

Cristo y la Iglesia en su Matrimonio anterior a los siglos

El título requiere explicación. Cristo y la Iglesia, formando el matrimonio ejemplar, resultan sobrado conocidos. Es una de las ideas básicas de s. Pablo en su carta a los Efesios. En la unión de Cristo y de la Iglesia se basa *tota quanta* la significación sacramental del matrimonio. Basta copiar un pasaje ¹:

Mulieres viris suis subditae sint, sicut Domino: quoniam vir caput est mulieris: sicut Christus caput est Ecclesiae: Ipse salvator corporis eius. Sed sicut Ecclesia subiecta est Christo, ita et mulieres viris suis in omnibus. Viri diligite uxores vestras, sicut et Christus dilexit Ecclesiam, et seipsum tradidit pro ea, ut illam sanctificaret, mundans lavacro aquae in verbo vitae, ut exhiberet sibi gloriosam Ecclesiam, non habentem maculam, aut rugam, aut aliquid huiusmodi, sed ut sit sancta et immaculata. Ita et viri debent diligere uxores suas ut corpora sua. Qui suam uxorem diligit, seipsum diligit. Nemo enim umquam carnem suam odio habuit: sed nutrit et fovet eam, sicut et Christus Ecclesiam: quia membra sumus corporis eius, de carne eius, et de ossibus eius. Propter hoc relinquet homo patrem, et matrem suam, et adhaerebit uxori suae: et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia (εἰς Χριστὸν καὶ εἰς τὴν ἐκκλησίαν).

El significado obvio de algunas expresiones capitales ² parecía reclamar imperiosamente el origen del matrimonio de Cristo con la Iglesia, a raíz de la entrega de Cristo, viviendo ya en este mundo y supuesta al menos su Encarnación.

«Cristo, afirma el Apóstol, amó a la Iglesia y se entregó a sí mismo

¹ Eph 5, 22-32.

² V. gr. *et seipsum tradidit pro ea...*

por ella, para santificarla, purificándola con el baño del agua por la palabra, a fin de hacer parecer ante sí gloriosa a la Iglesia, sin que tenga mancha ni arruga ni cosa parecida, sino que sea santa e inmaculada.»

Muchos Padres han visto en el flujo de sangre y agua, del costado abierto de Cristo Crucificado, el simbolismo del nacimiento de la Iglesia, a semejanza del que tuvo lugar en el Paraíso al nacer Eva del costado dormido de Adán ³.

Tal exégesis induce a pensar que el matrimonio Cristo-Iglesia se realizó o se significó en la cruz, supuesta la Encarnación del Verbo. Sale, empero, fuera de nuestro propósito señalar el momento del nacimiento de la Iglesia visible, y el instante de sus desposorios con Cristo ⁴.

Ya desde los primeros albores de la literatura cristiana se insinuó otra manera de concebir dicho matrimonio, anticipándolo a la prehistoria de la creación sensible. La unión de Cristo con la Iglesia espiritual, tipo y ejemplar del connubio, había que encontrarla mucho antes de la Encarnación del Verbo: en un estadio, que pudo muy bien servir de modelo a la primera pareja del Paraíso, realización sensible de un ejemplar superior y espiritual.

La materia ha inspirado antes de ahora estudios muy buenos. Orientados, sin embargo, hacia una concepción en que predomina el sentido comparatista de los historiadores de religiones. Tengo en cuenta singularmente el capítulo eruditísimo «Die Himmlische Syzygie» de H. Schlier ⁵, en que se amalgaman elementos demasiado heterogéneos para dar lugar a una conclusión clara y suficientemente plausible.

No pretendemos ser exhaustivos. El intento, en parte provocado por algunas ideas ya desarrolladas en estudios anteriores ⁶, fué in-

³ Cf. TOLEDO, *In Ioh 19, 34* ed. Romae, 1590, pp. 285 s.; S. TROMP, *De mystico I. Cti. corpore*, Textus et Documenta: PUG, Romae, 1948, p. 19 s.; I. B. FRANZELIN, *De Ecclesia Cti.*, Sect. III theses XVII et XVIII. Pero sobre todo, J. H. WASZINK, en su ed. *Tert. de anima*, Amsterdam, 1947, coment. a *de an.* 47, 10, pp. 469-70: y J. DANÉLOU, *Sacramentum Futuri*, Paris, 1950, pp. 37-44; *Terre et Paradis chez les Pères de l'Eglise* (Eranos-Jahrbuch XXII) 1954, p. 460.

⁴ Véase T. ZAPELENA, *de Ecclesia Corpore Cti. Mystico* (= de Ecclesia Cti. II), Romae, 1954, pp. 329-597; TROMP, *Corpus Cti. quod est Ecclesia*, Romae, 1946.

⁵ En su *Christus und die Kirche im Epheserbrief*, Tübingen, 1930, pp. 60-75.

⁶ Sobre todo en uno que preparamos sobre la primera exégesis de Io 1,3c-4a «Quod factum est in ipso, Vita erat».

cardinar la idea del matrimonio celeste [= prehistórico] de Cristo y de la Iglesia, al círculo de ideas gnósticas o punto menos, relativas a la unión del Logos con Zoe, del Anthropos Eón con la Iglesia Eón, del Adamas precósmico con la Eva [= Zoe] anterior a los mundos. Sólo así adquiere el problema su verdadero colorido, no por descuidado y preterido hoy, menos interesante para la historia de la teología primera del matrimonio.

La unión de varón y hembra, así en general, puede admitir diferentes interpretaciones, según el plano a que vaya referida. Se comprende muy bien que tenga su más obvio sentido en el reino de la materia, donde la diversidad de sexos no ofrece dificultad. Pero según vayamos ascendiendo en la escala de los seres, y dentro del sistema cósmico de Tolomeo, con el centro en la tierra⁷, la *syzygia* irá dificultando cada vez más, por lo menos a la fantasía. ¿Qué sentido puede tener la diferencia de sexos, en un Paraíso como el valentiniano, donde el barro de Adán es de substancia ciertamente hílca [= material], pero invisible, y consubstancial con la esencia del alma irracional? ¿Cómo concebir una diferencia de sexos entre los hombres espirituales, pertenecientes —también aquí según los valentinianos— al sexo débil, y los ángeles espirituales, de sexo masculino, llamados a formar entre sí matrimonios físicos, en una unión matrimonial perfecta? Y aún más, ¿qué íntimo significado tiene la unión matrimonial entre el Anthropos y la Iglesia, entre el Logos y Zoe, entre el Nous [= Monogenes] y Aletheia: entre el Dios Supremo y Ennoia su cónyuge?

Esta inserción de lo sexual en la esfera más encumbrada de la divinidad no es desde luego general a todas las gnosias, pero lo es a una de las especulaciones más fuertes y profundas, a la gnosia quizá más intelectual del cristianismo. Aludo al sistema valentiniano.

Apresurémonos a advertir que el punto no ha dado mucho que hacer a los gnósticos, pese a la coloración matrimonial en que envuelven algunas de sus especulaciones. Estamos ante una *indumentaria mítica* de la especulación; indumentaria que no requiere gran esfuerzo para ser traducida en categorías de sobrio contenido teológico^{7b}.

⁷ Puede verse P. BOYANCÉ, *Études sur le Songe de Scipion*, Bordeaux, 1936, c. II (Les idées sur le monde), pp. 57-119; más breve F. CUMONT, *Lux perpetua*, París, 1949, p. 4 ss.

^{7b} Para la interpretación de los mitos teológicos, físicos, psíquicos e hílcos o materiales, puede verse en general SALLUSTIUS PHILOSOPHUS, *Concerning the gods and the universe*, ed. A. D. Nock, Cambridge, 1926, p. 44 (= *de diis et mundo*, c. 4).

Aun dentro del campo mítico, el fenómeno daba lugar a pequeñas controversias. Una cosa es la *syzygia*, v. gr. en las Homilias ps. clementinas, otra en las gnosis clásicas. En los escritos ps. clementinos, la *syzygia* trasciende campos inverosímiles⁸ que salen del marco de nuestro estudio.

Más derechamente nos interesa estudiar el tema de la *syzygia* aplicada al mundo divino, entre los gnósticos. Hubo, en efecto, como la Simoniana, que destacaron fuertemente el carácter sexual de sus dioses. El fenómeno, por lo demás, era común a gnosis cristianas y paganas. Todas las especulaciones en torno a la Madre de la Vida^{8b} van también por aquí. Pero sería interminable trazar la trayectoria de la *syzygia* en todas las gnosis.

Voy a hacer algunas consideraciones sobre su significado en una gnosis cristiana, muy cercana en el punto central a la mentalidad primitiva eclesiástica: en la valentiniana.

La *syzygia* no desempeñaba el mismo papel en todas las ramas valentinianas. Ya desde un principio se debió de plantear el problema, si el Dios Supremo [= Bythos] estaba o no dotado de sexo, y de cuál.

S. Ireneo, igual que s. Hipólito y Tertuliano, ha recogido sobriamente los tres pareceres:

1) Unos —quizá los más espirituales— aseguraban que el Bythos no tenía carácter alguno conyugal. Era *ἄζυγος*, y no masculino ni femenino. Más aún, no era nada determinado y concreto⁹. Tertuliano tiene una expresión muy feliz para destacar esta última característica,

⁸ Cf. *Hom.* II, 15-16 y otros muchos lugares, examinados por C. SCHMID, *Studien zu den Pseudo-Clementinen*: TU 46, 1, pp. 25-31; y antes, por A. HILGENFED, *Die clementinischen Recognitionen u. Homilien*, Jena, 1848, pp. 282-6. Cf. también L. CERFAUX, *Le Vrai Prophète des Clémentines*: *RechScRel* 18 (1928), pp. 143 ss. sobre todo pp. 152-155 (La règle des appariements). Ultimamente H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judentums*, Tübingen, 1949, pp. 161 ss., con abundante bibliografía.

^{8b} Cf. los lugares citados por H. CH. PUECH, *Fragments de l'Apocalypse d'Allogènes*: *Mélanges Cumont* II, p. 943 a media nota.

⁹ IREN., I, 11, 5; Etenim de ipso Bytho variae sunt sententiae apud eos. Quidam enim sine coniugatione dicunt eum, neque masculum neque feminam neque omnino aliquid esse (μήτε ἄλως ὄντα τι); cf. el dios *ὄν* de Basilides (Wendl. 196, 15 ss.; 197, 7 ss.; 198, 22 ss.); pero sobre todo, el que no es *ὄσεία* ni *ἀνοῦσιον* tan esmeradamente descrito por el gnóstico: apud HIPPOL., *Ref.* VII, 21, 1-2 (We. 196, 15 ss.).

aunque se la atribuye bajo beneficio de inventario: «Y quizá enuncian en género neutro *Esto Dios, no Este Dios*»¹⁰.

La idea que encubre una tal concepción es bien clara. Dios, según estos valentinianos, no es un individuo determinado y circunscrito¹¹, ni siquiera algo concreto, sino una realidad que escapa a todas las categorías, y por ende superior al simple ser: *a fortiori* superior a la categoría de substancia concreta. De una fecundidad incompatible con toda noción humana. Más aún que una persona, un algo indefinido y neutro.

Es quizá la expresión más perfecta del Theos Agnostos entre los valentinianos; por lo menos, terminológicamente. En realidad, como en seguida veremos, las variantes apenas modifican nada la idea básica.

2) Otros preferían representar al Dios Supremo, andrógino, juntando en su persona los dos caracteres masculino y femenino¹². La concepción, a juzgar por las noticias de s. Hipólito¹³, obedece al afán de explicar la generación en Dios. Prácticamente es una manera de salvar la unicidad del Supremo Principio, sin recurrir por un lado al dualismo inicial¹⁴ ni comprometer por otro la generación de un Hijo, del cual se siga luego la multiplicidad de los seres. En general, tanto las gnososis cristianas como las paganas que recurren al hermafroditismo de los seres superiores, son enemigas del dualismo. Entre las paganas baste mencionar aquí al Poimandres¹⁵.

J. Kroll¹⁶ relaciona el hermafroditismo de Dios con el panteísmo.

¹⁰ *Adv. Valent.* c. 34: Pudiciores alii honorem divinitatis recordati, ut etiam unius coniugis dedecus ab eo avellerent, maluerunt nullum Bytho sexum deputare, et fortasse *hoc deum, non hic deus*, neutro genere pronuntiant.

¹¹ Cf. una concepción similar basilidiana en HIPPOL., *Ref.* VII, 20, 2 (Wendl. 195, 24 s.).

¹² IREN., I, 11, 5: Alii autem et masculum et feminam eum dicentes esse, hermaphroditum genesis ei donant. Cf. TERT., *adv. Valent.* c. 34: Alii contra magis et masculum et feminam dicunt, ne apud solos Lunenses Hermaphroditum existimet annalium commentator Fenestella.

¹³ *Ref.* VI, 29, 2 ss.

¹⁴ Véase cómo justifica JÁMBLICO (o el autor de las *Theologumena Arithmeticae*, ed. de Falco 4, 17) el carácter andrógino de la Mónada. Hay versión francesa en FESTUGIÈRE, *Le Dieu Inconnu et la Gnose*, París, 1954, pp. 43-4; Cf. también R. MASSUET, in *Iren. Dissertatio* I, p. 40 ed. Stieren II, pp. 84-5.

¹⁵ Cf. *Corpus Hermeticum* = CH I, 12 y 9: con los lugares paralelos citados por el P. Festugière en su edición, p. 20, n. 24.

¹⁶ *Die Lehren des Hermes Trismegistos* (= *Lehren*) Münster i. W., 1914, p. 51.

«Naturalmente, escribe, el que todo lo produce sacándolo de sí, y más bien se convierte en todo, tiene que juntar ambos sexos en sí, y ha de ser ἀρρενόθηλος»¹⁷.

Yo no veo ciertamente necesidad de incardinar al carácter bisexuado el panteísmo¹⁸. En concreto, muchas gnosias como la valentiniana no son panteístas, como no queramos llamarlas así por derivarlo todo, una vez la creación excluida, mediante emanación. En este sentido más valdría hablar de simple emanatismo.

Clemente Alejandrino¹⁹ cita el verso órfico

ἄφθιτε, μητροπάτωρ, οὗ θυμῷ πάντα δονεῖται

donde por el contexto μητροπάτωρ significa el que junta en sí las funciones de padre y madre. Y advierte a continuación: «Mediante el μητροπάτωρ no sólo significó [el órfico] la génesis de no entes, sino que [además] dió pretexto a los que introducen las emisiones (τὰς προβολάς), y quizá también a los que conciben un cónyuge [femenino] del Dios [Supremo]»²⁰.

La alusión a los gnósticos, singularmente a los valentinianos²¹, es inequívoca^{21b}. Ello indica lo poco o nada que separa a los partidarios del Dios ἀρρενόθηλος, de quienes prefieren poner en el arranque de todo una Syzygia.

3) En realidad la Syzygia no es otra cosa que la Androginia desarrollada²². Los partidarios de ella se deciden —sin salir del mito, ni comprometer la concepción fundamental— a darle al Dios Supremo una cónyuge. Así los valentinianos, representados por Tolomeo y por los *Excerpta ex Theodoto*. A ellos se les puede aplicar la frase de

¹⁷ Y cita además de CH I, 9 el pasaje de ASCLEPIUS c. 20 (ed. Festugiere-Nock 321, 9-11): Hic ergo (Deus) solus ut omnia (à lui seul toutes choses: Festug.) utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae parit semper, quicquid voluerit procreare.

¹⁸ Cf. si no CLEM. ALEX., *Quis dives salvetur* c. 37, 2 (St. III 184, 2 s); Synes. *Hymni* II 63 s.

¹⁹ *Strom.* V, 125, 2 (II 411, 3 Stähli.).

²⁰ *Strom.* V, 126, 2 (II 411, 16 ss.).

²¹ Sobre todo por lo de las προβολάς. Cf. etiam *Strom.* III, 1, 1: WOBBERMIN, *Religionsgesch. Studien*, Berlín, 1896, p. 96. Véase *Tert. adv. Praxean* c. 8 con el comentario y notas de E. EVANS, *Against Praxeas*, London, 1948, pp. 237-43.

^{21b} Para otros ejemplos helenísticos de hermafroditismo Cf. J. KROLL, *Lehren*, pp. 52-55 max. p. 54 (gnósticos); FESTUGIERE, *Dieu Inconnu*, pp. 43-51.

²² J. KROLL. c. c. la llama *die auseinandergezogene Mannweiblichkeit*.

s. Ireneo: «Sigen autem rursus alli coniugem ei addunt, ut fiat prima coniugatio»²³.

El santo, llevando más adelante el punto de la controversia, a mí ver demasiado nominal para haber interesado gran cosa a los valentinianos, agrega no sin cierta ironía:

Hi vero qui sunt circa Ptolomaeum scientiores, duas coniuges habere eum dicunt, quas et dispositiones vocant, Ennoean et Thelesin²⁴.

Esta misma variante delata el fondo íntimo del problema. Se trataba simplemente de explicar cómo pudo el Dios Supremo salir de aquella tiniebla mística que *ab aeterno* le envolvía, para darse a conocer a los hombres. Había de intervenir ciertamente una generación: única actividad inmediata que afectara al Dios Supremo. Todo lo demás vendría dirigido y gobernado por su Hijo. Pero ¿cómo explicar la generación del Hijo?

Hablando filosóficamente era lo más obvio decir que Dios juntaba en sí la virtud de ambos principios masculino y femenino, de una manera eminente. Para traducir, sin embargo, esta idea en lenguaje mítico, hubo que recurrir a sensibilizar el fenómeno, poniendo a Dios por encima de lo sexual (*ἄζυγος*), o haciéndole bisexuado (*ἀρρενόθηλος*), o dándole por compañera una entidad abstracta femenina (*σύζυγος*).

* * *

Quizá de todos estos tres procedimientos, el que prácticamente mejor conduce a penetrar en toda su profundidad filosófica el pensamiento valentiniano, es el tercero, a primera vista el más burdo. Basta, en efecto, examinar ligeramente el nombre o nombres de la entidad femenina.

La esposa del Dios Supremo [= Bythos] recibía al menos tres nombres: Ennoia [= Pensamiento], Charis [= Gracia], Sige [= Silencio]. A los cuales quizá hubo que agregar alguna vez el nombre de Thelesis [= Voluntad acto]. De creer a S. Epifanio, los tres nombres primeros tenían sus distintos partidarios: unos lo eran de En-

²³ IREN. I, 11, 5.

²⁴ IREN. I, 12, 1.

noia; otros, de Charis; los últimos²⁵ eran partidarios de llamarla Sige.

Los tres nombres tenían su explicación: Ennoia por ser el Pensamiento de Dios; Charis por ser el medio de que el Padre Dios se valió para darse gratuitamente a conocer a los demás, derramando en ellos los tesoros escondidos en su Grandeza; Sige por haber reallizado todas las cosas en el interior de Dios sin ruido de palabra (*χωρὶς λόγου*) por discurso íntimo y silencioso²⁶.

No son tres nombres personales, que afecten a una entidad personalmente distinta de Dios Padre. Ni siquiera tres disposiciones distintas del mismo Dios. Por los valentinianos sabemos de la Ennoia que era una simple disposición (*διάθεσις*) a la cual agregaron algunos²⁷ otra, la Thelesis. El artificio de ambas indica muy bien su índole real.

Había que explicar en Dios el motivo de la nueva Economía, no eterna, escogida por El. Esa Economía por la cual gratuitamente quería darse a conocer a otros. Antes de ella, Dios había estado en un Silencio eterno, con la mirada vuelta hacia sí, en un acto continuo de autocontemplación, donde no había *disposición* (*διάθεσις*), ni virtud (*δύναμις*) alguna accesoria, libremente adoptada.

Es lo que S. Ireneo, mejor inspirado sin duda que S. Epifanio, dió a entender al describir a Sige coexistiendo (*συνυπάρχουσα*) con el Bythos. Lo cual significa —aun cuando S. Ireneo haya silenciado el sentido del término— que la Sige eterna conota más que nada el estado de absoluta inmovilidad e inactividad propia del acto autocontemplativo de Dios²⁸. Por este camino, la coexistencia del Bythos y de Sige, como marido y mujer, ya *ab eterno*, es la expresión mítica de la inactividad discursiva y a *fortiori* creativa en Dios. Nada que

²⁵ Los que se llevaban la razón, según el Santo, *Panar. Haer.* 31, 5, 4.

²⁶ Cf. *Exc. ex Theodoto*, p. 29; S. EPIFANIO, l. c. Véase J. MATTER, *Histoire critique du Gnosticisme*, II, Paris, 1843, pp. 53-56; I. DE BEAUSOBRE, *Histoire crit. de Maniché*, Amsterdam, 1734, I, pp. 583-5.

²⁷ Cf. IREN., I, 12, 1.

²⁸ Según una idea profundamente filosófica, que asomó quizá por vez primera en Aritóteles al presentar a Dios ocioso y no-providente por estar ocupado en su propia contemplación. Cf. *de caelo*, 292 a 22: 292 b 4; *Ethic. Nic.* 1178 b 10; 1154 b 26. Véase también CIC., *de nat. deor.* I, 51 (*Epicurea*, Usener 352): nihil... agit, nullis occupationibus est implicatus, nulla opera molitur, sua sapientia et virtute gaudet.—Cf. etiam DIANO, *Epicuri Ethica*, Florentiae, 1946, pp. 115-6.

introdujera en él movimiento ni acto alguno distinto del eterno en que se hallaba, fija su mente en sí mediante la intuición²⁹.

Ahora bien, la imagen de un matrimonio como *Bythos-Sige*, condenado en raíz a la esterilidad —a una esterilidad noble, como es la del acto de contemplación— no puede explicar el origen de los seres fuera de Dios. Por eso, a favor del mito, los valentinianos encontraron otros dos términos para bautizar a *Sige*, aunque al bautizarla así, eliminaran el significado del primer nombre. La llamaron *Ennoia* y *Charis*. Esta vez S. Epifanio ha visto bien su filosofía.

Ennoia aparece alguna vez³⁰ como una disposición ingénita (*ἀγέννητος*) del *Bythos*. No lo discuto. Pero en todo caso tiene una conotación a algo no eterno. Es a lo más el Pensamiento que *ab aeterno* tuvo Dios de una Economía gratuita: «Cogitabat enim Ennoea semper emissionem». Ningún valentiniano dijo ni se atrevería a decir que *Ennoia* y *Sige* eran dos disposiciones, sino una sola. Y, sin embargo, si algo significa la cláusula anterior, quiere decir que el Pensamiento divino vuelto a sí en un Silencio contemplativo tenía virtualidad para volverse también *ab aeterno* hacia la Economía temporal y gratuita que un día había de crear. Para contemplarla también intuitivamente, y no δι' ἐνθυμήσεως como quiere S. Epifanio, pues la *Enthymesis* lleva consigo un discurso interior³¹, de cuya existencia eterna en el Padre no hay mención entre los valentinianos.

El término *Charis* indica una nueva modalidad del Pensamiento de Dios orientado *ab aeterno* a la Economía. La Gratuidad de tal Pensamiento y de la Economía consiguiente a El. Tanto la *Ennoia* como la *Charis*, por su objeto, son en Dios totalmente libres. Y si existen desde siempre es porque gratuitamente *ab aeterno* Dios se complace en romper un día su silencio para dar a luz al Unigénito y hablar por su medio al mundo su Palabra Interior gratuita (el *λόγος*).

El nombre de *Chiris*, dado a la *Sige* y a la *Ennoia*, indica lo artificioso y sin valor de la variante recogida por S. Ireneo entre los discípulos *scientiores* de Tolomeo: quienes a la *Ennoia* eterna, en su entender infecunda, hubieron de asociar la *Thelesis* para explicar por su carácter adventicio y eficaz cómo Dios —ya de siempre con la *Ennoia* o Pensamiento de la nueva Economía— la realizó en el tiem-

²⁹ Psicológicamente hablando, la intuición es mucho más perfecta que la reflexión o discurso, y tiene la característica —entre otras— de la improductividad de actos.

³⁰ Cf. IREN., I, 12, 1.

³¹ Cf. por analogía TERT., *adv. Prax.* c. 5 ed. Evans, p. 93, 25 ss.; *Corpus Christianorum*, vol. II, p. 1164, 21 ss.

po merced a una volición añadida al Pensamiento. En realidad, la misma Ennoia, por gratuita [= Charis], llevaba consigo una conotación afectiva eterna³².

Como quiera, así examinados los tres nombres capitales de la Syzygos del Dios Supremo, se percibe el significado último de su carácter sexual. Un simple expediente que sin menoscabo de la Alteza y Sublimidad de Dios, coloca en su Pensamiento gratuito, orientado a la Creación futura, el principio de la multiplicación de los seres. Si el Pensamiento de Dios es en sí fecundo³³, bastará darle una forma gramaticalmente femenina *Ennoia*³⁴, para justificar el mito del matrimonio inicial Bythos-Ennoia o su similar Bythos-Sige: que despojado de su ropaje mítico no dice más de lo que una más sobria concepción eclesiástica v. gr. la de Clemente Alejandrino, no faltó como es sabido de expresiones hoy masonantes³⁵.

Por mucho que haya tratado de ridiculizar S. Ireneo una tal concepción³⁶ ha visto muy bien el Santo que: «Feminam Aeonem pariter esse oportet cum masculino secundum eos, quum sit velut affectio eius». No nos importa examinar aquí las dificultades consiguientes a tal concepción. La verdad es ésa: que el Eón Femenino en las syzygias valentinianas, a partir de la primera y más sublime, no pasa de ser una *Affectio* o Disposición del Eón Masculino.

* * *

Tal consecuencia nos lleva como por la mano a examinar el significado íntimo de todas las demás Syzygias del Pleroma valentiniano, pero singularmente las dos Christus-Spiritus Sanctus, y Anthropos-Ecclesia. Que yo sepa, los valentinianos no mencionan la syzygia Christus-Ecclesia. Por lo menos entre los pares eónicos.

Hemos ya advertido en otro lugar³⁷ cómo entre el Nous, el Logos y el Anthropos —agreguemos el Christos— Eones no hay para

³² Cf. de BEAUSOBRE, o. c. I, p. 583 s.

³³ Cf. *Asclepius* C. 20 citado arriba: utraque sexus fecunditate plenissimus, semper voluntatis praegnans suae.

³⁴ Cf. *Exc. ex Theod* 7, 1 *Enthymesis*; HIPPOL., *Ref.* VI, 13 (Simonianos): *Epinoia*.

³⁵ Cf. v. gr. *Quis dives salvetur* c. 37.

³⁶ Cf. *adv. haer.* II, 12 2 ss.

³⁷ En un estudio que acaba de aparecer con el título *Estudios Valentinianos*, vol. II, Roma, 1955, pp. 104 ss. *max.*, pp. 140 ss.

los discípulos de Valentín distinción alguna personal. Trátase de meras nociones o aspectos de una única persona, el Hijo Unigénito de Dios³⁸. Considerado como Mente del Padre, semejante e igual y por ende capaz de contemplarle al Padre, se llama Nous. En cuanto Verbo creador de los seres del Pleroma, se llama Logos. En cuanto Ejemplar del hombre futuro, imagen del Padre, y a cuya imagen a su vez será configurado el hombre, es y se denomina Anthropos. Pero cada una de estas nociones del Hijo Unigénito tiene sus disposiciones femeninas características.

El Nous —Hijo Unigénito, en el seno aún del Padre, e igual a El— posee como disposición o virtud suya característica la Verdad [= Aletheia].

Sólo nos es dable conjeturar la razón por que escogieron para esposa del Nous precisamente la Verdad. La que apunta S. Epifanio³⁹ resulta demasiado vulgar para admitida sin más⁴⁰. Más probable es que los valentinianos hayan visto en la Verdad la propiedad característica de la Mente del Padre, por dos razones: primero, porque el Nous reclama naturalmente una cualidad de índole intelectual, y segundo, porque el Hijo precisamente por ser Nous o Mente del Padre, es el único que conoce de veras (ἀληθῶς) al verdadero Dios, con un conocimiento intuitivo, eje de toda la Economía gnóstica. Aparte, es obvio el fundamento escriturario: «Ego sum Veritas»⁴¹.

Por caminos análogos conjeturamos, con mayor probabilidad, la razón de escoger la Vida para esposa del Logos. Aquí tuvo mayor fuerza la Escritura «Quod factum est in Ipso, Vita erat»⁴², que se

³⁸ Es lo que impone un simple estudio de los términos, apoyado en líneas atribuídas por S. Ireneo a los «prudentiores» de la escuela valentiniana: «Et iam non ex Logo et Zoe Anthropon et Ecclesiam, sed ex Anthrope et Ecclesia Logon et Zoen dicunt generatos, in hunc modum dicentes: Quando cogitavit emittere Propator, hoc Pater vocatus est; at ubi quae emisit vera fuerunt, hoc Alethia vocatum est. Quum autem voluit semetipsum ostendere, hoc Anthropos dictus est. Quos autem praecogitaverat, posteaquam emisit, hoc Ecclesia vocata est» IREN., I, 12, 3; TERT., *adv. val.* c. 36.

³⁹ *Panar. haer.* 31, 5, 6; «porque es verdaderamente (ἀληθῶς) semejante a su madre Sige, queriendo Sige como quería hubiera una participación igual de Luces [= Eones], masculina una y otra femenina, a fin que por su medio se manifestara también la [verdad] en ellas existente a cuantos salieran de aquellas [primeras] y se repartieran por las luces sensibles».

⁴⁰ Tampoco dice mucho la razón «at ubi quae emisit vera fuerunt, hoc Alethia vocatum est» IREN., I, 1. nuper c.

⁴¹ Io 11, 25; y otros.

⁴² Io 1, 3c-4a. Para esta puntuación cf. *Estudios Valentinianos II*, pp. 6 ss.; y últimamente I. DE LA POTTERIE, *De Punctuatie en de Exegese van Joh 1, 3.4 in de Traditie*, Bijdragen, 1955, pp. 117-135.

prestaba a ello mucho más directamente. *Lo que fué hecho en el Verbo, era Vida*: estaba ya expresamente formulada la *syzygia*, con los elementos masculino y femenino. Luego vendrían las explicaciones para justificarla desde el punto de vista gnóstico. En realidad, el Logos Eón, como principio de elementos llamados a formar la Iglesia, no debía comunicarles únicamente su racionalidad, sino también la vida divina complementaria.

Es muy probable que la Escritura haya determinado entre los valentinianos la no existencia del par Cristo-Iglesia entre los Eones. La inspiración johannea es decisiva. No tanto la paulina^{42b}. Y como S. Juan dice «*Et Vita erat Lux Hominum*», los valentinianos creyeron más conveniente introducir el Anthropos —tan capital en las gnosis paganas— entre sus Eones, asociándole como cónyuge la Iglesia⁴³. Para este elemento femenino muy poco ayudaba el Prólogo de S. Juan, y Tolomeo hubo de utilizar bastante para sobreentenderlo en el plural *Hominum* del Evangelista⁴⁴. ¿Cómo se explica según eso la elección de la Iglesia para esposa del Anthropos?

La cosa es tanto más extraña cuanto en otras gnosis parece que al Anthropos iba asociada Zoe o Eva, en conformidad con el Génesis⁴⁵. Los valentinianos, que ya habían escogido a Zoe para esposa del Logos, se veían precisados a buscarle al Anthropos otra cónyuge que reflejase con la mayor perfección posible la cualidad característica del Anthropos. ¿Por qué, según eso, ha de ser la Iglesia la disposición y virtud típica del Anthropos, como lo era v. gr. Aletheia del Nous?

Para responder a tales preguntas, hay que recurrir —a mi entender— a lo que el P. Sagnard denominó⁴⁶ *Ejemplarismo invertido*. En efecto, por lo que ocurre entre nosotros rastreamos lo que hubo de ocurrir en el universo aquel a cuya imagen se hizo el mundo. Ahora bien, si Adán y Eva han sido principio universal del género humano visible, hubo de haber también quien allá en el universo del Pleroma fuera principio universal del género humano integrado

^{42b} Véase, sin embargo, la nota 53.

⁴³ Cf. IREN., I, 8, 5-6.

⁴⁴ IREN., I. c. «Al agregar 'Y la Vida era la luz de los hombres' en diciendo *hombre* significó asimismo a la Iglesia con un término equívoco (*δμωνδύωος*), a fin de que por medio de la unidad de nombre se significara la comunión de la *syzygia*. Porque del Logos y de la Vida nace el Hombre y la Iglesia.»

⁴⁵ V. gr. entre los Peratas, apud HIPPOL., *Ref.* V, 12-3 (We. 113-10 ss); y entre los Gnósticos de IREN., I, 30, 2. Cf. H. CH. PUECH, *Fragments de l'Apocalypse d'Allogène*: Mélanges Cumont II, p. 955, n. 4; p. 952, n. 2.

⁴⁶ En *La Gnose Valentinienne*, Paris, 1947, p. 570 ss.

por miembros predestinados a la verdadera Iglesia de Elección⁴⁷. Agréguese la claridad con que S. Pablo reduce la unidad primigenia del matrimonio al Ejemplar celeste de Cristo y su Iglesia. La consecuencia obvia hubiera sido escoger la Iglesia para esposa del Cristo (haciendo de éste el Hombre Ejemplar del Pleroma) o simplemente para esposa del Anthropos, puesto que entre el Anthropos y Cristo no hay distinción personal en el Pleroma.

Hubo de prevalecer, a mi juicio, esta segunda modalidad, para derivar por otro campo la teología evocada por el nombre de Cristo. Reservando al de Anthropos la que pudiéramos denominar función típica de ejemplaridad —en cuanto Ejemplar y tipo del hombre futuro— y la función sacramental del matrimonio, en cuanto Ejemplar y tipo divino de la unión entre Adán y Eva, y entre sus descendientes.

Por otra parte, el Anthropos lleva naturalmente una conotación al sexo complementario. Conotación que no existe en ninguno de los nombres masculinos, examinados hasta ahora en el Pleroma. Había, pues, que darle una esposa compatible con su espiritualidad, y que juntamente significase un principio de fecundidad. La Iglesia cumple ambas funciones a maravilla. En efecto, si el Anthropos Eón, no obstante su espiritualidad, es tipo perfecto del futuro matrimonio entre marido y mujer, es porque con El nació juntamente la Iglesia de los hombres espirituales, *Congregados* y *Escogidos* en El antes de la creación del mundo, y contenidos seminalmente en El. Tan esencial resulta al Hijo de Dios ser Anthropos en cuanto tipo del hombre futuro como lo es contener y congregar en su persona a todos los llamados a pertenecer a la Iglesia espiritual de este mundo. Tal selección y contención, actual ya en el Pleroma, de los hombres espirituales del futuro Kosmos, está impuesta por la lógica toda del sistema valentiniano, y concuerda muy bien con los textos⁴⁸.

Poco importa decir que los hombres pneumáticos estaban sólo seminalmente contenidos en el Anthropos. El hecho indica su realidad ya entonces, y su predestinación racial. Realidad y predestinación que no afectan poco ni mucho a los hombres psíquicos, *a fortiori* a los hílcos. Mas ello supone que los hombres típicamente valentinianos, aun cuando parezcan fruto adecuado de Sophia Acha-

⁴⁷ Cf. IREN., I, 12, 3; TERT., *adv. valentinianos* c. 36; «Cum semet ipsum voluit probari, hoc Homo pronuntiat est. Quos autem praecogitavit cum protulit, tunc Ecclesia nuncupata est»: CC II, p. 777, 18-20.

⁴⁸ Cf. *Excerpt. ex Theod.* 41, 2.

moth, estaban ya contenidos y escogidos para tales en el seno del Anthropos, en la Iglesia, de donde salieron cuantos elementos humanos espirituales había de haber dentro y fuera del Pleroma.

En suma, la Iglesia, esposa del Anthropos, es a su marido lo que Eva a Adán. Sólo se modifican los planos. Lo que Eva es a Adán en el orden material sensible, es la Iglesia-Eón al Anthropos en el orden espiritual inteligible. Tan real, y aun mucho más —según la tesis platónica, sobrado manifiesta entre los valentinianos— es la participación de los hombres espirituales en el par Anthropos-Ecclesia, como la de los psíquicos y materiales en la primera pareja del Paraíso. Los valentinianos entendieron la syzygia real y física, no místicamente; y de consiguiente su procedencia de ella tan real y física como la de los hombres sensibles de sus padres respectivos. Si lo sensible en nosotros nace de nuestros padres visibles, en última instancia de Adán y Eva; lo espiritual proviene de Sophia⁴⁹, que depara a los miembros predestinados de la Iglesia el germen ya contenido de tiempo atrás en la syzygia Anthropos-Ecclesia.

* * *

Hemos hablado del Anthropos-Ecclesia valentinianos. En páginas anteriores⁵⁰ dimos con otra syzygia —de origen naaseno— muy parecida. No obstante decirse el Anthropos, andrógino⁵¹, al ir a determinar la exégesis de Io 1, 1-3 descubríamos la versión Adam-Zoe [= Adán-Eva espirituales] equivalente a la syzygia Logos-Zoe, análoga a su vez a una presunta syzygia *Anthropos Inferior-Jerusalén Superior*. Las analogías podrían multiplicarse *ad infinitum*. Y es que en el fondo late siempre una misma idea, desarrollada con variaciones más o menos complejas.

Los Naasenos no parecen haber abusado como los valentinianos de sus syzygias. Pero tal diferencia es sólo externa. De común conservan la tendencia a destacar mediante el elemento femenino, inspirado a ser posible en la Biblia, el vínculo de unión entre el tipo masculino y los gérmenes nacidos de él, y la índole de sus descendientes.

⁴⁹ Esto es, de la Sabiduría personal de Cristo.

⁵⁰ Aludimos al capítulo relativo a la exégesis naasena a Io 1, 3c-4a, que en su día pensamos publicar, y encierra algunos elementos aquí imposibles de aducir.

⁵¹ Cf. HIPPOL., *Ref.* V, 6, 5 (78, 7) et saepe alias.

Las consideraciones anteriores nos eximen de aquilatar el significado de la syzygia valentiniana *Cristo-Espíritu Santo*. El elemento masculino es —como el Logos, Nous, Anthropos— una nueva faceta del Hijo de Dios. Considerado esta vez, en cuanto principio de iluminación divina para los Eones, y aun para las entidades pneumáticas futuras. El Hijo de Dios se dice y concibe Cristo, por su vocación santificadora e iluminadora mediante la infusión del Espíritu Santo⁵², con el que unge a todos los llamados a la visión del Padre. Se comprende perfectamente la razón que une a los dos elementos de la syzygia.

El Hijo de Dios es Cristo mediante el Espíritu Santo. Y el Espíritu Santo es disposición y virtud del Cristo en cuanto unguento del mismo. La syzygia que como tal ha de indicar el vínculo entre sus dos elementos, no puede ser más perfecta. Sin embargo, la syzygia paulina *Cristo-Iglesia* no desentona, pues el Hijo en cuanto Cristo determina la Elección de los miembros futuros de la Iglesia por la efusión del unguento [Espíritu Santo] que en sí posee.

Por aquí se advierte la razón probable que movió a los valentinianos, sin dejar caer en absoluto la syzygia *Cristo-Iglesia*, a doblarla en las dos *Cristo-Espíritu Santo*, y *Anthropos-Ecclesia*, que desde el punto de vista personal en nada difieren de la paulina.

Los valentinianos vieron significados en el único matrimonio *Cristo-Iglesia* de Eph 5, 32 las syzygias todas del Pleroma⁵³; pero en principio el Ejemplar del matrimonio *ut sic* parece haber sido para ellos la «inenarrable e innominable syzygia»⁵⁴, a saber Bythos-Sige. Siempre se trataba de una syzygia anterior al mundo, físicamente real, y en la cual se contenían seminalmente todos los elementos humanos de la Iglesia visible de Elección. Que, por tanto, realizaba de

⁵² Que es su esposa. Recuérdese que el Espíritu en las lenguas semíticas es del género femenino. Por eso va también enumerado con Alethia, Zoe y Ecclesia entre los Eones femeninos: IREN., I, 2, 6.

⁵³ «Et coniugationes autem quae sunt intra Pleroma, Paulum dixisse dicunt, in uno ostendentem: de ea enim coniugatione, quae est secundum hanc vitam scribens, ait: «Hoc enim mysterium magnum est: dico autem in Christo et Ecclesia» (εις Χριστόν καὶ τὴν Ἐκκλησίαν): IREN., I, 8, 4 in fine.—Para el influjo de S. Pablo en la concepción general valentiniana Cf. H. CH. PUECH-G. QUISPÉL, *Les écrits gnostiques du Codex Jung: Vigiliae christianae VIII* (1954) pp. 42-44.

⁵⁴ «Nos enim in usu gratiam accipere dicunt, quapropter et auferri a nobis [ecclesiasticis]: semetipsos autem proprie possidere, desursum ab inenarrabili et innominabili syzygia (ἀπὸ τῆς ἀρρήτου καὶ ἀνωνομάστου συζυγίας) descendentem habere gratiam, et propterea adici eis. Quapropter ex omni modo oportere eos semper syzygiae meditari (melius, exercere ex gr. μελετᾶν) mysterium...» IREN., I, 6, 4.

llo las condiciones obvias para respaldar el significado sacramental del matrimonio, aun cuando para un valentiniano purista el par Cristo-Iglesia encubriera el Supremo de los Sacramentos, la unión entre Bythos y Sige, entre el Dios Sumo y el Silencio.

Pero, fuera de la literatura conocidamente heterodoxa, hay en los primeros siglos un documento que recogió en sentido muy parecido la syzygia paulina Cristo-Iglesia, explicándola en términos que merecen particular consideración. Me refiero a la 2. *Clementis*. Dice así:

Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos [nacidos] de la Iglesia primera, Espiritual, la que fué constituida antes del sol y de la luna. Pero si no cumpliéremos el querer del Señor, seremos de los que dice la Escritura: «Mi casa vino a ser cueva de ladrones»⁵⁵. Escojamos, según eso, venir (ἀπὸ τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς εἶναι) de la Iglesia de la Vida, si queremos salvarnos. No creo ignoréis vosotros que la Iglesia Viviente (ἡ ἐκκλησία ζωσα) es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra»⁵⁶. El varón [= = lo masculino] es el Cristo; la hembra, la Iglesia. Sabréis también que los Libros [Santos] y los Apóstoles [enseñan] que la Iglesia no es de ahora, sino desde el principio (οὐ νῦν εἶναι ἀλλὰ ἀνωθεν)⁵⁷. Porque era espiritual como también nuestro Jesús; pero se manifestó en los últimos días para salvarnos. La Iglesia, a su vez, siendo [como era] espiritual se manifestó en la carne de Cristo, dándonos a entender que si alguno de nosotros la conservare en la carne y no la corrompiere, la tornará a recibir en el Espíritu Santo. Porque esta carne es antítipo del Espíritu. Ninguno, pues, que haya corrompido el antítipo recibirá [en premio] lo auténtico. Así que, esto viene a decir⁵⁸, hermanos: «Conservad [pura] la carne, para recibir [en premio] el Espíritu»⁵⁹. Y si decimos que la carne es la Iglesia, y el espíritu Cristo, pues quien haya injuriado a la carne, habrá injuriado a la Iglesia. Y el tal de consiguiente no recibirá [en premio] el Espíritu que es el Cristo. De tan grande Vida e Incorrupción puede esta carne participar, si se le adhiere el Espíritu Santo; y no habrá uno capaz de decir ni proferir lo que el Señor ha preparado a sus escogidos⁶⁰.

⁵⁵ Jer 7, 11.

⁵⁶ Ἐποίησεν ὁ θεὸς τὸν ἄνθρωπον ἄρσεν καὶ θῆλυ Cf. Mt 19, 4.— Mc 10, 6. Véase Gen 1, 27.

⁵⁷ Para ἀνωθεν = desde el principio cf. Act 26, 5; Lc 1, 3.

⁵⁸ La Escritura: cf. 2 *Clem.*, 8, 5-6.

⁵⁹ La Vida eterna: 2 *Clem.*, 8, 6.

⁶⁰ 2. *Clementis*, 14 per totum.

Es un fragmento precioso⁶¹, pero cuya inteligencia presenta grandes dificultades⁶². Tratemos primero de analizarle, para luego destacar los elementos relativos a la *syzygia* Cristo-Iglesia, que forma parte muy relevante.

Comienza el autor por contraponer la Iglesia de la Vida⁶³ a la Iglesia *cueva de ladrones*, o mejor a la Casa de Dios hecha una cueva de ladrones. El pertenecer a una o a otra depende de cumplir o no la voluntad de Dios.

Con tal ocasión recuerda a los fieles dos cosas: 1) que la Iglesia de la Vida es el cuerpo de Cristo. Sigue una prueba de Escritura. 2) que la Escritura enseña cómo la Iglesia no apareció por vez primera entonces, a raíz de la venida visible de Jesús. Sino que ya existía desde el principio.

Esto segundo lo declara por analogía con la aparición de Jesús, que era espiritual, y, no obstante, se hizo visible para salvarnos. También la Iglesia era espiritual, pero se manifestó en la carne de Cristo para enseñarnos continencia y pureza. La finalidad apuntada para la manifestación de la Iglesia le da pie al anónimo para extenderse en consideraciones sobre las mutuas relaciones entre Cristo y la Iglesia en función de la carne y del espíritu: es la parte más oscura.

Casi todas las expresiones empleadas en el fragmento son de un contenido muy rico, por su tecnicismo; y requieren un examen muy atento.

Los comentarios, al estilo del de R. Knopf, dejan intacto el verdadero problema. Conviene, pues, recorrer una por una las cláusulas del fragmento.

⁶¹ Como que ha merecido ser transcrito en la reciente Patrología de J. QUASTEN (*Patrology I, Utrecht, 1950, p. 55 s.*).

⁶² El P. LEBRETON, *Histoire du Dogme de la Trinité, II^o, Paris, 1928*, se sitúa ante ellas con evidente desconfianza y aun antipatía: «Il est impossible de ramener à une doctrine cohérente toutes ces spéculations» (p. 393). Y poco antes «réveries où s'égaré l'homéliste sur l'Église préexistante». Líneas después: «Toutes ces spéculations, encore inconsistantes et fluides...». Tampoco BATHIFOL, *L'Église naissante et le catholicisme*, Paris, 1909, p. 218, se ha detenido a analizar el fragmento. Cf. también F. SAGNARD, *La Gnose valentinienne*, p. 304, 1. Que yo sepa no se ha estudiado aún la Eclesiología de 2. *Clementis*. En la rica bibliografía de QUASTEN o. c., p. 57 s., y de E. MASSAUX, *Influence de l'Évangile de s. Matthieu sur la littérature chrétienne avant s. Irénée, Louvain, 1950, p. XXVIII*, nada hay que lo sugiera. Escrito lo que precede, cayó en mis manos la densa obrita de ALOIS MÜLLER, *Ecclesia-Maria. Die Einheit Mariens und der Kirche*, Freiburg i. d. Schweiz, 1951, donde el autor se detiene a estudiarla, dando preciosas sugerencias, pero con evidente desconcierto.

⁶³ Iglesia Viviente ἡ ἐκκλησία τῆς ζωῆς, ἐκκλησία ζωῶσα Cf. R. KNOPF, *Die Apostolischen Väter* [Hnb. z. NT. Ergänzungs-Band] Tübingen, 1920, p. 173-4.

Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos de la Iglesia primera, Espiritual (ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκκλησίας τῆς πρώτης τῆς πνευματικῆς), la que fué constituida antes del sol y de la luna. Pero si no cumpliéremos el querer del Señor, seremos de los que dice la Escritura: «Mi casa vino a ser cueva de ladrones.» Escojamos, según eso, ser de la Iglesia de la Vida, si queremos salvarnos.

Se nos presenta una Iglesia singular, constituida y fundada antes del sol y de la luna. El anónimo la denomina Iglesia primera, en implícito contraste con la Iglesia actual terrena: y Espiritual, en oposición con la Iglesia visible o sensible. Tales características no son del todo extrañas entre los documentos contemporáneos, a juzgar por la doctrina de las syzygias Anthropos-Ecclesia y otras similares. Como perteneciente al reino del Pleroma, la Iglesia es muy anterior al sol y a la luna; posee la naturaleza pneumática y divina propia de los Eones, y es Ejemplar de la Iglesia futura de los hombres espirituales.

La exhortación del anónimo está concebida en términos gramaticalmente, a mi entender, bastante significativos. Emplea la forma ἐσόμεθα ἐκ τῆς ἐκ que rigurosamente indica proveniencia u origen. Urgiendo tal forma habría que explicar así el pensamiento: «Así que, hermanos, si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, seremos de los nacidos de la Iglesia primera Espiritual, etc....» Y como esta Iglesia era anterior al sol y a la luna, y nadie puede a discreción determinar su nacimiento de una Iglesia preexistente, habría que perfilar aún, dentro de una concepción gnósticamente impecable: «Si hacemos el querer de nuestro Padre Dios, daremos a conocer que somos de los nacidos de la Iglesia primera, etc.»

Por otra parte, la cláusula final se adelanta, al parecer, a una tal interpretación: «Escojamos, según eso, venir de la Iglesia de la Vida, si queremos ser salvos». Como si el pertenecer a la Iglesia preexistente estuviera supeditado a una elección actual del hombre, y no se hallara vinculado —como entre los gnósticos— a una predeterminación racial. Yo veo aquí, *salvo meliori*, la fusión de una terminología gnóstica, mal avenida en raíz a un pensamiento sano, con una doctrina ortodoxa. No extrañemos, por tanto, que haya en el fragmento —sobre todo al final— expresiones oscuras.

Hasta aquí no aparece el colorido nupcial de la Iglesia preexistente. El anónimo le introduce tomando pie del término Iglesia de la Vida (τῆς ἐκκλησίας τῆς ζωῆς) o Iglesia Viviente, que intenta esclarecer.

No creo ignoréis vosotros que la Iglesia Viviente (ἐκκλησία ζῶσα) es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra». Lo masculino es el Cristo, lo femenino la Iglesia.

Había una tradición sobre la Iglesia de la Vida. Hasta qué extremo se extendía, imposible determinarlo. El anónimo parece invocar algo ya conocido, sobre la Iglesia de la Vida cuerpo de Cristo. Quizá también entrara en el contenido eclesiológico de tal tradición, lo que sobre la Iglesia estéril y yerma dice la 2. *Clementis* en su segundo capítulo. El contraste de la Sinagoga con la Iglesia, fundado en Isaías [54, 1], hace hincapié en la esterilidad hoy fecunda de «nuestra Iglesia»; siempre según el anónimo. Tema el de la esterilidad, que tiene entre los Naasenos inequívocas resonancias al caracterizar precisamente a la Jerusalén Celeste [= Superior], madre de los Vivientes, como Yerma, por el simbolismo del Desierto⁶⁴. Yo veo aquí un elemento más para imposter la tradición de la 2. *Clementis* dentro de líneas gnósticamente caracterizadas.

Pero el elemento invocado con más seguridad por el anónimo, a favor de una doctrina tradicional, es el carácter nupcial de la Iglesia preexistente. El término mismo Iglesia de la Vida o Iglesia Viviente recuerda las especulaciones sobre la Zoe = Eva⁶⁵, madre de los Vivientes, con todo el tecnicismo escondido en la Vida [resp. Vivientes].

La Iglesia Viviente, se nos dice, es el cuerpo de Cristo. Razón: «Pues dice la Escritura: *Hizo Dios al hombre macho y hembra*. Lo masculino es el Cristo; lo femenino, la Iglesia.»

¿Qué texto invoca el autor para probar que la Iglesia Viviente es el cuerpo de Cristo? Es un punto, si se quiere, menos importante, pero preliminar. Lo natural es pensar en Gen 1, 27⁶⁶ que suena así: «Et creavit Deus hominem [ad imaginem suam; ad imaginem Dei creavit illum]; masculum et feminam [creavit eos].» Suprimidas las expresiones en paréntesis, tendríamos el texto del anónimo. Pero ¿es posible deformar así el texto?

Mucho más probable es que el texto aquí citado sea uno evangé-

⁶⁴ Ref. V, 7, 39 (We. 88, 18 s); cf. V, 8, 36 (We. 95, 24).

⁶⁵ A base del texto Gen 3, 20 de los LXX. Véase la n. 45.

⁶⁶ Así lo han hecho comúnmente los comentaristas. Vide KNOPF h. 1. p. 174; FUNK, *Patres Apostolici* 2 I, p. 201, n. 2 Siguiendo a LIGHTFOOT, *Apostolic Fathers*, pars 1., vol. II. London, 1890, p. 245, n. 6: «The application (of Gen. 1, 27) seems to be suggested by S. Paul's treatment of this portion of the Mosaic account, Ephes. v. 31 sq...»

lico: «Non legistis, quia qui fecit hominem ab initio, *masculum et feminam fecit eos*»⁶⁷ modificado según una variante conocida de las ps. Clementinas⁶⁸ y sobreestimada, a mi entender, por Resch⁶⁹. Si así fuera, habríamos modificado sensiblemente el sentido a favor de la tesis gnóstica de la creación del hombre andrógino. Sin embargo, dicha tesis era independiente del texto escriturario.

Los valentinianos en particular leían —a lo que parece— el Gen 1, 27 como los eclesiásticos, a pesar de su disparatada exégesis⁷⁰. Y, no obstante, dentro de una tradición no exclusivamente gnóstica, distinguían muy bien entre el hombre andrógino y los individuos normales. Así se deduce del siguiente pasaje de S. Ireneo:

Octonationem rursus ostendi sic [volunt valentiniani]: in octavo dierum formatum dicunt hominem. Aliquando enim volunt eum sexto die factum, aliquando autem in octavo, nisi forte choicum quidem in sexto dierum dicunt formatum, carnalem autem in octavo: distincta sunt enim haec apud eos. Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est homo masculo femineus, et hunc esse spiritalem: alterum autem qui ex terra plasmatus sit⁷¹.

El Santo entrecruza aquí varias opiniones. Según atestigua el mismo, pocos capítulos más arriba⁷², el hombre *sine addito* fué hecho el sexto día, conforme al testimonio de Moisés⁷³. Al sexto, pues, fué constituido el triple hombre hílico, psíquico, pneumático. Su

⁶⁷ Mt 19, 4 = Mc 10, 6.

⁶⁸ Cf. *Hom. Clem.* III, 54, 2 (Rehm 76, 27 ss.).

⁶⁹ *Aussercanonische Paralleltex-te...*: TU X, 2 (1894), pp. 236-8; es curioso que Resch no haya citado aquí el pasaje de 2. *Clementis* que vamos comentando. Cf. también RESCH, *Agrapha*: TU 30, 3/4 (1906), p. 95 (el mismo silencio).—Tampoco E. MASSAUX, o. c. ha sospechado que 2. *Clem.* 14, 2 citara a Mt 19, 4.

⁷⁰ Cf. *Exc. ex Theod.* 21, 1.

⁷¹ IREN., *adv. Haer.* I, 18, 2.

⁷² Está hablando de los Marcosianos y se refiere sin duda al hombre plasmado de aquella tierra singular (=choica) invisible y compleja (Cf. *Exc. ex Theod.* 50, 1; *adv. Haer.* I, 5, 5; *Epideixis* 11) de que hablaban los valentinianos: al hombre hílico o material, hecho *ad imaginem*, en el cual fué inspirado el hombre *ad similitudinem* o psíquico y con él el pneumático. Ninguna razón hay para distinguir cronológicamente la plasmación de la infusión; ni la inspiración del psíquico de la del pneumático incluido en él. Todo ello tuvo lugar en un solo día.

⁷³ Et propter hoc Moysen in sexta die dixisse hominem factum: et dispositionem autem in sexta die, quae est in caena pura, novissimum hominem in regenerationem primi hominis apparuisse. *adv. Haer.* I, 14, 6.

formación tuvo lugar en el cuarto cielo psíquico, donde los valentinianos situaban el Paraíso.

Con finísimo olfato conjetura S. Ireneo que la distinción de los días está en función de la del hombre choico [= invisible, del Paraíso], y el carnal [= visible y craso]. Y que si el primero fué hecho el día sexto, el segundo quizá vino el día octavo. Sin duda, el Santo recuerda lo que páginas antes había consignado con una fórmula demasiado vaga:

Quum fabricasset igitur mundum, fecit et hominem choicum, non autem ab hac arida terra, sed ab invisibili substantia, et ab effusili et fluida materia accipientem: et in hunc insufflasse psychicum definiunt. *Et hunc esse secundum imaginem et similitudinem factum* ⁷⁴... *Post deinde* (ὑστερον δέ) circumdatam dicunt ei dermatinam tunicam: hanc autem sensibilem carnem esse volunt ⁷⁵.

No hay necesidad de recurrir a paralelismos extraños para adivinar que el hombre choico, hecho de substantia invisible, de una materia flúida y sutil, era ajeno a las características de sexo anejas a la carne. El problema, desde luego, sobre la índole andrógina del elemento espiritual y del psíquico, no existe. Pero aun limitado al choico, todo induce a pensar en su carácter hermafrodítico, precisamente por su índole invisible y sutil, hecho como estaba de materia psíquica irracional ⁷⁶.

Según eso, el hombre hecho el día sexto era andrógino: *masculino femineus*. Fué menester que a raíz del pecado revistiera la túnica de piel, donde expresamente vieron los valentinianos la carne sensible, para que los dos sexos hicieran su aparición en este mundo separándose uno de otro.

Para la tradición valentiniana los dos momentos capitales —los días sexto y octavo— están en función del elemento carnal visible, simbolizado en las túnicas de piel ⁷⁷. Aun el Gen 2, 7 ⁷⁸ se refiere al día sexto, y afecta al hombre invisible, al choico, no al carnal.

En cambio, para la tradición claramente representada por Orígenes y S. Hilario —antes aún por Filón— parece que el hombre choico se confundía con el carnal, y por ende los dos momentos para

⁷⁴ Hasta aquí, a lo que parece, habla del hombre del día sexto.

⁷⁵ *adv. Haer.* I, 5, 5; *Exc. ex Theod.* 55, 1.

⁷⁶ Cf. *IREN.*, I, 5, 4.

⁷⁷ Gen 3, 21.

⁷⁸ *Formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terrae, etc.*

ellos capitales han de situarse antes de terminado el día sexto del Génesis: su diferencia cronológica, indeterminada, sólo está vagamente definida por los dos versículos Gen 1, 26⁷⁹, donde se insinúa la formación del hombre espiritual andrógino; y Gen 2, 7 donde el autor sagrado da cuenta de la formación del hombre carnal o externo [choico = carnal]⁸⁰.

Es sabido que al comienzo del Génesis hay dos menciones distintas de la creación del Hombre⁸¹ Gen 1, 26-7 y 2, 7.

Filón las advirtió ya y distinguió en su exégesis al Hombre hecho a imagen de Dios, del Hombre modelado de barro. El primero constituye al Anthropos divino, identificado con el Logos.

Según el tratado *de opificio*⁸² el Hombre de Gen 1, 26-7 es la inteligencia humana, guía del alma; un dios interior al hombre, que contempla los inteligibles. El Hombre de Gen 2, 7 «es sensible, participa de la cualidad, compuesto de cuerpo y alma, macho o hembra, mortal» mientras el de Gen 1, 26-7 «es una idea, o género o sello, inteligible, incorpóreo, ni macho ni hembra, incorruptible por naturaleza». Esta segunda noción del Anthropos divino⁸³ pasó a su *Legum Allegoriae*, con variantes que no es del caso señalar⁸⁴. Mayores cambios hubo de sufrir la concepción del Hombre terrestre [= Adán] al pasar del *de opificio* al *Legum Allegoriae*, viniendo a ser la inteligencia terrestre en contacto con la materia, que a pesar de contener en su interior un leve soplo de bien, no se halla por su naturaleza predispuesta al bien ni al mal. Qué influjos se dejan sentir en estas

⁷⁹ Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, etc.

⁸⁰ Véanse para Orígenes los pasajes citados por JEAN SCHERER, *Entre-tien...*, Le Caire, 1949, p. 73 s.; para S. HILARIO, in *Ps.* 118, 10 c. 6 ss: M. 9, 566-7 A: «Non enim cum ad imaginem Dei hominem fecit, tunc et corpus effecit. Genesis docet longe postea quam ad imaginem Dei homo erat factus pulverem sumptum, formatumque corpus». El *longe postea* no significa para el Santo que el cuerpo carnal haya sido creado a consecuencia del pecado. Eso basta para situarle en la tradición eclesiástica. Otra variante presenta S. GREGORIO NISENO, *de hom. opif.*: MG 44, 204 C ss. Cf. últimamente A. A. WEISSWURM, *The Nature of human knowledge according to S. Gregory of Nyssa* (diss.), Washington, 1952, p. 28 s.

⁸¹ Yo prescindo de los problemas críticos a que da esto lugar.

⁸² Cf. *de opificio mundi* 46 ss.; véase también *Legum All.* I 31 s.; I 88; II 13. *Quaest. in Gen.* I 4. Y la bibliografía de FR. RÜSCHE, *Blut, Leben und Seele*, Paderborn, 1930, pp. 371-8; 382-7; P. HEINISCH, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese*, Münster, 1908, pp. 159-61.

⁸³ Cf. E. BRÉHIER, *Les Idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie*, Paris, 1908, p. 121 ss. «C'est là une deuxième notion de l'Homme divin; dans la première, il était une partie du composé humain, l'intelligence. Ici il est une idée, un modèle des individus terrestres».

⁸⁴ Cf. BRÉHIER, o. c., p. 122.

oscilaciones filonianas, ni es fácil determinarlo ni hace a nuestro intento ⁸⁵.

Queda indiscuso en todo caso un elemento, de origen legendario, probablemente judío tanto como pagano: el carácter andrógino del Hombre de Gen 1, 2-7. Carácter que se encuentra en Filón en forma negativa (οὐτ' ἄρρεν οὔτε θῆλυ) y en la leyenda del Adam tal-múdico ⁸⁶, con fundamento en el versículo escriturario «Masculum et foeminam creavit eos» ⁸⁷.

A esta tradición, distinta claramente de la valentiniana, alude ya S. Ireneo en las palabras finales, arriba copiadas: «Quidam autem et alterum esse volunt qui secundum imaginem et similitudinem factus est homo masculino femenino [= el hombre interior de Filón y de Orígenes ⁸⁸ hecho según Gen 1, 27], et hunc esse spiritalem; alterum autem qui ex terra plasmatus sit [= el hombre exterior de Fil. y Oríg. hecho en Gen 2, 7] ⁸⁹.

Pero en cualquiera de las dos tradiciones, valentiniana y filoniana, un hecho es incontrovertible: la existencia de un hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios, de índole andrógina.

La tradición más cercana a la mentalidad de 2. *Clementis* es evidentemente la filoniana. El anónimo traduce el texto de Mt 18, 4 ó quizá Gen 1, 27 en que últimamente se inspira, mediante un tipo andrógino tan espiritual y puro como la syzygia Cristo-Iglesia. Luego

⁸⁵ Puede verse BRÉHIER, o. c., p. 124 s.

⁸⁶ Cf. W. BOUSSET, *Religion des Judenthums in neut. Zeitalter*, Berlin, 1903, p. 347. Y en general sobre el mito de Anthropos dentro y fuera del judaísmo W. BOUSSET, *Die Rel. d. Jud. im späthellenistischen Zeitalter*, Tübingen, 1926, pp. 352 ss.; A. STRUKER, *Die Gottebendbildlichkeit des Menschen in der christlichen Literatur der ersten zwei Jahrhunderte*, Münster, 1913, pp. 48 ss.; K. PRÜMM, *Religionsgeschichtliches Handbuch für den Raum der altchristlichen Umwelt*, Rom, 1954, pp. 553.557 ss.; J. KROLL, *Lehren*, pp. 63 ss.

⁸⁷ Para más detalles cf. BRÉHIER, o. c., p. 125: De plus nous avons déjà vu que la négation «ni mâle ni femelle» ne prend tout son sens que par la théorie du logos diviseur; ib. p. 88 s.; L'«Homme de Dieu» qui n'est qu'un aspect du logos, ...n'est ni mâle ni femelle (*de opif.* § 134; *quis rerum divin.* § 164). Le logos, principe des contraires, est lui-même supérieur aux contraires, et indivisible.

⁸⁸ Y de los rabinos: *Steph. Székely, Bibliotheca Apocrypha*, vol. I Frib. Brig. 1913, p. 43.—Todos los que ven en Gen 1, 27 la formación del Hombre interior, Noûs, Alma, en oposición a la del cuerpo, enseñan prácticamente su índole andrógina. Lo incorpóreo no tiene sexo (cf. STOBÆI *Excerpt. hermeticum* XXIV, 8 ed. FESTUGIÈRE, *Hermès Trismégiste*, t. IV, p. 54, 21 ss.), ni en las almas le puede haber: cf. los innumerables pasajes citados por WASZINK, in *Tert. de anima* c. 36 (p. 419 ss.) a propósito de la cuestión entonces debatida sobre el sexo de las almas.

⁸⁹ *adv. Haer.*, I, 18, 2 in fine.

parece que acomodaba Gen 1, 27 a la formación del hombre interior; más, a la del tipo y ejemplar perfecto del Hombre interior, a Cristo. Ninguna mención del hombre choico, ni nada que se le acerque.

Demos un paso más. ¿Dónde ha podido 2. *Clementis* ir a beber su inspiración para el tránsito —no presumible en la letra del Génesis— del hombre interior andrógino de Filón y Orígenes, a la syzygia Cristo-Iglesia?

Hay un pasaje entre los escritos pseudoclementinos, que nos pondrá en la pista. Dice así:

Si alguno no otorgare que el Hombre engendrado por las manos de Dios tuvo el Espíritu Santo de Cristo, ¿cómo no vendrá a caer en la mayor impiedad concediendo que lo tuviese en cambio otro *quidam* (ἐτέρω τινί) nacido de impura estirpe?⁹⁰ Procederá en cambio con la máxima piedad si a este otro [= = a Jesús] no concede se le haya dado [el Espíritu Santo de Cristo], y dijere, por el contrario, que le tuvo sólo aquél [= = Adán], quien desde el principio del siglo⁹¹, cambiando en formas al par que de nombres, va recorriendo el siglo⁹², hasta que una vez llegado a sus días (ἰδίωv χρόνων τυχών), ungido por la misericordia de Dios [en el Jordán] en premio a los trabajos [de su larga peregrinación], tendrá ya para siempre el descanso⁹³.

La idea se repite varias veces⁹⁴ y es de impronta ebionítica. S. Epifanio se la atribuye a algunos de los por él llamados Sampseos, Osseos y Elkesseos⁹⁵ a quienes cataloga entre los Ebionitas. La apa-

⁹⁰ Alusión probable a la doctrina ebionítica: Jesús, nacido de José y María, que en el Jordán recibió la unción del Espíritu Santo. Véase HILGENFELD, *Ketzergeschichte*, Leipzig, 1884, p. 421 ss.

⁹¹ ἀπ' ἀρχῆς αἰῶνος = del mundo actual.

⁹² La misma doctrina es atribuida a los Elkesaitas por HIPPOL, *Ref. X*, 29, 2 (We. 284, 10 ss). Interesante el testimonio de MARIO VICTORINO (*ad Gal* 1, 19: ML 8, 1155) a propósito de los Simaquiianos: «Nam Jacobum apostolum Symmachiani faciunt quasi duodecimum et hunc secuntur, qui ad dominum nostrum Jesum Christum adiungunt Judaismi observationem, quamquam etiam Jesum Christum fatentur; dicunt enim eum ipsum Adam esse et esse animam generalem, et aliae huiusmodi blasphemiae». Cf. etiam *ad Gal*. 2, 26 (ML 8, 1162). Véase A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*⁸, pp. 188-293.

⁹³ *Hom.* III, 20, 1-2 (Rehm 64, 1 ss.). Cf. H. J. SCHOEPS, *Theologie und Geschichte des Judenchristentums*, Tübingen, 1949, pp. 108-9.

⁹⁴ Cf. *Hom.* VIII, 10 (125, 19 ss.): *Recogn.* II, 22. Véase L. CERFAUX, *Le Vrai Prophète*, pp. 155-157.

⁹⁵ *Panar. Haer.*, 30, 3, 4 s.

rición de Jesús; según ellos, viene a ser una iteración del primer Adán, animado por el Espíritu de Dios.

De creer a H. J. Schoeps⁹⁶ fiado en esto de los trabajos de Murmelstein⁹⁷ y otros, el primer hombre *Adam-Christus* es un motivo frecuente de la Haggada judía, que relaciona —probablemente según el esquema de algunos pasajes del Eclesiastés—⁹⁸ el tiempo primero con el último.

Si así fuera, habría que identificar el primero con el segundo Adán, en cuerpo y alma⁹⁹; lo cual parece exceder, por lo que al carácter andrógino se refiere, las premisas gnósticas, en torno al hombre hecho el sexto día.

Como quiera, la enmienda en este punto no parece difícil. La presunta doctrina de la Haggada judía sobre la identidad Adam-Christus, sobre todo a base de la igualdad *Adam-Anima Generalis* se acomoda bien a la doctrina gnóstica sobre la índole del Hombre Celeste, de carácter andrógino. Y más aún, a la doctrina valentiniana —o emparentada con ella— de la syzygia *Anthropos-Ecclesia*, ciertamente espiritual y hermafrodita por un lado, y en la que por otro la identidad personal de Anthropos con Cristo es indiscutible. Pero habría que dejar caer la igualdad del primero y del segundo Adán, por lo que hace al cuerpo.

En suma, creo que la tradición invocada por el autor de 2. *Clementis* puede en absoluto ser emparentada con la judía de *Adam = Christus*; debe, sin embargo, a mi juicio, atribuirse directamente a una tradición gnóstica paralela. Y si entre los eclesiásticos ha habido un S. Metodio, libre de escrúpulos para adoptar por suya la extraña especulación judía¹⁰⁰, el autor de 2. *Clementis* ha ido a beber su inspiración más bien en fuentes gnósticas, o inspiradas a lo que parece en ellas. Su frase tajante sólo tiene directa aplicación a un Adán Celeste, superior aún —por lo trascendental— al Hombre del Paraíso valentiniano, y tipo o Ejemplar del mismo: más breve, al Anthropos eónicamente desposado con Ecclesia en el Pleroma: o si

⁹⁶ *Theologie*, p. 109; y *Aus frühchristlicher Zeit*, Tübingen, 1950, pp. 7-12 max. p. 8, n. 1.

⁹⁷ *Adam, ein Beitrag zur Messiaslehre*: Wiener Ztschr. z. Kunde d. Morgenlandes, 1928, 242 ss.; 1929, 51 ss.

⁹⁸ Eccl 1, 9: Quid est quod fuit? ipsum quod futurum est. Quid est quod factum est? ipsum quod faciendum est. 15: Quod factum est ipsum permanet; quae futura sunt iam fuerunt; et Deus instaurat quod abiit.

⁹⁹ Cf. *Epiph. Panar.* 30, 3, 5, quien insiste en la identidad misma del cuerpo.

¹⁰⁰ *Sympos.* III, 4 (Bonwetsch 30, 13 ss); MG 18, 65-68 A.

se quiere, al *Anthropos* naaseno, desposado con la Jerusalén celeste, madre de los vivientes. Las dos corrientes de ideas, valentiniana y naasena, confluyen en la exégesis del autor anónimo:

La Iglesia Viviente es cuerpo de Cristo. Pues dice la Escritura: «Hizo Dios al hombre macho y hembra.» Lo masculino es el Cristo; lo femenino, la Iglesia.

* * *

Arriba discurríamos¹⁰¹ sobre el significado que los valentinianos daban en las *syzygias* cónicas al elemento femenino como disposición o virtud del masculino. En realidad, más que cuerpo o substancia de éste era el femenino simple disposición del masculino. Mejor aún, conforme a las explicaciones que entonces dimos, el *syzygos* femenino representa la substancia comunicable o participable a los demás, en nuestro caso a los hijos de la Iglesia espiritual [= a los *Hombrés pneumáticos*].

La expresión empleada por el anónimo «La Iglesia Viviente es cuerpo de Cristo» inspirada quizá en S. Pablo¹⁰² no hace, por tanto, dificultad. Y la idea que obviamente evoca es además gnóstica^{102 b}. A saber, la Iglesia viva, cuerpo de Cristo; y Cristo, alma de la Iglesia viva. En otras palabras: la Iglesia viva, carne de Cristo; y Cristo, espíritu de la Iglesia viva. Eva = Carne y Adán = Espíritu.

La orquestación de semejante idea se nos deja sentir casi a renglón seguido.

El anónimo recoge esta vez de una tradición anterior la doctrina de la preexistencia de la Iglesia, esposa de Cristo. Dice así:

[Sabréis también cómo] los Libros [Sagrados] y los Apóstoles [enseñan] que la Iglesia no es de ahora, sino ya desde el principio. Porque era espiritual como también nuestro Jesús. Pero [como Este] se manifestó en los últimos días para salvarnos, así

¹⁰¹ Cf. p. 305 ss.

¹⁰² Eph 1, 23; 2, 16; 4, 4. 12-16; 5, 30. Otros lugares apud R. KNOPF, o. c., p. 174.

^{102b} Una confirmación de lo mismo, en el tratado valentiniano de *tribus naturis* del Codex Jung: cf. la cita de G. QUISPÉL, apud F. L. CROSS, *The Jung Codex*, London, 1955, p. 58: «The Ecclesia of many men which existed before the aeons, which is rightly named the Aeon of aeons, the nature of the holy imperishable spirits».

también la Iglesia, siendo [como era] espiritual, se manifestó en la carne de Cristo, dándonos a entender que si alguno de nosotros la conservare en la carne y no la corrompiere, la tornará a recibir en el Espíritu Santo ¹⁰³.

Aquí comienza ya la verdadera oscuridad. El anónimo invoca la enseñanza de los Libros Santos y de los Apóstoles para afirmar la existencia *ab initio* de la Iglesia ¹⁰⁴.

Y da la razón: «Porque [la Iglesia] era espiritual, como también nuestro Jesús». La paridad con Jesús alude muy probablemente a la syzygia entre ambos, Jesús y la Iglesia. De donde si Jesús era espiritual y existía *ab initio* —según un postulado implícito en todo el argumento— también la Iglesia como esposa suya espiritual hubo de existir desde el principio. Como se advierte, aquí Jesús sustituye a Cristo, y es perfectamente identificado, como El, con el Logos Salvador, aún no encarnado ^{104 b}.

Precisamente la Encarnación del Cristo o de Jesús determina ya una nueva fase en la syzygia primera. Si de aquel par andrógino, Jesús se manifestó en los últimos días para salvarnos, es necesario que el elemento femenino con que formaba una sola substancia se haya simultáneamente manifestado en los últimos días a los hombres de este mundo. Por un simple corolario de la naturaleza misma de la primera syzygia.

No es esto sólo. El Cristo o Jesús preexistente tenía como cuerpo suyo espiritual a la Iglesia preexistente. Al encarnar, pues, el elemento masculino, el femenino seguirá siendo —dentro ya del plano sensible— el cuerpo de Cristo Encarnado. Ahora bien, el cuerpo de Cristo o Jesús encarnado no es otro que la carne visible de Jesús ¹⁰⁵. Y es lo que dentro de la más sana lógica viene a decirnos el anónimo: «Pero como [Jesús o Cristo preexistente] se manifestó en los

¹⁰³ 2 Clem., 14, 2-3.

¹⁰⁴ Personalmente yo no tendría dificultad en admitir otra versión: «La Iglesia no está ahora [presente], sino [porque] vino de arriba.» El contexto no lo repugna. Pero en realidad, las dos versiones coinciden en afirmar la existencia *ab initio mundi* de una Iglesia espiritual, que, naturalmente, al presentarse en este mundo, hubo de venir de arriba. Cf. los pasajes de Orígenes y Clem. Alej. citados por LIGHTFOOT, o. c., p. 244, nota 17.

^{104b} Cf. LEBRETON, *Hist. Trinité*, II⁵, p. 440, nota 1.

¹⁰⁵ Quizá en esta línea, y con dependencia de Orígenes, se mueve también Gregorio de Elvira en sus Homilias al Cantar de los Cantares cuando «a cada paso llama esposa a la carne física de Cristo», según indica recientemente el P. J. COLLANTES, *San Gregorio de Elvira, Estudio sobre su Eclesiología* [disc. inaug.], Granada, 1954, p. 49.

últimos días para salvarnos, así también la Iglesia, siendo como era [hasta entonces] espiritual, se manifestó *en la carne de Cristo*. De otra forma. La carne de Jesús es la Iglesia visible del Cristo manifestado a los hombres.

La carne responde en la syzygia visible *Cristo-Ecclesia* a lo que es el espíritu en la syzygia invisible *Cristo-Ecclesia*. Las dos syzygias se corresponden. Cambia sólo la índole, que primero era puramente espiritual e invisible; ahora es además carnal y visible: siempre, bien entendido, sin menoscabo del carácter andrógino, en uno y otro estado. Pues el anónimo mantiene la unión de la Iglesia visible en la *persona física* del Verbo Encarnado.

Siguen luego algunas consideraciones o aplicaciones ascéticas. La primera —muy curiosa— es que la manifestación visible de la Iglesia Espiritual en la carne visible de Cristo nos enseña cómo hemos de conservarla [a la Iglesia] en la carne propia y no corromperla si deseamos volverla a recibir en el Espíritu Santo.

Supone el anónimo, que a ejemplo del Verbo o Cristo Encarnado que mantiene pura e incorrupta a la Iglesia visible en su carne, los fieles todos llevamos en nuestra propia carne una parte de la Iglesia, como portamos en el alma una simiente del Verbo, y somos a nuestra manera verdaderas syzygias donde lo masculino se esconde en el alma, lo femenino en la carne: somos en frase audaz¹⁰⁶, andróginos hechos a imagen y semejanza del Anthropos [= Cristo].

¹⁰⁶ Relativamente audaz, pues la expresión traduce una enseñanza muy repetida, v. gr. por ORÍGENES, *Homil. IV*, 4 in *Genesim* (Baeh. VI, 54, 7 ss.: MG 12, 186 A): «Alioquin adscendamus ad altiore[m] intelligentiae gradum, et dicamus virum in nobis esse rationabilem sensum, et mulierem, quae ei velut viro sociata est, carnem nostram. Sequatur ergo caro semper rationabilem sensum, nec in id unquam desidia[rum] veniat, ut carni in luxuria et voluptatibus fluitanti in dicionem redactus obsequatur rationabilis sensus». Tales líneas provocadas por las relaciones entre Abrahán y Sara, parecen un eco de nuestro anónimo al describir las relaciones entre Cristo y la Iglesia. Lot y su mujer evocan a Orígenes análogas consideraciones: «Sed quia lex spiritalis est, et quae contingebant antiquis, in figura contingebant, videamus ne forte Lot, qui non respexit post se, rationabilis sit sensus et animus virilis, uxor autem hic carnis imaginem teneat...» *Homil. V*, 2 in *Gen.* (B. VI, 59, 26 ss.: MG 12, 190 A).—«Quod vero in morali loco superior ipsum quidem Lot ad rationabilem sensum et virilem animum traximus, uxorem vero eius, quae retro respexerit, carnem concupiscentiis et voluptatibus deditam diximus, non negligenter haec, o auditor, excipias.» *Hom. V*, 6 B. VI 64, 23 ss.: MG 12, 194 A).—*Homil. II* 1 in *Exod.* (B. VI 155, 16-18: MG 12, 305 B): «Si meministis, saepe ostendimus disputantes quod in feminis caro et affectus carnis designetur, vir autem rationabilis sensus et intellectualis sit spiritus.» Cf. *Sel. in Exod.* 23, 17 (VIII 331 Lomm.); *Homil. XIII* 5 in *Exod.* (B. VI 277, 11-13: MG 12, 393 B): «Mulier se-

Estamos, por tanto, obligados a respetar no sólo el alma, donde llevamos a Cristo Jesús, por participación en el Verbo, sino también el cuerpo o la carne donde llevamos a la Iglesia, por participación en la Iglesia espiritual del Verbo. Alma y cuerpo hacen, pues, en nos-

cundum allegoricam rationem saepe iam diximus quod caro accipiatur et vir rationabilis sensus». Véase HARNACK, *Der Kirchengeschichtliche Ertrag der Exegetischen Arbeiten des Origenes* (I Teil): TU 42, 3, Leipzig, 1918, p. 62.—Análoga doctrina hay sin duda en las premisas de una exégesis clásica en torno al pecado original. Nos referimos a la tradición sobre el pecado sexual. Concibiendo, en efecto, al hombre andrógino compuesto de un elemento masculino [= el Nous o Rationabilis sensus] y otro femenino [= la Carne], el pecado de Adán estuvo en dejarse llevar de las inclinaciones de Eva. En otras palabras, dentro mismo del Hombre primigenio el pecado estuvo en que la Razón obedeció a los impulsos de la carne. Impulsos en los que se quiso ver alegóricamente a la serpiente bíblica.—Tal doctrina, sensible en Filón, influyó en varios autores eclesiásticos, incluso en S. Agustín. El Santo supo corregirla trocando la syzygia anterior *Rationabilis sensus--Caro* por esta otra: *Intellectus--Actio* [*de Genesi cont. Man. I, 24, 42: ML 34, 194: véase la nota del P. V. CAPÁNAGA, en su ed. de vera relig. Obras de S. Agustín BAC t. IV, Madrid, 1946, p. 223*]. Del problema del pecado sexual en el Paraíso, entre los escritores eclesiásticos se ha ocupado largamente el P. F. ASENSIO, *De persona Adae et de peccato originali originante secundum Genesim: Gregorianum* 29 (1948), pp. 464-526; *Tradición sobre un pecado sexual en el Paraíso?* *Ibid.* 30 (1949), pp. 490-520 (S. Ambrosio); 31 (1950), pp. 35-62 (S. Agustín), pp. 163-191 (S. Isidoro, Alcuino, S. Bernardo, Duns Scoto, Anónimo medieval, J. Ruysbroeck), pp. 362-390 (S. Justino, S. Epifanio, S. Gregorio Niseno, S. Máximo Confesor, S. Juan Damasceno); *El primer pecado en el relato del Génesis: Estudios Bíblicos* 9 (1950), pp. 159-191.

Orígenes, tan rico siempre en matices, encuentra modo de descubrir en la syzygia *Sensus-Caro* nuevas modalidades. Según él nuestro hombre interior consta de Espíritu y Alma. He ahí la verdadera syzygia *Spiritus-Anima*. Pero el Anima puede adular e irse con la Caro, siguiendo sus inclinaciones, de donde resulta una syzygia adulterina *Anima-Corpus*. Del matrimonio legítimo *Spiritus-Anima* nacen los sentimientos buenos, mientras del adulterino *Anima-Corpus* nacen hijos abocados a la condenación: «Videamus autem etiam per allegoriam quomodo ad imaginem Dei homo factus masculus et femina est. Interior homo noster ex spiritu et anima constat. Masculus spiritus dicitur, femina potest anima nuncupari. Haec si concordiam inter se habeant et consensum, convenientia inter se ipsa crescunt et multiplicantur, generantque filios sensus bonos et intellectus vel cogitationes utiles, per quae replent terram, et dominantur in ea; hoc est, subiectum sibi sensum carnis ad meliora instituta convertunt, et dominantur ei, scilicet cum in nullo caro contra voluntatem spiritus insolescit. Iam vero si anima coniuncta spiritui, atque eius, ut ita dixerim, coniugio copulata, declinet aliquando ad corporeas voluptates, sensumque suum delectationi carnis inclinet, et aliquando quidem obtemperare videatur salutaribus monitis spiritus, aliquando vero vitii carnalibus cedat, talis anima, velut adulterio corporis maculata, neque crescere, neque multiplicari legitime dicitur, quoniam quidem filios adulterorum imperfectos Scriptura designat. Talis enim anima quae spiritus coniunctione deserta, sensui se carnis et desiderii corporalibus tota prosternit, velut aversa a Deo impuden-

otros, como en el Verbo Encarnado, la syzygia visible, correspondiente a la invisible Cristo-Eclesia, que en su día recibiremos cuando se nos comuniquen de lleno el Cristo Superior con su Iglesia.

Nuestra interpretación está ampliamente confirmada por lo que sigue:

«Porque esta carne [nuestra] es antitipo del Espíritu. Ninguno, pues, que haya corrompido el antitipo recibirá [en premio] lo auténtico. Así que esto viene a decir¹⁰⁷, hermanos: Conservad [pura] la carne para recibir [en premio] el Espíritu.

El anónimo subraya con tales palabras la relación de tipo a antitipo¹⁰⁸ que hay entre el reino del espíritu donde residía *ab initio* Cristo con su Iglesia Espiritual y Primera, y el mundo sensible o visible, donde residió primero Cristo Encarnado, y después de él todos los fieles que participan en El y en su Iglesia. Es la relación sensiblemente sintetizada por la oposición entre el Espíritu y la Carne. Si, por consiguiente, sabemos mantenernos bien en carne¹⁰⁹ reci-

ter, audiet, quia «facies meretricis facta est tibi, sine pudore effecta est ad omnes» [Ier 3, 3]. Veluti meretrix ergo punietur, et filii eius ad occisionem praeparari iubentur [Cf. Is 14.21]». *Homil.* I 15 in Gen. (B. VI 19, 8 ss: MG 12, 158 CD). Según el Alejandrino, si el alma ha de tener hijos, en lugar de abrazarse con la carne para engendrarlos carnalmente [Il. cc.] ha de unirse al Espíritu como con su propio marido: «Oportet ergo mori prius legem litterae, ut ita demum libera iam anima spiritui nubat, et novi testamenti matrimonium sortiatur» *Homil.* VI, 3 in Gen. (B. VI 68, 27 ss.: MG 12, 197 B). Cf. etiam *Hom.* VIII, 10: MG 12, 209 BC; *Comm. in Cant. Cantic.* Prologus (Baehr. VIII 67, 25 ss). Véanse los lugares citados por Baehrens h. 1. Puede consultarse con fruto A. LIESKE, *Die Theologie der Logosmystik bei Origenes*, Münster i. W. 1938, pp. 147-151; 38-73; y también (sobre todo para la syzygia *angelus-anima*) STEPH. TAVARES BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis: Studia Anselmiana fasc. XVI*, Roma, 1945, p. 29 s.—Un eco de Origenes se percibe en MARIO VICTORINO al comentar Eph 5, 32 [ML 8, 1289 AB]: «Esse aliquid Paulus ostendit, quando ait *mysterium hoc magnum est*, et tamen non apparuit quid intelligi vellet: tantummodo aliam interpretationem ipse subiecit, ut vir et uxor, *hoc accipiat*ur interim Christus et Ecclesia. Sed quoniam magnum mysterium dixit, altius intelligendum. Quid igitur nos suspicamus? Ego arbitror accipi istud, ut vir et uxor sint sibi invicem iuncti Spiritus et Anima. Hoc enim Adam et Eva; ut spiritus sit Christus, Ecclesia sit anima. Sed hoc interpretatus est Paulus de Ecclesia et de Christo intelligi debere, dummodo id ipsum Spiritus sit et Anima.» Cf. etiam Ib. 1288 B-D.

¹⁰⁷ La Escritura o el *Agraphon* citado en 2 *Clem.* 8, 5.

¹⁰⁸ De auténtico a antitipo, según su terminología.

¹⁰⁹ «Conservad pura la carne e inmaculado el sello (del bautismo) para que recibáis la vida eterna» 2 *Clem.* 8, 6. Esta cláusula explica evidentemente la de 2 *Clem.* 14, 3 in fine. Y ambas traducen epexegeticamente el *Agraphon* de 2 *Clem.* 8, 5: «Porque dice el Señor en el evangelio: «Si no guar-

remos en premio el Espíritu o la Vida Eterna yendo al mundo invisible a recibir de lleno el Espíritu de Dios que habita en él como en su reino.

El autor de 2 *Clem.* muy escrupuloso en la selección de términos, y sumamente lógico en las aplicaciones morales de su curiosa doctrina de las syzygias, distingue aún otra modalidad muy sutil.

Hasta ahora hablaba en el supuesto de que aun aquí, en el mundo visible, reside la syzygia visible de Cristo-Iglesia, primero y *per se* en el Verbo Encarnado, en segundo lugar y *per participationem* en los fieles o santos. Por este capítulo, ya lo hicimos notar, cada uno de los fieles llevaba en su persona una syzygia Cristo-Iglesia en pequeño, teniendo a Cristo en su alma y a la Iglesia en su carne.

El anónimo parece caer en la cuenta de que tal concepción resulta demasiado sutil para entendida por todos. Y apunta otra idea, desviándose por camino algo distinto del impuesto por las anteriores premisas. «Y si decimos que la carne es la Iglesia y el Espíritu Cristo, síguese que quien haya ofendido a la carne [propia] habrá mancillado a la Iglesia. Y el tal de consiguiente no recibirá [en premio] al Espíritu que es el Cristo.»

Aquí la relación anterior *carne* [= cuerpo sensible] *espíritu* [= vida eterna] cede su puesto, aunque se mantenga implícita, a otra relación análoga en la que la *carne* no significa lo sensible, sino la Iglesia visible y presente en este mundo, y el *espíritu* denota no la vida eterna en general, sino el Cristo Superior o Espiritual que habita en ella como en su propio reino. Algo así como si con la Ascensión de Cristo al Padre hubiera sido escindida la syzygia entre Cristo y la Iglesia, quedando ésta en el mundo visible, como prenda de la unión futura de sus fieles con Cristo allá en su Reino. Así entendido el anónimo, desaparece la concepción anterior para dar paso a una idea más obvia: la inhabitación de la Iglesia en los fieles y si se quiere en la carne de los fieles; pero sin esa conotación singular de syzygia, dentro mismo de los fieles, entre la Iglesia que vive en su carne, y el Cristo que mora en su alma.

dareis lo pequeño, lo grande ¿quién os lo va a dar? Pues os digo que el [hombre] fiel en lo mínimo es también fiel en lo mucho». Cf. también IREN., II, 34, 3: «Et ideo Dominus dicebat ingratis existentibus in eum: 'si in modico fideles non fuistis, quod magnum est quis dabit vobis?' Significans quoniam qui in modica temporali vita ingrati exstiterunt ei qui eam praestitit, iuste non percipient ab eo in saeculum saeculi longitudinem dierum». En el fondo está el verso Lc 16, 10. Véase RESCH, *Aussercanonische Paralleltexte zu Lc.*: TU 10, 3, pp. 432-3; *Agrapha*: TU 30, 3/4, pp. 98.143.

La continencia y pureza de los fieles lleva consigo la de la Iglesia que en ellos se realiza. Y es título legítimo para la unión futura con Cristo su Esposo.

Termina el fragmento subrayando la necesidad de que el Espíritu Santo se derrame y adhiera a la carne ya en este mundo, para con la continencia merecer la vida e incorrupción prometida tan altamente para los escogidos de Dios. Las líneas no ofrecen dificultad: «Tan grande Vida e Incorrupción puede esta carne [nuestra] participar [después] si se le adhiere [aquí] el Espíritu Santo. Y nadie será capaz de decir ni proferir lo que el Señor ha preparado a sus escogidos.»

* * *

Mucho nos hemos detenido a examinar la doctrina de 2. *Clementis* 14. El fragmento merecía un examen más profundo del que hasta el presente había, a mi juicio, tenido. Y, sin embargo, en capítulos anteriores hay otra página, también significativa, que nos retendrá todavía la atención, y sin salir del tema nupcial.

Antes de entrar en su estudio anotemos la última idea capital que subrayamos, relativa a 2. *Clem.* 14, 4. Según ella, la Iglesia realizada en los fieles aquí en este mundo, se hallaba como separada de su Esposo Cristo, quien había subido al Reino del Espíritu. Marido y Mujer, Cristo y su Iglesia visible, quedaban separados; y por ende, rota o escindida, a raíz de la Economía de Cristo, aquella unidad física matrimonial en que habían vivido *ab initio mundi*. Quizá esta idea nos ayude a penetrar el significado íntimo, ya no del autor anónimo de 2. *Clementis*, sino de una fuente apócrifa antiquísima conocida y citada, capítulos antes, por él.

Traduzco del capítulo 12:

Interrogado el mismo Señor [en cierta ocasión] por alguien sobre cuándo había de venir su Reino, dijo: «Cuando las dos cosas vengan a ser una, y lo exterior como lo interior, y lo masculino se junte a lo femenino [y] no [venga a haber] masculino ni femenino»¹¹⁰.

Importa poco la acomodación moral del autor de 2. *Clementis*, que a las claras no ha penetrado en el pensamiento escondido en las líneas apócrifas. Tratamos de estudiar precisamente dicho pensamiento, analizando la cita.

¹¹⁰ 2. *Clementis* 12, 2.

Resch¹¹¹ ha intentado ya estudiarla. Reconoce con mucha razón que la exégesis del anónimo¹¹² no va muy acertada¹¹³. Pero, por su parte, trata de dar el sentido original del *Logion* a base de algunos paralelos más o menos subjetivamente relacionados con cada una de las cuatro partes en que le divide. Sin atender poco ni mucho al significado típicamente gnóstico que representa.

Conoce Resch la tesis de quienes intentan derivar el *Logion* del Evangelio de los Egipcios, pero la encuentra incomprensible¹¹⁴ y estudia en otro lugar el fragmento de dicho Evangelio¹¹⁵.

Séanos, sin embargo, permitido transcribir aquí algún paralelo muy significativo. Subrayamos las expresiones comunes con el discutido *Logion*.

Empero al demandarle Salomé, cuándo se darían a conocer las cosas sobre que preguntaba [= a saber: cuándo llegaría el Reino suyo], díjole el Señor: «Pues cuando pisoteéis el vestido de la ignominia [= la carne], y cuando las dos cosas vengan a ser una, y lo masculino se junte con lo femenino [y] no [haya más] masculino ni femenino¹¹⁶».

Yo no acierto a ver dónde está la gran falta de quienes establecen una dependencia entre el pasaje de 2. *Clementis* 12, 2 y el Evangelio de los Egipcios, desde el momento que se admite —así lo dice Clemente Alejandrino— que este segundo paso proviene del citado Evangelio. R. Knopf¹¹⁷ no tiene reparo en afirmar: «Como la cita evangélica de 2. *Clem.* 12, 2 procede con seguridad del Evangelio de los Egipcios, débese admitir que también otras citas evangélicas de la prédica están tomadas de él; sobre todo las de 4, 5 y 5, 2-4, y quizá asimismo otras que tienen estrecho contacto con formas sinópticas, pero no coinciden, sin embargo, enteramente con ellas».

¹¹¹ *Agraha*, pp. 93 ss.

¹¹² 2. *Clem.* 12, 3 ss.

¹¹³ o. c. p. 94 In der Haupsache nicht zutreffend.

¹¹⁴ o. c. pp. 95 s. Cita en nota a ZAHN, *Gesch. d. Ntl. Kan.*, I², p. 940, quien estima una gran falta (grossen Fehler) hacer al autor de 2. *Clementis* tributario en su cita, del Evangelio de los Egipcios.

¹¹⁵ o. c. pp. 252 ss.

¹¹⁶ CLEM. ALEX. *Strom.* III, 13, 92. Cf. HENNECKE, *Neutestamentl. Apokryph.*, 2.^a ed., p. 58; M. R. JAMES, *The Apocryphal New Testament*, Oxford, 1950, p. 11; M. G. BONACCORSI, *Vangeli Apocriphi*, Firenze, 1948, p. 14.

¹¹⁷ *Ergänz.*—Band, p. 170.

Sin llegar a eso, tampoco se ve dificultad en relacionar el pasaje discutido con el Evang. de los Egipcios¹¹⁸. El colorido más bien gnóstico, que encratita, así lo denuncia; aparte —es claro— la identidad de expresiones clave. Resultaría, sin embargo, muy aventurado sumar a él los pasajes indicados por Knopf, demasiado anodinos para decidir en pro ni en contra.

En cambio, sugiero la sospecha de que la cita de 2. *Clementis* 14, 2: «Pues dice la Escritura: Hizo Dios al hombre macho y hembra»¹¹⁹ provenga directamente de dicho Evangelio. La razón me parece doble: la expresión (ἄρσεν καὶ θῆλυ) que hace *pendant* con la (ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὕτε ἄρσεν οὕτε θῆλυ) de 2. *Clem.* 12, 2; y la ideología representada por los dos lugares. Ambos representan dos situaciones antinómicas: el primero¹²⁰ se refiere a la creación del Primer Hombre en el cielo [= Cristo-Ecclesia]; el segundo dice relación al término definitivo del hombre espiritual, y mejor de la Iglesia espiritual de este mundo, cuando es llamada por Cristo a la unión con El, para restaurar la syzygia primera que se había disuelto con su manifestación en la Economía terrestre.

A mi juicio, aquí está la idea básica para entender el sentido último de las dos frases. En las dos se habla de un elemento masculino, y de otro femenino. La identificación del masculino con el Cristo, y del femenino con la Iglesia puede muy bien haber venido del propio Evangelio de los Egipcios. Por lo menos responde exactamente a su primitiva exégesis, sobradamente refrendada por algunas gnósticas, ya de nosotros conocidas.

Apliquemos esta doble equivalencia *masculino = Cristo, femenino = Iglesia*. El significado no puede ser más coherente, ni más en consonancia con la escatología de los grandes sistemas gnósticos. Véa-

¹¹⁸ ZAHN (*Geschichte des Neutestamentlichen Kanons*, vol. I, parte II, p. 940 s.) admite que la 2 *Clementis* 12, 2 y el Evang. de los Egipcios tienen una raíz común (eine sehr alte ev. Tradition) y concluye: «Wir können nicht mehr sagen, als dass der alte Prediger [el autor de 2. *Clem.*] hier seiner Gemeinde ein im zweiten Jahrhundert weit verbreitetes, aber mannigfaltig überliefertes apokryphes Herrenwort mitgeteilt hat, welches unter anderem auch in das Egypterev. Aufnahme gefunden hat.» En rigor, para mí tesis, basta la posición de Zahn. Porque haya o no que adelantar aún más la composición de la fuente de 2 *Clem.* 12 a base de las citas indicadas por Zahn y de todos conocidas, interesa dar con el sentido originario.

¹¹⁹ Esto no contradice a lo dicho arriba sobre el influjo de Mt 19 4. Véase p. 317 ss. El pasaje evangélico, no el del Génesis, habría sido modificado, como en las pseudo-clementinas, por prejuicios doctrinales, y entrado así al Evangelio Apócrifo.

¹²⁰ 2. *Clem.* 14, 2.

lo el lector. La frase va en respuesta a Salomé, cuyo nombre silencia el anónimo de 2. *Clementis*. E implícitamente se refiere a todos los elementos espirituales, que constituyen la Iglesia de este mundo. El Señor habla a la Iglesia espiritual visible, representada en Salomé. Se deduce no sólo del contexto, sino sobre todo porque así lo entendieron los valentinianos, a juzgar claramente por *Excerpta ex Theod.* 67¹²¹.

Según eso, como palabras dirigidas por el Salvador a su Iglesia, el significado habrá que buscarlo en lo posible dentro de las relaciones matrimoniales obvias entre Cristo y su Iglesia. Apliquemos este principio al análisis, sin perder de vista que se trata de precisar el instante inaugural del Reino definitivo de Cristo: un momento descrito con tonalidades claramente matrimoniales entre los valentinianos, y dominado por el signo del matrimonio celeste entre el Salvador y Sophia¹²².

Cuatro son las cláusulas, todas ellas técnicamente impecables. El Reino vendrá efectivamente, una vez que cese aquí el imperio de la muerte, al dejar de dar a luz la Hembra [= Sofía *resp.* Iglesia celeste] en este mundo a sus hijos. Maduros ya para el Reino del Espíritu, llegará para todos el momento de subir a él. Y éste será:

a) Cuando las dos cosas sean una.

ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν

A saber, cuando el elemento femenino [la Iglesia pneumática] salga ya de este mundo, para volver a su primer estado; y se haga una misma cosa con Cristo Superior, allá en el cielo. Las dos cosas (τὰ δύο) son los dos elementos masculino¹²³ y femenino¹²⁴. Hacerse las dos cosas una significa unirse en matrimonio físico la Iglesia con

¹²¹ El favor que parece haber hallado el Evangelio de los Egipcios entre los Valentinianos corrobora su índole gnóstica. La alusión a la Mujer de arriba (περὶ τῆς ἄνω Θελείας αἰνιττεται. *Exc. ex Theod.* 67, 4. Θελείας y Γυναικός Ib. 68) y al Salvador (Ἄνδρός y Νομφίου Cf. Ib. 64) su Marido resulta espontánea. Sobre la importancia de Salomé entre los gnósticos cf. RESCH, *Agrapha*, pp. 384 ss.; C. SCHMIDT, *Gespräche Jesu...* (TU 43, pp. 238 ss.).

¹²² Cf. *Exc. ex Theod.* 67-68, 79, y sobre todo 64-5 con los lugares paralelos en S. IRENEO, *max.* I, 7, 1. Véase SAGNARD, *La gnose Valentinienne*, pp. 410-415; S. REINACH, *Cultes, Mythes...* V, pp. 337 ss.

¹²³ Cristo, que está ya de antes en el cielo.

¹²⁴ Es la Iglesia pneumática de este mundo o Iglesia de la Elección encarnada en los hijos desterrados de la Jerusalén celeste.

Cristo: de dos cosas hasta entonces separadas, en virtud de la Economía de la Salvación, a saber: de Cristo Celeste y de la Iglesia terrestre hacerse una sola syzygia: restaurando la Primera y Espiritual Syzygia *Cristo-Ecclesia*.

b) Y lo exterior [venga a ser] como lo interior.

καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω

También aquí se barajan los elementos de antes: lo exterior, la Iglesia; y lo interior, Cristo. Si la Iglesia misma Viviente [= Superior] es ya cuerpo de Cristo ¹²⁵ y, por tanto, lo externo del Cristo Superior, *a fortiori* la Iglesia visible de los espirituales, que se manifiesta en su carne de ellos ¹²⁶ como se manifestó un día en la carne visible del Verbo Encarnado. Sobre todo, una vez que Cristo remontó nuevamente al Padre, dejando a su Iglesia visible de Elección, encarnada entre los pneumáticos. En tal situación, Cristo es por doble título lo interior (τὸ ἔσω), no sólo por ser siempre el alma de la Iglesia, dentro mismo de la syzygia externamente realizada en el Verbo Encarnado y en los santos; sino también —y sobre todo, en nuestro contexto— por hallarse dentro del Pleroma o reino del Espíritu. Por razones análogas la Iglesia es lo exterior (τὸ ἔξω), principalmente por hallarse extramuros del Pleroma, en el mundo visible.

El Reino anunciado por el Señor se realizará, según eso, *cuando lo externo* ¹²⁷ venga a ser como lo interno ¹²⁸ entrando a El para las nupcias eternas.

Y en un sentido complementario, cuando lo *exterior* [al Pleroma] venga a ser como lo interior [a El]; abandonando el reino de la materia y corrupción por el reino del espíritu y de la incorrupción. Cuando los hombres sean como ángeles (ισάγγελοι), por su syzygia con ellos.

c) Y lo masculino se junte a lo femenino.

καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας

Nueva variación del mismo tema, de auténtico cuño oriental. Lo masculino es también aquí ¹²⁹ el Cristo ¹³⁰; lo femenino, la Iglesia.

¹²⁵ Cf. 2. *Clem.* 14, 2.

¹²⁶ Cf. *Ib.* 14, 3.

¹²⁷ La Iglesia Espiritual, aún visible o en el mundo visible.

¹²⁸ Como el Cristo del Pleroma.

¹²⁹ Como en 2. *Clem.* 14, 2.

¹³⁰ Recuérdense los términos empleados por los valentinianos (*Exc. ex Theod.* 64-65. 67-68): Σωτήρ = Ἀνὴρ = Νύμφιος para significar a Cristo; y Σοφία = Θήλεια = Γυνή para la Iglesia de los espirituales.

Pero la Iglesia no primera y Espiritual¹³¹, sino visible, y realizada en los hombres espirituales. Supónese, por tanto, que terminado el imperio de la muerte¹³², y una vez que todos los pneumáticos, miembros de la Iglesia espiritual hasta entonces visible en la tierra, hayan abandonado sus túnicas de ignominia (τὸ τῆς αἰσχύνης ἔνδυμα)¹³³ la Iglesia, separada algún tiempo de su esposo Cristo, se juntará por fin a El, renovando su condición primera de unidad perfecta en la celestial syzygia.

- d) Ni [haya en adelante] masculino ni femenino.
οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ

Dios había hecho al Anthropos celeste, macho y hembra a la vez, esto es, ni masculino ni femenino. Al mismo estado e índole primera volverá el Anthropos, después que termine la Economía de la humana salvación. Ya no habrá un Cristo, allá en el Pleroma, como elemento masculino separado de su esposa. Ni habrá una Iglesia espiritual encadenada a la materia, como elemento femenino multiplicado en los santos. Tal separación, que en el par Adán-Eva del Paraíso se presentó a raíz del pecado en el octavo día, o por lo menos después de un estadio andrógino de inocencia, ha tenido su reflejo —a consecuencia de la Economía libremente escogida por el Señor— en la separación de lo masculino y de lo femenino, de Cristo y de su Iglesia.

Una vez, pues, consumada la obra de la Economía, el triunfo de Cristo Salvador requiere que su Iglesia vuelva al primer ser que tuvo en el reino del Espíritu. Y que la separación entre El y la Iglesia desaparezca ya, dejando fuera del Pleroma el vestido de ignominia [= la carne], y volviendo a la pureza espiritual, en que ya no hay diferencia de sexos. «Allá donde, al decir [de los Naasenos], no hay ni hembra ni macho, sino una nueva creación, un nuevo Anthropos, que es andrógino»¹³⁴ por ser la región de la substancia cónica. Tan

¹³¹ Como en 2. Clem. 14, 1.

¹³² Cf. el fragmento del Evangelio de los Egipcios, que precede al nuestro, apud CLEM. ALEX., *Strom.* III, 6, 45; III, 9, 66; *Exc. ex Theod.* 67. Vide SCHLIER, *Christus u. die Kirche*, p. 72 s.

¹³³ La carne Cf. las túnicas pellicéas de Gen 3, 21 según la interpretación valentiniana, apud IREN., I, 5, 5 in fine; H. CH. PURCH, *Numenius d'Apamée*: Mél. Bidez II, p. 752. Véanse otros lugares citados por SCHLIER, o. c. p. 59, n. 1; FESTUGIÈRE, *Doctrines de l'Ame*, p. 131 ss.; J. KROLL, *Lehren*, pp. 257-284; max. 287 s.

¹³⁴ HIPPOL., *Ref.*, V, 7, 15 (We. 82, 8 s).

sólo en el mundo visible «se discrimina lo femenino de lo masculino; en el [invisible] ya no»¹³⁵.

Como habrá el lector echado de ver, toda la exégesis de la cláusula a primera vista sibilina de 2. *Clem.* 12, 2 adquiere ahora una luz, de tonalidad gnóstica, decisiva: precisamente en función de algunas otras cláusulas complementarias de la misma 2. *Clementis*: a saber 2. *Clem.* 14, 2 (la presunta cita escrituraria) y 2. *Clem.* 14, 4 (la exégesis caro = *Ecclesia*, *spiritus* = *Christus*).

Que haya entre nuestra interpretación y la doctrina valentiniana muchos puntos de contacto, no puede extrañar. También los valentinianos recurrieron al Evangelio de los Egipcios para explicar la fase final de la Economía de la Salvación. Todo su sistema se concentra en torno a las nupcias entre la Iglesia de los hombres espirituales [= Iglesia femenina] y el Elemento masculino o Iglesia de los ángeles; y más aún, en torno a las nupcias de Sophia y Jesús. La tónica matrimonial es tan destacada que no ha faltado quien haya colocado en el matrimonio Sophia-Jesús el eje del sistema (Bousset).

Sin llegar a tanto, preciso es admitir que entre los valentinianos el matrimonio entre la Iglesia de los hombres [Femenina] y la de los ángeles [Masculina] al final de la Economía de la Salvación, representa el retorno al estadio primero que todos —ángeles y hombres espirituales— tuvieron, unidos en el Adán andrógino¹³⁶. E indirectamente, supuesta la homogeneidad de sexo entre el Salvador y los ángeles espirituales de un lado¹³⁷ y entre Sophia y los hombres espirituales de otro¹³⁸, el matrimonio de Jesús [el Salvador] y Sophia representa mejor aún que el anterior entre Angeles y Hombres el retorno a la condición andrógina del Hombre celeste. Por lo demás, la sinonimia práctica entre *Sophia* y la *Iglesia* de los hombres espirituales¹³⁹ invita naturalmente a ver en el matrimonio *Salvator-Sophia* una expresión nueva, más que una réplica, del matrimonio *Christus-Ecclesia*, silenciado como tal en la fase escatológica valentiniana. So-

¹³⁵ CLEM. ALEX., *Paed.*, I, 4, 10.

¹³⁶ Cf. *Exc. ex Theod.* 21.

¹³⁷ Cf. *Exc. ex Theod.* 2, 1; 40.

¹³⁸ Cf. *Ib.* 68; 78; 21, 3.

¹³⁹ Cf. *Exc. ex Theod.* 26, 1.

bre todo, supuesta la identidad personal entre el Cristo Eón y el Salvador Jesús.

Pero no es esto sólo. Hay entre los *Excerpta ex Theodoto* un fragmento que recuerda a la mente la cláusula: ἐκκλησία ζῶσα σῶμα ἐστὶ χριστοῦ¹⁴⁰ y que sólo a la luz de la exégesis anterior puede ser comprendida en su sentido íntimo.

Lo visible de Jesús era la Sophia y la Iglesia de las simientes superiores, que —como dice Teódoto— revistió [el Salvador] mediante el elemento carnal. En cambio, la parte [suya] invisible [era el] Nombre, esto es, el Unigénito¹⁴¹.

Si la Iglesia Viviente era el cuerpo de Cristo en la syzygia celeste, la Iglesia visible se manifestó en la carne visible de Cristo¹⁴², de quien siempre, no obstante, se distinguió como elemento periférico o externo. Por lo mismo, Cristo venía a ser lo invisible de la Iglesia, su elemento interno. En cualquier caso, así en la syzygia celeste como en la terrena, la relación de Cristo a Iglesia, como de elemento interno a externo, era persistente.

El paralelismo con los valentinianos [= Teódoto] determina algo más semejante relación. Aun cuando los términos de relación Jesús-Sophia [resp. Ecclesia] cambien algo, en el fondo nada significan ideológicamente para la identidad Jesús = Cristo Superior, y Sophia = Ecclesia, implícita en el sistema valentiniano.

Los discípulos de Valentín suponen el hecho de la crisis perfecta en el Verbo hecho hombre, de Cristo-Jesús y de la Iglesia Espiritual¹⁴³, correspondiente a la que hay entre el Anthropos y la Ecclesia eónicos, de quienes son simples manifestaciones más o menos inmediatas¹⁴⁴.

Enseñan desde luego la diferencia fundamental entre la existencia pura y espiritual del par Anthropos-Ecclesia en el Pleroma y la sensible y pasible de Jesús-Iglesia [espiritual] en el Kosmos. La diferencia, no obstante, es periférica. Tanto Jesús como la Iglesia mantienen

¹⁴⁰ 2. Clem. 14, 2.

¹⁴¹ Exc. ex Theod. 26, 1; cf. Ib. 314 y el *Evangelium Veritatis* (Codex Jung, p. 37, 35-38, 10) apud PUECH-QUISEL, *Vigiliae christianae VIII* (1954), p. 29. Ultimamente cf. QUISEL apud F. L. CROSS, *The Jung Codex*, London, 1955, pp. 67 ss.

¹⁴² Cf. 2. Clem. 14, 3.

¹⁴³ Cf. Exc. ex Theod. 17, 1.

¹⁴⁴ Los elementos intermedios Jesús y Sophia, anteriores a la Encarnación de Jesús, no comprometen tales dos manifestaciones: del Anthropos en Jesús Encarnado, y de Ecclesia en la Iglesia de los hombres espirituales.

su índole espiritual íntima, aun cuando se manifiesten al exterior de otra forma.

El núcleo íntimo y personal del Anthropos y de Jesús es idéntico: el definido por Teódoto con frase concisa: «lo invisible, el Nombre, esto es, el Hijo Unigénito». El Unigénito es no sólo lo invisible del Verbo Visible [= Jesús], sino aun lo interno [= lo masculino] de la syzygia Anthropos-Ecclesia del Pleroma.

En cambio la parte exterior cambia del Anthropos al Salvador Encarnado. Mientras en el Anthropos era la Iglesia Primera y Espiritual, en el Salvador Encarnado lo visible venía a ser Sophia y mejor aún la Iglesia^{144b} espiritual, representada en el elemento pneumático engendrado por Sophia y asumido por el Salvador como cuerpo suyo al descender al mundo. Y en virtud de la consubstancialidad de este elemento espiritual procedente de Sophia, con todos los demás gérmenes espirituales de la misma, podía *per extensionem* decirse que el Salvador había, en su descenso al mundo, asumido a toda la Iglesia espiritual procedente de Sophia, y por su medio a Sophia misma.

En rigor, valentinianamente hablando, la Iglesia de los espirituales, o Iglesia pneumática de este mundo, no apareció *toda ella* en la carne del Salvador, sino únicamente su representante más legítimo, a saber el primogénito de Sophia. Más aún, si fuéramos a escrupulizar en los términos, la Iglesia pneumática apareció representada *per consubstantialitatem*, a manera de carne (*σαρκιον*) o de primera envoltura exterior de Jesús.

Ni Sophia como tal encarnó, sino sólo sus hijos; ni la Iglesia pneumática de este mundo es un ente individual, sino algo integrado por todos los gérmenes espirituales de Sophia, de los que el primero en excelencia y dignidad fué asumido por Jesús.

Al decir, pues, de la Iglesia pneumática de este mundo, que es la manifestación de la Iglesia Espiritual del Pleroma, conviene siempre discriminar —entre valentinianos— los tres estadios: 1) Anthropos-Ecclesia, 2) Salvator-Sophia, 3) Jesús [homo factus]-Ecclesia hominum spiritalium. Y en este tercer miembro, leer más bien en lugar de «*Ecclesia universalis hominum spiritalium*», la parte potísima de la misma, que por consubstancialidad con toda la Iglesia de los hombres espirituales, puede —en orden a la economía de la Salvación— equivaler a toda la Iglesia.

Sin salir aún del tercer miembro *Jesus-Ecclesia*, surge espontánea

^{144b} Cf. *Exc. ex Theod.* 58, 1.

una consideración. Como tipo de los hombres espirituales, la syzygia *Jesus-Ecclesia* corresponde a la syzygia *Homo particularis-Semen spiritale*, en la cual se realiza también a su modo la unión Cristo-Iglesia, por la consubstancialidad del *semen spiritale* con toda la Iglesia espiritual nacida de Sophia, de un lado, y por la participación del *Homo particularis* en el Logos [= Cristo, Salvador] mediante su racionalidad. En realidad, todo individuo espiritual lleva en su seno, aunque por participación, la syzygia *Nous-Zoe* [= Logos-Zoe]: con el elemento masculino y femenino fundidos andrógicamente en su mente, pero dispuestos a nuestra manera de ver como alma [el Nous] y cuerpo [la Vida] del hombre espiritual, de manera análoga a como estaban en Jesús el *Anthropos* y la Iglesia.

No importa que los hombres integrantes de la Iglesia pneumática de este mundo hayan sido siempre tenidos entre los valentinianos por de sexo femenino. En realidad, lo característicamente espiritual en los hombres no es el Nous ni el Logos, sino el semen pneumático venido de Sophia [*indirecte* de la Iglesia Eón], por lo que la syzygia interna del *Homo particularis* no es homogénea: es, diríamos, una unión morganática y circunstancial, que espera el momento escatológico para sustituir al elemento masculino psíquico [el logos o alma racional], por el esposo legítimo pneumático [el ángel espiritual].

Momentos antes de la consumación final del matrimonio entre el Salvador y Sophia, y consiguientemente de la iteración cósmica y universal de la syzygia *Christus-Ecclesia*, primera y anterior a los tiempos: vendrán a congregarse en la Ogdóada, vestibulo del Pleroma, de un lado Jesús [y quizá los ángeles suyos], de otro Sophia y toda la Iglesia de los hombres espirituales, nacidos un tiempo de ella y predestinados ahora a las bodas con los ángeles del Salvador. Tendremos, pues, la pareja Jesús-Sophia, y las constituidas por los miembros de la Iglesia Masculina [o angélica] y Femenina [o humana], reductibles al tipo *Angel-Hombre*.

El ingreso al Pleroma¹⁴⁵ para la consumación matrimonial terminará míticamente con la unión entre Jesús y Sophia, entre los ángeles y los hombres espirituales. La condición andrógina del *Anthropos-Ecclesia* será el modelo de dicha unión. Mas como ni Jesús se distingue personalmente del Cristo Superior, su cabeza y principio¹⁴⁶, ni Sophia se diferencia a su vez de la Iglesia Superior personalmente, Jesús-Sophia no constituirá un nuevo matrimonio, sino

¹⁴⁵ Cámara Nupcial Cf. *Exc. Theod.* 64, 65, 1. 68.

¹⁴⁶ Cf. *Exc. ex Theod.* 42, 2.

que como *emisiones* (*προβολαι*) respectivas de Cristo [= Anthropos] y de Ecclesia volverán a reabsorberse en ellas como los rayos del Sol¹⁴⁷, pasando al estadio primero que tuvieron antes que hubieran sido proferidos e irradiados por la syzygía Anthropos-Ecclesia. De esta manera la restauración del estadio primero será perfecto. Será el día de la resurrección espiritual consumada¹⁴⁸.

Tan sólo perdurará, como testimonio eterno de su Economía circunstancial, la multitud de syzygías entre ángeles y hombres espirituales, que constituirían la Iglesia resucitada e integrada al par Anthropos-Ecclesia. Serán todos individuos andróginos, mitad ángeles, mitad hombres: ni ángeles ni hombres, ni masculinos ni femeninos *ισάγγελοι*¹⁴⁹ y como tales realizarán en sus personas la condición ideal de espíritu peculiar a los individuos del Pleroma, multiplicando en sí el tipo de syzygía perfecta entre Cristo [= Anthropos] y la Iglesia primera y preexistente.

★ ★ ★

Fácil sería examinar a través de la literatura de los primeros siglos cristianos mentalidades similares a las consignadas arriba. No tratamos de agotar el tema. Sólo nos interesaba iluminar las relaciones entre Cristo y la Iglesia, dentro de una ideología coherente. Muchas de las analogías señaladas por H. Schlier¹⁵⁰, y antes de él por Reitzenstein, Bousset y otros, sacrifican en aras de un parecido demasiado superficial y externo la lógica interna de los textos, que en muchos casos —los más— diferencia radicalmente las doctrinas por ellos encubiertas.

Sería menester para descubrirlas a su verdadera luz estudiar los sistemas de que proceden. Eso sale de nuestro plan. Baste haber aquí consignado el pensamiento que sirve de soporte a algunas de las páginas eclesiológicas doctrinalmente más representativas de las primeras generaciones cristianas. En las que lo heterodoxo interfiere

¹⁴⁷ Véase la *Epla. ad Rheginum* en el Codex Jung, pp. 45, 14-46, 2 apud PUECH-QUISPÉL, *Vigiliae christianae*, VIII (1954), pp. 43-44.

¹⁴⁸ Cf. *Exc. Theod.* 7, 2; Heracleón apud Orig., in *Ioh.*, X, 37 (21) IV 212, 27-32; MG 14, 376 C.

¹⁴⁹ Cf. ORIGEN. *Homil.* IX, 11 in Levitic. (B. VI 439, 1 ss.: MG 12, 523 D-524 A): «Ego sic accipio, quod qui potuerit sequi Christum et penetrare cum eo interius tabernaculum... iam non erit homo sed secundum verbum ipsius erit tanquam angelus Dei». Alusión a Lc 20, 36 ó quizá mejor a Mt 22, 30. Véase ib. col. 524 D, y la nota de Baehrens in l. c. Cf. etiam BETTENCOURT, *Doctrina Ascetica Origenis*, pp. 41, 88, 156.

¹⁵⁰ *Christus und die Kirche.*, p. 60 ss.

frecuentemente con lo ortodoxo, o por lo menos lo involucra hasta límites que hoy nos parecerían atrevidos. Todas ellas encubren una especulación fuerte, nada improvisada, fundada —o que por lo menos pretende estarlo— en una tradición amplia.

Sería interesante, a no dudarlo, señalar los anillos documentales de dicha tradición. Hoy por hoy la tarea es imposible. Entre los libros gnósticos descubiertos en Nag-Hammadi hay uno que lleva el título de «Evangolio de los Egipcios»¹⁵¹. Si fuera el mismo que ha llegado tan fragmentariamente hasta nosotros, por las citas de Clemente Alejandrino, *Excerpta ex Theodoto*, Hipólito, Orígenes y también —según creemos— 2. *Clementis*, habría modo de estudiar un anillo importante de la serie, de gran influjo entre los valentinianos y en 2. *Clementis*. Pero el opúsculo descubierto, cuya verdadera denominación parece más bien ser la de «Libro Sagrado del Gran Espíritu invisible»¹⁵², nada tiene de común con nuestro Evangolio de los Egipcios. A lo más, dice Puech, «en razón de especulaciones análogas sobre el Adamas celeste podría uno estar tentado de allegarle al *Evangolio de los Egipcios* en uso, según Hipólito¹⁵³, en la secta de los Naasenos». No veo necesidad de hacer siquiera esta salvedad. Pues a juzgar por algunos pasajes de los Naasenos, sacados del mismo S. Hipólito¹⁵⁴, todo induce a pensar que el *Evangolio* naaseno de los *Egipcios* era el mismo conocido de Clemente Alej. y de los otros.

Es, por tanto, necesario contentarse con señalar los anillos probables de la tradición *Cristo-Ecclesia*, bajo beneficio siempre de inventario. Yo indico dos series de documentos, provenientes quizá de una especulación judía:

A) Serie Ebionítica: Apocalíptica judía → el llamado *Grund-schrift* [G] de las ps. Clementinas [ca. a. 220/230] → las Homilías ps. Clementinas.

B) Serie Gnóstica: Gnosis Judía (?) → Evangolio de los Egipcios.

→ { —Gnósticos valentinianos.
—2. *Clementis*
—Naasenos y otros gnósticos.

¹⁵¹ Cf. números 2 y 32 en la serie de H.-CH. PUECH, *Coptic Studies in Honor of Walter Ewing Crum*, Boston, 1952, pp. 102 y 107.

¹⁵² Cf. H. CH. PUECH *Ib.* 111.

¹⁵³ *Ref.* V, 7, 9.

¹⁵⁴ *Ref.* V, 7, 15; V, 8, 44.

De las dos series, la que más desarrolla el tema Eclesiológico es sin duda la segunda. La primera, no obstante el tema de las syzygias, nos interesa por la igualdad *Adán = Cristo*, que abre la interrogante para su análoga *Eva = Ecclesia*. La segunda representa una especulación firme y coherente, con algunos puntos —pocos— de contacto con S. Pablo. Yo no sabría en realidad insertar la carta paulina *ad Ephesios* en ninguna de las dos series, aunque haya que admitir en ella elementos muy probables de especulación judía precristiana. El veredicto de H. Schlier [o. c. 75 in fine]: «En consideración a las ideas y a la lengua es, según eso, la carta *ad Ephesios* un producto del ambiente helenístico-oriental [sirio]» es a todas luces arbitrario. Las ideas paulinas se orientan muy diversamente. Basta contrastarlas con el esquema siguiente que resume la doctrina, desarrollada a lo largo de este capítulo:

		Anthropos-Jerusalem Sup.
<i>Regnum Spiritus</i>	Anthropos-Ecclesia =	Logos — Zoe [naasenos]
<i>Ogdoas</i>	[Jesus — Sophia] entre valentinianos	
<i>Paradysus</i>	Anthropos — Zoe [= Eva]	
<i>Mundus visibilis</i>	Christus vis.—Ecclesia vis. = Jesus homo factus	
	Ecclesia angelorum — Ecclesia hominum	

La aplicación paulina de la syzygia Christus-Ecclesia para fundar la significación sacramental del matrimonio sensible y material está ausente de las especulaciones arriba estudiadas. Más aún, sería absurda entre valentinianos, que reservaron el auténtico matrimonio para el póstumo, entre hombres espirituales y ángeles, y prescribieron el matrimonio carnal indisoluble como obligatorio a los psíquicos¹⁵⁵. Para un valentiniano el verdadero matrimonio, a semejanza del plero-

¹⁵⁵ Cf. IREN., I, 6, 4. Así han de entenderse las dos cláusulas «Nos enim in usu gratiam accipere dicunt, quapropter et auferri a nobis»... «Quapropter nobis quidem, quos psychicos vocant, et de saeculo esse dicunt, necessariam continentiam [entiéndase in matrimonio unico] et bonam operationem, uti per eam veniamus in medietatis locum.» El matrimonio indisoluble obliga tan sólo a los psíquicos mientras a los pneumáticos se les permite la libertad omnimoda de los hijos de Dios, entendida a discreción. Aquellos usan aquí del matrimonio dentro de los límites de la continencia. Después, ya no le tendrán ni le usarán. Estos le tienen siempre en propiedad y se hallan predestinados a natura al matrimonio definitivo con los ángeles. Entretanto, pueden hacer lo que gusten.

mático *Christus-Ecclesia* o mejor *Anthropos-Ecclesia*, tenía que ser espiritual y andrógino. El carnal era consecuencia del pecado, y ni siquiera instituido en el Paraíso, al sexto día.

El autor de 2. *Clementis* aduce precisamente el simbolismo del andrógino creado por Dios, Cristo-Ecclesia, para recomendar la continencia, llevando su aplicación moral a la syzygia interna del individuo Carne-Espíritu o Cuerpo-Alma, donde la carne [resp. cuerpo] representa la Iglesia visible, y el espíritu [resp. alma] hace las veces de Cristo. Todo fiel ha de esmerarse en guardar continencia en su carne, imagen de la Iglesia, si no la quiere profanar y con ello ser excluido de la posesión del Cristo Superior.

Tales aplicaciones, valentiniana y eclesiástica [? de 2. *Clementis*] están vinculadas estrechamente a la Eclesiología por ellos desarrollada. Ninguna mayor oposición ideológica que la valentiniana a la doctrina de S. Pablo. Hay que descartar por tanto en raíz todo conato de tender un puente entre el Apóstol y la Serie Gnóstica. No así entre S. Pablo y la 2. *Clementis*. Las especulaciones del anónimo no se adentran en el problema paulino ni pueden esclarecerlo en absoluto. Son sin embargo útiles, a lo que creemos, para descubrir las interferencias de la exégesis judía con la paulina, que preparan la interpretación abigarrada de los primeros Alejandrinos, v. gr. de un Orígenes ¹⁵⁶.

¹⁵⁶ Basta leer la siguiente página del Magno Alejandrino: Non enim mihi ex adventu Salvatoris in carne sponsam dici aut ecclesiam putes, sed ab initio humani generis et ab ipsa constitutione mundi, immo, ut Paulo duce altius mysterii huius originem repetam, ante etiam constitutionem mundi. Sic enim dicit ipse [Cf. Eph 1, 4-5] «sicut elegit nos in Christo ante constitutionem mundi, ut essemus sancti et immaculati coram ipso, in caritate praedestinans nos in adoptionem filiorum». Sed et in Psalmis scribitur: «Memento congregationis tuae (τῆς συναγωγῆς σου LXX), Domine, quam congregasti ab initio» [Ps 73, 2]. Prima etenim fundamenta congregationis ecclesiae statim ab initio sunt posita, unde et Apostolus dicit edificari ecclesiam non solum super Apostolorum fundamentum, sed etiam prophetarum [Cf. Eph 2, 20]. Inter prophetas autem numeratur et Adam, qui magnum mysterium prophetavit in Christo et in ecclesia dicens: «propter hoc relinquet homo patrem suum et matrem suam, et adhaerebit uxori suae, et erunt ambo in carne una» [Cf. Gen 2, 24]; evidenter enim de his dictis eius dicit Apostolus quia: «mysterium hoc magnum sit, ego autem dico in Christo et in ecclesia». Sed et idem Apostolus cum dicit: «sic enim Christus dilexit ecclesiam, ut semet ipsum traderet pro ea sanctificans eam lavacro aquae» [Cf. Eph 5, 25-26] non utique ostendit eam prius non fuisse. Quomodo enim dilexisset eam, quae non erat? Sed eam sine dubio dilexit, quae erat. Erat autem in omnibus sanctis, qui ab initio saeculi fuerunt» [ORIG., in *Cant. Cantic.* II (Bachr. VIII, 157, 13 ss.); MG 13, 134 A-C]. Cf. A. HARNACK, *Die Terminologie der Wiedergeburt*, Leipzig: TU 42, 3, p. 135.

Es, pues, la suya, desde el punto de vista histórico, una exégesis capital. Aún no se ha dicho la última palabra sobre la doctrina paulina de la Iglesia, cuerpo místico de Cristo, no obstante la copiosa bibliografía a que ha dado origen en los últimos decenios ¹⁵⁷. Las producciones en su mayoría van o por la especulación o por vías históricas claramente ortodoxas. Con lo cual no extraña el fenómeno de que precisamente quienes históricamente dijeron la primera palabra sobre la Iglesia, cuerpo de Cristo, hayan sido silenciados en absoluto, o por lo menos apenas estudiados en su verdadera trascendencia y significación.

ANTONIO ORBE, S. J.
Pontificia Universidad Gregoriana.

¹⁵⁷ Véase I. SALAVERRI, *de Ecclesia Cti.* [= *Sacrae Theologiae Summa*, t. I, Matriti, 1950], p. 797.