





Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel,  
orígenes del cristianismo



Filiación V  
Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo

Actas de las IX y X Jornadas de Estudio  
«La filiación en los inicios de la reflexión cristiana»  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD, Madrid  
14, 15 y 16 de noviembre de 2011  
12, 13 y 14 de noviembre de 2012

Patricio de Navascués Benlloch  
Manuel Crespo Losada  
Andrés Sáez Gutiérrez  
(editores)

E D I T O R I A L T R O T T A  
F U N D A C I Ó N S A N J U S T I N O

**COLECCIÓN ESTRUCTURAS Y PROCESOS**  
**Serie Religión**

© Editorial Trotta, S.A., 2013  
Ferraz, 55. 28008 Madrid  
Teléfono: 91 543 03 61  
Fax: 91 543 14 88  
E-mail: [editorial@trotta.es](mailto:editorial@trotta.es)  
<http://www.trotta.es>

© Fundación San Justino, 2013

© Patricio de Navascués Benlloch, Manuel Crespo Losada,  
Andrés Sáez Gutiérrez, 2013

ISBN: 978-84-9879-502-8  
Depósito Legal: M-xxxx-2014

Impresión  
Gráficas De Diego

## CONTENIDO

Presentación: <i>Manuel José Crespo Losada</i> . . . . .	9
<i>Abreviaturas utilizadas</i> . . . . .	13

### CULTURA PAGANA

La filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C.: <i>Francisco L. Borrego Gallardo</i> . . . . .	17
La filiación en los epigramas funerarios griegos de los siglos II-III: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	67
La filiación en los discursos funerarios griegos: <i>Jesús F. Polo Arrondo</i> . . . . .	87
La filiación en las teogonías griegas según la literatura apologética cristiana: <i>Miguel Herrero de Jáuregui</i> . . . . .	111
La filiación en las <i>Vidas paralelas</i> de Plutarco. Interpretación ética y política de los hijos de los dioses: <i>Aurelio Pérez Jiménez</i> . . . . .	127
Dios como padre y artífice en <i>Moralia</i> de Plutarco: <i>Lautaro Roig Lanzillotta</i> . . . . .	139

### RELIGIÓN DE ISRAEL

Is 7,14 y la filiación: <i>Enrique Farfán Navarro</i> . . . . .	159
---	-----

### ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

«Hijo de Dios» en las cartas de Pablo: <i>Martin Karrer</i> . . . . .	169
En los asuntos de mi padre (cf. <i>Lc 2,49</i> ): <i>Andrés García Serrano</i> . . . . .	189
La polémica sobre la filiación divina de Jesucristo en <i>1 Io</i> : <i>Udo Schmelle</i> . . . . .	225
La filiación en la <i>Ascensión de Isaías</i> : <i>Enrico Norelli</i> . . . . .	243
El hijo de Dios regio: sobre la cristología del <i>Apocalipsis de Pedro</i> : <i>Tobias Nicklas</i> . . . . .	275

CONTENIDO

Los <i>Hechos de Juan</i> . Cuestiones en debate acerca de la composición del texto, de sus concepciones cristológicas, de sus relaciones con el cuarto evangelio y con la gnosis valentiniana: <i>Jean-Daniel Kaestli</i> . . .	289
La filiación en Teófilo de Antioquía: <i>Patricio de Navascués Benlloch</i> . . .	311
Cristo y la filiación en la <i>Homilía Pascual</i> de Melitón de Sardes: <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . . .	335
La filiación en la homilía <i>In sanctum Pascha</i> : <i>Andrés Sáez Gutiérrez</i> . . . .	365
<i>Índice bíblico</i> . . . . .	391
<i>Índice onomástico</i> . . . . .	397

## PRESENTACIÓN

*Manuel José Crespo Losada*

Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, UESD (Madrid)

El quinto volumen de *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo* que nos complace presentar contiene las Actas de las Jornadas de Estudio «La filiación en los orígenes de la reflexión cristiana» celebradas en los años 2011 y 2012 en la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino, perteneciente a la Universidad Eclesiástica San Dámaso de Madrid.

La nueva Facultad continúa impulsando, con vigor renovado, la iniciativa comenzada hace ya una década de explorar en todos los ámbitos culturales de la Antigüedad el tema de la filiación, un concepto clave para acercarse al núcleo de la primera reflexión en torno a la persona de Jesucristo.

El orden en el que presentamos las ponencias es el seguido en anteriores ediciones. Dentro del apartado *Cultura pagana*, nos retrotraemos hasta el antiguo Egipto con el estudio de la filiación divina del rey egipcio en el tercer milenio a.C. desde el punto de vista de la teología política, de los fundamentos que la sustentan y de sus expresiones culturales concretas (Borrego). La literatura griega adquiere una importancia relevante en esta ocasión con el estudio de las categorías de filiación que están presentes en el pensamiento popular subyacente en la epigrafía funeraria, así como la presentación de un completo elenco de situaciones vinculadas a la filiación que emerge en los discursos funerarios griegos (Polo). Sin abandonar la religión griega, la perspectiva de las teogonías clásicas manifestada por la literatura apologética cristiana es ocasión para mostrar los motivos por los que los apologetas cristianos, si bien de un modo ya anacrónico, aluden a las relaciones entre los dioses en su polémica contra el paganismo (Herrero). Por último, no podían faltar estudios dedicados a la filosofía griega, uno de los campos que mayor interés suscita año tras

año. En este caso es Plutarco el foco de atención con dos estudios dedicados, respectivamente, al valor ético y político que otorga a los hijos de los dioses en su obra biográfica de las *Vidas paralelas* (Pérez Jiménez); y el concepto de Dios como padre y artífice que se desprende de sus *Moralia* (Roig).

En la sección dedicada a *Religión de Israel*, contamos en este volumen con un estudio de exégesis bíblica sobre Isaías 7,14 en el que se propone una muy fundada corrección del texto masorético, de la cual resulta la siguiente traducción: «Mirad la doncella, encinta y pariendo un hijo; y llamando su nombre Con-nosotros-Dios» (Farfán).

Bajo el epígrafe *Orígenes del cristianismo*, el volumen ofrece, en primer lugar, un estudio acerca del significado del título «Hijo de Dios» en las epístolas paulinas, el cual, carente de toda connotación biológica, goza de una evidente importancia soteriológica (Karrer). A continuación, un trabajo sobre la expresión «*en tois tou patros mou*» (Lc 2,49) explica el sentido profundo de las primeras palabras de Jesús en Lc a la luz del conjunto *Lc-Act*, poniéndolas en relación con la consagración de su vida al plan salvífico de Dios (García Serrano). En este apartado, el lector encontrará también un estudio acerca de la filiación divina en *Ilo*, cuestión discutida en el ámbito del autor de la carta, la cual es puesta en relación con la cronología redaccional de los diversos escritos joánicos (Schnelle).

Los escritos apócrifos están representados en el volumen por tres contribuciones. La primera está dedicada a la filiación en la *Ascensión de Isaías*, un texto muy probablemente de ámbito antioqueno cuya datación está a caballo entre finales del siglo primero y comienzos del segundo, de cristología doceta *lato sensu*, que entra en polémica con otras corrientes cristianas de su entorno (Norelli). La segunda se ocupa del *Apocalipsis de Pedro*, un texto que goza de gran autoridad en círculos del cristianismo antiguo como el de Clemente de Alejandría. Dicho apócrifo presenta a Cristo como Hijo de Dios regio, soberano de un reino concreto, celestial, escatológico, cuya actividad específica será preservar de la aniquilación a los designados como elegidos o justos (Nicklas). En tercer lugar, sin salir del ámbito de lo apócrifo, nuevos argumentos vienen a confirmar la tesis de que los *Hechos de Juan* presentan dos cristologías diferentes que deben ser consideradas por separado, frente a quienes soslayan esta diferencia al considerar la obra como una unidad (Kaestli).

Esta sección se completa con tres estudios sobre textos patrísticos. En primer lugar, el dedicado al *A Autólico* de Teófilo de Antioquía pone de relieve que la doctrina del apologeta, basada en los tres argumentos clásicos (monarquía de Dios, generación del mundo, generación del hombre), esconde una concepción trinitaria en la que la tríada Padre, Hijo y Espíritu Santo, económica, en orden a la salvación, se abre para ofrecer al ser humano la posibilidad de participar en la inmortalidad del Hijo y contemplar la forma inefable e inenarrable del Padre (Navascués). A continuación, Melitón de Sardes es objeto de una contribución que estu-

dia la cristología de su *Sobre la Pascua* desde el punto de vista de la filiación. Bajo un formato literario muy típico de la época, Melitón expone de modo conciso y con profundidad su concepción sobre Cristo desde una perspectiva histórico-salvífica (Sáez). Cierra el volumen otro trabajo dedicado a una obra de temática pascual como es la homilía anónima *In sanctum Pascha*. Este escrito, complejo desde muchos puntos de vista, es abordado con intención de aportar nueva luz acerca del pensamiento sobre la filiación presente en él, pese a la dificultad que deviene de una obra en la que la peculiar relación entre Logos y Espíritu condiciona el poder perfilar adecuadamente su cristología (Sáez).

En último lugar, pero no por ello menos importante, importa mucho poner de manifiesto que el presente libro y las Jornadas cuyas actas recoge son fruto de una de las líneas de investigación promovidas por la Universidad Eclesiástica San Dámaso, concretamente, a través de su Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. Esta tarea no podría haberse llevado a cabo sin la necesaria colaboración de la Consejería de Educación de la Comunidad de Madrid y sin el trabajo de muchas personas. En primer lugar, de los otros dos editores: Patricio de Navascués Benlloch, Decano de la mencionada Facultad y uno de los promotores de este proyecto y el profesor Andrés Sáez Gutiérrez. Asimismo hemos contado incondicionalmente con el estímulo y la colaboración de los profesores J. J. Ayán, M. Aroztegui y los que conforman el claustro de la Facultad de Literatura Cristiana y Clásica San Justino. No podemos olvidar la inestimable y callada colaboración del personal del Rectorado y Administración de San Dámaso; de modo particular, nuestra gratitud a Marta Soto, María del Carmen Pajuelo y Carmen García por el desarrollo de las Jornadas y la preparación de estas actas.

Durante la preparación de este volumen hemos conocido la triste noticia del fallecimiento de don Enrique Farfán Navarro. Gaditano de nacimiento y valenciano de adopción, en su servicio a la Iglesia Católica como presbítero consagró su vida al estudio y la docencia como una de las actividades pastorales preeminentes de su vida. Nos sentimos honrados de poder ofrecer en este volumen uno de sus últimos trabajos escritos. Las llagas del Hijo de la Doncella intercedan por su vida ante el Padre de la Misericordia. *Requiescat in pace.*



## ABREVIATURAS UTILIZADAS

ABR	Australian Biblical Review
AncB	Anchor Bible
AncSoc	Ancient Society. Louvain
BAC	Biblioteca de Autores Cristianos
BibRes	Biblical Research
BTL	Bibliotheca Teubneriana Latina
BU	Biblische Untersuchungen
BZNW	Beiträge zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
CBQ	The Catholic Biblical Quarterly
CCL	Corpus Christianorum Latinorum
CIG	Corpus inscriptionum Graecarum
CSEL	Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum
EA	Epigraphica Anatolica. Zeitschrift für Epigraphik und historische Geographic Anatoliens. Bonn
EKK	Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament
EMP	Edizioni Messaggero Padova
Epigraphica	Epigraphica. Rivista italiana di Epigrafia. Faenza
EPRO	Études préliminaires aux religions orientales dans l'empire romain
EtB	Études bibliques
EthSt	Erfurter Theologische Studien
ETL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
FGrH	Fragmenta der griechischen Historiker
FuP	Fuentes Patrísticas
GCS	Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte
Glotta	Zeitschrift für griechische und lateinische Sprache. Göttingen
HAR	Hebrew Annual Review
HSPh	Harvard Studies in Classical Philology. Cambridge, Massachusetts
HThR	Harvard Theological Review. Cambridge, Massachusetts
ICC	The International Critical Commentary
IG	Inscriptiones Graecae
IK	Inschriften griechischer Städte aus Kleinasien. Bonn, Habelt
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JBL	Journal of Biblical Literature
JETS	Journal of the Evangelical Theological Society
JHS	Journal of Hellenic Studies. London

ABREVIATURAS UTILIZADAS

JIES	Journal of Indo-European Studies. Hattiesburg, Mississippi
JSJ	Journal for the Study of Judaism
JSOT.SS	Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series
KEK	Kritisch-exegetischer Kommentar über das Neue Testament
LavalTP	Laval Théologique et Philosophique
Lediv	Lectio divina
MAMA	Monumenta Asiae Minoris Antiquae. London 1928-1993
MDAI(A)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Athenische Abt.). Berlin
MDAI(I)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Istanbul). Tübingen
MDAI(K)	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts (Abt. Kairo). Tübingen
NDPAC	Nuovo Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane
NHC	Nag Hammadi Codices
NHMS	Nag Hammadi and Manichaeae Studies
NHS	Nag Hammadi Studies
NTS	New Testament Studies
PG	Patrologia Graeca
PL	Patrologia Latina
PO	Patrologia Orientalis
RSLR	Rivista di storia e letteratura religiosa
RSR	Recherches de science religieuse
SBL	Society of Biblical Literature
SC	Sources Chrétiennes
SE	Studi Etruschi. Roma
SEG	Supplementum epigraphicum graecum
SGO	R. Merkelbach y J. Stauber, <i>Steinepigramme aus dem Griechischen Osten</i> . München, Saur 1998-2004
SNTS.MS	Studiorum Novi Testamenti Societas. Monograph Series
SPh	Studia Philologica
SPIB	Scripta Pontifici Instituti biblici
SSNT	Studia Semitica Novi Testamenti
StAr	Studia Archaeologica
STDJ	Studies on the Texts of the Desert of Judah
TAM IV1	F. K. Dörner y M. B. von Strizky (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Bithyniae</i> . Wien 1978
TAM V	Keil, J. y Herrmann, P. (eds.), <i>Tituli Asiae Minoris: Tituli Lydiae</i> . Wien 1989
TDNT	Theological Dictionary of the New Testament
THAT	Theologisches Handwörterbuch zum Alten Testament
ThRdschau	Theologische Rundschau. Tübingen
ThS	Theological Studies
TWAT	Theologisches Wörterbuch zum Alten Testament
ThWNT	Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament
TU	Texte und Untersuchungen
Tyche	Tyche. Beiträge zur Alten Geschichte, Papyrologie und Epigraphik. Wien
VT	Vetus Testamentum
WMANT	Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament
WUNT	Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament

## CULTURA PAGANA

# LA FILIACIÓN EN LAS TEOGONÍAS GRIEGAS SEGÚN LA LITERATURA APOLOGÉTICA CRISTIANA

*Miguel Herrero de Jáuregui*

Universidad Complutense de Madrid  
Facultad de Literatura Cristiana y Clásica, UESD (Madrid)

## 1. *Introducción*

Al estudiar los textos antiguos desde un enfoque anticuario es una tentación frecuente tender a apreciar a un autor en tanto que el primero, o más aún, el único, que transmite ciertas ideas o contenidos que buscamos reconstruir. Quizá esta visión ha oscurecido el interés por la visión crítica de la religión griega en los apologistas cristianos de los siglos II y III, pues la mayoría de ellos recoge argumentaciones de escuelas filosóficas y de la apologética judía, y sus informaciones sobre cultos y mitos suelen derivar de fuentes librescas y repertorios de uso polémico<sup>1</sup>. Sin embargo, el interés de estos autores radica precisamente no tanto en la novedad de sus contenidos cuanto en el despliegue concreto en cada obra de una serie de temas que aparecen en otras obras apologéticas tratados de manera diferente. De este modo, el estudio de un motivo particular de la religión griega en la apologética supone un caso que permite analizar las diversas actitudes y estrategias del cristianismo ante la cultura de la antigua Grecia que constituía su ámbito más importante de expansión social e intelectual.

Cada apologista dispone de un repertorio de argumentos tradicionales sobre un tema y de críticas no menos tópicas a las que dar respuesta. El enfoque que se dé a su utilización depende en gran medida del contex-

1. Obras recientes de conjunto sobre los apologistas en relación a la cultura griega son *L'apologétique chrétienne gréco-latine à l'époque prénicénienne*, Vandoeuvres-Genève 2005, y los volúmenes colectivos de B. Pouderon y J. Doré (eds.), *Les apologistes chrétiens et la culture grecque*, Paris 1998; M. J. Edwards, M. Goodman, S. Price (eds.), *Apologetics in the Roman Empire*, Oxford 1999. Las traducciones españolas de los textos de los apologistas están tomadas, con algunas modificaciones, de las de Daniel Ruiz Bueno en la BAC.

to polémico: en primer lugar, de la audiencia a quien va dirigida determinada obra, que pueden ser tanto paganos, como judíos, como cristianos de diversas corrientes a quienes se nutre de argumentos; y en segundo lugar, de la respuesta a la apologética contraria (críticos judíos, cristianos de corrientes opuestas, o paganos anticristianos como Celso, y más tarde Porfirio y Juliano). Por ello, no es extraño encontrar en un autor, e incluso en una misma obra, argumentos diversos sobre un mismo tema e incluso a veces contradictorios en apariencia. Ello no impide, sin embargo, que cada obra tenga una serie de imágenes e ideas específicas que le dan unidad y coherencia.

Uno de los temas recurrentes de la apologética en la confrontación con la religión griega son las teogonías, los relatos que cuentan la generación del mundo divino. Estos relatos teogónicos tienen una raíz medio-oriental probada gracias a las tablillas conservadas en el mundo sumerio, acadio, hitita y ugarítico. Las más importantes, y las que reciben la atención de los apologistas, son la de Hesíodo y las órficas<sup>2</sup>. Pero hay que recordar que en Grecia la teogonía no es un género cerrado. Incluye siempre la cosmogonía, la creación de los elementos del cosmos al hilo de las generaciones de dioses. Sin embargo, el desarrollo del cosmos continuaba con la aparición de los hombres, con lo que no es fácil deslindar cuándo la teogonía ha acabado para empezar el mito heroico. En particular, en las leyendas sobre los hijos de los dioses como Heracles, Dioniso o Asclepio. La propia *Teogonía* de Hesíodo probablemente continuaba con el *Catálogo de las Mujeres* en que se contaban las uniones de dioses con mortales y la descendencia resultante<sup>3</sup>.

El fundamento, pues, del género teogónico es la filiación, el esquema genealógico en que se encuadran tanto los dioses como aquellos mortales que descienden de ellos. Y es la filiación la clave de las menciones apologéticas a estos relatos. Es claro que hay muchos otros aspectos que salen a relucir, como las historias escandalosas de violencia y sexo, el antropomorfismo de unos dioses llenos de pasiones, la pluralidad de divinidades y la contradicción entre versiones<sup>4</sup>. Pero estas críticas son subsidiarias al tema principal, a saber, la concepción de que el despliegue del cosmos ocurre por generación sexual.

Debido a la repetición frecuente de temas antes aludida entre los apologistas, más que un elenco exhaustivo de todos los pasajes, conviene

2. Sobre las teogonías griegas y orientales, cf. C. López Ruiz, *When the Gods Were Born: Greek Cosmogonies and the Near East*, Cambridge (Mass.) 2010. Cabe señalar que, a su vez, de los modelos griegos y orientales derivan las cosmogonías gnósticas que describen Ireneo e Hipólito.

3. Cf. A. Bernabé, *Dioses, héroes, y orígenes del mundo: lecturas de mitología*, Madrid 2008. Sobre el *Catálogo de las Mujeres*, R. Hunter (ed.), *The Hesiodic Catalogue of Women. Constructions and Reconstructions*, Cambridge 2005.

4. Todos estos temas se entremezclan de un modo característico en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría, en el que, sin embargo, la filiación no tiene un lugar tan destacado en la crítica de los mitos teogónicos (2.12-22). Esta obra será objeto de estudio específico en otro capítulo aparte de esta serie.

una selección de las posturas más representativas referidas a la filiación en las teogonías. Para ello el mejor punto de partida es el *Contra Celso* de Orígenes porque, acabado en torno al 250, toca prácticamente todos los temas de la apologética en la exposición más sistemática y completa de la confrontación intelectual entre paganos y cristianos. Estructurada como una refutación punto por punto del *Discurso Verdadero* de Celso, que articula los argumentos de la polémica anticristiana judía y pagana del siglo II, muestra las cuestiones acuciantes en el siglo anterior. Una vez determinados los temas clave del debate, podemos estudiar las variaciones y evolución de los argumentos apologéticos en torno a ellos.

## 2. Dos cuestiones ya resueltas en *Contra Celso*

El libro I del *Contra Celso* presenta las dos cuestiones fundamentales que plantean las teogonías como discurso religioso a los apologistas: la filiación de los dioses y la de los hijos de dioses. La presentación sigue la estructura habitual de citar la frase de Celso y refutarla después. El primer pasaje surge al hilo de una habitual protesta pagana contra judíos y cristianos (*Cels.* 1.24-25):

Y luego dice Celso: «¿qué más da llamar al Dios supremo por el nombre de Zeus, corriente entre los griegos, o por el que le dan, por ejemplo, los indios y los egipcios?...».

Y nada digo de que al oír el nombre de Zeus, se nos sugiere inmediatamente que es el hijo de Crono y Rea, marido de Hera, hermano de Poseidón, padre de Atenea y Ártemis, y que tuvo comercio carnal con su hija Perséfone. Y al oír el nombre de Apolo se nos sugiere que fue hijo de Leto y Zeus, hermano de Ártemis por parte de padre, también de Hermes; y todo lo demás que traen los sabios padres de los dogmas de Celso y los antiguos teólogos de los griegos<sup>5</sup>. Porque ¿qué distinción puede hacerse para que se diga propiamente el nombre de Zeus y no se piense que su padre fue Crono y su madre Rea?; y lo mismo ha de hacerse al nombrar a los otros dioses. Mas pareja culpa no toca para nada a quienes aplican a Dios el nombre de Sabaoth, el de Adonai o cualquiera de los otros... y por aquí podemos defender a los cristianos, que luchan hasta la muerte antes que dar a Zeus el nombre de Dios o nombrarlo en cualquier otra lengua...

Celso lanza un habitual reproche que fue una clave importante en ciertas persecuciones («luchan hasta la muerte»). Puesto que todos podían compartir un cierto henoteísmo de base filosófica, ¿por qué no simplemente identificar los dioses supremos de las diversas religiones? La respuesta de Orígenes deja claro que la personalidad de los dioses no es

5. En esta frase (οἱ σοφοὶ Κέλσου τῶν δογμάτων πατέρες καὶ ἀρχαῖοι θεολόγοι Ἑλλήνων) es patente la proyección simétrica de las propias categorías cristianas sobre el «paganismo», que resulta de la confrontación religiosa: antes nunca se hubiera llamado a los poetas «padres de los dogmas» de la religión griega.

fungible ni se puede disolver en el Uno impersonal de los neoplatónicos, pues cada nombre lleva consigo un culto, una imagen y unos mitos que no pueden separarse del nombre. Y es precisamente la filiación de los dioses la dimensión mítica que le parece indisolublemente vinculada a los nombres: no es ya sólo que la mitología contenga escandalosos parricidios e incestos, es que la propia filiación de un dios de otro es un motivo de reproche (ἐγκλημα) que no tiene el Dios bíblico, creador in-creado. La misma crítica se repite en otros pasajes en el mismo tono impaciente de quien pasa por encima de un tema que considera evidente por sí mismo<sup>6</sup>.

El segundo pasaje se refiere a los hijos de dioses en la mitología griega nacidos de una mortal sin unión carnal, comparados con Jesús por el crítico judío a quien Celso da voz en el *Discurso Verdadero* (*Cels.* 1.37):

Por lo demás, introducir Celso al judío que habla con Jesús y se burla de su pretensión (como él se imagina) de haber nacido de una virgen, para lo que trae a cuento las fábulas sobre Dánae, Melanipa, Auge y Antíope, cosas son que dicen bien con un farsante, pero no con quien toma en serio el tema de que se trata.

Los cuatro mitos aludidos son simplemente fábulas sobre personajes inexistentes, que el propio judío de Celso reconoce como leyendas increíbles. No merece, pues, la pena compararlos a Jesús<sup>7</sup>. Lo repite poco después (1.67):

El judío de Celso, como si fuera un griego erudito, muy al cabo de la mitología dice: «Los antiguos mitos atribuyeron origen divino a Perseo y Anfión, a Éaco y a Minos, y no los creemos; sin embargo, mostraron obras grandes y maravillosas, y a la verdad, más que de hombres, para que no parecieran indignos de fe. Mas tú, ¿qué has hecho de bello y admirable de obra o por palabra?...».

A esto hay que decir: muéstrennos los griegos algo provechoso para la vida que llevara a cabo alguno de la lista de Celso; alguna obra, digo, brillante y que pasara a las generaciones posteriores, con que pudieran abonar el mito que les atribuye alcornia divina. Pero no nos ofrecerán nada de esos hombres enumerados por Celso que pueda, remotamente, parar-

6. *Cels.* 4.36: «En sus mitos, atribuyen nacimiento (γένεσθαι) y otros mil absurdos a los dioses». *Cels.* 4.48: «En ellos los dioses hijos castran a los dioses padres, y los dioses padres se comen a los dioses hijos, y la diosa madre da una piedra a cambio de su hijo “al padre de los dioses y los hombres”, y el padre se une con la hija, y la mujer ata al marido, tomando como sus cómplices para los lazos al hermano del atado y a su hija». Un siglo después, Gregorio de Nacianzo hace una crítica similar ya convertida en tópico: *or.* 4.115, 31.16.

7. Justo en el párrafo anterior (cf. también en *Cels.* 6.8) ha desechado también la leyenda de que Platón era hijo de Apolo como una simpática invención «forjada sobre un hombre a quien, por su sabiduría y poder, se tenía por superior al común de los hombres y se supuso, consiguientemente, que había de recibir el principio de la constitución humana de su cuerpo de gérmenes superiores y más divinos, como decía con sus dotes más que humanas».

gonarse con lo que hizo Jesús, a no ser que nos remitan los griegos a los mitos y cuentos que corren entre ellos y quieran que los creamos sin razón alguna, y a las obras de Jesús, después de tanta evidencia, les neguemos toda fe.

Las referencias a los hombres hijos de dioses son del mismo tenor despreciativo que la anterior a las teogonías. Estos pasajes dejan percibir bien claro que Orígenes no le da importancia real a estas cuestiones, que considera superadas hace tiempo. Las teogonías son intrínsecamente risibles en cuanto que unos dioses nacen de otros, y los hijos de los dioses son mitos inexistentes. Frente a los intentos neoplatónicos de salvar los mitos con la alegoría, Orígenes los considera demasiado absurdos en su literalidad como para molestarse en refutar sus interpretaciones alegóricas. Esta posición de simple superioridad, que a la postre se habría de imponer en la mayor parte de la literatura patrística y que perduraría inmutable hasta el resurgir del comparativismo religioso en la modernidad, es sin embargo resultado de todo un siglo de acerbas polémicas y diferentes argumentos en torno a ambos temas, como veremos a continuación, en textos de los autores del siglo precedente.

### 3. *Los hijos de Zeus en Justino*

Hay que recordar que Orígenes refuta las acusaciones de Celso en un libro escrito el siglo anterior. El tema de los hijos de dioses, que Orígenes desprecia sin reparo como cuestión superada, había sido central en la polémica a tres bandas de judíos, griegos y cristianos<sup>8</sup>. Los textos más relevantes al respecto son de Justino, que en la *Apología* dice así (1.21-22):

Quando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primer retoño de Dios<sup>9</sup>, nació sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste fue crucificado y murió, y después de resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a los que vosotros llamáis hijos de Zeus. Porque bien conocéis la cantidad de hijos que los escritores por vosotros estimados atribuyen a Zeus: Hermes, el verbo interpretador y maestro de todo; Asclepio, médico que, tras ser fulminado, subió al cielo; Dioniso el que fue despedazado... nosotros decimos que nació de una virgen, y séanos esto común con Perseo.

8. Estas coincidencias hacen posible que Celso conociera la obra de Justino (cf. H. Chadwick, *Early Christian Thought and the Classical Tradition: Studies in Justin, Clement and Origen*, Oxford 1966, 22s. y 132s.). Sin embargo, la repetición de temas es un fenómeno suficientemente extenso como para que ambos pudieran compartir fuentes de la literatura polémica judía sin que sea necesario establecer dependencias lineares.

9. Sobre la concepción del Hijo en Justino hay varios capítulos en el tomo III de esta serie de *Filiación* (2011). Cf. especialmente la contribución de J. J. Ayán, pp. 265-267, acerca de esta definición como *πρῶτον γέννημα*.

El elenco de «hijos de Zeus» es un común reproche de los apologistas para demostrar la lujuria de Zeus, incompatible con el rango de un dios supremo. Sin embargo, Justino aquí usa esta lista para mostrar que la pretensión cristiana sobre la filiación divina de Jesús no debería extrañar a un griego. En un pasaje posterior de la *Apología* (1.54-55), en cambio, Justino distingue a Jesús de estos otros hijos de Zeus. Dice que los demonios, oyendo las profecías que anunciaban la venida del Hijo de Dios, propalaron mitos falsos sobre los hijos de Zeus, como Dioniso, Heracles, Asclepio, y «como además oyeron lo dicho por otro profeta, Isaías, que había de nacer de una virgen y que por su propia virtud subiría al cielo, echaron por delante la leyenda de Perseo».

Si bien la habitual burla presenta un relato caricaturizado de los mitos griegos, aquí, al buscar la asimilación, primero para hacerlos comparables y luego para denunciar el plagio demoniaco, estos mitos se cristianizan en rasgos como «subir al cielo», imaginando una «ascensión» que no está documentada en los mitos de Asclepio o Dioniso<sup>10</sup>. Por lo mismo, puesto que tampoco hay ninguna fuente anterior que presente a Dánae como *parthenos* tras su unión con Zeus transmutado en lluvia de oro, quizá debemos pensar que la interpretación de Perseo como nacido de una virgen, paradójicamente, surge de la búsqueda de paralelos paganos a la filiación de Jesús<sup>11</sup>.

La mención a esta cuestión en el pasaje posterior del *Diálogo con Trifón* (67-70) permite precisar más. Aquí el significado del elenco de hijos de dioses es totalmente distinto, pues es la base de la acusación del interlocutor judío de que la filiación de Jesús es un mito tan falso como los griegos. Justino, que continúa en el mismo esquema mental que en la obra anterior, no niega el paralelo, pero le da una explicación muy diferente, el plagio de los demonios:

Trifón: Por otra parte, en los mitos de los llamados griegos se cuenta que Perseo nació de Dánae, siendo ésta virgen, pues fluyó en ella en forma de lluvia de oro el que entre ellos se llama Zeus. Vergüenza os ha de dar decir vosotros cosas semejantes a ellos, y más valdría decir que este Jesús ha nacido hombre de los hombres...

Justino: Sábeta, pues, bien, oh Trifón, que ése que se llama el diablo ha hecho decir, contrahaciéndolo, entre los griegos, lo mismo que cuanto obró por medio de los magos de Egipto, o de los falsos profetas en tiempos de Elías: todo eso, digo, no es sino un afianzamiento de mi conocimiento y de mi fe en las Escrituras. Y cuando dicen que Dioniso nació como hijo de Zeus en su propia unión con Sémele, y cuentan que fue el in-

10. Sobre la ascensión de Dioniso al cielo, fruto de la proyección de la de Jesús sobre el mito griego, cf. M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Madrid 2007, 152, 313.

11. Sobre el mito de Perseo, cf. D. Ogden, *Perseus. Gods and Heroes of the Ancient World*, London-New York 2008, con todas las fuentes.

ventor de la viña, y que tras ser despedazado y muerto resucitó y ascendió al cielo, e introducen el burro en sus misterios, ¿no tengo derecho a ver imitada la mencionada profecía del Patriarca Jacob escrita por Moisés?... Así pues, Trifón, cuando oigo hablar de que Perseo nació de una virgen, entenderé que también eso lo quiso remedar la serpiente engañosa.

El argumento del plagio demoniaco tendrá un recorrido limitado, y otros apologistas tendrán mejores explicaciones de estos paralelos, como hemos visto en Orígenes y veremos en Tertuliano. Sin embargo, estos textos de Justino ponen por vez primera sobre la mesa un tema que claramente era de reciente aparición, y ofrecen el contexto en que ésta se produce: la polémica entre judíos y cristianos. No es casual que Celso ponga en boca de un judío, pues fue en el debate en torno a la posibilidad de que el Hijo de Dios fuera concebido de una virgen donde surgió esta interpretación de unos mitos griegos que hasta entonces estaban desprovistos de este significado.

#### 4. *Dioses nacidos en Atenágoras*

En la *Legatio* de Atenágoras, unos años posterior a Justino, encontramos una desarrollada argumentación sobre el otro tema que Orígenes, un siglo después, considera una cuestión resuelta, a saber, la crítica a los dioses de las teogonías griegas. Los razonamientos de Atenágoras se centran en demostrar que los dioses griegos no son eternos, sino precederos, pues tienen un origen puntual y, por tanto, están abocados a un final como todo lo material. En un primer momento argumenta que los crearon los poetas y los artistas<sup>12</sup>. Después, en el núcleo de la obra, expone el origen de los dioses según la interpretación estoica que hace concordar diversas teogonías —Hesíodo, Orfeo, y versos homéricos con alusiones teogónicas— identificando a los dioses con elementos materiales del cosmos. Tanto en la interpretación cosmológica que los convierte en elementos, como en la literalidad de la teogonía en que los dioses nacen unos de otros, la inmanencia y materialidad de los dioses los hace incompatibles con la verdadera divinidad trascendente. Para demostrarlo, le basta con resumir la teogonía enfatizando las derivaciones del verbo *gígnomai* (nacer, llegar a ser):

18.3. Así pues, hacedme el favor de considerar esto ante todo: los dioses no han existido, como dicen, desde el principio, sino que cada uno de ellos ha nacido como nacemos nosotros (οὗτως γέγονεν αὐτῶν ἕκαστος ὡς γινόμεθα ἡμεῖς). Y en esto todos están de acuerdo. Dice Homero:

12. Atenágoras usa como demostración (*leg.* 17.1) el famoso pasaje de Heródoto (2.53), que no lo entendía como crítica, sino como historia de la propia religión griega. Taciano, siguiendo esta misma línea, dice que los poetas y escultores griegos «son anteriores a las divinidades».

«A Océano, origen (γένεσιν) de los dioses, y la madre Tetis» (II. 14.301).

Y Orfeo, que descubrió el primero sus nombres y explicó sus nacimientos (τὰς γενέσεις) y dijo cuanto ha hecho cada uno y al que ellos creen el teólogo más verdadero, y al que sobre todo Homero sigue en muchas cosas sobre los dioses, también él establece el primer origen (τὴν πρώτην γένεσιν) de éstos a partir del agua<sup>13</sup>:

«Océano, que es el origen (γένεσις) de todos».

4. Pues según él el agua fue principio de todo y del agua se formó fango, y de ambos nació (ἐγεννήθη) un animal, una serpiente que tenía una cabeza de león y otra de toro, y entre medias de ellos la cara de un dios, cuyo nombre es Heracles y Crono. 5. Este Heracles engendró (ἐγέννησεν) un huevo descomunal que, lleno de la fuerza del que le había engendrado (τοῦ γεγεννηκότος), se partió en dos por el frotamiento. La parte superior se convirtió en el Cielo: y la que se fue para abajo, en la Tierra: y salió un dios bicórpore. 6. Y Cielo unido a Tierra engendra (γεννᾷ) como hembras a Cloto, Láquesis y Átropo, y como varones a los Centímanos Coto, Giges y Briareo, y a los Cíclopes Brontes, Estéropes y Arges. Pero al enterarse de que había de ser desposeído del poder por sus propios hijos, tras encadenarlos los arrojó a lo profundo del Tártaro. Irritada por ello la Tierra engendró (ἐγέννησεν) a los Titanes:

«A los hijos de Cielo dio el ser (ἐγείνατο) la augusta Tierra,

a los que llaman también por sobrenombre Titanes,

porque tomaron venganza del gran Cielo estrellado» (Hes., *Th.* 207-209)

19.1. Tal es el principio del origen (ἀρχὴ γενέσεως), no sólo de los que según ellos son dioses, sino del universo. Considerad, pues, este punto: que cada uno de esos a quienes se atribuye la divinidad, como tiene principio (γεγόνασιν), también es forzoso que sea corruptible. Porque si han nacido sin ser, como dicen los que teologizan sobre ellos, no son; porque una cosa o es increada (ἀγένητόν) y por tanto eterna, o creada (ἢ γενητόν) y corruptible.

Tras varios párrafos más de este tenor, Atenágoras ataca los intentos de explicación alegórica —que en cualquier caso, aunque liberaran a las teogonías de los errores «personales» de sus dioses, no lo hacen de la acusación primera de inmanencia— y esboza críticas de corte evemerista<sup>14</sup>. Sin embargo lo sustancial de su argumentación es que los dioses griegos son como los hombres, parte del cosmos, con todos los defectos de la materia y de la humanidad, que comienzan por el hecho mismo de nacer y por tanto morir. Y por tanto, no son dioses. Es un argumento que se repite como un *topos* en toda la literatura apologética, y que late en el breve

13. *Orph. Fragm.* 75 (ed. A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta* II.1, Monachii-Lipsiae 2004, 84). Sobre las citas órficas en Atenágoras, cf. M. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica*, 154-157, y F. Jourdan, *Orphée et les chrétiens* II, Paris 2011, 20-33.

14. Crítica la interpretación alegórica de mitos teogónicos en *leg.* 22. En *leg.* 30, partiendo del *Oráculo Sibilino* 3.108-113 de raíz judía, recoge la crítica evemerista: o bien son pura invención, o si existieron, son hombres que ya han muerto y a quienes los poetas han glorificado.

repasso de Orígenes antes aludido: la filiación de unos dioses de otros es el rasgo que invalida de entrada el esquema teogónico griego.

### 5. *La antiteogonía de Teófilo*

En los *Libros a Autólico* de Teófilo (finales del siglo II) encontramos variantes interesantes respecto a las dos cuestiones que nos ocupan. Respecto a los hijos de los dioses, el argumento del obispo de Antioquía es simple pero efectivo. Dice:

Y por lo menos, los dioses de antaño, si es cierto que nacieron, se les veía que tenían larga descendencia; pero ahora ¿dónde se nos puede mostrar la descendencia de los dioses? Porque si entonces engendraban y nacían es evidente que también ahora tendrían que nacer dioses engendrados; si no, habrá que achacarlo a flaqueza, sea que se hicieron viejos y por ello no engendran, o se murieron y no queda rastro de ellos. Porque si los dioses engendraban entonces, también tendrían que engendrar ahora, como vemos que engendran los hombres. Es más, los dioses tendrían que ser más numerosos que los hombres, como dice la Sibila: «Si los dioses engendran y siguen inmortales, más que los hombres serían los dioses nacidos, y lugar ya no hubiera donde estar los mortales»<sup>15</sup>.

Frente a la actuación permanente del dios bíblico, manifestada en la reciente encarnación en Jesús, los griegos han dejado de actuar tiempo ha. ¿Dónde están sus hijos ahora? Teófilo plantea una crítica, heredada de la apologética judía como muestra la cita del *Oráculo Sibilino*, que utiliza la clave de la filiación para mostrar que ni los dioses ni sus hijos han existido nunca. Un esquema conceptual como el de las diferentes razas de hombres en Hesíodo, que situaban la acción teogónica en el *illud tempus* eliadeo, servían para dividir radicalmente la época en que dioses y hombres interactuaban con la distancia del tiempo presente. La venida de Jesús en la historia rompe este esquema y deja sin validez el tiempo mítico de las teogonías griegas.

Sin embargo, lo más interesante de Teófilo es su refutación de la *Teogonía* de Hesíodo, de muy largo alcance porque no sólo la rebate, sino que contrapone a ella la cosmogonía cristiana. La crítica a Hesíodo y la presentación de la propia doctrina están en mutua relación simétrica. Y así, los argumentos que veíamos en Atenágoras adoptan un carácter más definido de oposición al Génesis, incluso en los detalles: crítica, por ejemplo, que Hesíodo empiece por lo de abajo, la tierra, frente al Génesis, que empieza el relato de la creación con el cielo<sup>16</sup>. El reproche central

15. *Autol.* 2.3.

16. Thphl. Ant., *Autol.* 2.13: «Que Hesíodo empiece el relato de la creación por las cosas de la tierra, por lo de abajo, es pensamiento puramente humano, humilde y totalmente flaco como para aplicarlo a Dios. Porque el hombre, sí, como es de abajo, empieza a edificar por la tie-

es que la evolución a partir del caos supone que el dios supremo, Zeus, es el culmen del proceso, el hijo final de la genealogía de dioses, y no el principio. El esquema de sucesión divina heredado de las teogonías medioorientales plantea, en efecto, un problema que ya habían afrontado los poetas órficos, con diferentes soluciones en que la trascendencia divina en relación al cosmos quedaba salvada. Sin embargo, la fuente más que probable de Teófilo son, como en el caso de Atenágoras, interpretaciones estoicas de la teogonía hesiódica, en las que la progresiva ordenación a partir de elementos primordiales encaja perfectamente con el paso del caos al cosmos<sup>17</sup>.

Hesíodo no sólo explicó el origen de los dioses, sino también del mundo mismo. En cuanto al mundo, dijo que había sido creado, pero ya no tuvo fuerzas para decirnos por quién. Dijo, además, que son dioses Crono y su hijo Zeus, Poseidón y Plutón, y hallamos que éstos fueron posteriores al mundo. Nos cuenta también cómo Crono fue combatido por su propio hijo Zeus... (*Th.* 73-74). Luego continúa hablando de las hijas de Zeus a las que llama musas y de las que se presenta como suplicante, queriendo saber de ellas de qué modo tuvieron principio todas las cosas. Pues dice... (*Th.* 104-115 cf. FuP 16.103). Mas ¿cómo sabían todo eso las Musas, siendo posteriores al mundo? ¿O cómo podían contárselo a Hesíodo, cuando aún no había nacido el padre de ellas? Y en cierto modo, supone la materia y la creación del mundo cuando dice: «Lo primero fue el Caos...» (*Th.* 116-133 cf. FuP 16.105). Y diciendo todo esto, ni aun así declaró por quién fueron hechas las cosas. Porque si lo primero fue el Caos y preexistía cierta materia increada, ¿quién fue el que dispuso a ésta, la ordenó y la transformó? ¿Fue acaso la materia la que se transformó y ordenó a sí misma? Porque Zeus aparece mucho después, no sólo de la materia, sino del mundo y de muchedumbre de hombres. Y lo mismo Crono, su padre. ¿O no fue más bien algo principal el que la creó, quiero decir Dios, que la puso en orden?<sup>18</sup>.

El fondo de la crítica de Teófilo es similar, pues, al de Atenágoras. Y el clavo sobre el que martillean es el mismo, la propia imagen fundamental de las teogonías, la generación sexual. Donde Atenágoras enfatizaba el verbo *gígnomai*, el obispo antioqueno enfatiza su incompatibilidad con lo divino, pero no tanto por ser corruptible cuanto por ser una pasión indigna:

rra y no puede lógicamente poner el techo antes de haber asentado los cimientos. Mas el poder de Dios se manifiesta en que primeramente hace las cosas de la nada y luego las hace como quiere. Porque lo que es imposible para los hombres, es posible para Dios. Por eso el profeta dijo que fue primero la creación del cielo, que tiene forma de techo, diciendo: “En el principio hizo Dios el cielo”, es decir, que el cielo se hizo por el Principio, según anteriormente dijimos».

17. Sobre los poetas órficos y sus «teogonías monistas», cf. mi propia contribución en el vol. III de esta serie de *Filiación*, pp. 49-52. Para las fuentes estoicas de Teófilo, cf. el artículo de Cury citado en la nota 20.

18. *Autol.* 2.6.

Lo que dice el poeta Hesíodo de que del Caos nació el Erebo y la Tierra y el Amor, que domina según Él a todos, dioses y hombres, es dicho vano y frío y totalmente ajeno a la verdad. Porque Dios no debe dejarse vencer por el placer, cuando hasta los hombres templados se abstienen de todo placer vergonzoso y de todo mal deseo<sup>19</sup>.

Ahora bien, la crítica a Hesíodo se complementa con la presentación de una cosmogonía cristiana que, pese a que trata de marcar la diferencia en la metáfora básica, está claramente influida por su opuesto. Como ha notado C. Cury, la definición del Logos, para subrayar que no es engendrado por generación sexual, echa mano de otras imágenes hesiódicas<sup>20</sup>. El texto clave es 2.22:

Y esa voz, ¿qué otra cosa es sino el Verbo de Dios, que es también hijo suyo? Hijo, no al modo que poetas y mitógrafos dicen que nacen hijos de los dioses por unión carnal, sino como la verdad explica que el Verbo de Dios está siempre inmanente en el corazón de Dios (ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ)<sup>21</sup>. Porque, antes de crear nada, a éste tenía por consejero (σύμβουλον), como mente (νοῦν) y pensamiento (φρόνησιν) suyo que era. Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado (ἐβουλεύσατο), engendró a este Verbo proferido, como primogénito de toda creación, no vaciándose de su Verbo, sino engendrando al Verbo y conversando siempre con Él.

Los términos cuyo original griego está entre paréntesis no son los habituales de la teología patrística para describir al Logos, sino que provienen precisamente del único episodio de la *Teogonía* de Hesíodo que utiliza otra forma de engendrar distinta de la sexual: el nacimiento de Atenea, que proviene del engullimiento de Metis por parte de Zeus, de modo que ésta nace de la cabeza de Zeus<sup>22</sup>. En las interpretaciones filológicas griegas, como la de Crisipo, era fácil ver en este episodio la representación de la sabiduría divina. Parece claro que Teófilo, buscando un modelo de filiación divina claramente opuesto al hesiódico, se dejó influir por el rival al que pretendía superar<sup>23</sup>.

19. *Autol.* 2.12.

20. C. Cury, «The Theogony of Theophilus», *Vigiliae Christianae* 42 (1988) 318-326. La tesis de Cury no ha sido refutada, y es avalada por la autorizada monografía de R. Rogers, *Theophilus of Antioch: The Life and Thought of a Second Century Bishop*, Lanham 2000, 18-22.

21. En *Autol.* 2.10 usa similar terminología: «Teniendo, pues, Dios a su Verbo inmanente en sus propias entrañas, lo engendró con su propia sabiduría (λόγον ἐνδιάθετον ἐν τοῖς ἰδίοις σπλάγχνοις ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας), emitiéndolo antes de todas las cosas».

22. Hes., *Th.* 886-900. La explicación mítica de este modo de generación no sexual se debe precisamente a que el hijo que naciera de Metis había de destronar a Zeus: al engullir a Metis, Zeus se sucede a sí mismo y cierra el ciclo de destronamiento y sucesión generacional.

23. Éste es un caso diferente a la adaptación voluntaria de los dogmas teológicos cristianos a los esquemas narrativos de los mitos griegos para facilitar su comprensión: p. e. Clem. *prot.* 1.1-5, 12.121.1. La filiación divina de Jesús es explicada así por Tertuliano, *apol.* 21.9-14 (ed. E. Dekkers, CCSL 1, Turnholti 1954, 124s.): «No es diverso a cuando un rayo es lanzado por el sol, es parte de un todo, pues en el rayo estará el sol, porque el rayo pertenece a éste, y ni la sus-

## 6. El evemerismo de Tertuliano

Al abordar los dos temas de filiación divina en ámbito latino, Tertuliano es quien marca la pauta, con un gran desarrollo retórico del evemerismo superior a sus precedentes griegos. Desde Ennio, en efecto, la interpretación evemerista de los mitos había tenido gran éxito en Roma, y la apolo-gética cristiana hereda esta preferencia y reutiliza las fuentes romanas que hacen de los dioses meros hombres del pasado<sup>24</sup>. Buena muestra de ello es el texto del *Apologeticum* en que el cartaginés explica el mito de sucesión divina:

Antes de Saturno, pues, por cuanto nos es dado saber, no había entre vosotros ningún otro dios: y puesto que a él se remonta el origen de las divinidades más veneradas y conocidas, lo que se constata como propio del fundador del linaje se podrá aplicar a toda su descendencia. Pues bien, si nos atenemos a la tradición literaria, encontramos que ni el griego Diodoro, ni Talo ni Casio Severo ni Cornelio Nepote ni ningún otro estudioso recuerdan a Saturno más que como hombre... Así que si Saturno es un hombre, parece claro que fue nacido de hombre, y, si es así, no, desde luego, del cielo y la tierra. Pero puesto que no se conocían los padres, parecido natural considerarlo hijo de aquellos de quienes todos podemos decirnos hijos. Pues en efecto, ¿quién no se dirige al cielo y la tierra por respeto a ellos con el nombre de padre y madre, según la costumbre general por la que los hombres desconocidos o aparecidos de improviso se dicen caídos del cielo? Pues no por otro motivo Saturno, que siempre aparecía de improviso, tuvo la suerte de ser llamado hijo del cielo, igual que el pueblo llama también hijos de la tierra a aquellos de quienes no conoce el origen. No hace falta decir que entonces los hombres actuaban tan salvajemente que se conmovían ante el aspecto casi divino de cualquier hombre que apareciera, como hoy, ya civilizados, proclaman dioses a los que unos días antes han reconocido muertos con luto público. Pero de Saturno, baste

tancia sufre división, pues se propaga como una luz que se difunde de la luz. La materia generatriz permanece íntegra y plena, si bien de ahí derivan muchas emanaciones. Por lo cual también aquello que deriva de Dios es Dios e hijo de Dios, y el único Dios en ambos. Así espíritu de espíritu y Dios de Dios constituyó otro número diverso por medida, no por condición, y de su matriz no se destacó, sino emanó. Este rayo de Dios, como había sido anunciado, descendió sobre una Virgen y se hizo carne en su seno, y nació como hombre mezclado con Dios. La carne, plasmada por el espíritu, se nutre, se desarrolla, habla, enseña y actúa: y es Cristo. Aceptad por el momento esta fábula, similar a las vuestras (*hanc fabulam similis est vestris*), mientras mostramos cómo se demuestra Cristo y quiénes son los que entre vosotros difundieron fábulas similares (*fabulas aemulas*) para destruir nuestra verdad».

24. También entre los apologistas griegos, que lo conocen fundamentalmente a través de Diodoro, se condena a Evemero como ateo (Thphl. Ant., *Autol.* 3.7, Eus., *p.e.* 14.16.1, Thdt., *affect.* 2.112, 3.4), o se le reivindica como debelador de los dioses paganos (Clem. *protr.* 2.24.2). Sobre la recepción cristiana de Evemero, cf. F. Zucker, «Euhemeros und seine *Ἐπέα Αναγραφῆ* bei den christlichen Schriftstellern», *Philologus* 64 (1905) 465-472; M. Winiarczyk, *Euhemeros von Messene: Leben, Werk und Nachwirkung* München-Leipzig 2002, 168-175. Una buena exposición accesible del evemerismo en V. Domínguez García, *Los dioses de la ruta del incienso: un estudio sobre Evémero de Mesene*, Oviedo 1994.

con este poco. También mostraremos que Júpiter es tan humano cuanto que proviene de otro hombre, y que a partir de ahí todo su linaje es tan mortal como igual a él en estirpe<sup>25</sup>.

Al hacer a Saturno (Crono) un hombre cuya filiación del cielo (Ura-no) tiene una trivial explicación, el resto de los dioses de su descendencia son hombres también. Y por supuesto, también sus eventuales hijos. La interpretación evemerista de las teogonías soluciona las dos cuestiones sobre la filiación divina con un mismo argumento<sup>26</sup>.

### 7. *La alternativa de Lactancio*

El último apologista que vamos a considerar es posterior a Orígenes (ca. 240-320), y le hace merecer un capítulo aparte su apuesta por una vía que no tuvo continuidad, hasta que el Renacimiento lo rehabilitó como integrador de la cultura cristiana y la clásica. En las *Divinae Institutiones* (5.4-13) su tratamiento de las teogonías paganas es de muy distinto tenor a los autores anteriormente examinados. Dice así:

4. Orfeo, que es el más antiguo de los poetas e igual a los mismos dioses, en la medida en que se cuenta que navegó entre los Argonautas con los Tindáridas y Hércules, llama al dios verdadero y grande «Protógono», pues antes de él nada fue engendrado, pero a partir de él nacieron todas las cosas. Le llama también Fanes porque, cuando aún no había nada, apareció el primero de lo infinito y existió. Como no podía concebir en el ánimo su origen y naturaleza, dijo que nació del aire inabarcable («hijo brillante del inmenso éter»), pues no tenía nada más grande que decir. Dice que éste es el padre de todos los dioses, por causa de los cuales fundó el cielo y se lo dio a sus hijos, para que tuvieran un habitáculo y sede común («fundó un hogar sempiterno para los inmortales»). Así, guiado por la naturaleza y la razón, comprendió que la potencia primerísima fundó el cielo y la tierra, y no podía decir que Júpiter era el soberano de las cosas, pues fue nacido de Saturno, ni el mismo Saturno, que se decía que era nacido de Cielo; y a Cielo tampoco osaba hacerlo el primer dios, porque veía que era un elemento del mundo, que había sido hecho él mismo por su autor, y esta razón le llevó a este dios primogénito, al que asigna y atribuye la primacía.

25. Tert., *apol.* 10.6-11.

26. Ello no impide que Tertuliano acuda en otro pasaje de la misma obra (*apol.* 21.7-9) a otro argumento tópico, la diferencia moral entre los concebidos por la lujuria de Júpiter y la concepción no carnal de Jesús: «Vino entonces Cristo, el Hijo de Dios... que no fue engendrado de tal manera que tuviera que avergonzarse de su nombre de Hijo o su filiación paterna. Él no ha sufrido la afrenta de tener, por el incesto de una hermana, ni el deshonor de una hija o de una esposa extranjera, un padre cubierto de escamas, cuernos o plumas, o amante convertido en oro. ¡Son de Júpiter todos vuestros nombres! En cambio el Hijo de Dios no tiene madre por comercio impúdico, e incluso la madre que tiene a ojos humanos no estaba casada». También alude al tema del plagio para confundir con mitos similares (*apol.* 21.9-14 citado en n. 23).

Homero no nos puede decir en este tema nada que se acerque a la verdad, por cuanto escribió más de cosas humanas que divinas. Sí puede hacerlo Hesíodo, que trata del nacimiento de los dioses en una obra que comprende un solo libro; pero tampoco nos transmite nada de la verdad, ya que no empieza desde un dios creador, sino desde el caos, que es una confusa aglomeración de materia ruda y desordenada, cuando lo que debió hacer fue explicar ese mismo caos, de dónde, cuándo y cómo empezó a existir y a mantenerse. Y es que, de la misma forma que todas las cosas han sido dispuestas y ordenadas por algún artista, también es necesario que esa materia haya sido modelada por alguien. Pues bien, ¿quién hizo esta materia sino el dios a cuya potestad todo está sometido? Pero Hesíodo rechaza esta conclusión, porque rehúsa llegar al conocimiento de la verdad. Y es que no compuso este poema, como él quería dar a entender, en el Helicón por inspiración de las Musas, sino que logró componerlo con meditación y preparación.

En otro lugar he analizado en detalle la interpretación lactanciana de la teogonía órfica<sup>27</sup>. Aquí basta señalar que lo que era motivo de condena en todos los autores anteriores, la filiación de unos dioses de otros, aquí es fácilmente disculpado, por cuanto Lactancio entiende que Orfeo usa el esquema teogónico porque «no puede concebir en su ánimo» el verdadero origen y naturaleza de Dios. Lactancio trata de superar la imagen genealógica, pero no mediante la crítica radical, sino como una metáfora accesoria de la que se puede prescindir sin perder el fondo —un método cercano a la alegoría neoplatónica—. Así, elogia que al fin y al cabo Orfeo habla de un primer dios creador. Esta generosidad respecto a Orfeo contrasta con su severo juicio sobre Hesíodo, de quien condena, de modo similar a Teófilo, que haga empezar todo del caos<sup>28</sup>. Si comparte con ellos la condena de Hesíodo, ¿por qué, contrariamente a los apolo-gistas anteriores, salva la teogonía órfica? Una primera clave reside en las fuentes filosóficas que le proporcionan el material teogónico. Si bien Atenágoras y Teófilo utilizaban fuentes estoicas que bien utilizaban sólo a Hesíodo, bien a un Orfeo conciliado con Hesíodo, las fuentes de Lactancio son neoplatónicas, y por tanto interpretan las teogonías, especialmente las órficas, de acuerdo a una concepción trascendente de la divinidad que se adecua mucho más a la teología cristiana. Desde esa perspectiva, de las teogonías órficas se puede deducir un dios primero y creador de todo, que cabe identificar con el Dios supremo de los neoplatónicos. Es claro que, sin embargo, la interpretación neoplatónica de las teogonías órficas no tenía cabida, siquiera con la benevolencia lactanciana, en la ortodoxia cristiana que, como decía el primer texto de Orígenes, rehusaba

27. Herrero de Jáuregui, *Tradición órfica*, 161s, 277-306.

28. Hay que notar que la concepción lactanciana del Caos hesiódico como *rudis indigestaque moles* está deformada por Ovidio (*met.* 1.7) puesto que en Hesíodo es la primera abertura de la que surge la diferenciación entre cielo y tierra: cf. Bernabé, *Dioses, héroes, y orígenes del mundo*, 26-34, y J. S. Clay, *Hesiod's Cosmos*, Cambridge 2003, 12-25.

intercambiar los nombres de los dioses supremos. Por tanto, la posición de Lactancio, abierta a buscar los retazos de verdad en las teogonías griegas, no iba a tener continuidad.

La segunda clave es contextual. Las teogonías griegas, que en el siglo II d.C. eran un elemento importante en el debate religioso —Justino, Celso, Atenágoras— fueron convirtiéndose en banderas identitarias del paganismo ilustrado y perdiendo, por tanto, presencia a medida que éste se veía reducido a los círculos del neoplatonismo resistente. Por el lado de la apologética cristiana, las teogonías habían perdido ya interés como rival, tal cual se observa ya en la respuesta impaciente de Orígenes a Celso. A partir del siglo IV, la posición de Lactancio es una isla excepcional dentro de un panorama en que los tópicos apologéticos estaban ya formados hace tiempo y se repetían como nota erudita con variaciones que ya eran más retóricas que de fondo. En lo que a la filiación de las teogonías respecta, los autores cristianos posteriores se limitan a seguir la línea que ya en el siglo III Orígenes trazaba con claridad.