)³⁹.

encontramos exactamente setenta y nueve veces en el Nuevo Testamento; de las cuales, 34 veces en San Pablo, seguido de su compañero Lucas con 28 veces en *Act.* y 6 en *Ev.* Entre ambos 68 veces. Los otros hagiógrafos lo emplean poco.

38 *Mt.* 10, 16 ss.; *Mc.* 16, 17-18; *Lc.* 10, 1 ss.

39 En el bello prólogo del Tercer Evangelio Lucas expone que los testigos oculares de la obra de Jesús fueron luego (γεσήμενοι) ministros o

c) El ministerio o servicio de la palabra fue factor decisivo en la elección de los siete diáconos. Veamos cómo razonan los doce apóstoles ante la comunidad cristiana: «No es agradable (a Dios) que nosotros, abandonando la palabra de Dios, sirvamos a las mesas; mas nosotros perseveraremos en la oración y en el servicio de la palabra»⁴⁰. Como ya señalábamos, la proclamación de la palabra se concibe aquí como un ministerio, es decir, como el *servicio* —*διακονία*— por antonomasia, prestado a la feligresía cristiana, no como una dignidad apostólica. Los apóstoles actualizaban así la consigna de Jesucristo⁴¹.

d) Por otra parte, debió impresionar hondamente a los discípulos en el comienzo de su actuación evangelizadora, que la sorprendente efusión del Espíritu llevara, como único efecto carismático ostensible en el exterior, la glosolalia⁴². Tal transcendencia tuvo la proclamación de la palabra en la naciente Iglesia.

e) La propia catequesis apostólica era una introducción oral, como evidencia el mismo vocablo⁴³.

f) El propio Precursor hace su aparición en el escenario mesiánico, *predicando κηρύσσων* en el desierto, según lo presentan los sinópticos, con referencia a Isaías (40, 3 ss.): «He aquí que yo envío a mi mensajero... voz del pregonero en el desierto»⁴⁴. Juan mismo da su propia definición, contestando enérgicamente a la legación judía: «Yo, voz del pregonero»⁴⁵.

servidores de la palabra evangélica. Exactamente los presenta como «remeros» (ὑπηρέται), según venimos exponiendo. Siendo el oficio de remero muy bajo (ὑπό) y propio de esclavos en la antigüedad, corresponde esta humilde visión lucana de los heraldos evangélicos al «servicio de la palabra», según exponen los apóstoles, por la pluma de Lucas, en *Act.* 6, 4.

⁴⁰ *Act.* 6, 24. Ἀρεστός significa «grato, agradable», aun hablando de los sentidos. De ahí se desarrolla la acepción de «aceptable, satisfactorio, deseable». Así lo propugnan para este lugar J. H. Moulton - G. Milligan, *o. c.*, advirtiendo que el vocablo es muy común en los papiros y siempre con ese sentido. F. Zorell, *o. c.* W. F. Arndt - F. W. Gingrich, *o. c.* Foerster, *o. c.* Filológicamente no es admisible la significación de «conveniente, apto, razonable», aunque la traigan W. Bauer, *o. c.* y C. L. W. Grimm - J. H. Thayer, *o. c.*

⁴¹ *Mt.* 10, 7; *Mc.* 3, 14; *Lc.* 9, 2.

⁴² *Act.* 2, 4; 10, 46; 19, 6.

⁴³ El léxico catequístico del Nuevo Testamento se restringe al verbo *κατηχέω* que se halla 4 veces en *Lc.* (1, 4; *Act.* 18, 25; 21, 21-24) y tres en Pablo (*Rm.* 2, 18; *1 Cor.* 14, 19; *Gal.* 6, 6). No aparece en los LXX.

⁴⁴ *Mc.* 1, 2-4; *Mt.* 3, 1-3; *Lc.* 3, 3-5.

⁴⁵ *Jn.* 1, 23; cita de *Is.* 40, 3.

g) San Lucas nos refiere la tensión que se produjo en la sinagoga de Nazaret, cuando Jesús leyó y comentó la profecía de Isaías ⁴⁶:

«El Espíritu del Señor sobre mí,
por lo cual me ungió
para evangelizar a los pobres; me envió
para predicar a los cautivos liberación...,
para predicar el año agradable del Señor».

Según estas palabras, que Jesucristo declaró cumplidas en sí mismo, por tres veces se afirma que la misión del Mesías era evangelizar y predicar: ministerio de la palabra.

Evangelio y predicación.

Es natural que el precedente vaticinio de Isaías señale, como finalidad típica del Mesías, el anuncio de la palabra de Yahvé, triplemente manifestada con términos tan expresivos como *evangelizar* y *predicar*, ya que el Mesías había de ser la Palabra de Yahvé encarnada.

Es inmensamente sorprendente, y a la vez admirable y significativo, que una Persona divina, que en su vida trinitaria se denomina Hijo, en sus relaciones con el mundo se llame y sea Palabra, Verbo, Logos. Este nombre define su esencia y su función histórica.

a) Su esencia, porque *λόγος* significa «razón, inteligencia», y el Hijo nace del Padre por vía intelectual, por lo que se le concibe como *σοφία*, como Sabiduría paterna. A esta Sapiencia divina erigió el emperador Justiniano en el s. VI el grandioso templo de Santa Sofía en Constantinopla.

b) Su misión histórica, porque *λόγος* también significa «palabra», por lo que, como toda palabra en el lenguaje humano, nos reveló quién es Dios y cuáles son sus planes respecto a los hombres. Jesús mismo afirma reiteradamente que él nos

⁴⁶ Lc. 4, 18-19. Is. 61, 1-2; 58, 6. Traducimos según la puntuación de C. Tischendorf, 8 ed. crítica mayor (reproducida fotomecánicamente en Graz 1965), seguida por A. Souter, 2 ed. (Oxford 1956), por ser más conforme con el paralelismo. Puntúan de otra manera, de acuerdo con la Vulgata, A. Merk y J. M. Bover, en sus respectivas ediciones críticas. E. Nestle sigue un camino intermedio en su edición.

manifestó todo lo que vio y oyó de su Padre (*Jn.* 8, 26, 38; 12, 49-50; 15, 15; cf. 1, 18). El es el signo manifestativo y palpable de Dios.

Por eso el literariamente incomparable prólogo de la Epístola a los Hebreos —síntesis de la teología de la palabra— se abre con la constatación maravillosa de que antiguamente Dios nos habló por los profetas, pero muy fragmentariamente (*πολυμερῶς*) porque la revelación total nos vino con el Hijo, que redujo a perfección y a cuerpo de doctrina unitaria los dispersos fragmentos proféticos. Dios, prosigue, nos habló anteriormente con diversos símbolos significantes (*πολυτρόπως*) —visiones, sueños, figuras, etc.— pero ahora nos ha hablado con el más perfecto signo comunicativo y semántico, que es la palabra, y precisamente con la Palabra hipostasiada, que es su Hijo ⁴⁷.

Si la «palabra» —según la admirable locución española procedente del campo geométrico, *παραβολή* — es una «comparación», una «proyección» exterior y sensible de la quiddidad o esencia mental, que es interior e insensible, el Hijo es llamado *Λόγος*, en su relación con el mundo, porque es *Verbum mentis*, Palabra intelectual, Verbo en la mente paterna, esto es, «resplandor» y «refulgencia» de gloria (*ἀπάγασμα τῆς δόξης*) y reproducción exacta de la esencia del Padre (*χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως*) como añade el famoso prólogo. Es, además, su mensaje «verbo-icónico», como se dice ahora en Pedagogía, ya que el Hijo es revelación verbal del Padre y a la vez, imagen corporal del mismo en su humanidad.

A Dios le «oímos» y «vemos», por tanto, en el Hijo (*Jn.* 12, 45; 14, 9; 8, 26; 15, 15), el cual, por lo mismo, es el óptimo medio «audiovisual», para llegar al conocimiento del Padre, ya que es su imagen acústica o significativa, hablando en términos de la gramática estructural moderna.

Este Verbo humanado, fulgor de la gloria paterna —«luz de luz» se definió en Nicea, con ecos platónicos a través de Orígenes—, que es imagen precisa, copia fiel, trasunto propio, *icono* (en una palabra) del Dios invisible, según sintoniza

47 *Hebr.* 1, 1-3. Cf. M. Nicolau, *La Sagrada Escritura. Nuevo Testamento III BAC* (Madrid 1962) 16-19. L. Turrado, *Biblia Comentada VI BAC* (Madrid 1965) 730-32.

san Pablo ⁴⁸, es también autor de la creación, amasijo del tiempo (δι' οὗ καὶ ἐποίησεν τοὺς αἰῶνας) continúa el prólogo.

Este mismo Logos, por la fuerza de su misteriosa palabra humana (τῷ ῥήματι τῆς δυνάμεως) es a la vez conductor (φέρων) del Universo, agrega el prólogo, cual piloto del cosmos, de acuerdo con una grandiosa imagen homérica, reafirmada en Esquilo.

Así este prólogo admirable viene a ser una paráfrasis, teológicamente perfecta, del término λόγος que, con Heráclito, precisamente en Efeso, adquiere categoría en el pensamiento griego, hasta culminar en el Logos joánico, descrito asimismo en Efeso, cinco siglos más tarde.

Esta Palabra encarnada, imagen a la par que nuncio y revelación del Padre, es la que deben anunciar a su vez los apóstoles.

II. RELIGION Y DOGMATICA

Por lo que vamos diciendo, el cristianismo es religión del mensaje, mensaje de salvación. Podríamos decir de otra manera, que es religión verbalista, porque se basa en la palabra revelada y porque su principal medio de difusión y de edificación fue siempre la palabra de sus ministros. Por lo mismo podría llamarse el cristianismo religión de signos, no sólo porque se apoya en los milagros —signos manifestativos de la divinidad de su autor— sino, y aun especialmente, porque la palabra es el principal de todos los signos semánticos. Es curioso que san Juan, que es el único hagiógrafo que denomina Palabra, Logos, al Hijo de Dios ⁴⁹, sea el evangelista del signo ⁵⁰. Incluso emplea en su lenguaje «palabras símbolos»

48 2 Cor. 4, 4; Col. 1, 15; cf. Hebr. 1, 3; 1 Cor. 11, 7 (εἰκὼν).

49 Jn. 1, 1-14; 1 Jn. 1, 1; Apoc. 19, 13. También es llamativo que, después del himno imponente al Logos divino, en el célebre prólogo joánico, no aparezca más la expresión en el IV Evangelio.

50 San Juan es el que más emplea el léxico semántico, entre los evangelistas. El designa al primer milagro de Jesús en Caná como «signo» (σημεῖον), manifestativo de gloria divina y productivo de la fe en los discípulos, Jn. 2, 11. Más exactamente lo presenta como «principio de los signos o señales». Según las concordancias de A. Schmoller, basadas en la edición crítica de Nestle (*Handkonkordanz zum griechischen Neuen Testament*

(de acuerdo con *σημείον*, mientras san Pablo utiliza más bien «palabras conceptos»⁵¹).

Si el lenguaje configura a la visión del mundo por parte de un pueblo o de un individuo, y si pensar no es más que hablar⁵², queda por lo mismo demostrada la importancia de la filología en el campo de la dogmática. El lenguaje es, ciertamente, un producto de la comunidad parlante, en la que está inserto el individuo, pero sin excluir la injerencia configurativa de la persona en el idioma. La diferente cosmovisión entre griegos y latinos, por ejemplo, puede apreciarse en conceptos claves del cristianismo, tales como *ἁμαρτία*, *peccatum*; *ἀπολότρωσις*, *redemptio*; *δικαιοσύνη*, *iustitia*; *μετάνοια*, *paenitentia*; *χάρις*, *gratia*, etc. Mayor desencaje de conceptos se comprueba entre hebreos y griegos, en casi todos esos y otros términos soteriológicos, produciéndose inevitablemente desgarro de la imagen conceptual, que pasa desenfocada y esfumada de una a otra mentalidad frecuentemente. El Nuevo Testamento aparece como una imbricación griega y hebrea, no siempre bien lograda. A la obtención de una visión nítida y precisa del mensaje salvífico se dirigen modernamente los esfuerzos de la investigación bíblico-teológica, noble tarea que preponderantemente compete a la filología. Problema filológico, por consiguiente, tanto como teológico, y de gran envergadura, por cierto, es el transfondo aramaico del Nuevo Testamento griego, a cuya solución tantos impulsos se han dedicado últimamente, como decimos, sin que todavía se haya conseguido un éxito satisfactorio.

Nexo con esta cuestión tiene el que hoy se hable de «teo-

12 ed., Stuttgart 1960), el vocablo se comprueba 12 veces en *Mt.*, 6 en *Mc.*, 15 en *Lc.* (11 *Ev.* y 4 *Act.*), 23 en *Jn.* (16 *Ev.* y 7 *Apoc.*), 6 en Pablo. Esta estadística sufre ligeras variantes en W. F. Moulton - A. S. Geden, *A Concordance to the Greek Testament* (Edinburgh 1963) fundadas en la edición griega del Nuevo Testamento de Westcott-Hort (Cambridge - London 1881) lo mismo que en elenco de R. Morgenthaler, *Statistik des neutestamentlichen Wortschatzes* (Zürich 1958), que se basa en la 26 ed. de Nestle. Está por investigar seriamente el léxico taumatúrgico del Nuevo Testamento, que está constituido por esta tetralogía: *σημείον*, *τέρας*, *δύναμις*, *θαῦμα*, principalmente. Agustín Hevia ha publicado una importante contribución a este estudio en *Studium Ovetense* vol. 1 (1973) con el título 'Anotaciones filológicas y semánticas sobre el término *θαῦμα*'.

51 Cf. E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik* (München 1970) 165-83.

52 Cf. J. G. Herder, *Fragmente über die neuere deutsche Literatur* (Berlín, Herders Werke, 1812) Parte 19, 340.

logía lingüística», dirección en la que la gramática estructural, la filosofía del lenguaje, la semiótica, la hermenéutica, la exégesis y demás disciplinas glotológicas intercambian resultados propios, para una más adecuada y solvente captación de la palabra de Dios.

Por eso el Concilio Vaticano II —monumento de sapiencia pontifical— prescribe el estudio de las tres lenguas⁵³, que, por orden de Pilato, proclamaron la realeza de Cristo en la cruz: hebrea, griega y latina. Tres lenguas que son la llave mágica que nos adentra en los tesoros de la ciencia teológica y bíblica. Lenguas que, dada su unidad y prestancia, inclusive ostentan monumento arquitectónico en el glorioso campus salmantino: el Trilingüe. Esta Universidad Pontificia puede merecidamente gloriarse de haber restablecido esta triple docencia en sus aulas.

Alguien ha dicho que la actual crisis de la Teología es una crisis de lenguaje⁵⁴. A mi parecer, las crisis teológicas han tenido relación íntima con la filología en todos los tiempos, a juzgar por la Historia de la Teología.

Controversia trinitaria.

En la especulación trinitaria, toda la controversia, que llenó los siglos IV y V, giraba en torno a los términos *οὐσία*, lit. *esencia*, de donde «substantica»; e *ὑπόστασις*, lit. *subsistencia*, *substancia*, de donde «persona». Aunque Orígenes señaló con precisión certera que *ousía* significa «esencia» e *hypóstasis*, «persona», las dos expresiones siguieron barajándose indiferentemente antes y después del Concilio de Nicea del año 325, hasta por san Atanasio, adalid de la consubstancialidad contra los arrianos. Para proclamar la divinidad del Hijo igual a la del Padre, este concilio utilizó una dicción compuesta de *ὁμοούσιος*: *ὁμοούσιος* (lit. «consubstancial» y, aun mejor, «coesencial»), acaso ya usada por los mismos apóstoles o, al menos por los Padres Apostólicos, puesto que recurre en san Ireneo († ca. 202); y su correspondiente latina *consubstantialis*, en Tertuliano (ca. 150-220)⁵⁵.

53 Decreto *Optatum totius*, 13, sobre la formación sacerdotal.

54 E. Biser, *o. c.*, 15-16.

56 Notemos que Tertuliano aplica el término más bien a Dios que a la Trinidad.

Dos expresiones concurren con ὁμοούσιος, «consustancial», en la polémica trinitaria: ὁμοιοούσιος, «de semejante substancia» y συυπόστατος, «consustistente»; pero estas dos últimas no fueron aceptadas por los concilios. Dada la sinonimia entre *ousía* e *hypóstasis*, la doctrina trinitaria no quedó totalmente clarificada hasta el concilio ecuménico de Constantinopla del año 381, el cual, al definir la divinidad del Espíritu Santo, estableció que en la Trinidad hay una sola *esencia* o *substancia* (οὐσία) y tres *personas* (πρόσωπα, ὑποστάσεις). Es san Basilio el primero que, con precisión filológica, puntualiza que en la Trinidad existe una sola esencia (μία οὐσία) y tres personas (τρεις ὑποστάσεις); lo que luego sancionó el primer concilio constantinopolitano. En esto fueron muy beneméritos los Padres Capadocios.

En plan filológico podemos anotar que Cicerón nunca se atreve a emplear en sus obras filosóficas la palabra *essentia*, que sería óptima traducción de οὐσία sino que se vale de *substantia*, que ya se usaba, por amor a la pureza del lenguaje. El término *essentia* lo introducen en latín los españoles Séneca de Córdoba —que se justifica de la novedad afirmando que se lo debe a Cicerón (*Ep.* 58, 6)— y Quintiliano de Calahorra (2, 14, 2, etc.).

Como la οὐσία o esencia se refiere a la radicalidad y raigambre del ente, fácilmente se la concibe como algo que subyace en el fondo del ser, por lo que se identificó con ὑπόστασις, es decir, *substantia*, «lo que está debajo», como algo inalterable y persistente, a través de los cambios accidentales o fenoménicos. De este concepto filosófico se pasó a la noción jurídica de *persona* en el Derecho romano, que a su vez, traduce inadecuadamente la idea del πρόσωπον griego, lit. «vista, visaje» de donde *rostro*, por sinécdoque; y, por una segunda sinécdoque, *persona*. En las designaciones *sujeto* (subjectum) y *supuesto* (suppositum), «supuesto» del castellano antiguo) se entremezclan las nociones etimológicas y filosóficas, teológicas y jurídicas de substancia, subsistencia y persona. La encarnizada controversia trinitaria contribuyó a fijar definitivamente el perfil filosófico y jurídico de persona.

Controversia cristológica.

En íntima conexión con lo precedente está la gran controversia cristológica de aquellos siglos. Es a la vez un problema filológico, que se complica por la confusión de los vocablos φύσις e ὑπόστασις, admitidos como sinónimos en tiempos del concilio ecuménico de Efeso, del año 431, hasta por San Cirilo de Alejandría, principal figura de aquel sínodo. El patriarca Nestorio —acaso, o al menos en parte, por no tener idea precisa del contenido semántico de estos términos— propugnaba que, así como en Cristo hay dos naturalezas, hay también dos personas. No llegaba a comprender la unión íntima y real, la llamada unión hipostática en el Verbo divino, esto es, la unidad de persona, la unión personal (ἐνωσις), «unión», unión, frente a ἐνοίκησις, «inhabitatio» de los nestorianos, que sólo exige unión moral, accidental, pasajera; y frente al otro extremo de los sinusiastas, que defendían la expresión συνουσίωσις, *consubstantiatio*, «mezcla de sustancias» (divina y humana) en Cristo. El concilio condenó a Nestorio y definió la unión hipostática en Cristo, admitiendo la unión *esencial* (φυσική) de las dos naturalezas, mientras los nestorianos defendían la unión *relativa* o *incidental* (σχετική). No obstante, la cristología únicamente llegó a claridad y exactitud plena veinte años más tarde, cuando el concilio ecuménico de Calcedonia, año 451, definió contra los monofisitas (Eutiques) que en Cristo hay dos naturalezas (δύο φύσεις), inconfusas e inseparables; y una única persona (ἐν πρόσωπον, μία ὑπόστασις). El concilio reconoce en su definición dogmática la perfecta sinonimia entre πρόσωπον e ὑπόστασις, así como la diferencia entre ὑπόστασις y φύσις.

Como venimos diciendo, *hipóstasis* es «lo que subyace», mientras *physis* lit. es algo así como «engendramiento», «acción de emerger del no ser al ser», en latín *natura* (de *nascor*), que imperfectamente corresponde a la locución griega. Por lo mismo es desafortunada la versión «de la misma naturaleza que el Padre» en el Credo de la misa, que los traductores litúrgicos tomaron de la traducción francesa, en vez de la acertada expresión «consubstancial». Nuestra traducción oficial representa un demérito literario, una traición al texto original y una grave confusión, con menoscabo de la

precisión en el dogma trinitario. Largas discusiones dieron como resultado la clarificación y fijación de la terminología dogmática en los antiguos concilios ecuménicos. Con la nueva traducción se retrocede más de dieciséis siglos, al confundir *ousía* con *physis*, y se lanza alegremente por la borda una dosis incalculable de reflexión patrística. Como es lógico, ni a los ortodoxos ni siquiera a los herejes se les ocurrió proponer en Nicea el vocablo φύσις, «naturaleza», para definir la consubstancialidad del Verbo con el Padre, sino οὐσία, «esencia», «substancia».

La razón puede verse en que, hablando de Dios, que es el Ser por esencia, el único Ente en sentido estricto, el solo punto de apoyo en el que estriba y obtiene su consistencia el Universo —como se enfatiza en el mejor himno cristológico del Nuevo Testamento⁵⁶— sólo se puede emplear el verbo εἶναι, *esse*, cuyo sustantivo οὐσία denota la plenitud del ser, en que esencia y existencia son reversibles; no el verbo φύω, de donde φύσις, que es contingente y proteico.

Esta es la concepción griega y europea del ser y de Dios, al menos desde el s. v a. C. con Parménides, que lo contempla como inmutable, insenscible, eterno, lleno del ser⁵⁷. Visión estática, frente a la concepción dinámica de la mente hebrea, para la que Dios es acción y vida. Nunca la Biblia nos habla de la esencia de Dios, sino de su actividad y dinamismo, desde el primer versículo del *Génesis*: «En el principio creó Dios el cielo y la tierra». Las parcas pinceladas filosóficas de la divinidad se deben a Pablo, griego por su cultura. «Mi Padre hasta ahora (esto es, siempre) trabaja y yo también trabajo»⁵⁸, replica Jesucristo a los judíos, por la pluma de Juan, cabeza marcadamente semítica, que, por lo mismo, emplea ἔργον «obra» y ἐργάζομαι «obrar, trabajar», mucho más que los otros evangelistas.

56 *Col.* 1, 15-20.

57 H. Diels, *o. c.*, 1, fr. 8, 26-38, p. 237, 6-238, 7.

58 *Jn.* 5, 17; cf. 5, 19-20 y 30; 8, 28-29; 9, 4. Consecuentemente se atribuye al Espíritu Santo «vivificador» toda la operación de la Iglesia en *1 Cor.* 12, 11. La concepción operante y dinámica de los hebreos está patente en el mismo verbo sustantivo *ser*, hebreo *hayā*, que, según T. Boman (*Das hebräische Denken im Vergleich mit dem Griechischen* 2 ed. (Göttingen 1954) 27-37) para los hebreos más que «ser» denota «hacer, obrar». De ahí que la famosa y discutida definición de Yahvé da de sí mismo en *Ex.* 3, 14: «Yo soy el que soy», para los oídos hebreos muy probablemente no significaba

El Logos helénico y aramaico.

Durante su larga estancia en las ciudades costeras griegas de la Jonia asiática, donde nació la filosofía, Juan —mente pensante, por algo se le apellida «el teólogo»— debió experimentar un contagio beneficioso con el pensamiento griego. En efecto, con su penetrante mirada de águila, intuye helénicamente que a Dios le va bien el verbo ser, porque es la plenitud del ser. Pero al mismo tiempo comprende, como hebreo, que Dios es acción y vida. En consecuencia, como por efecto de una ósmosis armoniosa, su evangelio se abre con un díptico maravilloso. De una parte contemplamos al Logos en su eterna vida trinitaria, con visión estática y helénica. Por cuatro veces, redundantemente, se le aplica, en efecto, el verbo ser, propio de la divinidad: «En el principio *era* el Verbo, y el Verbo *era* cabe Dios, y el Verbo *era* Dios: éste *era* en el principio cabe Dios»⁵⁹. Evidentemente conexiona con el Génesis, pero en fuerte contraste, pues allí se ofrece un cuadro dinámico de Yahvé: «En el principio *creó* Yahvé el cielo y la tierra».

La otra hoja del díptico es netamente aramaica. El Logos desarrolla una incesante actividad creadora y conservadora del cosmos. El es su *luz* y su *vida* —conceptos claves del IV Evangelio— se asevera con insistencia: «Todas las cosas (el Universo) llegó a ser por El, y sin su concurso ni una cosa llegó a ser»⁶⁰, afirma con energía. «En él era la vida, y la vida era luz de los hombres, y la luz en las tinieblas luce».

Reflexionemos un momento, dejando con pena las bellezas estilísticas de este célebre prólogo. El águila de Patmos señala la antítesis enorme, el hiato infranqueable, que separa a la creatura del Creador, con un doble resorte filológico:

a) Del Logos dice que *era* (ἦν) en el principio; mientras, a renglón seguido, la creación *llegó* a ser (ἐγένετο), emergiendo de la nada. Antítesis entre εἶναι, «ser», y el verbo γίνομαι «de-

«el que es» por naturaleza y esencia, el ser subsistente, como hubieran pensado los griegos y europeos. Los hebreos representaron a un Dios vivo, creador de todas las cosas, hacedor de maravillas como las que iba a obrar en seguida, a fin de que el faraón dejara salir a su pueblo de Egipto.

⁵⁹ Jn. 1, 1-2.

⁶⁰ Jn. 1, 3.

venir, llegar a ser», verbo de lo efímero», inestable, fenoménico y contingente.

b) El contraste entre Creador y creatura se patentiza, además, porque el Logos *era*, tiempo imperfecto, que por ser del tema de presente, indica duración continuada y persistente, propia de un ser eterno; mientras la creatura *llegó a ser*, en aoristo, tiempo que denota acción puntual o momentánea. La creación, en toda su dilatada existencia, es sólo un punto o momento del tiempo, frente a la duración eterna del Logos (cf. 2 *Pedr.* 3, 8).

Maria, theotocos.

Como al tratar del Hijo, también hablando de la Madre se arremolinan filología y dogmática. Consecuencia de la unión hipostática, profesada en el concilio efesino y corroborada en el calcedonense, fue el glorioso título de «Madre de Dios», θεοτόκος, *Dei genetrix*, otorgado a María por los Padres en Efeso. Expresión muy debatida, contrapuesta a χριστοτόκος, «Madre de Cristo (hombre)», propugnada por los heterodoxos. Se ha afirmado que el concilio efesino acuñó la expresión *theotókos*. Es posible, pero adviértase que el vocablo aparece en una inscripción del siglo II d. C., hallada en Sidyma, pueblo del interior de Licia, no muy distante de Efeso, aplicado a una diosa ⁶¹.

¿Consubstantiatio o transsubstantiatio?

Concluamos este ligero bosquejo filológico-teológico con un ejemplo más reciente. Juego de palabras, mera logomaquia podría parecer, en la doctrina eucarística de la presencia real de Cristo, la utilización de *consubstantiatio* —aceptada por los luteranos, y que supone la coexistencia de Cristo con las sustancias de pan y vino en la eucaristía— frente a *transsubstantiatio*, expresión ya conocida en el s. XII, con la que el concilio de Trento finaliza la secular controversia precedente, a la vez que define la doctrina católica sobre esta materia ⁶².

⁶¹ Cf. E. Kalinka, *Tituli Asiae Minoris* vol. 2, fasc. 2, 174 B 11 (Viena 1930), citado por Liddell - Scott, *o. c. Supplement* (Oxford 1968) 70.

⁶² La expresión *transsubstantiatio* la usa la docta monja alemana San-

III. FILOLOGIA Y TEOLOGIA FRENTE A LA VERDAD

El consorcio entre filología y teología continúa su marcha luminosa, en la difícil búsqueda de la verdad y de la ciencia, también en nuestros días. Esto es especialmente constatable en los estudios bíblico-teológicos.

Consideremos la tensión creada en el Nuevo Testamento, como consecuencia de algunas diminutas partículas. Estas actúan como pinzas de las que pende el cuadro escatológico, que llenó el inmenso horizonte del cristianismo primitivo, al igual que el fresco de Miguel Angel en la Capilla Sixtina.

El Nuevo Testamento es una extraña y casi paradójica combinación de alegría y preocupación, de angustia y esperanza, de presente y futuro. Esto ya desde las primeras páginas de su divino protagonista, y aun de su precursor. La escatología, actitud medular del cristianismo, es eso: tensión.

Esta tensión escatológica es resultado de tres factores lingüísticos: De algunos verbos, como ἐγγίζω, «acercarse, estar cerca», seguramente el principal verbo escatológico del Nuevo Testamento; πληρόω, en la pasiva, «llegar al término o límite, estar completo o cumplido»; y ἔρχομαι, «venir», con sus compuestos. Los tres presentan irisación temporal, no locativa, en consonancia con la categoría mental hebrea. «Cumplido es el tiempo y se ha acercado el reinado de Dios: convertíos y creed en la buena noticia», fueron las primeras palabras de Jesús⁶³. «Convertíos, pues está cerca el reino de los cielos», pregona el Bautista en san Mateo (3, 2); «Convertíos, pues está cerca el reino de los cielos», repite idénticamente Jesús (Mt. 4, 17), palabras que son programa y a la vez síntesis del κήρυγμα mesiánico, del Evangelio o buena nueva. El Bautista añadió (Mt. 3, 7-12) la ira inminente, el hacha junto al tronco de árboles estériles que serán pasto de las llamas, la paja entregada al fuego inextinguible. Su mensaje se tiñó

ta Hildegarda (1098-1179), hablando del Smo. Sacramento, cf. A. Sleumer, *Kirchenlateinisches Wörterbuch* (Limburg 1926) 790.

63 Mc. 1, 15.

así con trágicos colores escatológicos, como las rojas nubes de la parusía, en el mosaico absidal de la basílica romana de san Cosme y san Damián (s. VI).

Otro factor de preocupación escatológica es el tiempo perfecto de la conjugación. A mi parecer, el perfecto es la forma más escatológica de la conjugación griega, porque, según su noción, es un tiempo pasado, pero cuyos efectos perduran en el presente, por lo que fácilmente se proyecta al futuro como exigencia ética. Por eso aparece, ya con el tiempo presente —y esto es más general— ya con el futuro. A los dos perfectos citados «se ha cumplido el tiempo, se ha acercado el reinado de Dios», siguen los dos presentes, «convertíos y creed en el Evangelio», puesto que es preciso prepararse a la parusía venidera.

La escatología es un concepto plenamente temporal, de acuerdo con la mentalidad hebrea, como ya indicábamos antes; por eso es historia de salvación. La escatología comenzó a esbozarse con la creación, como plataforma de esta historia salvífica, y adquirió contorno con el protoevangelio (*Gen.* 3, 15) y fue individuándose más con los profetas y con la apocalíptica, hasta adquirir nitidez y perfil exacto con la aparición del Mesías. El reino o, mejor, el reinado de Dios está en progresión continua, según la dinamicidad hebraica, pero es uno. Las fases de su desarrollo son cosa accidental. De ahí que aparezcan entremezclados pasado, presente y futuro, modalidades temporales que, en el plano escatológico, no implican diversidad sustancial. Ahora bien, frases como «está cumplido el tiempo», de san Marcos (1, 15); «está cerca el reinado de los cielos... y el hacha junto al árbol», de san Mateo (3, 2-10); «la venida del Señor se ha acercado, el juez está ante las puertas», según Santiago (5, 8), en las que se entrelazan los perfectos y presentes de la conjugación, no dejan de producir ansiedad ante la sentencia judicial, y juntamente esperanza gozosa por el triunfo definitivo del Redentor y sus redimidos.

Ya que hablamos del perfecto verbal, podemos admirar un ejemplo, en el que el participio de perfecto nos ayuda en el rastreo del sentido de un texto. Pablo concibe a Cristo como viviente después de su muerte, y, por lo mismo, nunca le aplica el aoristo, a no ser al aludir al hecho histórico y pa-

sajero de su crucifixión; pero no cuando habla de Cristo, Salvador del género humano. Así, para decir «el crucificado», nunca emplea el participio de aoristo (σταυρωθείς), que lo presentaría como definitivamente pasado. Tampoco acude al participio de presente (σταυρούμενος), como si la crucifixión se estuviera realizando ahora; sino el participio de perfecto (ἑσταυρωμένος), que señala el tiempo pasado de la crucifixión y juntamente los efectos actuales de la misma. Así proclama —sólo por medio de esta forma verbal— que el crucificado es fuente de vida perenne para la humanidad redimida⁶⁴. El arte paleocristiano, hasta el románico inclusive, no representó la muerte momentánea de Cristo en el madero. Antes al contrario: como si la cruz fuera su trono de gloria permanente, cambió la corona de espinas por la diadema real, porque El instauró el reinado de Dios en el Calvario, como triunfador de la muerte, autor de la vida, redentor del género humano. Es un ejemplo de exégesis plástica paulina.

Tercer factor de ansiedad escatológica son las partículas gramaticales⁶⁵. Teólogos modernos, tan relevantes como O. Cullmann y R. Bultmann, atribuyen una proyección de gran envergadura teológica a partículas, al parecer insignificantes, de la lengua del Nuevo Testamento. Cullmann cita un par de partículas, pero sin comentar ningún pasaje bíblico detenidamente. Bultmann aduce un ejemplo. Mencionamos tres lugares brevemente.

La antítesis de los adverbios ἄρτι, «ahora mismo» y τότε, «entonces, luego» presta emotividad y dramatismo en el grandioso himno de la caridad. El lirismo de su última estrofa se colorea escatológicamente con la angustia de la existencia terrestre, frente a la claridad venidera (1 Cor. 13, 12 s.): «pues vemos *ahora* por un espejo en enigma, pero *entonces*, cara a cara; *ahora* conozco en parte, pero *entonces* conoceré así como he sido conocido. *Ahora*, en efecto, subsisten la fe, la esperanza, la caridad...». Pablo reconoce amargamente que

⁶⁴ Cf. A. Deissmann, *Paulus* (Tübingen 1925) 153.

⁶⁵ Cf. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel 1966) 167, 170-174, 183-186, 198-204, 253 s., etc. R. Bultmann, *Histoire et Eschatologie* (Neuchâtel 1959) 44. Cf. M. E. Thrall, *Greek Particles in the New Testament* (Leiden 1962). J. Blomqvist, *Greek Particles in Hellenistic Prose* (Lund 1969). D. Lobéy, *Manuel des particules grecques* (Paris 1950). J. D. Denniston, *The Greek Particles* (Oxford 1959).

ahora nuestra visión del misterio es borrosa (recuérdese la imperfección de los espejos antiguos), imprecisa y enigmática; luego gozaremos de contemplación facial directa.

La distensión de la vida cristiana está confiada a los adverbios $\nu\tilde{\nu}\nu$, «ahora» y $\sigma\tilde{\nu}\pi\omega$, «todavía no», conforme a la formulación joánica: «Carísimos, *ahora* somos hijos de Dios, pero *todavía no* se manifestó qué seremos. Sabemos que, cuando se manifieste, seremos semejantes a El porque lo veremos así como es» (1 Jn. 3, 2). Este reinado divino se va realizando paulatinamente porque estamos en período de lucha con los enemigos del mismo, hasta que en la parusía se manifieste todo su esplendor y potencia.

El autor de la Epístola a los Hebreos (2, 5-9) ostenta tensión escatológica: «*Ahora*, por cierto, *todavía no* vemos el Universo sometido a El. Pero... vemos a Jesús por causa de la pasión de su muerte, coronada de gloria y honor». También reaparece aquí —por medio de los adverbios «ahora» y «todavía no»— el tenso forcejeo entre el Cristo vencedor y las potestades adversas, que obstaculizan la implantación de su reinado en la comunidad redimida, cosa que sólo lentamente se consigue.

Anotemos, por último, sin comentario, que las pequeñas preposiciones griegas son portadoras de valores dogmáticos, como antes apuntamos. Si $\delta\tilde{\iota}\acute{\alpha}$, con genitivo es la preposición de la mediación, $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$, también con genitivo, es la preposición soteriológica. De su interpretación depende, en gran parte, el concepto de la redención realizada por Cristo.

CONCLUSION

De todo lo expuesto parece colegirse que la teología podría considerarse como ciencia del lenguaje en múltiples aspectos. En efecto, ¿hay alguna ciencia, incluida la misma filología, que esté tan condicionada por el lenguaje, como la teología? Su símbolo —seguramente el más adecuado— la cabal representación plástica de la teología, podría ser el órgano de la audición y el órgano de la palabra. Oído y boca,

anatómicamente tan relacionados, son los órganos de la teología, por su constante referirse a la palabra, para escucharla y transmitirla. Estos dos órganos son principio y fin de la palabra. Los dos manifiestan una admirable estructura en su composición anatómico-fisiológica. La boca, además, por ser forja de la palabra —el producto más maravilloso del hombre— está estructurada en dos planos de simetría, ¡único ejemplo en el cuerpo humano! Un plano vertical y otro horizontal, que la dividen, cada uno, en dos unidades enteramente simétricas. Estoy refiriéndome a los dientes, cuerdas sonoras por la percusión del plectro de la lengua, según advirtieron los pensadoras griegos, de los que se hizo eco Cicerón y seguidamente los Padres de la Iglesia.

La teología debe captar el mensaje revelado celosamente, mensaje que se ha transmitido por medio de la palabra, hablada y escrita, en la doble vertiente de Escritura y Tradición. Pero debe captarlo en toda su plenitud, y, desde luego, auténticamente, tal como es. Por eso la Teología debe insistir, aún más que la filosofía, en el conocimiento del lenguaje; porque «palabra de Dios» es únicamente la que El ha revelado como tal.

Por tanto, la Teología necesita de la Filología, como base —la única base científica y a la vez humana— sobre que alzar el prodigioso edificio de la ciencia divina y eclesiástica⁶⁶. El cultivo conjunto y armónico de estas ciencias divinas y humanas es noble tarea de la Universidad, la más grande creación humana, después de la Iglesia, creación divina.

ISIDORO RODRIGUEZ

⁶⁶ Así se explica la abundante producción sobre Teología lingüística. Citemos, entre otras, las siguientes obras, aparecidas en una sola editorial alemana (Kösel en München): Günther Schiwy, *Neue Aspekte des Strukturalismus*, 1971. Wim A. de Pater, *Theologische Sprachlogik*, 1971. Michel van Esbroeck, *Hermeneutik, Structuralismus und Exegese*, 1972. Jean Ladrière, *Rede der Wissenschaft-Wort des Glaubens*, 1972. E. Biser, *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*, 1973. A. Grabner-Halder, *Semiotik und Theologie*, 1973. P. Ricoeur, *Hermeutik und Strukturalismus*, 1973. También pueden consultarse D. Hill, *Greek Words and Hebrew Meanings* (Cambridge 1967) 1-18. J. Barr, *Semantica del Linguaggio Biblico* (Bologna 1968) 7 ss., 398-407.