

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
<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

ORÍGENES DEL CRISTIANISMO

LA FILIACIÓN EN TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

Patricio de Navascués Benlloch

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

1. Introducción

Teófilo de Antioquía¹, a decir de Eusebio de Cesarea, *sexto sucesor de los apóstoles* (*Historia Eclesiástica* IV,20), ocupa la sede antioquena a finales del siglo II. Eusebio nos ofrece una pequeña noticia (*h. e.* IV,24): «De Teófilo poseemos los tres libros elementales dirigidos a Autólico, y otro que tiene por título *Contra la herejía de Hermógenes*, en el cual utiliza testimonios sacados del *Apocalipsis* de Juan. De él se poseen también algunos otros libros de catequesis. Por entonces los herejes seguían con no menor empeño corrompiendo como cizaña... Teófilo, al menos, con los otros, peleó contra ellos, según lo declara cierto tratado suyo nada vulgar (οὐκ ἄγγενῶς) *Contra Marción*, tratado que, junto con otros de que ya hemos hablado, se ha conservado hasta hoy».

Hoy sólo leemos sus tres libros *A Autólico*, escritos poco después del 17 de marzo de 180 (cf. III,28). Se trata de una obra muy definida por su género apologético, muy concentrada en el argumento. La obra resulta hoy, para nuestro interés, en algunas partes prolija y pesada, mientras que en otras muchas demasiado esquiva e insuficiente. Pero tal vez con ello se delata que el interés de Teófilo en *Ad Autolyicum* no era, ciertamente, ofrecernos su doctrina acerca de Cristo, sino más bien, una presentación de la fe cristiana, que resultase persuasiva para su interlocutor,

1. Para la obra de Teófilo, sigo el texto griego y la traducción española de *Teófilo de Antioquía. A Autólico* (J. P. Martín, FuP 16, Madrid 2004), apartándome en algunos casos con libertad de la traducción ofrecida. Para referirme al Λόγος divino hablaré tanto de Logos como de Verbo indiferenciadamente. Cito los distintos pasos refiriéndome en números romanos al libro, y en números árabes, al capítulo y, eventualmente, al párrafo.

y que se concentrase en tres puntos: la monarquía de Dios (frente a la multitud de dioses paganos), la generación del mundo (frente a las otras doctrinas contemporáneas como la eternidad del mundo, el mundo por azar, el mundo sin providencia, etcétera) y la generación del hombre (una generación inenarrable que encierra el significado de la vida del hombre: llegar a ser Dios en la medida en que viva obedeciendo).

Teófilo tiene una cultura general por lo que se refiere a las tradiciones y costumbres paganas. Conoce las tradiciones judías del momento, las distintas cristianas, ortodoxas y heterodoxas. Identifica al Logos johánico con el Primogénito de la creación paulino, activo ya en los orígenes del mundo.

Al parecer, según algunos estudiosos de hoy, esto no basta para considerarle un autor de pensamiento cristocéntrico, pues de Cristo como tal y de sus misterios en carne no hay palabra en esta obra supérstite. Más allá del peligro inherente a cualquier argumentación *ex silentio*, a mi juicio, esta opinión acerca de Teófilo no tiene en cuenta el fuerte condicionamiento retórico presente en la composición de las obras en la Antigüedad. Descuidar el fin que Teófilo persigue con esta obra suya entraña el riesgo de no poder comprenderla, de no poder comprender sus *silencios* sobre Cristo². Por lo demás, ¿cabe imaginar un obispo de Antioquía en el siglo II que ignorase los misterios en carne de Cristo? Más aún, ¿cómo pudo ser Teófilo, según nuestros datos, el primer cristiano en escribir una obra *Adversus Marcionem* —hoy perdida³— si es verdad que su pensamiento era más el de una doctrina centrada en el cristianismo que en la persona de Cristo⁴?

Valga esta premisa para comenzar este pequeño estudio en el que muchas veces hemos de detenernos con la intuición de que la lectura del *Adversus Marcionem* teofiliano o de su *Adversus Hermogenem* nos habría proporcionado, sin duda, una gran riqueza de datos que habríamos agradecido sobremanera a la hora de estudiar la *filiación* en el obispo antioqueno.

2. Cf. M. Simonetti, «La sacra scrittura in Teofilo d'Antiochia», en J. Fontaine y Ch. Kannengiesser (eds.), *Epektasis. Mélanges patristiques offerts au cardinal Jean Daniélou*, Paris 1972, 197, que incluso destaca el uso masivo de la Sagrada Escritura por parte de Teófilo en comparación con otros apologetas.

3. Cf. Eus., *b. e.* IV,24, acerca de Teófilo y sus obras.

4. En general, comparto el análisis que hace G. Uríbarri Bilbao, *Monarquía y Trinidad*, Madrid 1996, 105-129, del pensamiento fundamentalmente cristiano de Teófilo de Antioquía, en contra de algunas de las opiniones de la crítica actual. En contra de esta *facies* decididamente cristiana de Teófilo, véase N. Zeegers-Vander Vorst, «Notes sur quelques aspects judaïsants du Logos chez Théophile d'Antioche», en *Actes de la XII^e Conférence Internationale d'Études Classiques 'Eirene'*, Clúj-Napoca, Bucarest 1975, 69-87; Íd., «La création de l'homme (Gn 1,26) chez Théophile d'Antioche», *Vigiliae Christianae* 30 (1976) 258-267; J. P. Martín, «La antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía. Sus lecturas de Génesis 2-5», *Salmanticensis* 36 (1989) 23-71; Íd., «La saggezza creatrice secondo Teofilo d'Antiochia», *Augustinianum* 32 (1992) 223-235. Según discorra la exposición se irán confutando algunas de las posiciones esgrimidas en estos artículos.

2. La forma de Dios inefable e inexpressable

Apenas comienza la obra de los tres libros a Autólico, Teófilo le apostrofa a su interlocutor diciéndole que si éste le pide una exposición de su Dios, él antes le reclamará: «Muéstrame a tu hombre, y yo te mostraré a mi Dios» (I,2,1). El hombre, a decir de Teófilo, ha de tener el alma pura para poder ver a Dios al igual que se puede ver el rostro del hombre en un espejo, siempre y cuando esté este libre de orín. De aquí se sigue una suerte de relación entre el hombre y Dios, como si el hombre fuese espejo de Dios, como si hubiese una relación de imagen entre Dios y el hombre, llamado a reflejar en sí a su Dios.

Esto provoca enseguida lo siguiente (I,3,1): «Me dirás entonces «tú que ves, explícame la forma de Dios» (Σὺ ὁ βλέπων διήγησάι μοι τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ)». Escúchame hombre: la forma de dios es inefable e inexpressable y no puede ser vista por ojos carnales...» (τὸ μὲν εἶδος τοῦ θεοῦ ἄρρητον καὶ ἀνέκφραστον ἐστίν, μὴ δυνάμενον ὀφθαλμοῖς σαρκίνους).

Choca la expresión τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ. No es demasiado corriente en la literatura cristiana ni pagana. La expresión podría aludir a un pasaje bíblico: la lucha de Jacob con el ángel. Después de que Jacob ha vencido, dice el texto (*Gen* 32,30-31 LXX): «Y [el hombre] le dijo [a Jacob]: «¿Cuál es tu nombre?». Él dijo: «Jacob». [El hombre] le dijo: «No te llamarás más Jacob, sino Israel será tu nombre, porque has podido retener a Dios y a los hombres». Le preguntó Jacob y dijo: «Dime tu nombre». Y [él ángel] le dijo: «¿Por qué preguntas por mi nombre?». Y le bendijo allí. Y Jacob llamó el nombre de este lugar: *Forma de Dios* (εἶδος θεοῦ), pues vi a Dios (εἶδον γὰρ θεὸν) cara a cara y se salvó mi alma». (Fuera de *Gen* 32,31 no se encuentra esta expresión en los LXX).

Sabemos que este lugar fue objeto de varias interpretaciones en el ámbito del judaísmo previo a Teófilo. En las diferentes versiones targúmicas el adversario de Jacob será *un ángel con forma de hombre* (Targum Palestinense), o *semejante a un pastor* (*GenR* 77,2), o un *fantasma* (Flavio Josefo, *ant.* I,333), o *el ángel Sariel* (Targum Neophyti). Igualmente al final el objeto de la visión de Jacob no siempre es *la forma de Dios*, sino *ángeles delante de Dios* (Targum Neophyti). Esta escena de Jacob, por lo demás, constituye el núcleo más importante de lo poco que nos ha llegado del apócrifo judío *Oración de José*, en un fragmento citado con estima por Orígenes, donde Jacob es en realidad un ser angélico preexistente, denominado *ángel de Dios, espíritu gobernante, varón que ve a Dios, primogénito de todo ser vivo vivificado por Dios* (ἄγγελος θεοῦ, πνεῦμα ἀρχικόν, ἀνὴρ ὁρῶν θεοῦ, πρωτόγονος παντὸς ζῴου ζωομένου ὑπὸ θεοῦ)⁵, rasgos con los que Filón caracteriza también a Jacob, apoyado firmemente en la etimología de 'Israel', o sea, *el que ve a Dios*. Valga como muestra *De confusione linguarum* 146: «En el caso de que hubiese aún

5. Cf. Or., *Jo.* II,31.

alguno que no fuese digno de ser denominado ‘hijo de Dios’, esfuércese por conformarse con el Logos, su primogénito, el más venerable de los ángeles, como un arcángel, que puede tener muchos nombres, como, por ejemplo, ‘principio’, ‘nombre de Dios’, ‘logos’, ‘el hombre a imagen’, ‘el que ve’, ‘Israel’»⁶.

Este afán por salvaguardar a Dios de ser visto directamente por hombre alguno se deja sentir también en el apócrifo cristiano, probablemente antioqueno o, al menos, en relación con la metrópoli siria, *Ascensión de Isaías*, donde la *gloria de Dios* en el séptimo cielo es inalcanzable para el audaz profeta a lo largo de su ascensión por los diversos cielos, cf. *AsIs* 10: «Entonces oí las voces de alabanza que había escuchado en los seis cielos, que subían y se oían allí; todas eran enviadas a aquel (Ser) glorioso, cuya gloria no pude contemplar. Yo mismo oía y veía sus alabanzas, y el Señor y el ángel del Espíritu oían y veían todo. Todas las alabanzas que se enviaban de los seis cielos no sólo se oían, sino que se veían. Oí decir al ángel que me guiaba: “Éste es más excelso que los excelsos, el que mora en el mundo sagrado y descansa en los santos, el que ha de ser llamado por el Espíritu Santo, en boca de los justos, el Padre del Señor”»⁷.

Creo que a Teófilo le gué una misma preocupación que a la tendencia judía observada en algunas versiones targúmicas: la de no dar a entender que Dios fue visto directamente por un hombre, por excelente que fuera Jacob. En autores cristianos contemporáneos más o menos a Teófilo, este paso bíblico daba lugar a una interpretación cristológica. En efecto, en Justino (*dial.* 58,7; 126,3), el adversario de Jacob, del que se registran sus dos títulos de ‘hombre’ y, más adelante, ‘Dios’, resulta ser el Logos, que representa la forma de Dios. En Clemente Alejandrino, *Pedagogo* I, 57, seguido *ad pedem* por Eusebio de Cesarea, *Demostración evangélica* V,11,1-2; 18,3; *Historia Eclesiástica* I,2,9, se aprecia la misma interpretación. En realidad, se desprende que la visión de Jacob tiene un dinamismo que se resolverá en la encarnación. En el Logos encarnado los hombres podrán encontrar un ‘nombre’ para Dios, que ahora aún no, y también una forma vista con ojos carnales.

Teófilo no parece en este caso seguir el mismo camino. «Obligado» tal vez a mantener la expresión *forma de Dios* en razón del texto del Génesis, precisa enseguida que dicha forma no es accesible para nadie añadiendo que dicha forma es *inefable e inexpresable*, ἄρρητος καὶ ἀνεκφραστός. Se percibe en Teófilo un intento claro de desmarcarse de las posibles críticas paganas provenientes del medioplatonismo y presentar de modo aceptable para las capas cultivadas la doctrina cristiana. En efecto,

6. Cf. J. H. Charlesworth (ed.), *The Old Testament Pseudepigrapha*, II, New York 1985, 699-714; A.-M. Denis, *Introduction à la littérature religieuse judéo-hellénistique*, I, Turnhout 2000, 331-343.

7. Cf. *Ascensión de Isaías* (tr. F. Corriente Córdoba y L. Vegas Montaner), en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, VI, Madrid 2009, 611-612.

Celso ridiculizaba el cristianismo por vincular a Dios con las formas (cf. *Contra Celso* VI,63: οὐδ' ἄνθρωπον ἐποίησεν εἰκονα αὐτοῦ. Οὐ γὰρ τοιούσδε ὁ θεὸς οὐτ' ἄλλω εἶδει οὐδενὶ ὅμοιος; véase también *ibid.*, VI,64). Y Alcinoo dedica considerable espacio a mostrar la trascendencia del primer Dios por encima de toda forma, cf. *Intr.* (= *Didaskalikos*) 165,5-6: «Es inefable y sólo comprensible con el intelecto, como se ha dicho» o más adelante, en una reducción al absurdo dice, *ibid.*, 166,1-6: «Pues si Dios fuese cuerpo, estaría formado a partir de una materia y de una forma (ἐξ ὕλης ἂν εἶη καὶ εἶδους), una vez que todo cuerpo es una combinación de materia y de la forma que va con ella... pero es absurdo suponer que Dios está compuesto de materia y de forma»⁸.

La pareja de nombres ἄρρητος καὶ ἀνεκφραστος no tiene estrictamente un paralelo pagano (el término ἀνεκφραστος es casi un neologismo)⁹. Sí tenemos, en cambio, uno eclesiástico. Se encuentra en este mismo contexto teológico aplicado a Dios en sí mismo en Eusebio de Cesarea¹⁰. En cualquier caso, la pareja de términos recuerda aquella muy próxima de ἄρρητος καὶ ἀκατονόμαστος con la que Filón alejandrino, Orígenes, algunos sistemas gnósticos descritos por la *Refutatio* y algunas fuentes medioplatónicas caracterizaban la trascendencia del Primer Principio¹¹. El término ἀνεκφραστος, inexpresable, vuelve a aparecer en Teófilo en otros dos lugares. En un caso se refiere a la gloria divina inalcanzable para el hombre mortal (I,5,3); en otro, a la creación del hombre por parte de Dios, igualmente inenarrable para el hombre (II,18,1)¹².

De este modo, Teófilo se pone en línea con otros autores judíos, cristianos y medioplatónicos que subrayaban el carácter trascendente del Dios supremo¹³. Así lo muestra con la serie de adjetivos característicos de

8. Alcinoos. *Enseignement des doctrines de Platon* (J. Whittaker, Les Belles Lettres 336, Paris 2002, 24.25).

9. Cf. J. P. Martín, *Teófilo de Antioquía. A Autólico*, Madrid 2004, 19 n. 51.

10. Cf. *Demostración evangélica* 4,1,5, (I. A. Heikel, GCS 23, Leipzig 1913, 151): «A partir de estas cosas es posible aprender que el principio de todas las cosas sea único, incluso lo más alto que el principio, y anterior al primero, y causa de la mónada, y superior a toda denominación (καὶ πάσης κρείττον προσηγορίας), inefable, indescriptible (ἄρρητον, ἀνεκφραστον), incomprendible, bueno, la causa de todo, el principio hacedor, el principio activo, el principio providente, el principio salvífico, el mismo que es el Dios uno y solo, del cual todo procede, a causa del cual todo existe, pues en Él vivimos y nos movemos y existimos (Act 17,28)». Más adelante, *ibid.* 4,6,6, (GCS 23, 159), se refiere a que nadie participa de la comunión con la potencia y sustancia inefable e indescriptible (ἄρρητον καὶ ἀνεκφράστου) salvo exclusivamente el Logos primogénito.

11. Cf. J. Whittaker, «Ἀρρητος καὶ ἀκατονόμαστος», en *Platonismus und Christentum*, (FS H. Dörrie), Münster 1983, 303-306 (también en Id., *Studies in Platonism and Patristic Thought*, Aldershot 1984), donde el autor muestra cómo la base con la que el medioplatonismo llegó a tal conclusión bajo la autoridad de Platón, no sólo se apoya en una interpretación incorrecta del *Timeo* 28c3-5, sino más bien en algunos otros pasos como la *Epístola* 7,341c5 y el *Parménides* 142a3.

12. Fuera de Teófilo, el término griego aparece en *Acta Petri* 37 (vinculado al misterioso nombre de la cruz), en varios lugares de Eusebio y en algunos pocos más.

13. Cf. J. J. Ayán, «El Hijo antes de la creación del mundo en la obra de san Justino», en P. de Navascués, M. Crespo, A. Sáez (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, III, Madrid 2011, 261.

la teología negativa de cuño medioplatónico que dirige a Dios seguidamente, y en otros lugares de su obra (I,3,1; I,4,1; I,5,2. 3; II,4,6): ἀχώρητος, ἀκατάληπτος, ἀπερινόητος, ἀσύγκριτος, ἀσυμβίβαστος, ἀμίμητος, ἀνεκδήγητος, ἀναρχος, ἀγέννητος, ἀναλλοίωτος, ἀθάνατος, ἄτρεπτος.

3. *El Padre de todas las cosas*

El modo de librarse de esta imposibilidad de acceso a Dios es el contexto económico, es decir, Su manifestación hacia fuera. Al Dios que los ojos humanos son incapaces de alcanzar, *se ve y se conoce por medio de su providencia y sus obras* (διὰ δὲ τῆς προνοίας καὶ τῶν ἔργων αὐτοῦ βλέπεται καὶ νοεῖται, I,5,1), o *por sus obras y potencias* (διὰ ἔργων καὶ δυνάμεων, I,5,5)¹⁴. Esta es la perspectiva con que hay que leer las siguientes líneas de Teófilo, como un intento de escapar de la imposibilidad de hacer discurso sobre Dios, recurriendo al acceso mediado por Sus obras. Dice, en efecto, Teófilo (I,3,2):

Si le llamo luz, digo Su obra (ποίημα); si le llamo ‘logos’ digo Su principio; si le llamo ‘nous’, digo Su pensamiento; si le llamo ‘pneuma’ digo Su respiro; si le llamo ‘sophia’, digo Su generación (γέννημα), si le llamo fuerza, digo Su dominio; si le llamo potencia (δύναμις), digo Su actividad; si le llamo providencia, digo Su bondad; si le llamo reino, digo Su gloria; si le llamo señor, le digo creador¹⁵, si le llamo juez, le digo justo; si le llamo padre, le digo todas las cosas; si le llamo fuego, digo Su ira (I,3,1-2).

El párrafo es una demostración por acumulación de cómo la forma de Dios (τὸ εἶδος τοῦ θεοῦ) es inefable e indescriptible (ἄρρητον καὶ ἀνεκφραστον) (I,3,1). En ningún caso, se logra dar con ella. Ninguno de estos términos: *luz, logos, nous, pneuma, sophia, pater...* competen a Dios en sí mismo, a Su misterio inefable e indescriptible¹⁶. No es el *nous* en sí mismo, sino en cuanto se manifiesta en el proyecto pensado por Dios. No es el *logos* en sí mismo, sino en cuanto es *principio* de todas las cosas. Llama la atención la posición en la serie del título de *padre*; no es precisamente la primera. No es, por tanto, *Padre*, como una característica propia inherente a Dios, sino sólo en la medida que se manifiesta su paternidad en todo el universo. Teófilo pone en relación directa la paterni-

14. En plena línea con gran parte del contexto de su tiempo: el pseudoaristotélico *De mundo*; Filón de Alejandría, Flavio Josefo, escritos paulinos, san Justino..., cf. J. J. Ayán, «El Hijo antes de la creación del mundo», 262-264.

15. Acepto la conjetura de Maran recogida por A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procepción del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/1, Roma 1958, 144-145.

16. En realidad, ni siquiera le compete el término ‘dios’, también reducible a uno de los efectos de Su obra, cf. I,4,1. No obstante, tanto el propio Teófilo, en sus libros a Autólico, como nosotros ahora para exponer la teología del Antioqueno, nos referimos por comodidad a ‘Dios’, aludiendo a este ser inefable, a juicio de Teófilo, más allá de cualquier nombre y comprensión que nosotros podamos proponer.

dad de Dios con el conjunto de todas las cosas. Es *padre* porque existe un *universo* que refleja tal paternidad. De ahí que diga: «Si le llamo padre le digo todo». Sustancialmente es sin principio por ser increado; es inmutable, por ser inmortal (I,4,1). Pero *padre* no lo es sustancialmente, sino una vez se decide a dar lugar a la creación de *todo*.

Por otro, si es *padre* en orden al universo, ha de serlo también porque *es anterior a todas las cosas* (I,4,2: πατήρ δὲ διὰ τὸ εἶναι αὐτὸν πρὸ τῶν ὅλων, cf. también II,10,2). Esta anterioridad a que se refiere Teófilo es, sobre todo, de orden ontológico. Filón Alejandrino contribuye sobremedida a aclarar este y muchos otros de los pasos del Antioqueno¹⁷. Así, dice, *De confusione linguarum* 138: ««He aquí que yo estoy antes que tú» (Ex 17,6), para poner en evidencia y mover a comprensión el hecho de que Él existe antes de toda evidencia y representación en la medida en que supera las cosas creadas (τὰ γεγνότα)». En cuanto Él es increado (ἀγέννητος) (I,4,1) puede, por eso mismo, ser padre de todas las cosas creadas (γεγνότα).

La expresión ὁ πρὸ τῶν ὅλων usada por Teófilo no es común entre cristianos, ni procede estrictamente de base bíblica. En rigor *Col* 1,17 y *Sir* 1,14 ofrecen πρὸ πάντων en lugar de πρὸ τῶν ὅλων, aplicándolo respectivamente al ámbito del Cristo preexistente y de la Sabiduría creada, es decir, no se refieren directamente a Dios. Sin excluir este contexto bíblico, la expresión πρὸ τῶν ὅλων vinculada al título πατήρ propende más a pensar en un trasfondo platónico que gire en torno a la célebre expresión del *Timeo* 28c, que Teófilo conoce y cita¹⁸. No obstante, en este caso la expresión de Teófilo definiendo a Dios como *el que es anterior a todas las cosas* sólo la encontramos *talis qualis* —hasta donde yo puedo saber— en Filón y en los ritos eucarísticos de los marcosianos atestigüados por Ireneo¹⁹. Así, en Filón, comentando *Gen* 18,33 («se marchó el Señor, cuando hubo terminado de hablar con Abraham y Abraham se di-

17. Se puede extender a Teófilo y a otros autores cristianos de primera hora lo dicho para los escritos neotestamentarios en G. E. Sterling, «The Place of Philo of Alexandria in the Study of Christian Origins», en R. Deines y K.-W. Niebuhr (eds.), *Philo und das Neue Testament*, Tübingen 2004, 21-52.

18. Cf. II,4,4: «Platón y los de su escuela confiesan que Dios es inengendrado y padre y hacedor de todas las cosas... (πατέρα καὶ ποιητὴν τῶν ὅλων)». En realidad, la expresión original de Platón invierte los términos, situando en primer lugar 'hacedor' y después 'padre'. En este caso, Teófilo registra la misma lección *numeniana* que se aprecia por dos veces en Clemente Alejandrino, *prot.* 6,68,1 y *str.* 5,12,78. Cf. J. Whitaker, «Ἀρρητος καὶ ἀκατονόμαστος», 304-305.

19. En un contexto de rituales eucarísticos utilizados por Marcos gnóstico y su secta, Ireneo, *haer.* I,13,2: «La Gracia que es anterior a todas las cosas incomprensible e inefable... (Ἡ πρὸ τῶν ὅλων ἀνεγνώστου καὶ ἄρρητου Χάρις)». Poco más adelante, Marcos continuaba sus rituales con la siguiente fórmula, *ibid.* I,13,3: «Yo quiero hacerte partícipe de mi Gracia, dado que el Padre de todas las cosas (Πατήρ τῶν ὅλων) contempla tu ángel continuamente delante de Su rostro». Cf. *Irénee de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, (A. Rousseau y L. Doutreleau, SCh 264, Paris 1979, 192.194). Para el comentario, cf. N. Förster, *Marcus Magus*, Tübingen 1999, 64-86. Véase también la expresión Προπατήρ τῶν ὅλων en *Adversus Haereses* I,12,4 (SCh 264, 188), muy en sintonía con este contexto, para expresar la inefabilidad y trascendencia del Dios supremo.

rigió a su lugar»), dice en *De somniis* I,70: «De aquí se colige que [Abraham] se encontró con tales *logoi* sagrados, de los cuales Dios, que es anterior a todas las cosas (ὁ πρὸ τῶν ὅλων θεός), se ha alejado, desplegando ya no las representaciones que provienen de Él, sino las que provienen de las potencias que están con Él»²⁰.

Esta anterioridad respecto a todas las cosas se compagina en Filón con la afirmación de que Dios tiene Su propio lugar²¹, más aún, Él es *su propio lugar* (II,10,1: αὐτὸς ἑαυτοῦ τόπος), inaccesible para el hombre sensible y mortal, de ahí también la afirmación de Teófilo que interpreta *Is* 66,1 en este sentido de acentuar la trascendencia del Dios que no se puede aferrar en ningún sitio (I,4,3): «Porque las alturas de los cielos y las profundidades de los abismos y los confines de la tierra habitada están en sus manos y no hay *lugar de su descanso* (*Is* 66,1) (οὐκ ἔστιν τόπος τῆς καταπαύσεως)». De modo más claro y en polémica con las historias de los dioses paganos, gustosas de localizar a sus dioses en montes y lugares concretos, dice (II,3,6-7): «Es propio del Dios altísimo, omnipotente y existente Dios, no sólo estar en todas partes, sino verlo todo y oírlo todo, y también no estar contenido en ningún lugar. Si no, el lugar que lo contuviera llegaría a ser más grande que Él. Pues el continente es mayor que lo contenido. Dios, entonces, no es contenido sino que Él mismo es el lugar de todas las cosas (αὐτός ἐστι τόπος τῶν ὅλων). De modo que, resumiendo, siendo Él anterior a todas las cosas, es Su propio lugar (de Él, de Sí mismo) y, en esta medida, es inabarcable y no está contenido en ningún lugar; pero, siendo Él *el Padre de todas las cosas* (cf. II,22,2; II,22,6; II,25,4; II,34,4; y en boca de Platón y los suyos II,4,4), es entonces el lugar de ellas y está en todas partes, viendo y oyendo todo (cf. además, II,22,1-6).

Convirtiendo al Dios del Génesis, al Dios Creador en el *Padre de todas las cosas*, Teófilo se pone en línea con aquella corriente medioplatónica de aire conservador que identificaba el Demiurgo del *Timeo* con el Bien de la *República* (así Plutarco, *Ático*), en lugar de desdoblarlos en dos (como Numenio) y atribuir el título de *Padre de todas las cosas* al segundo dios o demiurgo²². En Teófilo, en efecto, el Logos no es llamado nunca *Padre del universo*, como sí ocurre en Justino, Clemente, *Acta Iohannis*²³... Pero también podría adquirir además una valencia antimarcionita (y quizás también antignóstica) en el Antioqueno, caracterizado, entre otras cosas, por su tratado *Adversus Marcionem*, que no nos fue transmi-

20. Después de Teófilo, se encuentra, por ejemplo, el sintagma aplicado a la potencia adivinadora de los dioses, no sometida a ninguna circunscripción de tiempo y lugar en Jámblico, *De mysteriis* III,129,11 (É. des Places, Paris 1996, 115).

21. Cf. por ejemplo, *Legum allegoriae* I,44; *De somniis* I,65-71.184-188.

22. Cf. F. Ferrari, «La filiación en la teología medioplatónica», en J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, Madrid 2005, 60-61.

23. Cf. V. Grossi, «Il titolo cristologico 'Padre' nell'antichità cristiana», *Augustinianum* 16 (1976) 237-269.

tido. En efecto, identificar al Padre del Logos con el Creador de todas las cosas impide el desdoblamiento típico de Marción entre Dios Creador, por un lado, y Dios Padre, por otro.

Que Dios sea anterior a todas las cosas, no dice de entrada nada acerca del *tiempo*. ¿Sería Dios, secundaria pero eternamente *padre creado* del *universo creado*? El verbo γίγνομαι autoriza, en esta época, a significados que imponen sólo una anterioridad en el ser entre el generante y el generado. Sabemos que el verbo γίγνομαι, según testimonio de Tauro de Beirut, medioplatónico, podía tener hasta cuatro significados que no implicaban ninguna connotación cronológica, de donde, ser *creado*, podía significar: pertenecer al género de las cosas creadas; ser compuesto; pertenecer eternamente al mundo del devenir; depender de otra causa para su existencia²⁴.

Teófilo nos saca de dudas en esta ocasión con mucha claridad. Él parece continuamente entender dicho verbo con un significado tanto ontológico como cronológico. En efecto, más adelante (II,4,2), él critica la posición de aquellos (ἕτεροι) que dicen que el mundo es ingenerado y la naturaleza eterna (τὸν κόσμον ἀγένητον καὶ φύσιν αἰδίον). Y también refuta (II,4,4) el pensamiento que atribuye a todos los platónicos afirmar que tanto Dios como la materia son inengendrados (ἀγένητον) y que ésta coexiste con Dios (συνημακέναι τῷ θεῷ). (Véase además sobre lo mismo II,8,2). Teófilo, además, en un razonamiento *ad absurdum*, concluye necesariamente la no eternidad de la materia, materia que todos vemos alterable, afirmando categóricamente que «lo generado es mutable y alterable y lo ingenerado es inmutable e inalterable» (II,4,6: τὸ γὰρ γενητὸν τρεπτὸν καὶ ἀλλοιωτὸν, τὸ δὲ ἀγένητον ἄτρεπτον καὶ ἀναλλοιώτων).

A su vez, esa nota *inengendrada* de Dios que le distingue de la materia, le cualifica a Dios al mismo tiempo como tal y le acredita frente a todos los que, siendo *engendrados*, pretenden ser dioses. Así, Teófilo dice (II,2,2): «En efecto, esto mismo [*el hecho de adorar a dioses manufacturados*] os pasa a los que leéis las historias y genealogías de los llamados dioses. En efecto, mientras leéis sus nacimientos (ταῖς γενέσεσιν) los consideráis como hombres, pero luego los llamáis dioses y les rendís culto, sin saber ni comprender que cuales leísteis que nacieron así es como fueron engendrados (οἷους αὐτοὺς ἀνέγνωτε γεγονέναι τοιοῦτοι καὶ ἐγεννήθησαν)». No es propio de los dioses engendrar, ni, por consiguiente, ser engendrados, así II,3,2: «Porque si hubo dioses que engendraban (εἰ γὰρ ἐγεννῶντο θεοί), también tendrían que engendrar hasta ahora así como los hombres engendran (ἐχρῆν καὶ ἕως τοῦ δεῦρο γεννᾶσθαι, καθάπερ γὰρ καὶ ἄνθρωποι γεννῶνται)».

Frente a los poetas (Homero, Hesíodo, Aristófanes, Sátiro) que afirman la generación de los dioses y los mundos y a algunos filósofos que sostienen la eternidad del cosmos, enseñanzas que en ambos casos nos

24. Cf. F. Ferrari, «Eternidad, tiempo y divinidad. Las implicaciones filosófico-teológicas del debate en torno a la generación del mundo en el Timeo», en *Filiación*, III, Madrid 2011, 77-78.

vienen por medio de sus contradicciones internas (cf. II,5,1: ἀσύμφωνος, y II,6,4; II,8,2; II,8,6; III,3,1), Teófilo se yergue con seguridad, apoyándose en el testimonio concorde de los profetas, y subraya el carácter inengendrado inherente a Dios así como la índole generada de la materia, creada a partir de la nada (II,10,1): «En primer lugar nos enseñaron concordantemente que él hizo todas las cosas a partir del no ser (ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν). En efecto, no hubo nada contemporáneo a Dios (οὐ γὰρ τι τῷ θεῷ συνήκμασεν), sino que siendo él mismo su propio lugar (αὐτός ἐαυτοῦ τόπος), no teniendo necesidad de nada (ἀνενδεής) y *existiendo antes de los tiempos* quiso hacer al hombre, por quien fuera conocido. Para éste pues preparó el mundo (τοῦτω οὖν προητοίμασεν τὸν κόσμον). Pues el que ha sido hecho es también indigente (ὁ γὰρ γενητὸς καὶ προσδεής ἐστίν), mas el inengendrado de nada necesita».

El obispo Antioqueno muestra a Dios soberano sobre el universo, prolonga la doctrina de la *creatio ex nihilo* anterior a él y, en polémica latente con Hermógenes y platónicos, defiende la soledad del Dios antes de la creación, garantizando de este modo la monarquía divina que no consiente ningún principio creador que no sea Dios mismo (cf. II,4,5; II,8,9).

El párrafo contiene un verbo tremendamente significativo en el ámbito de la primerísima teología. Me refiero a ἠθέλησεν, *quiso*²⁵. El verbo está cargado de significado en las páginas de los gnósticos y de los primeros Padres²⁶. Dios *quiso* el cosmos, de donde se subraya el carácter gratuito y libérrimo de todas las cosas (en contraste —no sólo— con la filosofía platónica) y se introduce de soslayo un concepto no extraño a la mentalidad de la época: un tiempo *ante tempus*, una dimensión, en cierto modo, temporal, que permite decir: ‘Dios quiso’, sin referirlo a una voluntad eterna, y, sin embargo, dimensión que aún no puede ser considerada como tiempo ordenado o *chronos*²⁷. En fin, y de aquí se sigue, una vez que Dios es *padre* en orden a todas las cosas, que la condición paterna de Dios no le caracteriza eternamente. Es título de potencia y no de sustancia. En todo este punto, Teófilo se inserta en sintonía con los teólogos gnósticos y los primeros apologetas, anteriores a Orígenes²⁸.

Este mundo que Dios crea lo preparó para el hombre, según Teófilo, de donde, a un tiempo da a entender dos cosas: por una parte, que el hombre es el sentido final de la creación y, por tanto, descifra el sentido último de la paternidad de Dios. De otro modo, que Dios no ejerce su

25. Cf. P. de Navascués, «Unigenitus filius factus. En torno a la cristología de Ptolomeo y Teódoto», en J. J. Ayán, P. de Navascués, M. Aroztegui (eds.), *Filiación. Cultura pagana, religión de Israel, orígenes del cristianismo*, II, Madrid 2007, 333-338.

26. Cf. las páginas insuperables de A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo*, I/1, 287-512.

27. Cf. F. Ferrari, «Eternidad, tiempo y divinidad», 63-67.

28. Salvas las peculiaridades de cada uno, Teófilo se encuadra en la línea común en este punto a gnósticos, Justino, Ireneo, Hipólito, Tertuliano, Novaciano, por no decir la totalidad de los pensadores cristianos previos a Orígenes; cf. A. Orbe, *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, Madrid 1994, 3-18.

paternidad sobre todas las cosas de modo indiferenciado, sino, todo lo contrario, busca una finalidad, lograr que el hombre, con el servicio del mundo, llegue a ser semejante a Dios (cf. II,24,6; II,18,1). Por otra parte, se acentúan también así los extremos del plan: por un lado, y en sintonía con gran parte de la teología pagana, judía y cristiana del momento²⁹, Teófilo muestra al Dios no indigente, soberano e inengendrado, y, por otro, al hombre creado, y, por ello mismo, indigente, necesitado del servicio del mundo para poder vivir.

4. *La monarquía de Dios y la generación del Verbo*

Ahora bien, ¿cómo Dios llevó a cabo este mundo, y dentro de él, al hombre, una vez que Él, Dios, era trascendente e inefable? Teófilo lo dice a continuación (II,10,2-10): «Teniendo pues Dios a Su propio Verbo inmanente (τὸν ἑαυτοῦ λόγον ἐνδιάθετον) en Sus propias entrañas, lo engendró con Su propia Sabiduría (ἐγέννησεν αὐτὸν μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας), emitiéndolo antes de todas las cosas (ἐξερευξάμενος πρὸ τῶν ὄλων). A este Verbo tuvo por ministro para lo que fuera hecho por él, y a través de él fueron creadas todas las cosas. Este se llama principio, porque gobierna y señorea sobre todas las cosas fabricadas a través de él. Éste, entonces, que es espíritu de Dios, principio y sabiduría y fuerza del Altísimo, descendió sobre los profetas y habló por medio de ellos lo referente a la creación del mundo y a todas las demás cosas. Porque no existían los profetas cuando el mundo se hacía, pero sí la Sabiduría de Dios que en él estaba y su santo Verbo que siempre le asistía. De ahí que diga él por medio del profeta Salomón: *Cuando preparó los cielos yo le asistía y cuando afirmaba la tierra yo estaba a su lado disponiéndolos* (Prov 8,27a.29-30). Y Moisés, que vivió muchos años antes de Salomón, o mejor el Verbo de Dios que dijo a través de él como por un instrumento: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra* (Gen 1,1). Primero nombró el principio y la creación y luego presenta al mismo Dios, pues no hay que nombrar a Dios sin necesidad o en vano. Preveía la divina sabiduría el futuro, que algunos dirían tonterías y nombrarían multitudes de dioses que no existen³⁰. Así pues, para que el Dios existente fuera conocido por sus obras, y que en su Verbo hizo Dios el cielo, la tierra y cuanto hay en ellos, dijo: *En el principio hizo Dios el cielo y la tierra*. Luego, habiendo dicho su creación, nos indica: *Y la tierra era invisible e informe, y tinieblas sobre el abismo y espíritu de Dios se cernía sobre el agua* (Gen 1,2). Al comien-

29. Cf. A. Orbe, *Espiritualidad de san Ireneo*, Roma 1989, 25-89.

30. J. P. Martín, en la edición española, p. 121 n. 55, señala el paralelo de Filón, *opif.* 45 para esta idea esgrimida por Teófilo. Filón comenta Gen 1,19; Teófilo Gen 1,1-2. Martín pasa por alto, sin embargo, que poco antes, Filón, *opif.* 27, a propósito de Gen 1,1-2, habla sorprendentemente del cielo como de la sede más apropiada para los dioses que se manifiestan sensiblemente. Al margen de la intención filoniana, ¿no habría que intuir en Teófilo, férreo defensor de la monarquía, una interpretación en sentido contrario a la de Filón?

zo, la divina escritura enseña estas cosas: en qué modo la materia creada ha sido creada por Dios, a partir de la cual Dios ha hecho y elaborado el cosmos. Y el principio de la creación es luz, una vez que la luz muestra las cosas dentro del cosmos. Por eso, dice: *Y dijo Dios: hágase luz. Y se hizo la luz. Y vio Dios que la luz es buena* (Gen 1,3), evidentemente buena para el hombre».

En otro momento, explicando cómo este Dios que es Su propio lugar y no se encuentra en ninguno concreto pudo hablar con Adán en el Jardín, Teófilo responde (II,22,2-6): «En efecto, el Dios y Padre de todas las cosas es inabarcable y no se encuentra en ningún lugar. Pues *no hay lugar de su descanso* (Is 66,1). Mas su Verbo, por el que hizo todas las cosas, que es Potencia y Sabiduría Suyas, tomando el rostro del Padre y Señor de todas las cosas, fue el que se presentó en el Jardín (παρεγένετο εἰς τὸν παράδεισον) en rostro de Dios y conversa con Adán. Así pues la misma escritura divina nos enseña que Adán dijo haber oído la voz. ¿Qué otra voz es esta sino el Verbo de Dios, que es también Su Hijo? Y no como dicen los poetas y mitógrafos, que nacen hijos de un dios por copulación (υἱοῦς θεοῦ ἐκ συνουσίας γεννωμένων), sino como la verdad explica que el Verbo está siempre inmanente en el corazón de Dios (τὸν λόγον τὸν ὄντα διὰ παντὸς ἐνδιάθετον ἐν καρδίᾳ θεοῦ). Pues antes de que algo se creara, a éste tenía por consejero (σύμβουλον), como mente y pensamiento Suyos (ἐαυτοῦ νοῦν καὶ φρόνησιν). Y cuando Dios quiso hacer cuanto había deliberado, engendró a este Verbo proferido (τοῦτον τὸν λόγον ἐγέννησεν προφορικόν), primogénito de toda creación (πρωτότοκον πάσης κτίσεως Col 1,15), no vaciándose Él mismo del Verbo, sino habiéndolo engendrado y conversando siempre con Su Verbo (οὐ κενωθείς αὐτὸς τοῦ λόγου, ἀλλὰ λόγον γεννήσας καὶ τῷ λόγῳ αὐτοῦ διὰ παντὸς ὁμιλῶν). De donde nos enseñan las santas escrituras y todos los ungidos de Espíritu, de entre los cuales Juan dice: *En el principio existía el Verbo, y el Verbo existía vuelto hacia Dios*, mostrando que en lo primero existía sólo Dios y el Verbo en Él (ἐν πρώτοις μόνος ἦν ὁ θεὸς καὶ ἐν αὐτῷ ὁ λόγος); después dice: *Y el Verbo era Dios. Todo fue creado por su medio, y sin Él no fue creada ninguna cosa* (Io 1,1-3). Por consiguiente, siendo Dios el Verbo y habiendo nacido de Dios (θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς), cuando el Padre de todas las cosas quiere, lo envía a un lugar. Él, haciéndose presente, es oído y visto, enviado por Él [el Padre] y se encuentra en un lugar».

Estos dos lugares interesan directamente para indagar la generación del Verbo. Teófilo discurre conforme a módulos de la generación del Verbo muy afirmados en gran parte de la teología del siglo II, ortodoxa y heterodoxa³¹. En la generación del Verbo interviene por parte del Padre un elemento intelectual, que garantiza el *status* divino del Verbo. Véase,

31. Estas líneas sobre la generación del Verbo en Teófilo suponen de continuo las páginas de A. Orbe en sus *Estudios Valentinianos*. Véase, en concreto, A. Orbe, *La teología del Espíritu Santo. Estudios Valentinianos*, IV, Roma 1966, 367-373.

por ejemplo, II,22,3, donde el Verbo es presentado como el intelecto e inteligencia (νοῦς και φρόνησις) inmanentes del Padre. El Verbo es dicho Dios y nacido de Dios (θεὸς οὖν ὢν ὁ λόγος καὶ ἐκ θεοῦ πεφυκώς), con la preposición ἐκ que siempre denota procedencia, y que es susceptible además de significar comunión de substrato. Lo mismo viene confirmado en II,10,2 cuando se alude a que Dios engendró al Verbo con Su propia Sabiduría (μετὰ τῆς ἑαυτοῦ σοφίας)³². La aclaración de Teófilo sirve para defender que el Verbo engendrado subsiste por sí mismo, pero tiene como base el Espíritu paterno, la propia Sabiduría del Padre. Por eso de él se dice que es *Espíritu de Dios, Principio, Sabiduría y Fuerza del Altísimo*, epítetos que describen la índole sustancialmente divina del Logos engendrado. Las citas clásicas de *Prov* 8,27a.29-30 servirían para mostrar esta colaboración personal del Hijo y de la Sabiduría³³.

Por otro lado, interviene un elemento volitivo, que asegura la distinta personalidad, con respecto al Padre, del Logos engendrado. Teófilo es claro; dice: «Y cuando Dios quiso (ἠθέλησεν) hacer cuanto había deliberado engendró al Logos». La voluntad del Padre lo hipostasía al ser una voluntad permanente y dirigida a la salvación del hombre. En efecto, la generación del Logos queda enmarcada en la voluntad más amplia del Padre de salvar al hombre a quien creó de la nada, cf. II,10,1: «Dios quiso (ἠθέλησεν) hacer al hombre por quien fuera conocido». El Verbo se convierte, a partir de su generación, en la voluntad paterna visible, en relación con el cosmos, ejerciendo como, II,10,3, «ministro de las cosas creadas por el Padre» (ὑπουργὸν τῶν ὑπ' αὐτοῦ γεγενημένων) e instrumento de Su poder (cf. *ibid.*, δι' αὐτοῦ τὰ πάντα πεποίηκεν). El Hijo (cf. II,22,3), en sus logofanías, se muestra distinto personalmente del Padre. El Hijo visible puede encontrarse en un lugar concreto, ser visto, ser oído, ser tratado por los hombres, adoptar el rostro del Padre invisible, inabarcable, innombrable (II,22,1-6).

Por tanto, el arranque de la generación del Hijo es la voluntad paterna de ser conocido por el hombre. Es un arranque motivado por el amor, que muestra como el lado *materno* de Dios Padre. Teófilo sobriamente alude a ello con la expresión: «Teniendo Dios a Su propio Verbo inmanente en Sus entrañas, lo engendró con Su propia Sabiduría, eructándolo antes de todas las cosas». Las 'entrañas de Dios' pueden ser un eco de *Lc* 1,78 donde el evangelista, por boca de Zacarías, anuncia la visita del Sol que lleva la salud a los hombres, pero tal vez se refieran, como más tarde aparece explícitamente en Hipólito, *De benedictionibus Isaaci et Iacobi* 27, al *útero paterno* al que alude misteriosamente Jacob en su ben-

32. ¿Podría calificar el sintagma 'con Su propia Sabiduría' al participio 'habiéndolo emitido', en lugar de al verbo principal 'engendró'?

33. Una línea de la que dan testimonio también Justino y Tertuliano (*adv. Prax.*); cf. A. Orbe, *Hacia la primera teología de la procesión del Verbo. Estudios Valentinianos*, I/2, Roma 1958, 569-574.

dición a José (*Gen* 49,25-26 LXX, según una puntuación distinta a la habitual). En efecto, el Logos ha nacido del corazón del padre y de Sus santas entrañas, como de un útero paterno, inefable e íntima generación espiritual que queda corroborada con la exégesis cristológica del *Ps* 44,2: «Eructó mi corazón el Logos bueno». La comparecencia en Teófilo del verbo *eructar* caracterizando la generación paterna del Logos junto al término ‘entrañas’ denuncia la misma tradición exegética que la registrada en Hipólito, buena para fundar la consubstancialidad del Hijo y la motivación misericordiosa de la Economía, insuficiente, si se la aísla del contexto, para asegurar la subsistencia del Hijo³⁴.

Cabe objetar un punto. A este Logos, que Teófilo admite ser Dios, Hijo generado por el Padre, ¿no se le podría acusar de lo mismo que el propio Antioqueno acusaba a los dioses de los paganos, que no eran tales por ser precisamente generados? Teófilo utiliza indistintamente el verbo *γίγνομαι* y *γεννάω*, para referirse a estos falsos dioses *engendrados* (cf. II,2,2-II,3,3). Que estos dioses no son tales es continuamente repetido como un estribillo a lo largo de los tres libros (cf. I,9,5; I,10,5; II,2,2; II,34,2; III,6,7; III,8,4, III,29,3). Para describir la generación del Logos, Teófilo utiliza los verbos *γεννάω* (cf. II,10,2; II,22,4), *γίγνομαι* (cf. II,11,1, aplicado a la Luz, cf. *infra*), *φύω* (cf. II,22,6). ¿Cómo escapa de la acusación de que el Logos sea también un falso dios, por el hecho de ser generado?

Él mismo aclara que dichos dioses no son sino una proyección de los hombres, en sus vicios y en sus uniones promiscuas, *ἐκ συνουσίας* (cf. II,22,3)³⁵. Lo engendrado no genera unidad, sino pluralidad y hasta multitud. En el caso de Dios, el mismo Teófilo aclara, «el Verbo está siempre inmanente (*ἐνδιάθετος*) en el corazón de Dios, pues antes de que se creara algo, [Dios] tenía a éste como consejero, una vez que era Su propio intelecto y pensamiento» (II,22,3). Más adelante (II,22,4), detalla Teófilo —en la misma línea— que, en esta generación, el Padre no se vacía (*οὐ κενώθεις*) del Verbo proferido (*προφορικώς*), sino que sigue conversando siempre con Él (*διὰ παντός ὁμιλῶν*), como venía haciendo en su etapa anterior de inmanencia, se entiende. Se advierten entonces dos diferencias fundamentales con la generación de los *llamados dioses*.

1) El Verbo divino preexiste a su generación en el seno paterno, en el *corazón* de Dios (cf. *Ps* 44,2 y la exégesis cristológica habitual que acompañaba a este versículo). ¿Cabe especificar más aún el *status* de este Lo-

34. Por lo demás, cf. la interpretación alegórica de las ‘entrañas’ entre marcosianos, según lo dicho por Iren., *haer.* I,18,1, donde las entrañas de cada hombre son un símbolo de la Ogdóada inefable e invisible. En cierto modo, también en Teófilo, las ‘entrañas’ de Dios aluden a la dimensión inmanente del Logos paterno, a lo no visible del Logos aún no proferido. Véase también Clem., *q.d.s.* 37.

35. Cf. por lo demás, cf. I,10,5 y la expresión «madre de los llamados dioses» (con que parece aludir a Cibeles), cf. F. J. Dölger, *Antike und Christentum*, III, Münster 1932, 174. (Cf. Tert., *spect.* 8).

gos inmanente? Creo que los términos utilizados en II,22,3, σύμβουλος y νοῦς, tienen su contexto. Se trata de Is 40,13-14: τίς ἔγνω νοῦν κυρίου καὶ τίς αὐτοῦ ἐγένετο ὡς συμβιβᾶ αὐτόν ἢ πρὸς τίνα συνεβουλεύσατο καὶ συνεβίβασεν καὶ αὐτόν (pasaje, a su vez, comentado en Tertuliano, *Adversus Hermogenem* XVIII,1). El Logos inmanente es de la misma sustancia divina que Dios. ¡Es Su propio *nous*! Engendrado en el corazón y aún no emitido estaba *siempre* con Dios.

2) Por lo demás, esta generación no comporta en el Padre una alteración, no disminuye, siendo inmutable como es. Es una generación virginal, por tanto. Una generación que no sigue los cánones de las generaciones humanas ni tampoco aquéllos de los llamados dioses, proyecciones de éstas.

Esta generación no da lugar a dos dioses. Teófilo evita hablar continuamente de *dos*, o de *otro*, a diferencia de lo que leemos en san Justino³⁶. Insiste en que Dios es *uno*, εἷς (nótese el pronombre masculino, no neutro, cf., por ejemplo, II,34,4). No habla de dos y, sin embargo, la generación no rompe la unidad, pues el proceso que da lugar al Hijo no es por partición, ni por escisión (como en las generaciones habituales de hombres o las contadas por los hombres sobre los dioses). Esta generación confirma la monarquía, que, de entrada, no impide que el Hijo se asocie al único mando del Padre³⁷.

Teófilo no esconde la procedencia del módulo psicológico empleado para describir la generación del Verbo. Los términos característicos de ἐνδιάθετος y προφορικός le delatan. De procedencia pagana, lo sorprendemos por primera vez usado con soltura, como quien da por sabida la contraposición, en Filón alejandrino, cf., por ejemplo, *De Abrahamo* 83; *De vita Mosis* 2,127-129; *Specialibus legibus* 4,69. Se suele hablar de ella como estoica; sin embargo, M. Pohlenz ha mostrado cómo ese padrinazgo se lo haya atribuido por primera vez Porfirio a los estoicos³⁸. Aunque los términos falten, el concepto se deja ver habitualmente en muchos apologetas.

Estas dos etapas del Verbo —entiéndase que la primera no desaparece por la llegada de la segunda, sino que se solapan a partir de la pro-

36. Cf. Ayán, «El Hijo antes de la creación del mundo», 266. 273.

37. Es una de las constantes de la obra, la oposición monarquía-politeísmo. Por un lado, los poetas introducen multitud de [falsos] dioses, por otro hablaron de monarquía (II,8,6; II,38,7); Dios prevenía el politeísmo falaz y por eso desde el principio dejaba claro que creó todo de la nada el solo Dios (II,10,7); en esta misma línea, cf. II,35,4-9, donde son citados Oseas, Isaías, Jeremías (Os 13,14 LXX) como defensores de la monarquía de Dios, impidiendo la idolatría de los cielos; Dios hizo a Eva a partir de Adán para impedir de nuevo el politeísmo y también para insinuar el misterio de Su propia unidad, de Su monarquía (II,28,1-3); los dioses que además son posteriores a las ciudades y reyes (II,33,1). Para el significado de *monarquía* en Teófilo, cf. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, 105-129.

38. Cf. M. Pohlenz, «Die Begründung der abendländischen Sprachlehre durch die Stoa», en *Nachrichten der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen. Philologisch-historische Klasse*, Göttingen 1939, 151-198; después en *Íd.*, *Kleine Schriften*, II, Hildesheim 1965, 39-86.

lación—, Teófilo las descubre muy trazadas en el prólogo de san Juan. Según el Antioqueno, *Io* 1,1a-b: «En el principio era el Verbo y el Verbo estaba junto a Dios», alude a la etapa inmanente del Verbo. *Io* 1,1c-1,3 presenta al Verbo ya proferido: «Y Dios era el Verbo, y todo se hizo por medio de él, y sin él no se hizo nada».

5. 'Hágase la luz': el nacimiento del Verbo

Hay una tendencia a separar el primer día del resto en el que se sitúan uno después del otro en sucesión temporal. Es decir, una tendencia a entender *en el principio* de modo no cronológico, sino ontológico. De hecho a lo largo de los primeros siglos este pasaje experimenta varias interpretaciones en función del significado otorgado al término ἀρχή, que en Ambrosio, *hex.* I,4,12-16, cristalizará en una serie ordenada de ocho significados³⁹. En consonancia con esto, se observa la corriente que entiende *el cielo y la tierra* de *Gen* 1,1-2 como el mundo de las ideas o inteligible (cf. Filón, *De opificio mundi* 29-31; doctrina criticada por el Ps. Justino, *Cohortatio ad Graecos* 30)⁴⁰ o bien como el mundo invisible y amorfo (cf. *2 Hen* 24,2-4). Sin duda, base para ello la proporciona la propia letra del texto (LXX), cuando califica a la tierra primordial de ὄρατος καὶ ἀκατασκεύαστος. En general, por *cielo y tierra* en *Gen* 1,1-2 no se entiende aún este cosmos sensible⁴¹. Se acentúa la soberanía de Dios subrayando que el origen no es a partir de lo que existe. Es el caso de *2 Mac* 7,28: ὅτι οὐκ ἐξ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ θεός, poco a poco se va configurando la base de la doctrina de la *creatio ex nihilo*⁴². En este contexto, la palabra proferida de Dios se convierte en luz que ordena e ilumina, como se ve en las *Antigüedades bíblicas* 60,2: «Antes de nacer el mundo reinaban tinieblas y silencio. Pero el silencio habló y las tinieblas se iluminaron». Véase también *4 Esd* 6,39-40⁴³.

La luz adquiere tintes de personificación divina en un escrito qumranita que pondera las obras de Dios, 4Q392, fr. 1,4-5: «In his dwelling is most perfect light and all darkness rests in his presence. Apart from him

39. Cf. J. C. M. van Winden, «In the Beginning. Some Observations in the Patristic Interpretations of Genesis 1:1»: *Vigiliae Christianae* 17 (1963) 105-121; J. Pepin, «Exégèse de *In principio* et théorie des principes dans l'*Exameron* (I 4,12-16)», en G. Lazzati (ed.), *Ambrosius Episcopus. Atti del Congresso internazionale di studi ambrosiani di Milano, 1974*, I, Milano 1976, 427-482 (reimpreso en Id., *De la philosophie ancienne à la théologie patristique*, London 1986).

40. Cf. el comentario de D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos according to Moses*, Leiden 2001, 163-166. Este pasaje de Filón es recogido por Eusebio de Cesarea, *Praeparatio Evangelica* XI,24,7-10 (K. Mras, E. des Places, GCS 43/2, Berlin ²1983, 54-55).

41. Cf. M. Harl, *La Bible d'Alexandrie. La Genèse*, I, Paris ²1994, 86-87.

42. Cf. G. May, *Schöpfung aus dem Nichts*, Berlin 1978; véase también D. T. Runia, *Philo of Alexandria. On the Creation of the Cosmos*, 152-153.

43. Véase P. Geoltrain, «Quelques lectures juives et chrétiennes des premiers versets de la Genèse de Qoumrân au Nouveau Testament», en *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 47-60.

there is no one to separate the light from darkness, but he separated them for the sons of man...»⁴⁴. Y más claro en el *Libro de los secretos de Henoc* 11,3-15 (2 *Hen* 24,4-25,3): «Antes de que llegaran a existir las cosas visibles, [la luz se abrió y yo en medio de la luz], yo era el único que se paseaba en lo invisible como el sol de oriente a occidente y de occidente a oriente. (Más aún), mientras que el sol tiene su reposo, yo no encontraba descanso, porque todo estaba sin forma⁴⁵. Entonces pensé poner un fundamento y crear la naturaleza visible. Y di órdenes en las alturas para que descendiera de lo invisible un ser visible. Y descendió Adoil, grande en extremo, y al mirarle (vi) que tenía en su vientre una gran luz. Y le dije: “Ábrete, Adoil, y que se haga visible lo que está naciendo de ti”. Al abrirse salió una gran luz y yo me encontré en medio de ella. Y cuando pareció que iba siendo llevada la luz, salió de ella el gran eón, mostrando todas las cosas que yo había pensado crear. Y vi que esto era bueno. Luego puse un trono y me senté sobre él, y dije a la luz: “Sube por encima de mi trono, condénsate y sé el fundamento de las cosas de lo alto”. Y no existe cosa alguna por encima de la luz»⁴⁶.

El contexto, como señala la edición francesa, es, sin duda, el de *Gen* 1,1-3. Más allá de lo literario, y de alguna inseguridad textual registrada en las diversas ediciones modernas, se narra la creación de la nada, de donde sale un *todo amorfo*, que Dios comienza a fundamentar con una orden (cf. *Gen* 1,3) que da lugar a la luz nacida de Adoil. Adoil resulta extraño como nombre. Hay diversas propuestas; entre ellas, resalto la que haría proceder este nombre del hebreo *yâd 'êl* (= *Mano de Dios*), o bien, *yâdô 'êl* (= *Su Mano es Dios*)⁴⁷.

Añádase a lo que llevamos dicho, el trasfondo filoniano de la exégesis de *Gen* 1,3, según el cual la luz *invisible e inteligible* venida a la existencia en *Gen* 1,3 es imagen del Verbo divino que expresa su nacimiento (cf. *De opificio mundi* 31: τὸ δὲ ἀόρατον καὶ νοητὸν φῶς ἐκεῖνο θεῖου λόγου γέγονεν εἰκὼν τοῦ διερμηνεύσαντος τὴν γένεσιν αὐτοῦ). Para Filón, el Verbo es el modelo por excelencia de toda luz, así la Escritura de *Gen* 1,3 (γενέσθω φῶς), expresa al Logos divino en su estado *completísimo* (ὁ πληρέστατος αὐτοῦ λόγος, cf. *De somniis* I, 75), incomparable a cualquiera de las cosas creadas (οὐδὲνι τῶν γεγυότων ὁμοιος, *ibid.*).

El Targum palestinese para referirse a la primera noche del mundo, o sea, a los umbrales de la creación, cuando todo era oscuridad, según una interpretación de *Ex* 12,42, dice: «el Verbo de Yahveh era la luz que

44. *Qumran cave 4* (E. Chazon et al., DJD XXIX, Oxford 1999, 29).

45. *Sin hacer* (así la traducción española). Corrijo según el francés: *sans forme*, cf. *Livre des secrets d'Hénoch* (tr. A. Vaillant y M. Philonenko), en A. Dupont y M. Philonenko (eds.), *La Bible. Écrits intertestamentaires*, Paris 1987, 1165-1223, aquí 1189.

46. *Libro de los secretos de Henoc* (tr. A. de Santos Otero), en A. Díez Macho (ed.), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, IV, Madrid 1984, 146-202, aquí 174-175.

47. Cf. *Livre des secrets d'Hénoch*, ad. loc., 1189.

iluminaba»⁴⁸, delatando, sin duda, una tendencia interna de la literatura rabínica a hipostasiar el Verbo (*Memrá*) de Dios, la cual desapareció después de la tradición sinagoga, para no favorecer a los cristianos la interpretación cristológica de las escrituras de Israel⁴⁹. De hacía tiempo, por ende, la Sabiduría se comparaba con la Luz⁵⁰.

Con este bagaje, que *Gen* 1,3 no hiciese sino describir el nacimiento *ante tempus* de Cristo, el Logos, la Mano de Dios, que preexistía aún no nacido de modo inmanente en el Padre, era relativamente cómodo para un exegeta cristiano. ¿Está esta interpretación cristológica ya detrás del prólogo johánico, es decir, de *Io* 1,9: «[el Logos] era la Luz verdadera, que ilumina a todo hombre que viene a este mundo» (ἦν τὸ φῶς τὸ ἀληθινόν, ὃ φωτίζει πάντα ἄνθρωπον, ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον)? Algunos estudiosos parecen responder afirmativamente⁵¹. En cualquier caso, pronto combinaron los exegetas cristianos *Gen* 1,3 con *Io* 1,9 aplicando 'hágase la luz' al nacimiento del Verbo fuera del Padre, según testimonio temprano de los basilidianos (cf. *Refutatio* VII,22,3-5).

El esquema *fiat Lux = fiat Verbum* se puede observar también en autores nada sospechosos a primera vista como Tertuliano, Hipólito, Orígenes, Eusebio de Cesarea (tal vez en *Historia Eclesiástica* I,2,3). Se encuentra también en Taciano, orquestado en versión gnóstica, en el testimonio de otros gnósticos, según Celso, y en algunos escritos de Nag Hammadi (*La hipóstasis de los arcontes; El origen del mundo*)⁵².

Creo que también se avanza entre líneas en Teófilo y contribuye a esclarecer algunos pasos del Antioqueno. *En el principio* es entendido por Teófilo directamente como *en el Verbo*, en armonía con muchos autores cristianos⁵³ que tenían como apoyo, entre otras cosas, algunas versiones targúmicadas de *Gen* 1,1⁵⁴. Este Verbo se convierte en Principio de todas Sus obras futuras (II,10,4-5)⁵⁵. Ahora bien, en ese Verbo inmanente, y si-

48. Cf. A. Díez Macho, «Targum y Nuevo Testamento», en *Mélanges Eugène Tisserant*, I, Città del Vaticano 1964, 172 n. 27.

49. Cf. Díez Macho, «Targum y Nuevo Testamento», 172 n. 29. En *Paralipómenos de Jeremías* IX,13 se habla de *Jesucristo, Luz de todos los siglos*; cf. *1 Hen* 48,4, donde el Hijo del hombre preexistente es *luz de los pueblos*.

50. Cf. B. Lee Mack, *Logos und Sophia. Untersuchungen zur Weisheitstheologie im hellenistischen Judentum*, Göttingen 1973, 65-66; M. Hengel, *Judentum und Hellenismus*, Tübingen 1973, 275-318.

51. Cf. M. Endo, *Creation and Christology*, Tübingen 2002, 217-229. Véase también, favorable a un trasfondo platónico en el evangelio johánico, G. H. van Kooten, «The 'True Light which Enlightens Everyone' (John 1:9): John, Genesis, the Platonic Notion of the 'True Noetic Light', and the Allegory of the Cave in Plato's *Republic*», en G. H. van Kooten (ed.), *The Creation of Heaven and Earth*, Leiden 2005, 149-194.

52. A. Orbe, «A propósito de *Gen*. 1,3 (*fiat lux*) en la exégesis de Taciano», *Gregorianum* 42 (1961) 401-443.

53. Cf. P. Nautin, «Genèse 1,1-2, de Justin à Origène», en *In principio. Interprétations des premiers versets de la Genèse*, Paris 1973, 61-93.

54. Cf. Díez Macho, «Targum y Nuevo Testamento», 173-174.

55. Lo dicho de Tertuliano en A. Orbe, *En los albores de la exégesis iohannea (Jn 1,3). Estudios Valentinianos*, II, Roma 1955, 104-106, se puede aplicar perfectamente a Teófilo: «En So-

guiendo *Gen* 1,1, Teófilo afirma que «en el Verbo hizo Dios el cielo, la tierra y cuanto hay en ellos» (cf. II,10,8). Se trata, por tanto, de una labor de creación realizada por parte del Padre en Su Verbo inmanente. ¿Qué son este cielo y esta tierra? La Escritura, recuerda Teófilo, precisa que esta tierra es *invisible* y *privada de constitución* (ἀόρατος καὶ ἀκατασκευάστος), *en tinieblas* y con el *espíritu de Dios* sobre ella (cf. II,10,9). Este arranque describe el origen de la materia y nos enseña dos etapas a propósito de él. La primera es haber recibido el origen a causa de Dios Padre, no interviniendo nadie más que Él (*creatio prima*). La segunda es cuando el Padre, a partir de esta materia invisible y sin constitución, *hace* y *elabora* el *cosmos* (*creatio secunda*). Sólo esta es propiamente labor de demiurgia, o sea, trabajo de configuración y embellecimiento de una materia amorfa ya existente. Por eso, Teófilo dice en II,10,10: «La divina escritura enseña estas cosas al comienzo, en qué modo la materia creada ha sido creada por Dios, a partir de la cual Dios ha hecho y elaborado el cosmos (τρόπῳ τινὶ ὕλην γενητὴν ὑπὸ τοῦ θεοῦ γεγонуῖαν, ἀφ' ἧς πεποίηκεν καὶ δεδημιούργηκεν ὁ θεὸς τὸν κόσμον)».

El cosmos, por consiguiente, hace su aparición en un segundo momento, no en *Gen* 1,1-2, sino más tarde. De hecho, especifica Teófilo más adelante que la Escritura en este arranque no se refiere al firmamento que nosotros vemos, sino a un *cielo invisible*. El relato de los demás días, el obispo antioqueno lo entiende como un proceso de visibilización y de embellecimiento de aquello que, al principio, era oscuro, invisible y amorfo (cf. II,13,3-14,1).

Ahora bien, ¿cómo se sincroniza todo este proceso con el de la generación del Logos, o sea, con el paso de Logos inmanente al de Logos prolaticio? Veámos que *Io* 1,1a y *Gen* 1,1 se corresponden con el nivel inmanente del Logos. Dicho de otro modo, es en el Verbo inmanente o en la Sabiduría igualmente inmanente en donde el Padre realiza esta primera creación, de la que testimonia también *Prov* 8,27a y 8,29-30. Para esta etapa Teófilo emplea siempre rigurosamente la preposición ἐν a la relación de Dios con Su Logos y Sabiduría. La segunda, en cambio, requiere ya el concurso del Verbo y de la Sabiduría subsistentes por sí mismos, algo que gramaticalmente se evidenciará por la preposición διὰ. Dios realiza todas las cosas, I,7,4 «por medio del Verbo y de la Sabiduría» (ὁ θεὸς διὰ τοῦ λόγου αὐτοῦ καὶ τῆς σοφίας ἐποίησε τὰ πάντα). En algún momento, reduce el concurso al solo Verbo, cf. II,10,3. Esto implica que entre un estado de la materia informe y el comienzo de su elaboración y embellecimiento, ha de mediar la generación del Verbo de inmanente a prolaticio.

phia concibió el Padre al Principio personal de todos los seres creados, por cuyo medio iba a crear el mundo. Concebida en el seno del Padre *Sophia* es sólo Palabra interior (Logos Endiathetos). Es menester que aquella Palabra interior en quien el Padre vio delineada toda la economía de la creación futura, saliese al exterior, para así llevar a cabo la creación pensada interiormente. Tal manifestación, comparable a la de la palabra humana mental que se convierte en oral y externa al salir de la boca, fue la que dio a luz con nacimiento ya perfecto al *Sermo* (Logos Prophorikos)...».

Aquí es donde entra cómodamente entender *Gen* 1,3 como este momento crucial. En efecto, dice Teófilo, «la Luz es el principio de la creación, pues la luz muestra las cosas ordenadas» (κοσμοῦμενα). Y prosigue (II,11,1): «Por eso dice: *Y Dios dijo: hágase la luz, y se hizo luz. Y vio Dios que la luz era buena*. Evidentemente hecha buena para el hombre», que ha de leerse conjuntamente con otras líneas (II,13,6): «Así pues, la ordenación de Dios, es decir, Su Verbo, brillando como lámpara en una habitación cerrada, iluminó (ἐφώτισεν) la materia bajo el cielo»⁵⁶. Teófilo se imagina una esfera de materia recubierta de cielo, entre el cielo y la materia media el espíritu de Dios sobre las aguas. El Verbo nacería como persona por orden paterna, *fiat lux*, al tiempo que aparecía como luz que proporciona orden y belleza a los elementos primordiales.

A mi juicio, II,22,3 permite detallar un paso más atrás. La cuestión es: el Verbo inmanente en el corazón paterno, ¿existía eternamente así? Antes de este estadio personal no subsistente, el Logos pudo existir como *nous paterno impersonal e insubsistente* (semejante a la *Ennoia* o *Sige* del mito valentiniano). (Las otras soluciones posibles son todas desechables, a saber: o que el Logos inmanente haya comenzado a existir no a partir de la sustancia divina; o que el Logos inmanente con el proyecto de la creación exista eternamente en el corazón de Dios). Si esto es así, entonces obtendríamos tres estadios del Logos: uno primero eterno como *Nous* o *Phronesis* o *Sophia* «inaconsejable»⁵⁷ paternos, impersonal e insubsistente, que *ante tempus* se concreta personalmente por la voluntad paterna como *Logos endiathetos* y que da lugar a la *prima creatio ante tempus* por parte del Padre de la *hyle* amorfa, para más adelante y por disposición paterna adquirir su subsistencia plena en orden a la demiurgia y embellecimiento (iluminación, unción) del cosmos (y singularmente del hombre llamado a ser hijo de Dios, imagen y semejanza Suyas, cf. II,18,1-2).⁵⁸

En efecto, sobre este último punto, el sentido soteriológico de la generación del Logos Luz, Teófilo cita *Gen* 1,4: *y vio Dios que la Luz era buena*, e inmediatamente aclara: *buena para el hombre*. Puede tener como base *Io* 1,4,9, donde el evangelista especifica que se trata de la *Luz de los*

56. Acepto la conjetura propuesta por P. Nautin, «Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche. (Notes critiques sur Ad Autol. 2,13)», *Vigiliae Christianae* 27 (1973) 165-171. Las ediciones de Bardy, Marcovich, Martín son ininteligibles en este punto.

57. El epíteto proviene directamente de Teófilo como neologismo: ἀσυμβίβαστος (I,3,1), derivado del verbo συμβιβάζω precedido del α- privativa. Este extraño vocablo creo que encuentre su lugar de origen en una exégesis acuñada por el obispo Antioqueno de *Is* 40,13-14. Allí en efecto se pregunta retóricamente por alguien capaz de aconsejar a Dios (cf. τίς αὐτοῦ ἐγένετο ὃς συμβίβῃ αὐτὸν ἢ πρὸς τίνα... συνεβίβασεν αὐτόν). La Sabiduría propia paterna es la única capaz de aconsejarLe al 'Inaconsejable', cf. P. de Navascués, «El neologismo ἀσυμβίβαστος en Teófilo Antioqueno», *Augustinianum* 52 (2012) 459-461.

58. Armoniza, *mutatis mutandis*, muy cómodamente con lo dicho a propósito de Tertuliano, cf. A. Orbe, «Elementos de teología trinitaria en el *Adversus Hermogenem* cc. 17-18.45», *Gregorianum* 39 (1958) 706-746.

hombres, que ilumina a *todo hombre*. ¿A qué se debe esto? La polémica es larvada. Dios, Yahvé, no necesitaba del nacimiento de esa luz. *Fiat lux* no es una orden que nazca de la necesidad que Yahvé tenía del Logos Luz (según entendían marcionitas y gnósticos variamente atestiguados), sino que responde a la necesidad que el hombre tiene de esa Luz. La generación del Logos responde a la Economía pensada soberana y gratuitamente y sin ninguna indigencia por parte de Dios. Si Dios pide el nacimiento de Su Verbo, lo pide para favorecer al hombre.

Nada dice Teófilo del momento en que se constituye la persona de la Sabiduría, pero todo hace pensar que el nacimiento del Logos Hijo comportó también una previa unción. El Logos Hijo pudo *iluminar* la materia, es decir, comunicarle a ella el Espíritu o Sabiduría porque antes previamente lo recibió él. Esa comunicación del Espíritu o Sabiduría que unas veces presentará Teófilo articulado todo en uno (*por medio del Verbo*) y otras en dos (*por medio del Verbo y de la Sabiduría*) implica la formación de la persona del Espíritu Santo o Sabiduría. A la misteriosa consolidación personal del Espíritu Santo o Sabiduría a partir del Verbo, podría aludir la educación de Eva a partir de Adán, donde se insinúa el misterio de la monarquía de Dios, según Teófilo (cf. II,28,1-4). Advierto al menos tres signos del misterio de la monarquía de Dios: al igual que Eva es educada de Adán, sin que este mengüe, la procesión del Espíritu Santo a partir del Verbo con origen en el Padre sería también de carácter espiritual, no al modo animal (véase *supra* lo dicho a propósito de la generación del Hijo por parte del Padre). El honor tributado a ambos, Verbo y Sabiduría, con comunión de sustancia divina, habría de ser el mismo honor que merece el varón y la mujer, según Teófilo. El nacimiento perfecto del Hijo sería simultáneo con la procesión del Espíritu Santo o Sabiduría personal⁵⁹. Pero hay más. La educación de Eva a partir de Adán, calificada como «misterio de la monarquía de Dios», por Teófilo: ¿es solamente una imagen de la procesión intratrinitaria *ante tempus* o, siendo el término ‘misterio’⁶⁰ la prefiguración de un acontecimiento futuro, no se podría estar aludiendo al misterio de la monarquía de Dios: Padre, Hijo encarnado y dormido en la cruz y Espíritu Santo efundido, a partir del costado abierto y glorioso de Cristo, tríada que constituye la monarquía de Dios en su revelación hacia los hombres?

Esto explica que pueda decir más adelante (II,15,4): «Del mismo modo, los tres días que preceden a la producción de las luminarias son símbolo de la tríada: de Dios, Su Verbo y Su Sabiduría. En cuarto lugar, está el hombre, que necesita de la luz, de modo que hay Dios, Verbo, Sa-

59. Se puede aplicar a Teófilo lo apuntado para Ireneo en A. Orbe, «En torno a la procesión del Espíritu», en *Estudios sobre la teología cristiana primitiva*, 105-122. Teófilo se convertiría en precursor de Ireneo también en este punto. Cf. también A. Orbe, «La procesión del Espíritu Santo y el origen de Eva», *Gregorianum* 45 (1964) 103-118.

60. Cf. Uríbarri, *Monarquía y Trinidad*, 113.

biduría, hombre». Si tenemos en cuenta que pocas líneas antes, el Antioqueno ha comparado el sol con Dios, que siempre permanece lleno de fuerza y poder, y la luna con el hombre, que mengua y muere y vuelve a nacer, entonces la peculiar tétrada de Teófilo (probablemente en polémica con otras gnósticas)⁶¹ está articulada, no obstante, en dos grupos muy bien diferenciados: una primera tríada luminosa o sol (Dios, Verbo, Sabiduría) y un cuarto elemento o luna (el hombre). Les diferencia precisamente el carácter permanente de poder y gloria que posee el sol en contraste con la índole indigente, mortal y resucitada de la luna, propia del hombre.

La imagen del sol parece referirse a la tríada entera, con poca distinción personal. Este dato, unido a la otra especie escogida para la generación —me refiero a la de los dos estadios del *logos*, pensado y pronunciado— ofrece una imagen de Teófilo más conservadora de la que presenta Justino. Parece experimentar cierto embarazo Teófilo en aplicar el término ‘hijo’ al Verbo. Sólo en una ocasión le llama así (cf. II,22,3). ¿Tal vez para no generar confusiones con los sedicentes ‘hijos’ de los dioses? ¿Sería una explicación a su presentación de la tríada como Dios, Verbo y Sophia, en lugar de otra quizás más esperada: Dios Padre, Hijo y Espíritu Santo? No hay pistas en nuestra obra de la imagen del fuego, que podía haber utilizado en más de una ocasión. Hay una preferencia por estos dos módulos: los dos estadios del Logos, y la imagen del sol —aplicada a los tres— que no se caracterizan precisamente por defender la personalidad del Hijo. Tampoco la niegan⁶². No obstante, la exégesis de la educación de Eva podría equilibrar la balanza de esta obra, y proponer una imagen que favoreciera más la distinción personal.

Creo que en el Antioqueno, autor de los tristemente perdidos *Adversus Marcionem*, *Adversus Hermogenem* y los tres libros que leemos *Ad Autolyicum*, se puede intuir una teología acuñada, exégesis cuajadas de larga tradición judeocristiana, posiciones sólidas frente a marcionitas, hermogenistas, gnósticos, platónicos, judíos, etc. El contraste con otros autores cristianos muy en deuda con él —como Tertuliano— deja ver la riqueza oculta del planteamiento teofiliano. Del estudio realizado se puede observar que Él entendía el misterio de Dios, solo en Su eternidad, que decide libremente *ante tempus* darse a conocer al hombre futuro, en vista de lo cual, concibe en Sí, por exclusivo ejercicio de Su propia virtualidad noética, a Su Hijo, el Verbo, principio futuro de toda la creación. Acto seguido, tiene lugar por exclusiva causa paterna y a partir de la nada la creación de la materia amorfa, germen de las futuras especies

61. Cf., por ejemplo, *haer.* I,18,1. Para las diversas versiones de tétradas gnósticas, véase también F. Sagnard, *La gnose valentiniennne et le témoignage de saint Irénée*, Paris 1947, 334-357.

62. La imagen del sol tal vez la utilizaría Teófilo en un sentido muy próximo al presentado por Tertuliano, *adv. Prax.* VIII,5-7 y sobre todo, XIII,10. Cf. F. J. Dölger, «Sonne und Sonnenstrahl als Gleichnis in der Logos-theologie des christlichen Altertums», en *Antike und Christentum*, I, Münster 1929, 271-290.

una vez que sea esta materia debidamente elaborada y adornada por el Logos, Hijo, proferido con vistas a la Economía, pero en continua inmanencia con Dios, que, por ser sustancialmente espíritu venido de espíritu y haber sido ungido, es Dios, y por la Sabiduría, Espíritu Santo, última procesión exquisitamente espiritual procedente inmediatamente del Hijo y remotamente del Padre, que no rompe la unidad sustancial, pero apunta la diferencia personal⁶³. Todo el despliegue de esta Tríada es económico. No se habla de la Trinidad inmanente (algo que encontramos, por lo general, en otros apologetas).

Es una Tríada volcada a ofrecer un cuarto puesto al pobre, al indigente de la creación. En fin, esta tétrada de luz expresa también a su modo el misterio de la filiación⁶⁴. Dios engendró entrañablemente a Su Hijo con Su Sabiduría a fin de que el hombre, viviendo en este mundo ungido por las manos de Dios, gobernado por Su providencia, de la que dan constancia los envíos del Logos vaticinados por los profetas, anunciado el Evangelio, llegara un día a hacerse inmortal con la inmortalidad propia del Hijo, con la gloria de la Luz y pudiera ver la forma inefable e inenarrable de su Padre Dios (I,7,4): «pues Dios resucitará tu carne mortal, junto con tu alma, y entonces, hecho inmortal, podrás ver al Inmortal».

63. Sólo una lectura muy rápida puede hacer pensar que estamos ante una fe trinitaria sin teología trinitaria, como insinúa H. J. Vogt, «Monarchianismus im 2. Jahrhundert», *Theologische Quartalschrift* 179 (1999) 257.

64. Explícitamente se dice en un momento de Dios que es 'Padre de los justos' (I,3,3). La expresión 'padre de los justos' aparece otra vez en Orígenes, *Contra Celso* 8,69, para aludir a que Dios concede las peticiones a los justos que se ponen de acuerdo para pedirselas. Más adelante, vuelve a aparecer la expresión en el comentario de Dídimo al salmo 34 (cf. *Ps.* 34,9,211). El contexto es el siguiente: Dídimo dice que las múltiples *epinoiai* con que podemos describir lo que conocemos de Dios no multiplican su persona, sino que aluden a las múltiples relaciones que Dios establece con sus criaturas. Así, por ejemplo, el Dios que es 'padre de los justos' es el mismo que se presenta como 'demiurgo' o como 'rey' etcétera; cf. *Didymos der Blinde. Psalmenkommentar (Tura-Papyrus). Kommentar zu Psalm 29-34*, III (M. Gronewald, Papyrologische Texte und Abhandlungen 8, Bonn 1969, 334.336). De nuevo, en Dídimo, en los fragmentos *In Proverbia* se explica el título de modo muy sencillo diciendo que «todo el que hace la justicia ha nacido de Dios» (ἐκ τοῦ θεοῦ γεγένηται), por eso Dios es 'padre de los justos'.