

LA FILIACIÓN EN MARCIÓN: ALGUNOS TESTIMONIOS CRUCIALES

Enrico Norelli

Faculté de Théologie de l'Université de Genève (Suiza)

I. EL PROBLEMA MARCIÓN

Tratar un tema dentro del pensamiento de Marción —que desarrolló su sistema en los años 140— es ejercicio muy delicado. No tenemos ninguno de los escritos de este personaje tan importante en los comienzos del siglo II alrededor de cuestiones fundamentales de la fe cristiana. Se trata de cuestiones debatidas que han puesto las bases del cristianismo, tal como existe desde los orígenes hasta hoy. La unicidad de Dios, su naturaleza, su manera de actuar, las relaciones entre el mensaje de Jesús y la experiencia religiosa de Israel, la aceptación o el rechazo de la Biblia judía en el cristianismo, el valor de la creación material, de la historia de este mundo, de sus instituciones, sus normas, sus sistemas morales frente al evangelio, la fiabilidad del testimonio apostólico sobre Jesús, de la tradición eclesial, de los escritos que supuestamente debían contener el mensaje de Jesús; todo esto fue puesto en cuestión o reinterpretado radicalmente por Marción. Éste estaba persuadido de ser el único que había comprendido a Pablo, que, a su vez, habría sido el único que habría comprendido el mensaje de Jesús en su novedad absoluta en relación con toda experiencia religiosa anterior y, en particular, con la revelación otorgada a Israel. Para Marción, esta revelación venía de otro dios distinto al que había enviado a Jesús: el Dios de Israel era el Creador de este mundo, como se mostraba en la revelación otorgada en la Biblia judía, pero precisamente su creación manifestaba los límites de este Dios. El otro Dios, el Padre de Jesús, tenía también su propia creación, espiritual y no material, pero no era en absoluto responsable de aquella en la que vivían los humanos, no tenía estrictamente nada en común con estos últimos —un rasgo que diferencia de manera decisiva a Marción de las corrientes que se designan habitualmente como gnósticas¹—.

1. Semejante descripción genérica se remonta hasta los antiguos heresiólogos, a partir de

El Creador no sólo había creado un universo lleno de cosas inútiles e inmundas, sino que ni siquiera había sido capaz de hacer que los humanos respetaran las normas que él les imponía ni había sabido prever su desobediencia. Por eso, a partir de la primera transgresión, la historia humana había sido una especie de conflicto continuo entre el Creador que quería hacer respetar su Ley y que, ejerciendo una justicia fundada sobre la estricta retribución, castigaba a los transgresores con el infierno y recompensaba a los obedientes con la modesta felicidad del seno de Abraham, y, por otro lado, el pueblo que este Dios se había elegido para dominarle directamente, es decir, Israel, aplastado por los preceptos y, sobre todo, por el hecho de que el Creador no jugaba limpio, sino que se divertía tentando a los creyentes para ver si respetaban su Ley. En suma, la existencia humana en el mundo se reducía a una pesadilla.

El Creador no tenía conciencia de otros dioses por encima de él, pero el otro Dios, infinitamente superior, omnisciente y todopoderoso, veía la suerte lamentable de los humanos y decidió liberarles; no haciendo uso de su poder, porque su naturaleza propia es la bondad, incompatible con toda aplicación de la fuerza. Por eso, envió a su propio Hijo, que tomó la apariencia de un judío, Jesús, y anunció a los judíos a su propio Padre, el Dios Bueno, que les invitaba a abandonar la observancia de la Ley del Creador y a escapar de él por la aceptación del evangelio de la gracia y del amor. El Creador, ignorando la verdadera identidad de Jesús, había reaccionado a su exhortación a la desobediencia condenándole a muerte por las autoridades de su pueblo; pero Jesús, después de haber predicado el evangelio incluso en los infiernos, resucitó y subió hacia su Padre. Igualmente, quienes creen en él, podrán ser despreciados, perseguidos, incluso asesinados por los poderes de este mundo, que son los instrumentos del Creador; pero tras su muerte, ellos serán recibidos en el reino del amor absoluto. «Ellos» significa más exactamente su espíritu, porque Marción estimaba que la substancia material no puede recibir la salud y el Hijo del Dios Bueno no tomó realmente una carne humana. La redención que él aportó no exige que él asumiera la realidad humana que vino a salvar. La salud, salvación, pasa por su predicación y su práctica, que abre horizontes opuestos a toda lógica y a toda moral de este mundo, desconocidos para los hombres. En efecto, la lógica y moral de este mundo, a imagen de su Creador, tienen por finalidad la afirmación de sí; así, la Ley de Moisés separa, condena, excluye. El evangelio se funda sobre el don de sí hasta la muerte y no tiene sentido sino en la medida en que, más allá de esta muerte, se puede contar con

Ireneo. Su pertinencia ha sido, sin embargo, cuestionada; bastará ahora remitir a M. A. Williams, *Rethinking «Gnosticism». An Argument for Dismantling a Dubious Category*, Princeton, NJ 1996. Yo no entro en absoluto en el debate suscitado por esta proposición; en cualquier caso, considero que, si se quiere conservar la categoría de «gnósticos», Marción se distingue de ellos en puntos esenciales.

una felicidad que sobrepasa radicalmente toda recompensa propuesta por el Creador².

Lejos de reivindicar la antigüedad de la doctrina cristiana remonándola a los orígenes del mundo a través de la Biblia judía, Marción enfatizaba su novedad; él no adoptaba el modelo corriente que situaba la verdad en los orígenes, sino otro modelo, en el que la verdad se manifestaba como alteridad total en relación al egoísmo, a la angustia, a la prevaricación del poder que le parecían la quintaesencia de la condición humana; una alteridad que, siendo justamente inconcebible para humanos programados por así decir de otra manera, sólo podía hacer irrupción desde el exterior, desde el Dios «extranjero», e imponerse por la experiencia de sus potencialidades. Las curaciones operadas por Jesús eran así el signo de la felicidad hecha posible por la práctica de la bondad y de la misericordia. En otros términos, los humanos (no dirigiéndose el mensaje de Jesús sólo a Israel, a diferencia de la Ley del Creador, sino a toda la humanidad) no podían llegar a vivir una existencia auténtica y liberada volviendo a su naturaleza primitiva, querida por el Creador y corrompida por el pecado, sino que, paradójicamente, se hacen auténticos abandonando su naturaleza propia, afín a la del Creador, y adoptando otra completamente diferente de aquélla.

No es éste el momento de explicitar y discutir las cuestiones, graves incluso, que un sistema de este género plantea, ya en el nivel de su coherencia. En primer lugar, la siguiente: si la naturaleza humana es tan profundamente ajena al evangelio y viceversa, ¿qué es lo que permite a los humanos acoger el mensaje de Jesús? Aquí, conviene únicamente recordar que la Iglesia, a la cual Marción había pertenecido en un primer momento, no hacía distinción alguna entre el Dios de Israel y el Padre anunciado por Jesús, y situaba el evangelio en una continuidad —a veces, problemática, pero fundamentalmente clara— con la Biblia de los judíos, con la pretensión, seguramente, de que esta Biblia ya no pertenecía o, incluso, no había pertenecido en realidad nunca a los judíos, los cuales, exceptuando un cierto número de justos y profetas, no habían respetado sus preceptos ni tampoco comprendido, una vez que vino Jesús, que ella —la Biblia— estaba orientada hacia él. Ahora bien,

2. Para las líneas que acabo de esbozar, me permito remitir a algunas de mis contribuciones acerca de Marción, especialmente a «Marcione lettore dell'epistola ai Romani»: *Cristianesimo nella storia* 15 (1994) 621-661; «Note sulla soteriologia di Marcione»: Aug 35 (1995 = *Studi sul cristianesimo antico e moderno in onore di M. G. Mara*) 281-305; «Marcion, Tertullien et le lépreux: Nomen latinum», en D. Knoepfler (ed.), *Mélanges de langue, de littérature et de civilisation latines offerts au professeur André Schneider à l'occasion de son départ à la retraite*, (Université de Neuchâtel. Recueil de travaux publiés par la Faculté des lettres 44), Genève 1997, 171-180; «Marcion: ein christlicher Philosoph oder ein Christ gegen die Philosophie?», en G. May y K. Greschat (eds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge der Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, (TU 150), Berlin 2002, 113-130, donde se encontrará la bibliografía anterior.

Marción se inscribe en contra de estas convicciones, que representaban la base de las distintas formas de cristianismo de la época, salvo las de aquellos grupos llamados gnósticos, los cuales, no obstante, no eran tan radicales como él, pues estimaban que, a través de las Escrituras judías, se debía oír no sólo la voz del Creador, sino también, en un cierto grado, la del Dios supremo.

Los escritos cristianos en circulación en tiempos de Marción presuponían la continuidad entre la Iglesia e Israel. Pero Marción creyó encontrar el mensaje verdadero de Jesús en las cartas de Pablo, de las que conocía una colección sin las Pastorales y la carta a los Hebreos, y en el evangelio de Lucas, que Marción, según nuestro conocimiento, no ponía en relación con este autor, sino con la enseñanza de Pablo. Sin embargo, como las cartas y el evangelio lucano instituyen una relación positiva entre el evangelio y la revelación hecha a Israel, Marción se persuadió de que habían sido interpolados. Desarrolló, en efecto, una teoría de los orígenes cristianos, según la cual, los discípulos, reunidos por Jesús, siendo judíos y personas simples, no habían comprendido verdaderamente que él anunciaba otro Dios y habían mezclado al Padre de Jesús con el Dios de Israel, el evangelio con la Ley. Puesto que toda la predicación del evangelio estaba infectada por este vicio, Jesús, desde el cielo al que había subido, se había revelado a Pablo —experiencia de Damasco— comunicándole de nuevo su evangelio; y Pablo había luchado toda su vida por permanecer fiel a dicho evangelio, como lo prueban sus cartas, en particular, la dirigida a los Gálatas. Sin embargo, después de su muerte, los judaizantes que tenían el control de las iglesias habían interpolado sus cartas y el evangelio que él había hecho volver a redactar, insertando en él alusiones positivas a la Biblia judía; el resultado era que prácticamente toda la Iglesia del tiempo de Marción estaba perdida y su tradición y sus escrituras deformaban el mensaje auténtico de Jesús. Marción, habiendo reconocido la doctrina verdadera de Jesús y de Pablo, se sintió llamado a reconstruir el texto primitivo de las cartas paulinas y del evangelio, liberándolos de las interpolaciones; éste era a sus ojos un trabajo necesario, porque era el único lugar en el que se podía encontrar el evangelio auténtico. Marción elaboró entonces una edición del evangelio y de las cartas de Pablo, el *Instrumentum*, acompañado de lo que las fuentes antiguas llaman *Antítesis*, es decir, un escrito en el que probaba, por una serie de oposiciones, la imposibilidad de identificar el Dios de Jesús con el de la Biblia judía.

Todo esto ha desaparecido, porque Marción fue inmediatamente y duramente combatido por los teólogos de la denominada «Magna Iglesia», muy conscientes del hecho de que su sistema arruinaba totalmente no sólo la doctrina, sino toda la institución cristiana. El primero, según nuestro conocimiento, Justino mártir, compuso en los años 150 un tratado contra Marción (y contra las otras «herejías»); hacia el año 170/180 el obispo de Antioquía, Teófilo, redactó otro; desgraciadamente, ambos

se han perdido³. Tenemos, en cambio, aunque en una traducción, la gran obra de Ireneo de Lyon contra las herejías (hacia el 180-190), pero las enseñanzas que ofrece sobre Marción son limitadas. Para nosotros los cinco libros del *Contra Marción* de Tertuliano de Cartago representan la verdadera mina, compuestos en los primeros años del siglo III⁴. Aunque haya escrito algunos decenios tras la muerte de Marción, Tertuliano tuvo entre sus manos el *Instrumentum*; en los tres primeros libros desarrolla una refutación de las doctrinas principales, en el cuarto y en el quinto pasa revista respectivamente al evangelio y al corpus paulino para mostrar que, incluso a partir de textos mutilados por Marción, se puede probar que sus doctrinas son falsas. Ciertamente, nunca se puede renunciar a la prudencia; en todo caso, es menester preguntarse si y en qué medida Tertuliano cita a la letra el texto de su adversario y hasta qué punto le atribuye sus propias deducciones. En general, Tertuliano tiende a resaltar la incoherencia de Marción, mientras nosotros nos esforzamos, por el contrario, de reconstituir la lógica de su sistema. He aquí por qué he comenzado por subrayar la dificultad de estudiar el pensamiento de Marción. No menos cierto es que Tertuliano representa con mucho nuestra fuente más valiosa. Prestan también algún servicio otras fuentes heresiológicas posteriores, en primer lugar una selección de citas del corpus marcionita realizado por Epifanio de Salamina en su *Panarion* escrito hacia el año 378⁵, como también un diálogo antimarcionita escrito en el siglo III y transmitido bajo el nombre de Adamancio⁶; después los *Discursos contra Marción* de Efrén de Nísibe en el siglo IV y noticias aisladas de autores tales como Clemente de Alejandría, Orígenes y otros. Pero todo esto resulta mínimo respecto al *Contra Marción* de Tertuliano, que representa la base de cualquier reconstrucción.

La piedra angular de toda investigación sobre Marción es aún la monografía de Adolf von Harnack, que apareció en su segunda y definitiva edición en 1924⁷: ésta contiene un estudio de conjunto y una

3. Justino mismo remite a su *Sintagma contra todas las herejías* en 1 *Apología* 26, 8; se trata, sin duda, de la misma obra que menciona Ireneo, *Adversus Haereses* IV, 6, 2, bajo el título *Sintagma contra Marción*. El *Adversus Marcionem* de Teófilo de Antioquía es mencionado por Eusebio de Cesarea, *Historia Ecclesiastica* IV, 24.

4. Es preciso utilizar la edición crítica con traducción, introducción y notas de R. Braun y, para el texto crítico de los libros IV y V, C. Moreschini, *Tertullien. Contre Marcion*, 5 vols. (SC 365. 368. 399. 456. 483), Paris 1990-2004. Todas mis citas están extraídas de esta edición.

5. Epifanio, *Panarion*, Herejía 42, en K. Holl (ed.), *Epiphanius (Anchoratus und Panarion)*. II: *Panarion haer.* 34-64, (GCS 31), Leipzig 1922, 93-186.

6. Edición del texto griego por W. H. van de Sande Bakhuizen, *Der Dialog des Adamantius ΠΕΡΙ ΤΗΣ ΕΙΣ ΘΕΟΝ ΟΡΘΗΣ ΠΙΣΤΕΩΣ*, (GCS 4), Leipzig 1901.

7. A. von Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche* (TU 45), Leipzig 1924; varias reimpressiones, con los *Id.*, *Neue Studien zu Marcion*, Darmstadt 1960 (la última reimpression en 1996). Esta obra representa el resultado de una vida de investigación acerca de Marción, cuyo primer fruto había sido un escrito de 1870, con el que Harnack, con 19 años, había obtenido un premio de la Facultad de Dorpat donde él realizaba sus estudios; el manuscrito, inédito por un tiempo, ha sido

serie de anexos en los que se encuentra una reconstrucción de lo que podemos encontrar del texto marcionita de las cartas y del evangelio. Aunque discutida y sometida a revisiones, esta obra magistral continúa siendo el punto de partida. Un intento anterior de reconstrucción del *Instrumentum* había sido realizado por Theodor Zahn en 1892⁸ y otros, más recientes, por Ulrich Schmid en 1995 para el corpus paulino⁹ y —de manera más modesta— por Kenji Tsutsui en 1993 para el evangelio¹⁰. Sin embargo, habrá que volver a empezar siempre a partir de las fuentes originales, en primer lugar, de Tertuliano.

En las páginas que siguen, no tomaré en consideración más que aquellos pasajes que me parecen los más importantes. Organizaré mi presentación en dos partes: la primera discurre sobre Jesús como Hijo de Dios, la segunda sobre los creyentes como hijos de Dios.

II. JESÚS COMO HIJO DE DIOS: EXAMEN DE DOS PASAJES

Para Marción, el Dios Bueno se define esencialmente como Padre (Orígenes, *De principiis* II, 5, 4): Padre de aquél que, bajo la forma del hombre Jesús, anunció el evangelio a los humanos; y, como veremos, Padre también de aquellos que reciban este anuncio. En cuanto a su Hijo, el título que le conviene no es el de Mesías, propio para el Cristo del Creador que debe venir todavía, sino el de «Hijo de Dios», que utilizan los demonios que él expulsa (Tertuliano, *Adversus Marcionem* [de ahora en adelante, AM] IV, 8, 5). Sin embargo, no sabemos prácticamente nada sobre la generación del Hijo del Dios Bueno según Marción, mientras

recientemente encontrado y editado críticamente, con una rica introducción y aparato a cargo de F. Steck, *Adolf Harnack: Marcion. Der moderne Gläubige des 2. Jahrhunderts, der erste Reformator. Die Dorpater Preisschrift (1870). Kritische Edition des handschriftlichen Exemplars mit einem Anhang*, (TU 149), Berlin 2003. Para hacer el balance sobre el estado actual de la investigación concerniente a Marción, véase G. May, K. Greschat, en colaboración con M. Meiser (éds.), *Marcion und seine kirchengeschichtliche Wirkung. Marcion and His Impact on Church History. Vorträge des Internationalen Fachkonferenz zu Marcion, gehalten vom 15.-18. August 2001 in Mainz*, (TU 150), Berlin 2002; así como las contribuciones publicadas a modo de apéndice a la traducción de la parte monográfica del Marción de Harnack: *Marcion. L'évangile du Dieu étranger. Une monographie sur l'histoire de la fondation de l'Eglise catholique* (Patrimoines christianisme), Paris 2003, muy recomendable M. Tardieu, *Marcion depuis Harnack*, 419-561, con una bibliografía muy rica.

8. T. Zahn, *Geschichte des neutestamentlichen Kanons. Zweiter Band: Urkunden und Belege zum ersten und dritten Band. Zweite Hälfte*, Erlangen 1892, 409-529 (la reconstrucción del texto en 455-529).

9. U. Schmid, *Marcion und sein Apostolos. Rekonstruktion und historische Einordnung der marcionitischen Paulusbriefausgabe*, (ANT 25), Berlin 1995. Schmid lleva a cabo un estudio de la fiabilidad de las diferentes fuentes y concluye que Tertuliano ha utilizado los textos marcionitas de primera mano durante la composición de su refutación, mientras que Epifanio, cuando escribía el *Panarion*, no tuvo acceso más que a antiguas notas de lectura.

10. K. Tsutsui, «Das Evangelium Marcions. Ein neuer Versuch der Textrekonstruktion»: *Annual of the Japanese Biblical Institute* 18 (1992) 67-132.

que los gnósticos, en especial, los valentinianos, han desarrollado sobre este tema amplias y profundas especulaciones¹¹. El Hijo del Dios Bueno, ¿es Hijo desde la eternidad? ¿Cómo ha sido engendrado? Tantas preguntas que quedan sin respuesta en el estado actual de la documentación. Se sabe, ciertamente, que el Hijo es *spiritus salutaris*, espíritu que procura la salud (AM I, 19, 2). Tertuliano replica que el Cristo del Creador es también *spiritus* del Creador (AM III, 16, 5). No voy a abordar aquí la cuestión sobre el modalismo de Marción, porque creo que Orbe ha mostrado suficientemente contra Harnack y otros que no hay razón para admitirlo¹².

Hay dos aproximaciones posibles para reconstruir los elementos del pensamiento de Marción: las informaciones que sus adversarios dan sobre su doctrina y el examen de la manera cómo se han retocado los textos de las cartas de Pablo y del evangelio de Lucas. Estos dos procedimientos son necesariamente complementarios. A mi juicio, antes de poder realizar nuevas síntesis sobre Marción, hay que hacer todavía mucho trabajo de análisis sobre lo que podemos reconstruir del *Instrumentum*. Es una tarea muy delicada desde el punto de vista del método, porque la reconstrucción del texto de Marción es a menudo dudosa; no está siempre claro si Tertuliano y nuestras otras fuentes citan a la letra, resumen o se refieren más bien al texto católico; además, los marcionitas han continuado reelaborando los textos, porque el mismo Marción no consideraba su trabajo de enmendación como definitivo. Después, es difícil extraer de los comentarios de Tertuliano la interpretación marcionita de los textos: primero, Tertuliano se esfuerza por poner en evidencia la incoherencia y la estupidez de su adversario, mientras que el historiador debe, por el contrario, intentar encontrar de nuevo la coherencia y la lógica; Tertuliano, a veces, aparenta no comprender el argumento del adversario o bien le atribuye ideas que no le pueden pertenecer; cuando da la palabra a Marción o a los marcionitas, se puede tratar de procedimientos retóricos donde se imagina una objeción posible del adversario. Para progresar en el conocimiento de Marción, hace falta cruzar las fuentes entrando en los detalles, con paciencia y sutileza. Por eso, he elegido examinar algunos pasajes importantes; esto podrá aportar una pequeña contribución al conocimiento del tema propuesto y, al mismo tiempo, tener un cierto interés metodológico, en vista de la continuación de la investigación.

11. Los trabajos más hondos a este respecto siguen siendo los del P. Antonio Orbe, de modo relevante los cinco volúmenes (en seis tomos) de sus *Estudios Valentinianos* (AnGr 65. 83. 99-100. 113. 158), Roma 1955-1966, así como su *Cristología gnóstica*, 2 vols., (BAC 384-385), Madrid 1976, además de numerosos artículos.

12. A. Orbe, «En torno al modalismo de Marción»: Greg 71 (1990) 43-65.

1. *Colosenses 1, 15-19*

Comencemos por un pasaje deuteropaulino particularmente significativo para la cristología, el himno de Col 1, 15-21. He aquí el pasaje de Tertuliano al respecto (AM V, 19, 3-5):

3 *Inuisibilis Dei imaginem* (Col 1, 15a) ait Christum. Sed nos enim inuisibilem dicimus Patrem Christi, scientes Filium semper retro uisum, si quibus uisus est, in Dei nomine, ut imaginem ipsius; ne quam et hinc differentiam scindat dei uisibilis et inuisibilis, cum olim dei nostri sit definitio: *Deum nemo uidebit et uiuet* (Ex 33, 20). 4 Si non est Christus *primogenitus conditionis* (Col 1, 15b), ut sermo Creatoris, *per quem omnia facta sunt et sine quo nihil factum est* (Io 1, 3), si non *in illo condita sunt uniuersa in caelis et in terris, uisibilia et inuisibilia, siue throni siue dominationes siue principatus siue potestates* (Col 1, 16), si non *cuncta per illum et in illo sunt condita* (Col 1, 16) —haec enim Marcioni displicere oportebant—, non utique tam nude posuisset Apostolus: *et ipse est ante omnes* (Col 1, 17). Quomodo enim ante omnes, si non ante omnia? Quomodo ante omnia, si non *primogenitus conditionis* (Col 1, 15b), si non sermo Creatoris? Unde ante omnes probabitur fuisse qui post omnia apparuit? Quis scit priorem fuisse quem esse nescit? 5 Quomodo item *boni duxit omnem plenitudinem in semetipso habitare* (Col 1, 19)? Primo enim, quae est ista plenitudo, nisi ex illis quae Marcion detraxit, *conditis in Christo in caelis et in terris* (Col 1, 19), angelis et hominibus, nisi ex illis inuisibilibus et uisibilibus (cf. Col 1, 16), nisi ex thronis et dominationibus et principatibus et potestatibus (cf. Col 1, 16)? [...] Cui denique *reconciliat omnia in semetipsum, pacem faciens per crucis suae sanguinem* (Col 1, 20), nisi quem offenderant uniuersa, aduersus quem rebellauerant per transgressionem, cuius nouissime fuerant? Conciliari enim extraneo possent, reconciliari uero non alii quam suo. 6 Ita et nos quondam *alienatos et inimicos sensu in malis operibus* (Col 1, 21) Creatori redigit in gratiam, cuius admiseramus offensam colentes conditionem aduersus Creatorem (cf. Rm 1, 25). Sicubi autem et Ecclesiam corpus Christi dicit esse —ut hic ait adimplere se reliqua pressurarum Christi *in carne pro corpore eius, quod est ecclesia* (Col 1, 24)—, non propterea et in totum mentionem corporis transferens a substantia carnis. Nam et supra reconciliari nos ait *in corpore eius per mortem* (Col 1, 22) —utique in eo corpore, in quo mori potuit, per carnem mortuus est, non per ecclesiam, plane propter ecclesiam corpus commutando pro corpore, carnale pro spiritali.

Marción opera aquí algunas supresiones en el texto de Col, eliminando especialmente los v. 15b y 16, lo que denuncia explícitamente Tertuliano, AM V, 19, 4¹³. Él conservaba (como lo confirma AM V, 4, 20) el v. 15a, «él que es imagen de Dios invisible», lo que correspondía bien con su pensamiento. En efecto, el Dios bueno es invisible, a diferencia

13. La eliminación es considerada como segura también por Schmid, *Marcion und sein Apostolos*, 341.

del Creador, que se muestra a los humanos en la Biblia; Tertuliano (*ibid.*) cuestiona precisamente este punto, subrayando, con una tradición ya consolidada, que no es el Creador, sino su Hijo quien se ha mostrado en las teofanías bíblicas. Pero «invisible» significaba aquí probablemente también, para Marción, que el Dios bueno es inaccesible, porque su bondad absoluta es totalmente extraña a los humanos que, en consecuencia, no pueden conocerla. El Hijo es entonces la imagen visible de este Dios invisible, el rostro (πρόσωπον) de Dios o el espejo en el que Dios se contempla¹⁴. Por un lado, esta imagen es perfectamente fiel a su modelo y por eso el Hijo es el único capaz de revelar al Dios Bueno en su esencia; por otro lado, le revela efectivamente, haciendo visible, por sus propios actos, esta bondad esencial. En cambio, Marción no podía admitir que el Hijo sea «el primogénito de toda la creación» (Col 1, 15b), si se entiende por ello la creación a la que nosotros pertenecemos. Por consiguiente, el Hijo no tiene ninguna función de mediador en la creación y tampoco es el punto hacia el que ella está orientada; de donde se sigue la supresión del v. 16 que desarrolla este tema y que acaba con τὰ πάντα δι' αὐτοῦ καὶ εἰς αὐτὸν ἔκτισται.

Marción conservaba, en cambio, uniéndolo directamente a 15a, el v. 17a: καὶ αὐτός ἐστιν πρὸ πάντων; lo sabemos porque Tertuliano le objeto que, al conservarlo, es incoherente, ya que expresa la misma idea que 15b. Tertuliano tiene para 17a: *et ipse est ante omnes*: él comprendía, pues, πάντων como un masculino, lo que hace también la Vulgata y destaca, en efecto, que si existe antes que todos, él debe existir también antes que todas las cosas, y por tanto, debe ser el primogénito de la creación: *quomodo enim ante omnes, si non ante omnia?* (*ibid.*). ¿Cómo se podrá demostrar, añade, que fue antes de todos, si ha aparecido en este mundo después de todas las cosas? A esta objeción, habría sido fácil responder que el hecho de que el Hijo de Dios Bueno sea anterior a toda la creación del Dios justo no significa que él sea el primogénito de ésta. Después, Tertuliano pasa al v. 19, pero —a diferencia de 15b-16— no dice si Marción conservó 17b-18, que relacionan una vez más al Hijo con la creación y especialmente con la Iglesia. Harnack¹⁵ estima que «muy verosímilmente» suprimió 17b: καὶ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ συνέστηκεν.

En cuanto al v. 19, como se desprende de *in semetipso* de Tertuliano (V, 19, 5), Marción leía ἐν αὐτῷ como un reflexivo, ἐν αὐτῷ, lo que hace del Hijo el sujeto: «él ha juzgado bueno que toda la plenitud habite en él». Tertuliano contesta que esta plenitud no podría ser otra cosa sino la creación de la que se trataba en el v. 16 eliminado por Marción; o también, añade, «que Marción produzca la plenitud de su dios que no ha creado nada». Antonio Orbe estimaba que «hay seria probabilidad

14. Véase el análisis de la noción de imagen en Marción por Orbe, «En torno al modalismo», 46-48.

15. *Marcion*, 122*.

de que, en exégesis a Col 1, 19 haya dado cabida el heresiarca a un 'ple-roma' invisible, región de seres plenos, divinos, expresión del universo divino, lanzado por el Dios Bueno a la existencia, como paradigma, muy anterior al universo visible»¹⁶. En efecto, como lo recuerda Orbe, Tertuliano (AM I, 15, 1-2) atestigua que, según Marción, el Dios Bueno tenía su propia creación; lo que no me parece, sin embargo, autorizado por las fuentes disponibles sobre Marción es la idea de que esta creación haya representado un paradigma, es decir, sin duda, un modelo para la creación del Dios Justo. Esta idea es platónica, después, valentiniana, pero no veo lo que autoriza a creer que según Marción el Creador se haya inspirado —consciente o inconscientemente— en el mundo del Dios Bueno para crear el suyo. Al contrario, Marción insiste sobre la diversidad radical de los dos Dioses y de las dos creaciones; no parece concebir la segunda como una copia imperfecta de la primera. Entre la bondad y la justicia no hay para él ninguna medida común. Esto lo confirma, indirectamente, Tertuliano, en el pasaje citado de AM I, 15, 1-2, donde dice que, sea cual sea la *substantia* de la creación del Dios Bueno, habría debido manifestarse en nuestro mundo, puesto que su Dios se ha manifestado en él; inversamente, *si ipsa non potuit manifestari in hoc mundo*, ¿cómo pudo hacerlo su maestro?

Tertuliano presupone, entonces, que, según Marción, el universo del Dios Bueno no se ha manifestado jamás en absoluto en el nuestro, lo que me parece excluir que haya podido servir de modelo. Hay, por el contrario, una oposición radical. Lo que es este mundo de allá no se puede sino entrever por las palabras del Hijo. En cuanto a la razón por la que el Hijo de Dios se ha podido manifestar en el mundo del Creador, mientras que esto es imposible para la creación del Dios Bueno, Orbe responde que el universo del Dios Bueno es espiritual y no puede consecuentemente revelarse en un mundo sensible. Se podría, sin embargo, objetar que en una perspectiva platónica, el mundo de las ideas, que es espiritual, se revela en una cierta medida en este mundo de acá, que es material, hasta el punto de que es posible acceder a él progresivamente por la dialéctica; pero en el caso de Marción, me parece que ninguna cualidad humana es capaz de dejar entrever al Dios Bueno y a su creación. Pero, ¿por qué esta última no se manifiesta y sin embargo el Hijo ha podido hacerlo? Creo que hay una respuesta dentro de la lógica marcionita y la propondré en un instante.

Volviendo al πλήρωμα de Col 1, 19, pienso que Marción no le daba otro sentido que aquél que el término tiene un poco después, en 2, 9, muy próximo a nuestro pasaje: «porque en él (= Cristo) habita (κατοικεῖ) todo el πλήρωμα de la divinidad de manera corporal». Este versículo no está atestiguado para Marción (Tertuliano atestigua el v. 8), pero no veo ninguna razón para que lo haya suprimido. No es necesario pensar en un

16. A. Orbe, «Marcionita»: Aug 31 (1991) 195-244, aquí 207.

despliegue del Dios Bueno en un mundo de eones, como es el caso para los valentinianos: el sentido bien puede ser que la naturaleza de este Dios reside plenamente en el Hijo. Ahora bien, su naturaleza no es otra cosa que la bondad: el Hijo ha obrado de modo que habite enteramente en él. El sujeto viene a ser entonces el Hijo —que aparece aquí como una hipóstasis activa en tanto que tal¹⁷— y no la plenitud (de la divinidad) como en Col. Me parece que hay coherencia entre los vv. 15a y 19, que Marción había acercado mutuamente: el Hijo es imagen en sentido fuerte, porque en él reside toda la plenitud del Padre; no una copia debilitada de esta plenitud, ni una parte de ella solamente. Así él ha podido reconciliar todas las cosas en él, como afirma el v. 20a que Marción conservaba. Tertuliano juega sobre ἀποκαταλλάσσω/*reconciliari*, afirmando que uno no se puede reconciliar sino con la persona a la que se ha ofendido, lo que no es el caso de los humanos en Marción: ellos se reconcilian con un extranjero, lo que, insiste Tertuliano, debería expresarse por *conciliari* (καταλλάσσω), porque no habían transgredido jamás los preceptos del Dios Bueno. A decir verdad, el verbo ἀποκαταλλάσσω no está atestiguado sino en la literatura cristiana y no es del todo seguro que tenga en este pasaje una connotación de repetición en el sentido de «volverse a conciliar con alguien»¹⁸. Además, la interpretación de la expresión de Col es discutida: ¿qué significa εἰς αὐτόν, que Marción leía como reflexivo, εἰς αὐτόν¹⁹? Algunos piensan que se trataría de llevar el universo a formar una unidad que tiene su finalidad en Cristo; otros, que el sentido es «reconciliar el universo con él», es decir, con Dios. La modalidad de esta operación es precisada por el v. 20, del que Marción conservaba seguramente la primera parte, citada por Tertuliano, «haciendo la paz por la sangre de su cruz», mientras que no sabemos si mantenía la segunda, «tanto las cosas que están sobre la tierra como las que están en los cielos», que, en Col, explica el τὰ πάντα de 20a.

¿Cómo concebía Marción esta operación de conciliación/pacificación por la sangre del Hijo? A la luz de su concepción, está excluido que se trate de una conciliación con el Creador, al que Jesús, según Marción, sugería al contrario desobedecer. Me inclino a pensar en la

17. Orbe, «Marcionita», 207, afirma que el sujeto es Dios; pero el sujeto del v. 15, y después del 17ss, es el Hijo.

18. Así, Martin Dibelius, *An die Kolosser Epheser An Philemon*, (HNT 12), Tübingen ²1927, 13 *ad loc.*, afirma que se trata sin duda del equivalente del καταλλάσσω de Rm 5, 10; 2 Co 5, 18ss. A *Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature. Third Edition* (BDAG), revised and edited by Frederick William Danker. Based on Walter Bauer's *Griechisch-deutsches Wörterbuch zu den Schriften des Neuen Testaments und der frühchristlichen Literatur*, ed. K. Aland and B. Aland, Chicago 2000, 112, ya no registra el matiz de repetición, a diferencia del *Greek-English Lexicon* de Liddell-Scott-Jones (201: «reconcile again»). La noción de repetición es igualmente ignorada por F. Büchsel, «ἀποκαταλλάσσω», en TWNT I, 1933, 259.

19. Tertuliano: *in semetipsum*. Esta lección no está registrada por Nestle-Aland, *Novum Testamentum Graece*, 27.ª ed., 524, el cual no remite más que a una conjetura de Griesbach para el reflexivo.

finalidad de la situación en la que el Creador, con su Ley, mantenía a los humanos: una condición de enemistad de los unos respecto a los otros, inevitablemente producida por la lógica de la afirmación de sí, de la exclusión del transgresor, de la separación de lo impuro, inscrita tanto en el Creador como en sus criaturas y en su Ley. Es una condición existencial de ruptura y de conflicto; el evangelio viene a dar gratuitamente la posibilidad de reemplazarla por una existencia pacífica gracias a la aceptación radical del otro y al abandono de la lógica de la culpabilidad, de la recompensa y del castigo. No puedo justificar aquí en detalle esta lectura de la condición humana según Marción, pero lo he hecho en trabajos anteriores.

Marción ha conservado la afirmación de Col, según la cual, esta conciliación tiene lugar por la sangre de la cruz del Hijo: es bien conocido que, a pesar de su docetismo, afirmaba la realidad de la muerte de Cristo. Como lo he mostrado en otro lugar²⁰, Marción no parece haber leído la redención como una compra de los humanos a precio de esta sangre. Para él, Jesús ha venido a transgredir y a hacer transgredir la Ley del Creador, que había «fijado el precio» de un tal comportamiento: la muerte y la maldición pronunciada por la Ley. Siendo incomparablemente más poderoso que el Creador, habría podido arrancarle sus criaturas por la fuerza, pero entonces habría vencido entonces la justicia del Creador con una injusticia, permaneciendo dentro de la lógica del más fuerte que asegura al Creador su poder y que vicia de raíz todas las relaciones de este mundo; más aún, aplicando la injusticia contra la justicia del Creador, él se habría revelado inferior a este último en su terreno. Al contrario, el Hijo del Dios Bueno se ha sometido al castigo previsto, de manera que el Creador no pueda a partir de ese momento jactarse de ningún crédito a su favor. Él no tiene ni hace violencia al Creador ni le ha engañado. Él ha aceptado ir hasta el final de la humillación prevista por el Creador, pero su resurrección prueba que el amor que se da sin reservas hasta la pérdida de la propia vida, triunfa de la muerte que no es sino un elemento de este régimen de la justicia que pesa como una condenación sobre los seres humanos. He aquí por qué «la sangre de la cruz» es capaz de realizar la reconciliación de la humanidad y de crear la paz, todo esto εις ἄτον, «en dirección de él», yendo en la misma dirección que Jesús, hacia el lugar en el que se encuentra ahora. Porque aquellos que creen en el Evangelio son llamados por Jesús a entrar en esta actitud: como lo explica Tertuliano, AM IV, 16, 2: «Pero seguro, es una nueva paciencia la que Cristo enseña, puesto que prohíbe las represalias de las ofensas permitidas por el Creador con su exigencia de ‘ojo por ojo, diente por diente’; él, al contrario, ordena ofrecer además la otra mejilla y además de la túnica, dar también el abrigo»²¹.

20. E. Norelli, «Note sulla soteriologia di Marcione»: Aug 35 (1995) 281-305.

21. Cf. R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Livre IV*, (SC 456), Paris 2001, 202 para el texto latino.

Como he intentado ilustrar en otro lugar²², me parece que una tal lectura puede dar cuenta de la expresión «compra en la humildad» por la que los marcionitas combatidos por Efrén designaban la redención (Efrén, *Discurso III contra Marción*)²³, así como de la insistencia de Tertuliano sobre la *nova patientia* predicada por Jesús (AM IV, 16, 2) pero en primer lugar practicada por él (cf. AM III, 17, 4, apóstrofe a Marción: *si das ei omnis humilitatis et patientiae et tranquillitatis intentionem*; también III, 23, 8: por su *patientia* el Cristo del Dios Bueno se ha dejado crucificar); en AM III, 17, 1, el argumento de Tertuliano presupone que, para los marcionitas, el Cristo ha sido *ingloriosus, ignobilis, inhonorabilis*.

Se puede entonces proponer una respuesta a la cuestión hecha más arriba: ¿por qué, mientras que la creación del Dios Bueno no se ha manifestado en este mundo, el Hijo sí se ha podido manifestar en él? De hecho, el destino del Hijo ha mostrado la incompatibilidad radical entre las dos dimensiones: ha podido manifestarse sólo para ser destruida (como hombre) por este mundo, es decir, por su Dios y los poderes controlados por este último. Sabemos que los marcionitas se comprendían ellos mismos como destinados a ser marginados y despreciados²⁴. Para hacerse aceptar en él, habrían debido imponerse con violencia, lo que habría sido contrario a su bondad. Así, la creación del Dios Bueno sólo puede manifestarse en este mundo bajo la forma del evangelio, extranjero y precario, y no «cubriendo» esta creación, porque esto equivaldría a suprimir por la fuerza la esencia de ésta. La creación del Dios Bueno sólo puede revelarse como una práctica de la bondad que aparecerá siempre extranjera y enemiga del mundo del Creador.

Se pueden comprender en la misma línea los versículos siguientes (21-22) que Marción había conservado, en todo caso hasta 22a *διὰ τοῦ θανάτου*, cambiando, claro está, «en el cuerpo de su carne» por «en su cuerpo»: pero la reconciliación ha tenido realmente lugar en y por su cuerpo, a través de una muerte real. Estos versículos subrayan que, gracias a su muerte en el cuerpo, el Hijo ha reconciliado a aquellos que hasta entonces «se habían vuelto extranjeros y enemigos, de pensamiento, dentro de las malas obras»: Tertuliano da el ablativo *sensu* por el dativo griego *τῇ διανοίᾳ*, lo que muestra que él o la versión latina marcionita de la que se sirve no ha comprendido «extranjeros respecto a y enemigos del intelecto», sino «por el intelecto», lo que me parece que corresponde a la lectura marcionita. Extranjeros, ¿respecto a quién? Enemigos, ¿de quién, entonces? Aunque la noción de «extranjero» caracteriza en principio para

22. Norelli, «Note sulla soteriologia», 300-303.

23. Edición de C. W. Mitchell, *S. Ephraim's Prose Refutations of Mani, Marcion, and Bardaisan* [...] completed (para el vol. II) by A. A. Bevan and F. C. Burkitt, 2 vols., London, Oxford 1912-1921, II, 132 text., lx tr.

24. Es preciso, probablemente, leer ya en este sentido los epítetos de *συνταλαίπωρος* y *συνμισούμενος* que Marción atribuía al destinatario de su obra, conforme a AM IV, 9, 3. Cf. Norelli, «Marcion, Tertullien et le lépreux», 172 nota 1 y 176.

Marción las relaciones entre el Dios bueno, por una parte, y el Dios justo y sus criaturas por otro, nos podemos preguntar si no se describen más bien las relaciones recíprocas entre los humanos (remarcar el participio perfecto ἀπὸ πηλοτριωμένων «venidos a ser extranjeros», no el adjetivo ἄλλότριος), donde una «manera de pensar (διάνοια)» que les separa y opone los unos a los otros —es decir, la lógica del Creador y de la Ley— produce obras que no pueden ser sino malas.

La remodelación marcionita de este pasaje permite una línea de lectura del conjunto que resume la obra de salud realizada por el Dios bueno, tomando su punto de partida en la condición del Hijo en sí mismo, después siguiendo a este último en su descenso hasta la humillación extrema de la cruz, pero también hasta la liberación que esto significa para aquellos que creen en él. El Hijo es la imagen del Dios invisible y ha tomado la iniciativa de hacer habitar en él la plenitud de la divinidad: estos dos caracteres hacen que él pueda revelar perfectamente el Dios Bueno a los humanos. Viniendo a ser hombre, hace presente al Dios Bueno no sólo por su palabra, sino también por su destino de muerte sobre la cruz; por esta historia personal él ha podido realizar la reconciliación y la paz de los seres humanos «alienados» y enemigos los unos de los otros a causa de su misma naturaleza. La cristología está aquí enteramente orientada a la soteriología, lo que es típicamente marcionita: para Marción, en efecto, es esta obra y ella sola, la que revela el Dios Bueno a los humanos (AM I, 17, 1). Haciendo del Hijo el sujeto del v. 19, Marción subraya su iniciativa: la obra de la salud parte de la buena voluntad (εὐδοκέω) del Hijo, que ha hecho habitar en él toda la divinidad.

2. *Filipenses 2, 6-8*

Volvemos a encontrar la misma perspectiva examinando el tratamiento marcionita de otro pasaje paulino (auténtico esta vez) que vincula la cristología con la soteriología: Flp 2, 6ss. Tertuliano permite reconstruir parcialmente los v. 6-8 (AM V, 20, 3-4) y el uso que Marción hacía de ellos al servicio de su cristología doceta (Tertuliano habla sin embargo aquí de «marcionitas»). He aquí AM V, 20, 3-5:

3 Plane de substantia Christi putant et hic Marcionitae suffragari sibi Apostolum, quod phantasma carnis fuerit in Christo, cum dicit quod *in effigie Dei constitutus non rapinam existimavit parari Deo, sed exhausit semetipsum accepta effigie serui* —non ueritate— et *in similitudine hominis* —non in homine— et *figura inuentus homo* (Ph 2,6-7) —non substantia, id est non carne, quasi et non figura et similitudo et effigies substantiae quoque accedant. 4 Bene autem quod et alibi Christum *imaginem Dei inuisibilis* (Col 1,15) appellat. Numquid ergo et his, qua *in effigie eum Dei* (Ph 2,6) collocat, aequae non erit Deus Christus uere, si nec homo uere fuit in effigie hominis constitutus? Utrobique enim ueritas necesse habebit excludi, si effigies et similitudo et figura phantasmati uindicabuntur. Quodsi in effigie et in imagine, qua filius [in] Patris, uere Deus, praeiudicatum est

etiam in effigie et imagine hominis, qua filium hominis, uere hominem inuentum. 5 Nam et *inuentum* (Ph 2,7) ratione posuit, id est certissime hominem. Quod enim inuenitur, constat esse. Sic et Deus inuentus est per uirtutem, sicut homo per carnem, quia nec morti subditum pronuntiasset (cf. Ph 2,8ab) non in substantia mortali constitutum. Plus est autem, quod adiecit: *Et mortem crucis* (Ph 2,8bc). Non enim exaggeraret atrocitatem extollendo uirtutem subiectionis [collectionis *mss*], quam imaginariam phantasmate scisset, frustrato potius eam quam experto nec uirtutem functo in passione sed lusu.

Marción conservaba intactos los v. 6 y 7a, que yuxtaponen ἐν μορφῇ θεοῦ ὑπάρχων y μορφήν δούλου λαβών; pero suprimía γενόμενος del v. 7b. Tertuliano parece unir ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου (Marción ofrece esta lectura en singular, con P 46 y con otros testigos, contra el plural que es sin duda preferible) no a lo que precede, sino a lo que sigue; se tendría entonces, como lo traduce Braun (365), «y ‘en apariencia del hombre’ —no en hombre— ‘y por su figura él fue encontrado hombre’ —y no por su substancia—». La supresión de γενόμενος se orienta claramente a negar que el Hijo se haya convertido realmente en un ser humano: él sólo «ha sido encontrado» tal por los hombres. Como lo muestra el comentario que sigue inmediatamente, Tertuliano pone en el mismo plano μορφή, ὁμοίωμα y σχῆμα, subrayando que los tres son atributos de la substancia y que, por tanto, no prueban en absoluto que la humanidad haya sido aparente. Además, insiste sobre el paralelismo entre la μορφή θεοῦ del v. 6 y la μορφή δούλου del v. 7: si Marción interpreta la primera en el sentido de que el Hijo era realmente Dios, no tiene el derecho de interpretar la segunda en el sentido de que no era realmente hombre. Tertuliano se refiere aquí a Cristo como «imagen del Dios invisible» de Col 1, 15, donde como hemos constatado, Marción comprendía el término como expresando que el Hijo es realmente Dios.

El Padre Orbe ha propuesto una explicación erudita y sutil de la posición de Marción. Hay que distinguir, afirma, entre la substancia y las propiedades. Tomando la μορφή del esclavo, Cristo ha tomado una substancia superior, probablemente psíquica, que no era la de un esclavo, sino la que podía servir de substrato a las cualidades del esclavo, es decir a la capacidad de someterse a la Pasión y a la muerte. El texto marcionita de Flp 2, 6-7 abarcaría entonces dos momentos de la condición de Cristo. En el primero, él es «establecido en μορφή de Dios»: tanto su substancia como su μορφή (es decir, las cualidades o propiedades) son las mismas de Dios. Después, para llevar a cabo su misión y sin abandonar su substancia/μορφή de Dios pero escondiéndola, el Hijo adquiere una μορφή de esclavo, a la que corresponde una substancia diferente de la de Dios; al término de su trayectoria, reemplazará la μορφή del esclavo por la μορφή de Dios que le conviene en cuanto Hijo de Dios. Orbe subraya, justamente, la necesidad de distinguir entre el εἰκὼν de Dios, que diferencia al Hijo, en tanto que finito y cognoscible, del Padre infinito e incognoscible, y la

μορφή de Dios, que es «la propiedad física de la substancia divina, en su aplicación al Hijo»²⁵.

Esta explicación aclara sin duda las categorías que gobiernan el pensamiento cristológico de Marción y que tiene en común con otros teólogos del siglo II, como Orbe muestra en estas páginas. Sin embargo, me parece que no tiene suficientemente en cuenta un elemento característico del texto de Marción. Éste último había suprimido γενόμενος en el v. 7; ahora bien, la explicación de Orbe no da cuenta de esta supresión, porque implica que la permanencia en la μορφή δούλου era tan real para el Hijo como aquella en la μορφή θεοῦ, aunque aquella fuera temporal, adquirida en vista de una misión salvífica. Marción no habría tenido ninguna razón para eliminar γενόμενος si hubiera estado convencido de que este participio expresaba, respecto a la relación entre el Hijo y la μορφή δούλου, algo que no podía aceptar. Este algo debía ser la realidad de existir en la μορφή δούλου, realidad que Orbe, al contrario, parece considerar como admitida por Marción. Una indicación sobre una expresión utilizada por Tertuliano en este contexto nos permitirá quizá avanzar.

En efecto, Tertuliano, cuando parafrasea el v. 7ab mediante *in effigie hominis constitutus*, termina por hacer decir al texto de Pablo algo que no dice explícitamente. Como muestra su cita directa del texto algunas líneas más arriba, este participio era utilizado por la traducción latina del *Instrumentum* marcionita para dar el ὑπάρχων del v. 6a, mientras que la misma traducción daba mediante *accepta effigie servi* el μορφήν δούλου λαβών del v. 7. Aplicando el *constitutus* también al segundo caso, Tertuliano asimila la relación entre el Hijo y la μορφή del esclavo a aquella entre el Hijo y la μορφή de Dios, mientras que el texto paulino emplea dos términos diferentes. Ahora bien, no hay duda, a mi juicio, de que para Pablo esta diferencia significaba que la μορφή θεοῦ era una propiedad que pertenece ontológicamente al Hijo, mientras que la μορφή δούλου había venido a añadirse por una decisión libre, siendo, sin embargo, ambas igual de reales; Marción, eliminando el γενόμενος que sigue, muestra que para él no lo eran. Había comprendido bien que, en el texto de Pablo ἐν ὁμοιώματι ἀνθρώπου γενόμενος precisaba la manera con que el Hijo había tomado la μορφή del esclavo y utilizó esta expresión con la misma finalidad; pero, suprimiendo γενόμενος, quiso sin duda hacer decir a Pablo que el Hijo no estuvo verdaderamente en la μορφή del esclavo, la μορφή humana. Dicho de otro modo, μορφήν δούλου λαβών no dice aún nada sobre la modalidad de esta asunción de μορφή; para ello, hay que esperar a la cláusula inmediatamente sucesiva. Aquí es donde Marción ha intervenido, desplazando, por la supresión de γενόμενος, el centro de gravedad de la expresión sobre el εὔρεθεῖς siguiente, que él entendía en el sentido de que la μορφή δούλου dependía de la percepción subjetiva de los humanos. Tertuliano ha opuesto a esta diferenciación su convicción de que ὑπάρχων y λαβών significaban

25. Orbe, «En torno al modalismo», 51.

ambos que Cristo estuvo realmente en una y otra formas e insinuó su propia comprensión del pasaje, reemplazando el segundo por el primero. La insistencia ulterior de Tertuliano (V, 20, 5) sobre la idea de que «habiendo sido encontrado» significa que él lo era de la manera más cierta —*quod enim invenitur, constat esse*— confirma, a contrario, que Marción explotaba explícitamente este verbo en beneficio de su cristología doceta.

Efectivamente, este pasaje era fundamental para la cristología marcionita, como lo recuerda Harnack en su aparato. Él remite a Juan Crisóstomo quien, comentando Flp 2, 7, señalaba: «Aquí, tomando esta expresión, los discípulos de Marción decían: “He aquí que no ha venido a ser hombre, sino ‘habiendo venido en apariencia de un hombre’”»,²⁶. Sin embargo, Crisóstomo —que no tenía el texto marcionita a la vista— conserva aquí *γενόμενος*; no ha sido, pues, consciente de la importancia de su supresión por Marción; para él, los marcionitas habrían puesto el acento sobre *ἐν ὁμοιώματι*, lo que, como acabamos de constatar, no es del todo exacto, porque la supresión del participio deja entender que para Marción esta *expresión*, acompañada de *γενόμενος* podía tener un sentido no doceta. Harnack remite también a la *Refutación de las sectas* de Eznik de Kolb (s. V), que hace alusión a este pasaje allí donde pone en escena el envío del Hijo por el Padre: «Él (= «el Dios bueno y extranjero, que estaba en el tercer cielo») envió a su Hijo para que viniera a liberarles, que vino a ser semejante a un esclavo y estuvo, con un aspecto humano, en medio de los hijos de Dios y de la Ley»²⁷. Juzgando a partir de la traducción, Eznik atribuía también a los marcionitas el término *γενόμενος*.

Inmediatamente después, Tertuliano hace alusión a elementos del v. 8: *morti subditum* reenvía a *γενόμενος ὑπήκοος μέχρι θανάτου*; puesto que el Cartaginés cita explícitamente *et mortem crucis*. Harnack estima que estos elementos no autorizan a pensar que Marción haya modificado el texto²⁸; efectivamente, *et mortem crucis* en acusativo sugiere que el precedente *morti* es una paráfrasis de Tertuliano y que el texto latín marcionita debía tener algo como *usque ad mortem*, correspondiente con el texto griego. Hay en este contexto una frase difícil (el sujeto es Pablo): *non enim exaggeraret (corrección de Latinius por exaggerat) atrocitatem extollendo virtutem collectionis, quam imaginariam phantasmate scisset*: «él no aumentaría la atrocidad de esta muerte (con la mención de la cruz) para exaltar el poder de su *collectio*, si él hubiera sabido que esta era imaginaria»²⁹. ¿Qué significa la *collectio* de los manuscritos? El último editor, Braun, ha aceptado la conjetura de la tercera edición del Beato Renano, *subiectionis*, y ha traducido el término por sumisión, lo que

26. Harnack, *Marcion*, 368*.

27. Tomado de la traducción italiana de Alessandro Orengo, *Eznik di Kolb. Confutazione delle sette (Elc Alandoc)*, (Progetti linguistici 2), Pisa 1996, 90.

28. *Marcion*, 126*.

29. Esta traducción corresponde a la de R. Braun, *Tertullien. Contre Marcion. Livre V*, (SC 483), Paris 2004, 367, exceptuando el término latino, sobre el que vuelvo inmediatamente.

sería bien entendido una alusión a ὑπήκοος del v. 8. La conjetura *collucationis* de Engelbrecht, adoptada por Kroymann, no me parece convenir aquí, puesto que la mención de la cruz no está allí para exaltar el poder del «combate cuerpo a cuerpo» de Cristo con la muerte. Seguramente, *subiectio* convendría bien y crearía un oxímoron muy eficaz: en la sumisión hasta la muerte de cruz es donde reside el poder desplegado por el Hijo. A la luz de lo que he dicho de la victoria por la humillación en la soteriología de Marción a propósito de Col 1, nos podríamos incluso preguntar si Tertuliano no estará haciendo alusión a un argumento marcionita, según el cual, el Apóstol habría mencionado esta muerte atroz para poner en evidencia que es precisamente en esta humillación extrema donde se manifiesta el poder del Dios bueno y no en lo que se consideraba normalmente una manifestación de poder. El sentido del discurso de Tertuliano sería entonces: vosotros decís que la muerte en cruz ha mostrado de la forma más radical que el poder del Hijo se revela en su sumisión y al mismo tiempo pretendéis que su humanidad no ha sido real. ¡Ojo!, ahí existe contradicción, porque sobre esta cruz el Hijo no ha muerto realmente y entonces, este poder no ha sido desplegado mediante una Pasión, sino mediante un juego ilusorio (*nec virtutem functo in passione sed lusu*). Un indicio a favor de la alusión a un argumento marcionita estaría precisamente en esta unión paradójica entre la humillación y el poder que, como lo he recordado, es característico de la soteriología marcionita (mientras que no hay terminología de poder en el pasaje de Pablo). Sin embargo, esto sólo puede ser una hipótesis, sobre todo debido a la incertidumbre de la conjetura *subiectionis*.

En todo caso, este pasaje central para Marción es, una vez más, una perícopa en la que la condición divina del Hijo no es evocada, como en el caso precedente, sino como punto de partida de un abajamiento que representa la obra de la salud por la que el Dios Bueno se revela. Lo que confirma que Marción no estaba interesado en especulaciones sobre la naturaleza del Hijo o sobre su relación con el Padre que no tuvieran directamente un fin soteriológico.

III. LOS CREYENTES COMO HIJOS DE DIOS

1. *Gálatas 4, 21-26*

Dejando de lado el examen de otros pasajes sobre el Hijo, me decido, en esta última parte, a abordar el tema de la filiación de los creyentes. Un pasaje crucial creo que es el tratamiento marcionita del pasaje paulino de Ga 4, 21-26 sobre la interpretación alegórica de Agar y Sara. Lo he estudiado de modo detallado en un trabajo hace varios años³⁰ y quisiera

30. E. Norelli, «La funzione di Paolo nel pensiero di Marcione»: RivB 34 (1986) 543-597, aquí 570-578.

retomar y profundizar aquí el tema que nos concierne. He aquí, en primer lugar, el paso de Tertuliano, AM V, 4, 8, que representa la fuente fundamental:

Si enim Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui uero ex libera per repromissionem, quae sunt allegorica —id est aliud portendentia: *haec sunt enim duo testamenta, siue duae ostensiones, sicut inuenimus interpretatum—, unum a monte Sina in synagogam Iudaeorum secundum legem generans in seruitutem* (Ga 4,22.24-26), *alium super omnem principatum generans uim dominationem et omne nomen quod nominatur, non tantum in hoc aeuo sed et in futuro* (Eph 1,21), *quae est mater nostra* (Ga 4,26), in quam repromissi sumus [*mss*: repromisimus] sanctam ecclesiam, ideoque addicit: *Propter quod, fratres, non sumus ancillae filii, sed liberae* (Ga 4,31a), utique manifestauit [...].

Y he aquí una sinopsis del texto de Pablo y del texto marcionita, reconstruido a partir de Tertuliano:

Abraham duos liberos habuit, unum ex ancilla et alium ex libera, sed qui ex ancilla carnaliter natus est, qui uero ex libera per repromissionem,

quae sunt allegorica

—id est aliud portendentia:

haec sunt enim duo testamenta, siue duae ostensiones, sicut inuenimus interpretatum—,

unum a monte Sina

in synagogam Iudaeorum secundum legem

generans in seruitutem,

Ga 4, 22 γέγραπται γὰρ ὅτι Ἄβραάμ δύο υἱοὺς ἔσχευ, ἓνα ἐκ τῆς παιδίσκης καὶ ἓνα ἐκ τῆς ἐλευθέρας. 23 ἀλλ' ὁ μὲν ἐκ τῆς παιδίσκης κατὰ σάρκα γεγέννηται, ὁ δὲ ἐκ τῆς ἐλευθέρας δι' ἐπαγγελίας.

24 ἅτινα ἐστὶν ἀλληγορούμενα·

αὗται γάρ εἰσιν δύο διαθήκαι

μία μὲν ἀπὸ ὄρους Σινᾶ

εἰς δουλείαν γεννώσα

ἥτις ἐστὶν Ἄγαρ. 25 τὸ δὲ Ἄγαρ Σινᾶ ὄρος ἐστὶν ἐν τῇ Ἀραβίᾳ, συστοιχεῖ δὲ τῇ νῦν Ἱερουσαλήμ, δουλεύει γὰρ μετὰ τῶν τέκνων αὐτῆς. 26 ἡ δὲ ἄνω Ἱερουσαλήμ ἐλευθέρη ἐστίν,

*alium super omnem principatum
generans uim dominationem et
omne nomen quod nominatur,
non tantum in hoc aeuo sed et in
futuro,*

quae est mater nostra,

?

*Propter quod, fratres, non sumus
ancillae filii, sed liberae.*

(Ef 1, 21: ὑπεράνω πάσης ἀρχῆς καὶ
ἐξουσίας καὶ δυνάμεως καὶ κυριότητος
καὶ παντὸς ὀνόματος ὀνομαζομένου
οὐ μόνον ἐν τῷ αἰῶνι τούτῳ ἀλλὰ καὶ
ἐν τῷ μέλλοντι)

ἥτις ἐστὶν μήτηρ ἡμῶν·

[...]

31 διό, ἀδελφοί, οὐκ ἐσμὲν παιδίσκης
τέκνα ἀλλὰ τῆς ἐλευθέρου.

Marción hace desaparecer el nombre de Agar y de las dos Jerusalén: no utiliza este pasaje de Pablo para documentar una correspondencia entre entidades de la historia de Israel y entidades que tienen que ver con la salud traída por Jesús. Él conserva la idea de que Agar y Sara son ἀλληγορούμενα. Pero no porque ellas «hablen de otra cosa» en el sentido de que en la intención del Dios que ha inspirado el texto ellas apuntan a realidades ulteriores: esto no es posible según Marción. Más bien, ellas «hablan de otra cosa» porque su historia, si se lee «de otro modo» en relación con la intención inicial, permite aclarar la situación de los creyentes en Jesús; pero, precisamente, esto no tiene nada que ver con la intención del autor; se trata de tomar la estructura de la historia y utilizarla como guía de lectura de la experiencia presente.

Pablo no ha construido un paralelismo exacto: tras «una del monte Sinaí, engendrando para la esclavitud, que es Agar», se esperaría «la otra engendrando para la libertad, que es Sara». En lugar de esto pasa directamente de la Jerusalén terrestre (con la que Agar «está en línea», συστοιχεῖ) a la Jerusalén superior. Marción, que ha eliminado las dos Jerusalén, ha construido un paralelismo más preciso, refiriéndose a dos *ostensiones* o testamentos: «uno, que procede del monte Sinaí, engendrando en el seno de la Sinagoga de los judíos según la Ley para la servidumbre, el otro engendrando por encima de todo principado [...] para la santa Iglesia, que nos ha sido prometida»³¹. Para él, entonces, el pasaje concierne al acto de engendrar y al destino de este engendrar y es ahí adonde lleva la oposición. Lo que es engendrado son dos categorías de creyentes que se diferencian por las modalidades de esta generación. Por una parte, se tiene una generación según la Ley, significada por el nacimiento *carnaliter* de Ismael; para Marción, había que evitar la generación humana, porque producía otras criaturas sometidas al Creador y es posible que haya visto en la generación por Agar, conforme a las modalidades humanas habituales, un paradigma de la generación «según la Ley» porque la una y la otra

31. Esta traducción difiere algo de la de R. Braun, (SC 483), 121.

representan expresiones de la sumisión al poder del Creador. En los dos casos, se trata de una generación «para la esclavitud» bajo el dominio del Creador: esta línea se prolonga en la *synagoga Iudaeorum*, que designa aquí sin duda no solamente a los judíos, sino también a los católicos, unidos a los judíos por el respeto a la Ley, que hace esclavos a los unos y a los otros. Los creyentes de la «Magna Iglesia» pertenecen, según Marción, a este modelo de filiación.

El otro testamento, al contrario, engendra más allá de la dimensión del mundo del Creador: he aquí el sentido de la inserción de Ef 1, 21, que, en su contexto primitivo, concierne a la exaltación de Cristo junto al Padre y que los gnósticos han utilizado para expresar la trascendencia absoluta del Dios supremo. Esta generación va en la dirección de la verdadera santa Iglesia y no se realiza de un modo conforme a los esquemas del Creador, sino según la lógica de la promesa. Sin embargo, no se trata para Marción —que se aleja aquí irremediabilmente de Pablo— del cumplimiento de la promesa hecha a Abraham; los creyentes en Jesús no pueden ser ni los herederos de esta promesa del Creador ni los herederos de la fe de Abraham en el Creador. Lo repito: no hay una línea que una los acontecimientos del pasado, en relación con Abraham y sus mujeres, con acontecimientos del presente en relación con Jesús y los cristianos. Hay, en la revelación del Creador, una estructura fundada sobre una oposición entre dos generaciones: un nacimiento carnal, inscrito en el espacio de las posibilidades humanas y una que escapa enteramente a estas posibilidades y que no puede ser realizada sino por Dios. Esta estructura puede aclarar, según Marción —más allá de las intenciones de su autor— la situación que se ha creado tras la venida del Hijo del Dios Bueno, que ha producido hijos de Dios según una lógica de filiación completamente diferente de aquella de la primera revelación. Pienso, en efecto, que el término *ostensiones* —que, como lo muestra el modo en que Tertuliano lo introduce, debe de proceder de la interpretación marcionita de la historia de Abraham— significa las dos «revelaciones», radicalmente diferentes la una de la otra. Llegar a ser hijos del Dios Bueno significa entrar en un régimen de libertad total: esta libertad pertenece al Dios que funda esta filiación y que, a diferencia del Creador, no estaba ligado a los humanos por ninguna relación anterior, sino que ha dado comienzo a una iniciativa perfectamente gratuita; y ella pertenece igualmente a los humanos, que han llegado a ser hijos de Dios aceptando esta iniciativa de manera también gratuita, porque no tenían ninguna obligación en relación con el Dios que les llamaba. En fin, la inserción de Ef 1, 21, que liga precisamente al verbo *generare*, declara que los hijos del Dios Bueno son hechos superiores a toda entidad y poder de este mundo, del que no se deben, en consecuencia, preocupar.

2. *Primera carta a los Corintios 4, 15*

Nos podemos entonces preguntar si esta perspectiva no ayudaría a comprender otra intervención marcionita sobre el texto de Pablo que tenga que ver con nuestro tema. En AM V, 7, 1, Tertuliano señala que Pablo está escribiendo *ad filios [...] quos in evangelio generaverat*. Como hacen notar los editores, hay allí una alusión a 1 Co 4, 15, donde Pablo afirma que los de Corinto no tienen muchos padres (en la fe), ἐν γὰρ Χριστῷ Ἰησοῦ διὰ τοῦ εὐαγγελίου ἐγὼ ὑμᾶς ἐγέννησα. Que la diferencia no sea debida al hecho de que Tertuliano no está citando formalmente este pasaje, lo muestra AM V, 8, 5, donde encontramos una cita formal: *in evangelio enim, inquit, ego vos generavi*. Si Tertuliano, como de costumbre, cita el texto marcionita, parece que Marción había cambiado διὰ τοῦ εὐαγγελίου en ἐν τῷ εὐαγγελίῳ; Harnack se pregunta si no habría omitido ἐν Χριστῷ Ἰησοῦ, lo que es imposible de saber³².

No hay ninguna nota sobre esta modificación en la edición de Braun (187) y puede efectivamente parecer poco interesante. Sin embargo, si Marción la ha efectuado, debía ser significativa a sus ojos. ¿No podría orientarnos hacia una hipótesis nuestro estudio de la recensión marcionita de Ga 4, 21-26? En este lugar, Marción ha añadido *secundum legem a generans in servitute* de Pablo y ha proseguido afirmando que la otra revelación engendra para la santa Iglesia. Él había construido, entonces, valga la metáfora, dos esferas o dos espacios, existiendo desde Jesús, uno al lado del otro, pero totalmente externos el uno en relación al otro, dentro de los cuales se realizan dos modalidades de filiación opuestas. ¿La modificación de 1 Co 4, 15 no retoma la misma idea? El Apóstol engendra hijos (Marción conservaba Ga 4, 19: «mis hijos, que engendro de nuevo»: AM V, 5, 8), no tanto «por medio del evangelio» cuanto «en el evangelio», es decir, en la línea o en el espacio del evangelio, por oposición al espacio de filiación definido por la Ley y por la fidelidad al Creador, espacio que es aquel de la Iglesia católica. ¿Existe diferencia entre ser hijos del Apóstol y ser hijos de Dios? Las dos cosas no son idénticas, pero están ligadas; porque el Apóstol llama hijos suyos a aquellos que él ha convertido, haciéndoles así hijos de Dios. Más precisamente, la adopción filial por Dios es distinta de la redención, como lo ha subrayado Orbe³³ y se realiza por el Espíritu del Hijo. La apropiación individual del Espíritu tiene lugar en el bautismo, que introduce en el espacio de la filiación definida por el evangelio.

32. *Marcion*, 84*.

33. Orbe, «En torno al modalismo», 54-55.

3. *Gálatas 4, 5 b.6*

Esto nos introduce en un último pasaje, que asocia estrechamente el Espíritu y la filiación. Se trata de Ga 4,6: «y puesto que sois hijos, Dios ha enviado a nuestros corazones el Espíritu de su Hijo, que clama: Abba, Padre». El *ὅτι* inicial es aquí sin duda causal, porque Pablo ha establecido ya la filiación divina de los creyentes (3, 26; 4, 5). Ahora bien, parece que Marción ha modificado este versículo, como resulta de Tertuliano, *AM V, 4, 4: itaque ut certum est et nos filios Dei esse, misit spiritum suum in corda nostra clamantem: Abba, pater*. Creo que Braun tiene razón, siguiendo a Orbe, al conservar *ut certum est* en lugar de corregir a *ut certum esset* como la tercera edición de Renano y los editores modernos: como en Pablo, no hay una proposición final y Tertuliano acaba de citar Ga 4, 5, que afirmaba ya que somos hijos de Dios. Por tanto: «como es cierto que también nosotros somos hijos de Dios». En efecto, hay que unir *et a nos* y no traducir, como Braun, «dado también que es cierto que somos». Tertuliano acaba de recordar (V, 4, 3) que Dios ha enviado a su Hijo para que recibiéramos la adopción, por tanto, que también nosotros nos convirtiéramos en hijos de Dios. Por esta razón, como el Hijo tiene el Espíritu, Dios nos lo ha enviado a nosotros, haciéndonos capaces de llamarle Padre, como lo ha hecho el Hijo. Sustituyendo el Espíritu de Cristo por el Espíritu de Dios, Marción subraya probablemente que es Dios quien está al origen de la filiación. En este sentido Orbe ha explicado este pasaje, mostrando que no podría ser citado como prueba del modalismo de Marción, ya que lo que le interesa a este último no es afirmar que el Espíritu del Hijo es el mismo que el Espíritu del Padre —lo que llevaría a identificar al Padre y al Hijo— sino hacer remontar a Dios el Espíritu que hace hijos suyos. Añadiremos sin embargo que no podemos estar seguros de que se trate de una modificación de Marción, ya que τοῦ υἱοῦ falta también en P 46.

Finalmente, no carece de interés destacar que, si Tertuliano —como acabo de decir— cita Ga 4, 5b en la misma forma que el texto griego de Pablo, en el *Diálogo* de Adamancio el marcionita Marcos —como señala Harnack³⁴— se refiere dos veces a este versículo con εἰς υἱοθεσίαν ἐλήφθημεν, «hemos sido acogidos como hijos adoptivos». Harnack se pregunta si Tertuliano no habría citado aquí el texto católico y si el texto marcionita no habría sido «para que fuésemos acogidos en la adopción». Esta forma suprimiría toda acción humana, incluso la de sólo «recibir», haciendo del ser humano el sujeto pasivo de la acción de Dios, que «acoge». Sin embargo, si la forma de Ga 5, 6 que Tertuliano cita tres líneas más abajo y que acabamos de considerar es la modificada por Marción, no es muy verosímil que Tertuliano se refiera al texto católico justo antes. La cuestión queda, pues, abierta.

34. *Marcion*, 74*.

Me detengo aquí. No he querido hacer el recorrido de todas las fuentes que permiten considerar la noción de Hijo en Marción, sino considerar algunos pasajes del *Instrumentum* marcionita donde las intervenciones de Marción pueden ayudarnos a comprender mejor cómo ha desarrollado la temática de la filiación. Estas intervenciones no se explican bien sin tener en cuenta las noticias de los adversarios sobre el pensamiento de Marción, pero permiten controlar y precisar mejor esas noticias. Para concluir, subrayo de nuevo un punto que parece esencial: los pasajes estudiados aquí atestiguan que Marción no se interesaba por la vida interna de Dios ni tampoco por las relaciones entre el Padre y el Hijo, sino en la medida en que éstas representaban una condición y un punto de partida para su intervención en favor de los hombres. Su reflexión sobre el Hijo preexistente parece estar enteramente ordenada a su misión apuntando a salvar a los humanos de su condición desgraciada bajo el dominio del Creador y a hacerles, a su vez, hijos de Dios. Es la obra del Apóstol, quien engendrando hijos en el Evangelio, les permite a la vez convertirse en hijos del Padre de Jesús por la comunicación del Espíritu.