

SOBRE LOS INICIOS DE LA TEOLOGIA

Notas sin importancia

A fin de conocer los misterios de Dios revelados por el Hijo singularmente en la plenitud de los tiempos acudió la Iglesia desde muy pronto, frente a los paganos, a las Escrituras, y, frente a judíos y herejes, a la pública y oficial predicación de los Apóstoles.

En tesis, el recurso a las fuentes de la revelación podía haber sido inmediato, como quien señala el dato decisivo. ¿Por qué no, si se manifestaban en forma directa, asequible a todos? Mas ni las Escrituras ni la tradición se expresaban así. El mensaje de Dios al mundo revela, no elimina los misterios. Una cosa leían los judíos en el Antiguo Testamento, otra los herejes, otra los eclesiásticos. Una tradición invocaban los hebreos, como clave de la Escritura; otra los heterodoxos, y otra los Padres.

La magna Iglesia profesaba la necesidad de una tradición universal y pública de los Apóstoles para entender con garantía de verdad el texto difícil de los Libros sagrados. Pero ocurrió que ni el Canon bíblico se definió hasta pasado algún tiempo, ni la tradición apostólica se significó por igual sobre todas las verdades reveladas. El creyente amigo de entender su fe y manifestar a otros sus creencias, en los primerísimos tiempos postapostólicos, no disponía de las fuentes con la precisión y firmeza que siglos después.

En teoría, primero es determinar los límites de la revelación, y sólo después su estudio, tarea del teólogo. En la práctica, el campo de la teología fluctuaba a merced del Canon y de la tradición; mejor, a merced de las noticias no siempre ni en todas partes claramente asequibles sobre el Canon y la tradición. Muchas zonas —los grandes dogmas o artículos de la fe, resumidos en los símbolos— se perfilaban con luz bastante para convidar a la investigación, al amparo de los

textos sacros. Según penetraba el estudioso en las cartas de San Pablo, adquiría un conocimiento más extenso y hondo de mil cosas. Ya no eran las verdades sobrias del símbolo. La complejísima presentación del Apóstol invitaba al discurso. Si las epístolas paulinas conocieron lectores fríos, neutros, entre los paganos, tuvieron que despertar entre los creyentes grande interés por dominar el pensamiento global del Apóstol, y tomar posición ante él.

El lector totalmente desinteresado de San Pablo o no existe o, si le hay, se recomienda por muy poco cristiano. Desde siempre hubo de mover su lectura a descubrir doctrinas, más o menos afines al mundo hebreo o aun pagano; o por el contrario, adversas al helenismo o al pensamiento rabínico.

El siglo II atestigua la presencia de fuertes prejuicios, entre los cristianos, no sólo para entender las Escrituras consagradas de tiempo atrás, sino aun para definir sus fronteras y limitar según ellas el Canon bíblico. Ideologías muy bien caracterizables se adelantaban a fijar el texto de los evangelios o de las epístolas paulinas. Grupos sedicentes cristianos fijaban sus propias Escrituras para sobre ellas erigir luego la teología. Tal fue el caso de los ebionitas, y sobre todo de Marción. Lejos de hacer teología (resp. exegesis) a partir de la Escritura, delimitan primero la Escritura con los prejuicios de su teología, y buscan luego en ella lo que le hacen decir.

Entre los que daban acogida a todas las Escrituras, tampoco todos revelaban igual disposición de ánimo. «En las cuales (epístolas de Pablo) hay —dice San Pedro— algunas cosas difíciles de entender, que los indoctos y poco asentados tuercen, lo mismo que las demás Escrituras, para su propia perdición» (2 Pe 3,16).

Donde hay algunas y aun muchas cosas difíciles de entender, hay también lugar a torcidas inteligencias, entre simples fieles y aun entre gente ansiosa de entenderlas. A los primeros exhorta Pedro: «Vosotros pues, amados míos, conociéndolo de antemano, guardaos no sea que, arrastrados por el extravío de hombres sin ley, decaigáis de vuestra firmeza. Antes bien, creced en la gracia y conocimiento de nuestro Señor y Salvador Jesucristo» (2 Pe 3,17s).

Lo oscuro y difícil se presta al estudio. Y bien pronto hubo éste de manifestarse: espontáneamente, como prolongación obvia del mensaje inspirado; interesadamente, como reacción a sus torcidas interpretaciones.

Por ambos caminos se reveló la teología de la magna Iglesia:

1. «A priori», por tendencia espontánea del hombre a la inquisi-

ción del misterio revelado. No contentos con la pura fe, algunos individuos —obispos o no obispos— trataron de esclarecerla, en extensión y hondura, buscando su inteligencia a la luz de otros elementos.

2. «A contrario», para defender el depósito de la revelación consignado por los Apóstoles a la Iglesia. Al margen de la enseñanza oficial, presentaban muchas otras, con atuendo más o menos filosófico, una visión cristiana perfectamente definida, equidistante del paganismo y de la Iglesia. Esta se vio precisada a defenderse, persiguiendo los errores, y restituyendo a la verdadera luz el cuadro armónico de la revelación.

El primer camino está caracterizado por Orígenes, cuando escribe:

«Illud autem scire oportet quoniam sancti apostoli fidem Christi praedicantes de quibusdam quidem, quaecumque necessaria crediderunt, omnibus credentibus, etiam his, qui pigriores erga inquisitionem divinae scientiae videbantur, manifestissime tradiderunt, rationem scilicet assertionis eorum relinquentes ab his inquirendam, qui spiritus dona excellentia mererentur et praecipue sermonis, sapientiae et scientiae gratiam per ipsum sanctum spiritum percepissent; de aliis vero dixerunt quidem quia sint, quomodo autem aut unde sint, siluerunt, profecto ut studiosiores quique ex posteris suis, qui amatores essent sapientiae, exercitium habere possent, in quo ingenii sui fructum ostenderent, hi videlicet, qui dignos se et capaces ad recipiendam sapientiam praepararent» (De principiis, praef. 3).

Los Apóstoles transmitieron paladinamente, al alcance de los fieles, las verdades que estimaban necesarias: los dogmas o artículos de la fe. El ahondar en ellas lo dejaron a la inquisición de aquellos que por su amor a la ciencia divina se hicieran merecedores de los dones más eminentes del Espíritu, y hubiesen recibido mediante el propio Espíritu el don peculiar de la palabra, sabiduría y ciencia.

Al lado de éstas hay otras, de que la tradición de los Apóstoles indica la existencia; dejando asimismo la inquisición sobre el modo y origen a quienes, por su mayor aplicación, amigos de la sabiduría, quieran ejercitarse en ellas, dando a conocer el fruto de su ingenio.

Entre las últimas verdades figuran, v. gr., la existencia del Espíritu Santo, la inspiración por El de ambos Testamentos; no así el modo y origen de Su existencia:

«Tum deinde honore ac dignitate Patri ac Filio sociatum tradiderunt (Apostoli) Spiritum Sanctum. In hoc non iam manifeste discernitur, utrum natus aut innatus, vel Filius etiam ipse Dei habendus sit,

necne; sed inquirenda iam ista pro viribus sunt de sancta Scriptura et sagaci perquisitione investiganda» (De princ. praef. 4).

Toca, pues, a los teólogos ahondar en los dogmas o artículos de la fe, necesarios para la Salud, y en las verdades reveladas de cuya existencia consta por tradición de los Apóstoles. Su investigación mira principalmente *al modo y origen* de lo revelado, v. gr., del Espíritu Santo, del mundo, hombre, alma. *El modo y origen* asimismo de los misterios de Jesús (Encarnación, Bautismo, Pasión y muerte...), siempre que no hayan sido expresamente revelados. De lo contrario, hasta el modo y origen pertenecerían al campo de la fe.

Este camino «a priori», por espontánea tendencia del creyente a razonar su fe, apareció por vez primera en la historia *entre los heterodoxos*, a mediados del siglo II. Hubo tal vez algunos conatos preliminares. En particular, de menos a más, el deseo de coordinar la doctrina evangélica con algunos (falsos) axiomas hebreos, tales como el monarquianismo absoluto, la concepción normal de Jesús («homo ex hominibus»), su adopcionismo en el Jordán... Es la tesis de ebionitas y nazareos (resp. Trifón), que por su pobreza doctrinal y limitación de horizontes no merece el nombre de teología. Otros círculos cristianos urgían la absoluta novedad del cristianismo, con solución de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Lc 10,22 (Mt 11,27) enunciaba un Dios ignoto y nuevo, un Cristo ajeno al Mesías, nuevo Espíritu, nueva *Salud*... Así Marción y los suyos, en absoluto contraste con los ebionitas y cristianos judaizantes. Tampoco la doctrina de Marción merece los honores de una teología. Sus ideas simples son más negativas —antihebreas— que positivas. En ausencia de preliminares trinitarios a la cosmogonía y antropología, añade poquísimos a la revelación lucana y paulina, y aun la minimiza con prejuicios literarios.

La gran teología aparece primeramente entre los gnósticos, entre los valentinianos. *El verdadero* cristianismo se confunde con la «ciencia» de Dios. A la distinción entre simples fieles y teólogos sustituye entre valentinianos la distinción entre cristianismo *animal* —de cuño hebreo y eclesiástico— y cristianismo *espiritual* de solos iniciados, racialmente predestinados a él. Los cristianos vulgares son creyentes. *Los verdaderos* son todos teólogos. Más allá de la letra de las Escrituras, y con auxilio de la tradición *privada* de los Apóstoles, llegan a las enseñanzas últimas de Cristo. No está la teología al alcance de los simples, como lo está, v. gr., la enseñanza por parábolas y enigmas. Únicamente se abre a individuos «físicamente» divinos, e iluminados; capaces de ahondar, a través de la letra, hasta la inteligencia desnuda

de los misterios. La gnosis les da acceso al conocimiento del Dios Ignoto y de Su economía (frente a la economía demiúrgica del Antiguo Testamento), al estatuto del hombre «espiritual» hijo de Dios, a la mediación salvífica del Hijo, a la «Salud» plena (resp. muerte, resurrección, visión del Padre)...

Antes aún de que los grandes dogmáticos de la Iglesia se significaran sobre el intelecto de la fe, habíanseles adelantado los herejes. Respetuosos de las Escrituras, presentaban una síntesis perfectamente definida de todos los campos de la revelación, a que confluían las enseñanzas de ambos Testamentos.

La síntesis valentiniana, que por su impronta bíblica es la más cristiana, no se ofrece en forma asequible, según los módulos habituales entre los tratadistas aun paganos de teología. Al parigual de otros gnósticos, desarrolla su ideología en forma mítica, y monta la visión del universo —desde lo eterno divino hasta la escatología del mundo material— con esquemas abundosos en términos y hasta citas de Escritura, pero sobrios en declaraciones. Sólo el estudioso acostumbrado a leer en clave mítica el andamiaje matrimonial de los eones, y a discernir los estratos del cosmos sensible y las interferencias de lo espiritual y de lo psíquico en la historia del hombre, puede restituir a formas hodiernamente comprensibles la teología sintetizada en tales esquemas.

Los grandes gnósticos eran capacísimos de teologizar según normales categorías. Basta leer la carta de Tolomeo a Flora (Epif., panarion 33,3-8). Lógicamente, como «iniciados» que eran, gustaban de esconder su pensamiento en categorías propias. Y es la razón por que su teología última, el vastísimo horizonte sintetizado por ellos en forma tan coherente y precisa, escapó a la ciencia de los magnos eclesiásticos.

Si algo merece destacarse en la gnosis valentiniana, es su impronta positiva. Los gnósticos no discuten. Manejan infinidad de temas, vocablos, citas; los jerarquizan y desarrollan de menos a más. No se improvisa una arquitectura tan compleja y tan finamente orientada hacia la «Salus spiritus». Hubieron de preceder discusiones, contrastes, análisis y opciones también negativas. Mas nada de esto pasa a los tratados míticos, en los que se conjuga la economía toda, por adición de elementos, literariamente bíblicos e ideológicamente equívocos (resp. comunes al helenismo).

Mientras los eclesiásticos, venidos después, construyen buena parte de su teología a remolque de los herejes y en oposición a ellos, los gnósticos parecen dominar incontrastados el horizonte, y manejan con libertad el vocabulario, lo mismo johanneo que paulino, de Moisés que

de los profetas. Sus especulaciones simulan partir de las Escrituras; arbitrarias y en ocasiones estrafalarias, denuncian al primer análisis los prejuicios sobre que descansan.

Mucho antes de Orígenes, sabían los valentinianos que la revelación se había pronunciado sobre la existencia del Espíritu Santo; mas no sobre su origen y modo de ser. ¿Qué mejor para abrirse a la investigación? Así nació la pneumatología gnóstica, singularmente compleja y sugestiva: desde el *pneuma*, sustancia primera del Dios sumo, hasta el *spiritus* del Pleroma, sustrato común a Dios y al Unigénito; desde el *spiritus* del Pleroma hasta el *Pneuma* (masculino) derramado, como en bautismo perfecto, sobre los componentes del Pleroma; desde el *spiritus* del último eón Sophia hasta el *pneuma* emitido —como materia divina informe— a la región de la sombra, para inaugurar la creación; desde el *pneuma* superior remanente en lo emitido, hasta su conformación personal, origen del Espíritu personal; desde el Espíritu personal, en su eficacia como Sabiduría de la creación sensible, hasta su eficacia como Madre y origen de los individuos espirituales... La pneumatología valentiniana responde, en el orden meramente especulativo, a multitud de preguntas que desconcertarían luego a los eclesiásticos. Verbigracia, por qué el Espíritu Santo no es Hijo; por qué pudo haber sido creado mediante el Verbo (según Joh 1,3), a pesar de su esencia divina; por qué no es mediador salvífico; por qué es a la vez Sabiduría del mundo, y Paradigma de Eva, Madre de los vivientes («espirituales»); y mil otros puntos más.

Los valentinianos, vigorosos y libres para teorizar, manejaban los datos de la revelación, a la luz de una filosofía (medio platónica) favorable a la doble emisión simultánea: perfecta (resp. como Luz) del Hijo, e imperfecta (resp. como Sombra) de Sofía (=Espíritu Santo). Emisión que explicaba el origen simultáneo complementario del Verbo y de la Sabiduría, sus relaciones mutuas y su connotación al mundo creado; más aún, el origen de la materia prima de la creación, sustrato de la Sabiduría y reflejo umbrátil del Verbo Hijo de Dios.

La teología de los grandes eclesiásticos difiere, según eso, en su primera aparición de la de los herejes. Así como ésta luce una impronta positiva, como nacida espontánea del estudio de las Escrituras, la eclesiástica, venida a remolque y en oposición a la previa heterodoxa, no disimula el pie forzado que determinó su aparición.

Ni San Justino hubiera condensado tanta cristología, a no haber tenido a Trifón por adversario; ni San Ireneo habría legado tan soberana concepción de la «Salus carnis», a no haber conocido la visión unitaria de los grandes gnósticos. El estudio espontáneo de las Es-

crituras, o de los artículos de la fe, habríales conducido tal vez a una hermosa exégesis y a estudios de sesgo moral; difícilmente a una dogmática tan cabal y vigorosa, sólo comparable en amplitud y nervio a la heterodoxa antitética.

El encontrar Ireneo constituida de modo uniforme y coherente la teología gnóstica restábale construir paralelamente la suya propia. Aparte el recurso a las Escrituras y a la tradición pública, ofrecíase «a contrario» la perfilada síntesis de Tolomeo, meritoria, entre otros títulos, por haber huido del casuismo y apocalíptica hebreos para tocar los puntos más sensibles del mensaje evangélico, destacándolos con verdadero relieve.

A los eclesiásticos tocaba, a partir de la segunda mitad del siglo II: *a)* descubrir y refutar («*Detectio et eversio falso cognominatae Gnosis*») los puntos fundamentales de la teología sectaria; *b)* señalar sus principios no cristianos; *c)* perseguir los testimonios de Escritura a que recurría; *d)* exponer los criterios de interpretación y la tradición homogénea de la propia exégesis; *e)* restituir paralelamente a la «*Regula veritatis*» (resp. *Corpus veritatis*) la teología de la gran Iglesia.

Griegos y troyanos estaban convencidos de que las solas Escrituras se prestan a mil interpretaciones. Para darles firmeza ha de confluír el estudio de la tradición de los Apóstoles, complemento de la revelación escrita. Unos y otros entendieron que el campo suyo específico estaba en el depósito de la revelación cristiana. A diferencia de la sola fe, que lo aborda con senecillez, buscaron desentrañarla y exponerla ante propios y aun extraños.

El interés por ofrecer la Nueva revelación en formas ulteriormente elaboradas, ante domésticos y aun ante adversarios, hubo de acompañar siempre a los cristianos.

En trato con los propios, no tenían por qué defenderse los eclesiásticos de ajenas teologías. Bastábales: *a)* formular con nitidez las verdades de la fe; *b)* señalar los testimonios bíblicos en su apoyo; *c)* analizarlos con los naturales recursos de toda investigación literaria: vocabulario, analogías verbales y de concepto, paralelismos... yendo de lo más a lo menos claro.

En pugna con los sectarios, o simplemente para defenderse de sus teologías, había que agregar una seria información de la literatura sectaria: directa, por estudio personal, o indirecta.

En todo caso, no por abordar el campo nuevo de la revelación cristiana iban a sacrificar los métodos en uso para la exégesis de textos sedicentes sacros. Y en particular, las Antologías. Eran socorridos los Florilegios (resp. doxógrafos), que reunían para comodidad del lector,

previamente catalogados en orden de antigüedad, los testimonios de mayor interés entre los filósofos, tocantes a un tema. Los había para principiantes, y aun para profesionales: recuérdese como exponente de estos últimos el *Anthologium* de Juan Estobeo. Pronto cundió el sistema, entre los eclesiásticos, como preliminar a las disputas con los judíos. Lo indica el modo de citar, desde los primerísimos Padres Apostólicos (por ej., el ps. Bernabé), las Escrituras, por acumulación de testimonios similares, o por fusión de varios en uno; y lo confirman obras como «Ad Quirinum testimoniorum libri tres» de San Cipriano. La catalogación de los pasajes bíblicos delataba la tesis a que obedecía; mas como método era independiente de ella.

Prolegómenos útiles de la teología, los florilegios no eran aún teología. Faltábales el elemento de catálisis que los ensamblara; la interpretación de los propios testimonios, según los módulos corrientes de exégesis textual.

Para esta labor interesaba a los eclesiásticos: *a)* conocer el texto bíblico de base: casi siempre, para el Antiguo Testamento, el de los LXX; *b)* adoptar el método de exégesis común a las Iglesias (literal o simple, alegórico espiritual...); *c)* la interpretación de los lugares invocados: preexistente o presumible, conforme al método adoptado; *d)* las exégesis no cristianas de hebreos, marcionitas, gnósticos...; *e)* formular, por último, la doctrina resultante del análisis, cotejo de lugares paralelos...

Para conocer el método de exégesis común a las Iglesias había que simplificar. Los escritores no eran muchos, y singularmente los más calificados. Ayudaban los símbolos de las Iglesias; y escritos de sesgo litúrgico, como el *Peri pascha* de Melitón o la *Traditio apostolica* de Hipólito, que compendiaran la doctrina eclesiástica en esquemas literariamente similares.

Para fijar la exégesis de todos y cada uno de los lugares bíblicos, toda erudición era poca. Es absurdo pensar que para mediados del siglo II hubiera una exégesis común, uniforme de ambos Testamentos, asequible a los eclesiásticos. No tanto, de las grandes perícopas doctrinales (v. gr., los tres primeros caps. del Génesis, secciones relativas al diluvio, tres magnos patriarcas...). En los días de San Ireneo corrían varias tradiciones exegéticas sobre las Parábolas del Evangelio. Rara será la perícopa de alguna importancia dogmática en el NT, a que no sea dable señalar, ya para entonces, dos y aun más exégesis, según ideologías (y tradiciones) dispares. En la primera mitad del siglo II, y sin salir de horizontes cristianos, coexistían no sólo tendencias varias, sino doctrinas perfectamente razonadas con sus argumentos bí-

blicos. El que para restituir las haya que acudir a escritores cronológicamente distanciados (desde San Justino hasta Hipólito y Orígenes) no significa que hicieran su aparición entre ellos. Ireneo invoca repetidas veces la tradición de los presbíteros del Asia. Tertuliano denuncia, con anterioridad a Orígenes, el duelo entre la exégesis literal y la alegórica. La tendencia a leer la Escritura en clave «espiritual», como los gnósticos heterodoxos, se dejaba sentir antes de los alejandrinos entre algunos eclesiásticos.

La segunda mitad del siglo II denuncia tres teologías paralelas: a) la «espiritual», en torno a la Salud del hombre espiritual, por medio del Cristo espiritual; b) la «psíquica», en función de la *Salus animae*, por medio del Alma de Cristo (resp. Cristo psíquico); c) la «corpórea» o carnal, atenta a la *Salus carnis* mediante el Verbo hecho carne. Los herejes enseñaban la primera. Los alegorizantes de tendencia platónico/filoniana, la segunda. Los exegetas literales (Justino, Ireneo, Tertuliano...), la tercera.

Las tres arrancan, como de postulados, de tres nociones diversas del hombre. La «teología» refleja la antropología sobre que descansa. Y no por lo que tenga de rigurosa *theologia*, sino porque aun ésta se inserta en la «*Oeconomia salutis (hominis)*», y mira como a objetivo último a la salvación del hombre. Definido el *homo* por *spiritus* o por *anima* o por *caro*, era obvio definir asimismo la teología en función de la *Salus spiritus/animae/carnis*.

No todos los autores son igualmente lógicos. Rarísimo, empero, será quien, entre los grandes y en problemas dogmáticamente serios, descuide las premisas antropológicas, y salte de la centrada en el *homo=plasma*, a la estructurada en torno al *homo=anima*, y viceversa. La lógica autoriza a restituir con probabilidad, y aun certidumbre, gran parte de la exégesis de sesgo soteriológico omitida, v. gr., por Ireneo, y denunciada por Tertuliano e Hipólito, que habitualmente le siguen. En el obispo de Lión, por donde va la antropología, van también la soteriología y escatología.

Tocante al conocimiento de las exégesis contrarias o divergentes (de gnósticos, marcionitas, hebraizantes o filonizantes), sería gratuito atribuir a los eclesiásticos una información cabal y directa. Bastábales el instinto teológico para, entre mil documentos, elegir los mejores y más representativos. La publicación de la biblioteca gnóstica de Nag Hammadi vendría a ratificarlo. Los eclesiásticos —aquí entrarían también Clemente Al., Orígenes e Hipólito— prescindieron de la literatura gnóstica cristianamente anodina, y escogieron los escritos exegeticamente más finos o más allegados a las formas ortodoxas. Extractáron-

los con escrupulosa fidelidad y los rebatieron, a sabiendas de que, impugnados ellos, podían impunemente descuidar los demás. La multitud de escritos de Nag Hammadi, en su mayoría ignorados, bien pocas novedades de peso específico ha aportado a las noticias de los eclesiásticos de los siglos II y III.

La actitud de los eclesiásticos frente a la mejor teología heterodoxa fue algo desigual. No todos denunciaban la misma educación y cultura, ni igual tradición eclesiástica. Los grandes alejandrinos se hacen eco de la tradición exegética de Filón, tarada de platonismo, y descubren en los primeros capítulos del Génesis dos creaciones: la del hombre verdadero y la del exterior. Sin recelar de sus repercusiones en la exégesis bíblica (resp. en la soteriología), dando por evidentes algunos postulados de filosofía, los introducen en la revelación.

Ireneo rechaza de plano otra antropología que la inmediata del Génesis y de San Pablo. Ignora prácticamente a Filón, aunque alguna vez demuestra haberle leído. Enemigo de novedades, acude repetidas veces a la tradición de los presbíteros del Asia, para entroncar con el evangelista Juan, campeón del *Verbum caro* y de la *Salus carnis*. Huye del platonismo común a los alejandrinos y gnósticos, y se atiene para su antropología a la letra de la Escritura. Elimina todo compromiso con los axiomas del medio helenista, y hasta erige en principio —con apoyo de la revelación— la unicidad del mundo (=el cosmos sensible), la del hombre (=el hombre material), la de Dios (=Demiurgo del mundo sensible y Plasmador del hombre material), la del mediador (=el Verbo encarnado), la del humano destino (=la *Salus carnis* en la visión de Dios): en abierta antítesis con el dualismo imperante.

Se perfilan así las dos primeras líneas teológicas de la magna Iglesia:

a) La platonizante, tributaria de la filosofía en dos puntos capitales: *la existencia de dos mundos*, intelectual y visible, con desestima para el último y sobre todo para el hombre material, y con sobreestima para el universo esencial; *el dualismo exegético*, alegoría (=sentido espiritual) y letra, con análoga desestima para el sentido literal de las Escrituras y sobreestima del espiritual. Merced al enorme influjo literario de Orígenes, tanto en Oriente como en Occidente, será la teología predominante en la Iglesia.

b) La johannea, representada por Ireneo y Tertuliano, de inmediata inspiración bíblica, caracterizada por la *Salus carnis*. Hay un solo género humano, de origen terreno; una sola creación del hombre, la *plasis* (Gen 2,7) a imagen y semejanza de Dios (Gen 1,26); el alma,

posterior a él en el tiempo, se le suma al *homo* (=caro) previamente formado, para servirle en orden a su destino. La alegoría, apta para subir de la letra al espíritu, no responde a la economía que se desarrolla histórica según las leyes de la *Caro=homo*. Fuese por la concisión y hondura del «adversus haereses» de Ireneo, fuese por su apariencia externamente negativa, la línea de tradición asiática apenas tuvo fortuna, y no tardó en desaparecer.

El obispo de Lión era consciente de chocar con la filosofía pagana, al escoger como centro de gravedad la *Salus carnis*: a) plasmada por el Dios Ignoto mediante sus dos manos, Verbo y Sabiduría; b) históricamente adaptada, a lo largo de siete milenios, a la vista de Dios; c) configurada, como en paradigma, en la Carne gloriosa de Cristo; d) extendida por fin a imagen y semejanza perfecta de Dios, en la final consumación, a los justos.

La identidad misma *Demiurgo=Dios Ignoto* concuerda, según Ireneo, con la economía salvífica del cuerpo. La demiurgia del barro, en vez de allanar al Dios Yahvé al nivel de los arcontes planetarios, levanta a la humana *caro* a dignidad muy superior a la angélica (resp. intelectual). A la lejanía del *Theos Agnostos*, predicada por el helénismo y mantenida por los gnósticos heterodoxos, se opone la Condescendencia de Dios Padre por darse a conocer visiblemente, mediante el Verbo encarnado, al *hombre=carne*.

Ireneo mantuvo por excepción —de seguro, por creerlo de sentido común, anterior a toda filosofía— el gran postulado gnoseológico del paganismo «lo semejante por lo semejante», y en él fundó la economía de la mediación salvífica del Hijo hecho hombre. Su gran mérito fue haber prescindido de los axiomas intangibles de la filosofía, y aun haberlos impugnado con auxilio de las Escrituras y de la tradición.

Pero ¿es posible desentenderse en absoluto de la cultura y *Paideia* contemporánea, y construir sin su ayuda un cuerpo doctrinal subsistente, sin salir de los datos de la revelación? Jamás el obispo de Lión se hizo la pregunta. Tan evidente le parecía, como que el error básico de los herejes descansaba en querer uncir la revelación al yugo de la filosofía, lo divino a lo humano.

Salta a la vista, por otro lado, que hasta los eclesiásticos más convencidos de la inadecuación de los sistemas para la Verdad evangélica echan mano distraídamente de algunos principios de Platón (cf. *Tim* 41 b 2 ss en Justino, dial 5,4; Ireneo, adv. haer. II,34,2). ¿Hay en ello inconsecuencia?

Acabo de apuntar la solución. Los aducen espontáneamente como principios de sentido común. Pertenecen al acervo de las verdades

simples. Importa poco que los haya formulado la filosofía pagana. Los Padres acudirán a la Escritura siempre que convenga apurarlas.

El método adoptado por los primeros teólogos de la Iglesia elimina toda posible duda. Ni en trato con los judíos, ni en disputa con los herejes se les ocurre elegir otro campo fuera de las Escrituras. La filosofía no entra directamente poco ni mucho. Interesa restituir los datos de positiva tradición apostólica (resp. inspirada). Se atienen al sentido obvio de la letra. Cuanto más obvio e inmediato, de mayor garantía. La lectura alegórica les inspira en general sospechas, por el peligro de introducir elementos extraños a la revelación (prejuicios, axiomas...) y exponer lo claro por lo oscuro: so pretexto de que la letra, en su sentido obvio, resulta demasiado humilde y baja e impropia de la palabra de Dios. Al amparo de ciertas analogías verbales, la propia Escritura apunta el camino de una más alta filosofía. Aparte criterios de exégesis fundados en principios divalentes (de Escritura y de filosofía), v. gr., 2 Cor 4,18: «Las cosas que se ven son efímeras, mas las que no se ven, eternas.»

La alegoría era la gran arma de la exégesis gnóstica. Lejos de heredar la devoción hebraica, menospreciaban a Yahvé y su Ley. La espontánea mentalidad de Israel, tan reducida de horizontes (lo mismo en su geografía que en su doctrina) y tan amiga del aparato sensible, invitábales a los gnósticos a relegar a segundo plano el Antiguo Testamento. El Evangelio traía novedades absolutas, incompatibles con la Ley. Todo convidaba a urgir: *a*) las antítesis fundamentales, extensivas a todos los campos, desde las divinas hasta las humanas; *b*) la armonía del Evangelio con los postulados del helenismo y de las religiones de misterios. Y como el sentido literal del Nuevo Testamento prolongaba las categorías paleotestamentarias al mensaje de Jesús deshaciendo su novedad, era menester echar mano de la alegoría. La letra lleva a la carne; la alegoría, al Espíritu. Entre la interpretación obvia y la espiritual no hay lugar a opción. Toda teología digna del nombre obligábase a los únicos medios viables a la sazón para remontar la letra y subir a la región del Espíritu (o Pleroma). Los valentinianos relegaban la exégesis literal al *Kenoma*, universo de la creación, para encumbrarse con la espiritual al *Pleroma* o región de lo divino. La *theologia* estricta era sólo accesible a la interpretación alegórica.

Esto explica en buena parte el éxito de la gnosis en el siglo II. Geográficamente sensible, por su extensión a todas las regiones del Imperio romano (Siria, Egipto, Africa, Italia, Galias); e ideológicamente, por su repercusión entre los escritores paganos (Celso, Plotino, Porfirio). El cristianismo conocido e impugnado por Celso no es el de la gran Iglesia,

sino el gnóstico heterodoxo; tal vez por habersele recomendado, como único cristianismo helenísticamente presentable. El único literario y doctrinalmente delatado por Plotino, como adversario potísimo de su filosofía, es también el de la gnosis herética. Lo cual induce a pensar que los herejes se abrieron camino entre los filósofos paganos con anterioridad a los eclesiásticos. El fenómeno se presta a la reflexión. En absoluto cabría explicarlo: a) por una mayor producción literaria de los herejes; b) por mayores afinidades ideológicas de los herejes con el helenismo; c) por ambas cosas a la vez. Las familias gnósticas se multiplicaron muy pronto: ofitas, setianos, barbelognósticos, basilidianos, simonianos, valentinianos... Y cada familia presentaba su biblioteca, desde las Actas o Apocalipsis o Apócrifos (apostólicos) hasta los tratados y homilias de los grandes campeones y de sus discípulos. Más que la multitud de escritos, hubo de recomendarles ante el helenismo su gran afinidad ideológica con él: negativamente por la eliminación de dogmas, como la *Salus carnis*, demasiado humildes; y positivamente por el relieve otorgado, dentro de fórmulas cristianizantes, a la *religio mentis*.

Yo no sé que el éxito de la gnosis heterodoxa ante el mundo gentil haya impresionado mayormente a los eclesiásticos, y les haya decidido a cambiar de postura, para merecer audiencia entre los intelectuales.

¿Qué decir entonces de los alejandrinos Clemente y Orígenes? Sin seguir el camino radical de la gnosis herética, fueron a parar a cierta gnosis ortodoxa, equidistante del cristianismo iliterario y simple de los «amadores de la carne», y del cristianismo de «élite» de los hombres racialmente divinos. Más que el éxito de los herejes, influyó en ellos la tradición exegética filoniana y el nivel cultural de Alejandría (resp. la *Paideia*).

Pero si otros se acomodaban, en el trato de las Escrituras y de la tradición, a los axiomas ambientales del helenismo, San Ireneo, educado en otra atmósfera, prescindió de ellos en absoluto y aun los rebatió, atento a los postulados de la fe escrupulosamente sometidos a análisis, a partir del sentido literal de las Escrituras, y a la luz de la tradición puramente doméstica.

Ocurre además otra cosa. Entre los escritos del NT y los más del AT media literariamente un abismo; como el que media, v. gr., entre las cartas paulinas y el Apocalipsis de San Juan. Heredero y todo de una atmósfera ideológica johannea (como discípulo de San Policarpo y de los Presbíteros del Asia), Ireneo elige, en pugna con sus adversarios, las epístolas de San Pablo como campo de batalla. Y no sólo por razones de método «ad hominem» —San Pablo sería el cam-

peón del gnosticismo—, sino hasta por su espontánea afición a los grandes temas paulinos, y por la «forma mentis» del Apóstol, más abierto que San Juan a las categorías del mundo grecolatino.

San Pablo plasma a su modo, con categorías propias, la teología del Cristo glorioso y de la Iglesia. Sus ideas aparecen vigorosamente formuladas con enorme variedad de registros (trinitarios, salvíficos, antropológicos...), relacionados entre sí mediante desusada copia de partículas causales (*en, diá, apó, hypó, ex, metá, syn*). El pensamiento del Apóstol se manifiesta en formas gramaticales asequibles al mundo grecorromano. Fuera cual fuese el horizonte último de sus ideas, ni Justino ni Orígenes, San Basilio o el Crisóstomo eran libres para descuidar el tecnicismo gramatical paulino, o para creer que el Apóstol confundía la fuerza de las partículas causales, como incapaces de traducir su pensamiento.

El camino estaba trazado. En vez de acudir a los profetas del AT, con sus vagorosos acentos apocalípticos, convenía ir al Apóstol para apurar, mediante análisis de formas gramaticalmente complejas y precisas, las concepciones de la nueva teología cristiana. El libro de la Sabiduría estaba muy bien escrito en griego, y según una gramática aún más accesible que la paulina. Pero el más elemental instinto teológico aconsejaba elegir las atormentadas epístolas paulinas para hacer de ellas plataforma de la teología. Mucho más distan las formas grecolatinas del Apóstol de las rabínicas de sus maestros, que la versión ireneana de Pablo de las formas e ideas paulinas. Parecidos en horizonte y penetración, Ireneo y Pablo salvan mejor distancias de educación y de tiempo que los simples repetidores de cláusulas. El Apóstol pierde al pasar, en exégesis, a otros. Pero cuanto más grandes sean éstos, mejor sabrán traducir en formas actuales su pensamiento.

Los géneros literarios engañan también. A no entender es uno mismo el autor de la *Epístola a Flora*, registrada por San Epifanio (panarion 33,3-8), y el del sistema resumido por Ireneo (adv. haer. I,1-8), nadie lo hubiera sospechado. Fundada la hodierna crítica en el estudio de los géneros literarios, se empeña en multiplicar autores dentro del *Corpus paulinum*; y en abrir, por vías similares, abismos entre los autores neotestamentarios y la generación de los primeros dogmáticos de la Iglesia; o, lo que es igual, entre las categorías del Apóstol y las de sus primerísimos exegetas. De Ireneo para acá ya no habría abismos. Aislados así los escritos neotestamentarios, y zanjada por imposible

su versión a formas ideológicas para nosotros asequibles, como las de Justino, Ireneo y Tertuliano, niegan fundamento a la teología de los Padres que, sin solución de continuidad, heredó la de los siglos II y III.

Para que el tránsito de unas formas a otras de expresión sea lícito, no es menester respondan a un mismo género literario. En sí sería plausible el tránsito mismo de las formas inspiradas del NT —evangélicas o paulinas— a solas «formas literarias» helenísticas; siempre que respondiera con fidelidad al contenido vaciado en ellas.

Los grandes gnósticos sacrificaron el contenido a las formas. No así los eclesiásticos de la línea de tradición johannea. Los alejandrinos quedaron a medio camino. Sin corromper ni mucho menos el mensaje neotestamentario, le modelaron, a veces con exceso, en *formas ideológicas* —no simplemente literarias— peligrosas.

La expresión ireneana pudo no ser total, porque no todo Pablo pasó a la teología de Ireneo; mas el Apóstol no sufrió alteración de fondo al ser traducido a las ideas del obispo de León. Y hasta se perfiló, en ocasiones, con más claridad, dentro de una concepción grandiosa de la «oeconomia salutis», en pugna con el helenismo valentiniano. Hoy día, con los medios depurados de la crítica escrituraria, difícil será alcanzar en altura teológica la exégesis restituible con sola ayuda de Justino, Ireneo, Tertuliano, Hipólito.

Entre los eclesiásticos no conviene generalizar. La formación de la primera rigurosa teología tuvo lugar en bloque, por contraste con la de los grandes heterodoxos. Nacida así, abordó por igual todos los campos. Única y a la vez compleja, relacionaba entre sí multitud de aspectos. Sin llegar empero, como entre gnósticos, a una *Summa* literaria y uniformemente construida, se dejó sentir en los escritos, al parecer, dispersos de los escritores más destacados (Ireneo, Tertuliano).

Contemporáneamente, así como hubo herejes parciales (Hermógenes, Praxeas, Noeto...) que impugnaron un solo tema doctrinal (v. gr., la creación de la materia, la trinidad de personas...), hubo también eclesiásticos que desarrollaron un aspecto restringido de la teología. Tal camino habrá de seguir la teología, a partir de la segunda mitad del siglo III: atenta a dogmas particulares, trinitarios o cristológicos.

Fue singular mérito de la magna Iglesia, en pugna con los teólogos de la gnosis herética, haber plasmado, con un sentido vital, llevado igualmente a todos los predios, la primera y definitiva teología, que siglos posteriores habrían de enriquecer, en aspectos particulares, mas

nunca por igual en su conjunto. ¿Es extraño que el estudio de los eclesiásticos de los siglos II y III descubra ahora zonas de increíble modernidad, descuidadas en los siglos intermedios a beneficio de otras tal vez exageradamente atendidas?

ANTONIO ORBE, S.J.

Universidad Gregoriana
Roma