

## LA PRESENCIA DE FILON EN EL HEXAMERON DE TEOFILO DE ANTIOQUIA

### A. DISCUSION SOBRE EL TIPO DE CRISTIANISMO DEL AD AUTOLYCYM

Teófilo, de origen pagano probablemente sirio, fue el sexto obispo de Antioquía, según Eusebio en su *Historia* 4, 20, hacia fines del siglo segundo. Al inicio del mismo siglo, el segundo obispo de Antioquía, el mártir San Ignacio, había estampado en sus Epístolas las marcas de una corriente cristiana muy definida<sup>1</sup>, y que difiere notablemente de la ideología de Teófilo. No es posible establecer una perfecta continuidad teológica, pues, en este primer siglo de vida de la comunidad que, juntamente con Roma y Alejandría, habría de componer el triángulo cultural donde se apoyarían los sucesivos desarrollos y polémicas de la idea cristiana. En un punto crítico se advierte la diferencia: mientras Teófilo parece diluir la contraposición de la nueva doctrina respecto de su matriz judía en la continuidad de profetas y evangelistas, Ignacio, en cambio y antes que él, había opuesto duramente ambos caminos, siendo el primero que exprese la contraposición en los dos términos que han llegado hasta nosotros, *ioudaismós - christianismós*<sup>2</sup>.

Si miramos hacia los años que siguen en Antioquía al episcopado de Teófilo, nuevamente encontramos un siglo oscuro por la carencia de datos. Hacia fines del siglo tercero otro obispo de Antioquía, Pablo de Samosata, se convierte en un actor fundamental de la historia del cristianismo<sup>3</sup>. Sostuvo que Jesús, como Hijo de Dios, era simplemente un hombre, y que el Espíritu era la gracia divina donada a los cristianos. Esta doctrina, que en cierta manera exponía en la

1 Dentro de la tradición sirio paulina, aunque con perfiles propios, véase al respecto R. Bultmann, 'Ignatius und Paulus', en *Studia Paulina* (Haarlem 1935) 37-51; sobre la diferencia con Teófilo, véase R. Grant, 'The Problem of Theophilus', *HThR* (1950) 194-196. A pesar de las polémicas recientes, sigo considerando que las cartas ignacianas deben ser datadas en los inicios del siglo II.

2 Ignacio, *Ad Magn* 10, 3. Cf. *Ad Magn* 8-10; *Ad Rom* 3, 3 y *Ad Phil* 6, 1.

3 Véase el informe de Eusebio, *Hist Ecles* VII 27-30. Cf. Leoncio de Bizancio, *De sectis* 3 y Jerónimo, *De viris illustr* 71.

comunidad cristiana tendencias judías, tiene innegables puntos de contacto con los escritos anteriores de Teófilo<sup>4</sup>. Pablo de Samosata provocó una violenta reacción en otras escuelas teológicas y la polémica se explicitó en tres sínodos realizados en Antioquía, cuyo desenlace fue la excomunión de Pablo. De esta manera se resolvió un caso extremo de la tendencia antioquena, aunque ésta permaneció enraizada en el suelo de la gran Iglesia, mediante expresiones que conformaron la ortodoxia posterior. El otro polo del pensamiento teológico había crecido en Alejandría.

La escuela de Alejandría, no muy lejos en esto de Filón y de los gnósticos, interpreta platónicamente el Génesis, las tradiciones sapienciales y los mismos Evangelios, descubriendo un «mundo divino» arquetípico, que se podría descubrir alegóricamente mediante una intelección superior de la letra del texto bíblico. Esta tendencia cristiana tuvo también sus herejías y sus ortodoxias. A principios del siglo IV los alejandrinos tuvieron su gran hereje: Arrio. Había sido formado en la escuela de Antioquía, pero fue en Alejandría y en su tradición exegética donde formuló la doctrina de que el Hijo de Dios había comenzado en el tiempo, perteneciendo en cierta manera a lo creado, aunque en un nivel superior de intermediario entre Dios y su obra. Aquí se vislumbran también ideas del judaísmo helenista, especialmente de la tradición sapiencial y de Filón<sup>5</sup>.

Tanto en Antioquía como en Alejandría, pues, aparecen instancias, heréticas u ortodoxas, que acentúan en el seno de la comunidad cristiana las tradiciones del judaísmo. Así mismo, crecen algunas expresiones drásticas de la contraposición, heréticas u ortodoxas. Los gnósticos, por ejemplo Basíledes<sup>6</sup>, consideran que Yavé del Antiguo Testamento es el Gran Arconte que gobierna a los ángeles que tienen dominados a los pueblos, y de quienes el Salvador liberará a los escogidos. Marción, fundador de una iglesia paralela y que probablemente haya tenido una fuerte comunidad en Antioquía durante la época de Teófilo, sostenía que el Padre de Jesús es el Dios del bien y de la salvación frente al Demiurgos de los judíos, ángel engañoso e impotente, estableciendo una radical *Antitesis*, título de un libro suyo, como principio hermenéutico y como contenido de su doctrina. A esta doctrina Harnack llama «extremo paulinismo», y

4 R. Grant, 'The Problem' 195.

5 Sobre las diversas hipótesis de la influencia judeohelenista sobre el arrianismo, véase R. Lorenz, *Arius judaizans?* (Göttingen 1980) y las diversas reseñas críticas a esta obra.

6 Véase el informe sobre Basíledes en Ireneo, *Adv Haer* I 24, 4-5.

ella provoca, aunque sin ser nombrada, varias observaciones frontalmente polémicas por parte de Teófilo<sup>7</sup>.

Teófilo vive en una época en que la doctrina cristiana no había logrado todavía una expresión universalmente reconocida que cobijara en su seno, armonizadas, las diversas tendencias internas de la futura ortodoxia; una época en que todavía no se habían delimitado irrevocablemente la línea divisoria entre judaísmo y cristianismo<sup>8</sup>. ¿Qué relación existe entre Teófilo y los escritores del judaísmo? No conocemos una investigación sistemática que aborde este tema. El presente estudio quiere ser un primer paso hacia tal objetivo, circunscrito a las fuentes del judaísmo helenista alejandrino. Evidentemente el tema ya ha sido tratado ocasionalmente, tanto por los que han estudiado a Teófilo como por los que han estudiado el judaísmo de la época.

En el primer caso, tenemos las repetidas ocasiones en que Grant ha anotado las fuentes judías de Teófilo, y ha señalado tendencias judías en su mismo pensamiento, en cuanto *Ad Autolyicum* probaría concluyentemente «la indefinición de la frontera entre ortodoxia y herejía hacia el final del siglo segundo, como así mismo la indefinición de las fronteras entre judaísmo y cristianismo»<sup>9</sup>. Nautin, al estudiar el comentario de Teófilo al relato de la creación ha propuesto reiteradamente la existencia de una «source juive» distinguiendo a veces los segmentos del texto en los que se manifestaría, y calculando su interacción con los elementos cristianos del antioqueno<sup>10</sup>. Zeegers-Vander Vorst ha mostrado el transfondo judío de la exégesis de Teófilo de *Génesis* 1, 26, especialmente con literatura rabínica y pseudoepigráfica<sup>11</sup>, si bien no ha incluido en su estudio la literatura judeoalejandrina. Aunque no se trate más que de parciales artículos, estos títulos dejan ya en claro el parentesco de Teófilo exégeta, con el judaísmo de su época.

Desde otro ángulo, han enfocado el tema los estudiosos de la primera teología cristiana. Citemos en particular a J. Daniélou, que

7 R. Grant, en 'The Problem' 192-3, elenca algunas posiciones antimarcionistas de Teófilo en base al estudio de Harnack, *Marcion* (Leipzig 1924).

8 Esta situación general se manifiesta en Antioquía, como lo muestra R. Grant, 'Jewish Christianity at Antioch in the Second Century', *RechSR* (1972) 97-108.

9 Grant, 'The Problem' 196.

10 P. Nautin, 'Genèse 1, 1-2 de Justin à Origène', en: *In principio, Interpretation des premiers versets de la Genèse* (Paris 1973) 69-72.

11 Nicole Zeegers-Vander Vorts, 'La création de l'homme (Gen 1, 26) chez Théophile d'Antioche', *VigChr* (1976) 258-267. La presente investigación puede declarar la misma intención que condujo entonces a Zeegers, p. 267, «contribuer à l'élaboration de ce que l'on pourrait appeler l'inventaire des notions et de commentaires que l'évêque d'Antioche puise dans la tradition juive».

en su *Teología del Judeocristianismo* de 1958 había citado con frecuencia a Teófilo como testimonio de tradiciones «judeocristianas», especialmente en lo que toca la interpretación del *Génesis*<sup>12</sup>. Pero conviene formular una cuestión general de método, en cuanto Daniélou omite ilustrar la presencia de Filón en el campo intermedio que estudia, provocando una gran ambigüedad cuando se trata de definir si una tradición es judeocristiana o es filoniana o es ambas cosas<sup>13</sup>. Un estudio de Grant presenta a Teófilo como representante de ideas «judeo-cristianas»<sup>14</sup>. Hay motivos para ello, pero esta categoría parece demasiado imprecisa. Los escritos de Teófilo presentan un cristianismo claramente alejado del paulinismo y emparentado con formas cristianas más cercanas al judaísmo, pero no basta con designarlo «judeocristianismo». Es necesario estudiarlo más detenidamente en relación con las diversas corrientes del judaísmo y del cristianismo semítico de los orígenes<sup>15</sup>, y en el contexto de las disputas internas de la comunidad de Antioquía que van del siglo primero al cuarto.

#### B. LA RELACION ENTRE FILON Y TEOFILO

Sobre las relaciones de Teófilo con Filón han discrepado cerradamente los críticos. La fuerza de las discrepancias contrasta con la flaqueza de los aspectos analizados. Carl Siegfried ya en 1875 había sostenido la dependencia de Teófilo respecto de Filón en virtud de ciertos trazos exegéticos semejantes, como la interpretación de *aná-pausis*, *truphé*, *hebdomás*, etc.<sup>16</sup>. Ahora bien, Heinisch, que escribe poco después un libro cuyo tema era precisamente la relación entre Filón y la primera exégesis cristiana, excluye expresamente a Teófilo de su estudio comparativo, negando todo asidero a lo escrito por Siegfried y no preocupándose por analizar otras eventuales relaciones. En la introducción del libro es terminante: «No solamente tene-

12 J. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme* (Tournai - Paris 1958) 124-128; 219-222. Véase del mismo autor, *Message évangélique et culture hellénistique* (Tournai 1961) 19-20; 324-327 y 355-377.

13 Este problema metodológico ha sido presentado por E. Lanne en la reseña a Daniélou, *Théologie*, en *Irenikon* (1959) 443-453 donde advierte que la falta de enfoque de Filón «nous paraît le point le plus vulnérable de l'entreprise». Más recientemente vuelve sobre el problema R. Kraft, 'In search of «jewish Christianity» and its «Theology»', *RechSR* (1972) 81-92.

14 Artículo citado en nota 8.

15 Sobre la extrema complejidad de este problema, véase M. Simon, 'Réflexions sur le Judéo-Christianisme', en: J. Neusner (ed.), *Christianity, Judaism and other Greco-Roman Cults, Studies for M. Smith II* (Leiden 1975) 53-76.

16 C. Siegfried, *Philo von Alexandria als Ausleger des Alten Testament* (Jena 1875) 340.

mos que negar un conocimiento del exégeta judío por parte de Teófilo, sino que ni siquiera podemos admitir una dependencia aunque fuere indirecta del Padre de la iglesia respecto de Filón, dada la oposición entre un entendimiento literal y otro alegórico de la escritura»<sup>17</sup>. He aquí un claro prejuicio, adoptado también por comentaristas más recientes, que podría sintetizarse así: ya que dos autores piensan de una manera opuesta, se concluye que no se conocen. Se llega a excluir a priori hasta la mínima influencia indirecta, «nicht einmal eine indirekte Abhängigkeit».

La discusión continúa en la actualidad casi en los mismos términos de hace un siglo. Grant ha notado aquí y allá en sus artículos y en la introducción a la edición inglesa de Teófilo, que esta obra se coloca en una tradición exegética filoniana<sup>18</sup>. Otros estudiosos niegan sustentación a estas afirmaciones, basándose generalmente en la diferencia de ideologías entre el judío y el cristiano. Por ejemplo, leamos lo que expresa L. Barnard en un reciente artículo enciclopédico presentando a Teófilo como apologista. Respecto de Grant dice que «no hay ninguna prueba de tales afirmaciones» (que Filón haya influido en Teófilo). Y continúa, «Teófilo recibe el Logos del Antiguo y Nuevo Testamento y de la Primera Epístola a los Corintios, y lo identifica claramente con el preexistente Cristo, con ayuda de conceptos del platonismo medio y no de Filón. Lo mismo vale para su doctrina sobre Dios. Filón, Justino y Teófilo utilizan la misma fuente, el Antiguo Testamento»; «Es claro que Teófilo se mueve en suelo filoniano tan poco como Justino, y puede ser que hasta ahora se haya sobrevalorado la influencia de Filón en el pensamiento cristiano primitivo, que a lo sumo se ha hecho evidente en Alejandría»<sup>19</sup>. Negaciones terminantes, pues. Más, una denuncia general: no hay que sobreestimar a Filón. Pero estas afirmaciones generales se basan en contraposiciones abstractas de doctrinas, no se basan en comparaciones pacientes de textos y contextos.

Es conveniente, entonces, establecer sistemáticamente la pregunta por la relación de Teófilo con las diversas corrientes de la exégesis judía de su época. Dentro de este interrogante general nos circunscribimos ahora a los escritos judeoalejandrinos, en especial a Filón,

17 P. Heinisch, *Der Einfluss Philos auf die älteste christliche Exegese* (Münster 1908) 39.

18 R. Grant, *Theophilus of Antioch Ad Autolyicum* (Oxford 1970) XVI, y del mismo autor, el ya citado artículo 'Theophilus', 230, 240, 243, 244, 246, 248, 253; en el citado 'The Problem', podría mencionarse nuevamente Filón, aunque el investigador no lo hace.

19 L. Barnard, *Apologetik I = Theologische Realenzyklopädie* (Berlin-New York 1978) III 382-383.

pero sin olvidar a Aristóbulo y a Aristeas. Especificado así el campo de nuestro estudio es posible articular una serie de cuestiones de hecho para investigar:

1.º La presencia de Filón y otros judeohelenistas en el Hexámeron de Teófilo (*Ad Autolycum* II, 11-18).

2.º La presencia de Filón en otros numerosos tópicos exegéticos de Teófilo<sup>20</sup>.

3.º La alegoría filoniana platonizante como contrapartida inmediata de algunos textos de Teófilo, refutada a veces indirectamente<sup>21</sup>.

4.º El acercamiento hacia Filón en la interpretación de algunas citas neotestamentarias de Teófilo<sup>22</sup>.

5.º Las coincidencias de Teófilo y Filón al exponer la doctrina y la apologética<sup>23</sup>.

De estas cuestiones el presente artículo tratará con exhaustividad sólo de la primera, aludiendo ocasionalmente a las cuatro restantes.

En cuanto a la base textual, la presente investigación lee la ya clásica edición de J. Otto, en el volumen VIII del *Corpus Apologeticum*, cuyas abundantes notas siguen siendo todavía de gran utilidad. Ocasionalmente se han utilizado los comentarios de otros editores, como Grant, Bardy y Ruiz Bueno<sup>24</sup>.

La traducción castellana de Teófilo utilizada es la de Ruiz Bueno, siempre que el original griego no exija alguna modificación. Los tex-

20 Los más importantes serán mencionados al final de este artículo. Advirtamos solamente un caso particular. Grant, *Theophilus* 231 nota que de cinco argumentos de *Ad Aut* I 4 relativos al «Dios invisible», cuatro son de sabor filoniano pero que Teófilo agrega de su parte un quinto. Pero este quinto argumento basado en la metáfora de la granada tiene un claro antecedente filoniano en su especulación cosmológica cuando interpreta las figuras de granada de la túnica del Sumo Sacerdote, en *Spec* I 93-95 y *Mos* II 119 ss.

21 Como ejemplo de este tipo de refutación indirecta de Teófilo contra Filón podría citarse *Ad Aut* II 24 donde se dice que el «oriente» (*katá anatólas*) del paraíso significa que está «bajo este cielo», en contra de lo expresado por el alejandrino en *Leg* I 46 y *Plant* 40, aunque este tipo de razonamiento podría estar enderezado también contra los gnósticos, posteriores a Filón.

22 Se trataría de confrontar los resultados del excelente artículo de N. Zeebergers-Vander Vorst, 'Les citations du Nouveau Testament dans les Livres à Autolycus de Théophile d'Antioche', *Studia Patristica* 12 (1975) 371-382, con la pregunta si no hay alguna perspectiva judeoalejandrina en la comprensión de los temas neotestamentarios.

23 Se trataría de cotejar las coincidencias y las discrepancias de algunas síntesis que ambos autores redactan frente a las doctrinas paganas y exponiendo la doctrina propia. Los principales lugares en correlación serían *Ad Aut* II 4 con Filón, *Conf* 114; *Ad Aut* II 35 con Filón, *Opif* 171-2 y *Ad Aut* III 9 con *Opif* 170-2.

24 La edición de Grant ya ha sido citada en nota 18. Añádase la edición francesa de G. Bardy de *Sources Chrétiennes* (Paris 1948) y la española de D. Ruiz Bueno, en *Padres Apologistas Griegos* (BAC, Madrid 1954).

tos griegos de Filón serán citados según la traducción de J. M. Triviño<sup>25</sup>, también con modificaciones ocasionales para destacar el original, y los demás textos filonianos según la edición de Aucher, si no se dice nada en contrario.

### C. TOPICOS FILONIANOS QUE SE ENCUENTRAN NUEVAMENTE EN EL HEXAMERON DE TEOFILO

#### 1. *La luz es el principio de la producción (Ad Aut II, 11)*

Dice Teófilo al inicio de II 11 e introduciendo una larga transcripción del primer capítulo del Génesis: «El comienzo de la creación es (la) luz, ya que la luz pone de manifiesto el ornato del mundo». Es decir, *arché de tês poiéseos phôs estin*. Nos encontramos con una explicación referente al «primer día» de la creación, que comienza con la mención de la luz. Teófilo va más allá del texto identificando *arché* y *phôs*, añadiendo una razón, porque la luz es necesaria para admirar lo creado. Nautin comenta que aquí «se inspira probablemente en su fuente judía, que era conveniente que la luz fuera creada en primer lugar para que fuera posible contemplar el orden y la belleza que Dios estaba dando a las cosas»<sup>26</sup>. Ahora bien, creo que es posible identificar esa fuente judía, o al menos el origen de esa fuente, en un fragmento de Aristóbulo, donde dice «...nos ha dado para descanso el día séptimo, el cual, según la naturaleza de las cosas, debe interpretarse como primera génesis de la luz (*prôte photós génesis*) en la que todas las cosas se comprehenden (*en hoi ta pánta suntheoretai*). Eso mismo se refiere también a la sabiduría (*sophía*), pues de ella procede toda la luz (*phôs*)»<sup>27</sup>; «algunos que pertenecen a la escuela del Peripato le asignan a ella la función de antorcha (*lamp-têros*), ya que los que la siguen constantemente transcurren toda la vida sin perturbación. Más clara y correctamente uno de nuestros antepasados, Salomón, dijo que existe antes que el cielo y la tierra»<sup>28</sup>.

Tenemos, pues, los siguientes elementos: 1.º, identificación de Sofía con luz; 2.º, relación de esta Sofía-Luz con el séptimo día sába-

<sup>25</sup> En *Obras Completas de Filón de Alejandria*, 5 vol. (Buenos Aires 1975-6), sobre cuya significación he dado mi juicio en *Stromata* 37 (San Miguel-Buenos Aires 1981) 89-98.

<sup>26</sup> P. Nautin, *Genèse* 74-5.

<sup>27</sup> Cito de mi traducción en 'Fragmentos de Aristóbulo, el primer filósofo del judaísmo. Introducción, traducción y comentarios', *Oriente-Occidente* 3 (Buenos Aires 1982) 85-95. Aristóbulo, líneas 128-133. Véase Daniélou, *Théologie* 228 y A. Orbe, *Cristología gnóstica* 89.

<sup>28</sup> Aristóbulo, líneas 133-138, fragm. 5.

do, en el que están contempladas-comprendidas todas las cosas; 3.º, relación de esta Sofía-Luz con la primera génesis del Hexámeron; 4.º, relación de esta Sofía-Luz con las especulaciones peripatéticas (y estoicas, agreguemos) sobre la luz interior del sabio que todo lo comprende. Filón, dos siglos después de Aristóbulo, mantiene y desarrolla estas ideas, al identificar el séptimo día o *hebdomás* con la luz, con la *arché* y con el Logos<sup>29</sup>; al relacionar la creación de la luz con el don de la filosofía que es capaz de contemplar todas las cosas<sup>30</sup>; al decir que la luz es lo primero que hizo Dios (*Deus* 45); y al relacionar íntimamente Sofía y Luz<sup>31</sup>.

Aparece, pues, un contexto inocultablemente similar al mostrado por Teófilo en II 11, es decir: 1.º, la consideración de la luz como principio; 2.º, por esa luz se manifiesta toda ordenación del mundo.

Más adelante Teófilo completa el tema diciendo en II 13: «Así, pues, la ordenación de Dios, es decir su Logos, brillando como una lámpara en habitación cerrada iluminó la tierra subceleste por una creación fuera del mundo». El texto griego es aquí difícil<sup>32</sup>, probablemente corrompido, de modo que las afirmaciones siguientes son hipotéticas. Aparecen dos coincidencias con los judeohelenistas: 1.º La identificación del Logos de Dios, en su primera pronunciación creadora (*Gén* 1, 3) con la luz, que es lámpara (*lúchnos*) para ver, como era lámpara o antorcha (*lamptéros*) la Sofía-Luz del citado Aristóbulo. 2.º La idea de una anterioridad o exterioridad de la creación de la Luz primordial respecto del Sol y el resto del mundo. Por ambas razones, pienso que el contexto judeoalejandrino es pertinente para una interpretación de los temas señalados en Teófilo. En especial debemos recordar un paralelo filoniano de *Opif* 31: «Aquella luz invisible e ideal adquirió existencia como una imagen del Logos divino, en quien halla explicación su nacimiento». He aquí el tema de la identificación de Luz y Palabra, que Teófilo presenta en II 13 citando *Gén* 1, 3 y que luego explica como una orden (*diátaxis*) o Logos de Dios. Esta idea y en el mismo contexto exegético la había desarrollado Filón en *Somn* I 75: «El modelo dotado de la plenitud suma fue su Palabra, vale decir, la luz (*phôs*), pues como dice Moisés: Dios dijo sea luz»<sup>33</sup>.

29 Así *Leg* I 17-18 y el contexto de *Opif* 20-29, 30-33, 35-37. Véase *Somn* I 75 y el comentario, aunque parcial y limitado, de F. Klein, *Die Lichtterminologie bei Philon von Alexandrien und in den hermetischen Schriften* (Leiden 1982) 30-31.

30 Véase *Opif* 54, *Abrah* 156-159 y *Spec* I 288.

31 Véase *Migr* 40, *Virt* 164 y *Quaest in Gen* 4, 1. Cf. Klein, *Lichtterminologie* 70 s.

32 Véase P. Nautin, 'Ciel, pneuma et lumière chez Théophile d'Antioche', *VigChr* 27 (1973) 165-171.

33 Véase A. Orbe en *Greg* 42 (1961) 425-438.



## 2. Dios no necesita la luz (*Ad Aut II 11*)

Más adelante Teófilo intercala en el texto bíblico la observación: «evidentemente la luz fue hecha buena para el hombre». Se subraya que la luz creada no era necesaria para Dios, excluyendo así la tesis marcionita de la indigencia del «creador» judío. Pero Teófilo disponía ya de la explicación filoniana que dice así en *Deus* 57-58: «porque de nada ha menester (Dios)... esta luz sensible es algo creado, y Dios veía antes de la creación, siendo El mismo su propia Luz».

## 3. El Hexámeron (*Ad Aut II 12*)

«Hexámeron» o narración de los seis días es término difundido en el cristianismo primitivo<sup>34</sup>. De los textos conservados el primer Hexámeron que ha llegado a nosotros y el primero que utilice el término como adjetivo<sup>35</sup>, es Teófilo. Filón utiliza el concepto de *hexaemeros* como término substantivado o como adjetivo, en dos oportunidades, *Leg II 12*, y *Dec 100*. Cf. *Opif 13*. Para Filón, todavía se trata de la creación *en seis días*, mientras que para Teófilo se trata además, en forma más elaborada, de la *narración textual* de la creación en seis días. De cualquier manera, Filón es el antecedente más claro para el uso cristiano del término, mencionándose incluso un *Hexaemeron* entre sus libros perdidos. Cf. *Leg I 1-3*.

Hay además un trazo retórico del cristiano que recuerda lo ya escrito por el judío. Teófilo II 12 introduce así la exégesis del Hexámeron: «Ahora bien, nadie es capaz de explicar de modo digno la obra de los seis días ni de trazar su economía completa, aun cuando tuviera mil bocas y mil lenguas; aun cuando viviera mil años en la presente vida, ni aun así fuera capaz de decir nada digno de ella, a causa de la soberana grandeza y la riqueza de la sabiduría de Dios, que se encierra en esta descripción de la obra de los seis días». Y así escribe Filón en *Opif 4*: «Poeta ni prosista alguno podría, por lo tanto, celebrar dignamente la belleza de los pensamientos contenidos en su relato de la creación, ya que ellos están más allá de nuestra capacidad de expresarnos y de escuchar, siendo demasiado grandes y sublimes para que puedan adaptarse a las palabras y al oído de mortal alguno». La cercanía de textos y contextos es manifiesta. Sin embargo, no bastan estas similitudes por sí solas para concluir que hay dependencia entre ambos autores.

<sup>34</sup> Véase el informe de Nautin, *Genèse* 61-62.

<sup>35</sup> Véase la nota de Otto ad II 12.

#### 4. *El sábado, séptimo día (Ad Aut II 12)*

Más adelante Teófilo interpreta erróneamente el sentido de «sábado» diciendo así: «...el día séptimo, que todos los hombres nombran, pero la mayor parte desconoce su razón; porque lo que llaman los hebreos 'sábado' significa en griego séptimo día, nombre que le da todo el género humano, pero sin saber la causa de llamarse así». Evidentemente confunde la raíz hebrea «siete» (*seba*) con «sábado» (*shabbat*). Otto observa que no hay ningún vestigio de que gentiles llamaran sábado al día del descanso<sup>36</sup>. Algún antecedente hay entre hebreos para la afirmación de Teófilo, según el mismo Otto, en un fragmento de Aristóbulo<sup>37</sup>. Por mi parte propongo la hipótesis de que la idea de Teófilo y su incorrecta apreciación etimológica deriven de una lectura de Filón, cuando éste dice así en *Abrah* 28: «Consecuente consigo mismo, Moisés da el nombre de reposo también al día séptimo, al que los hebreos llaman sábado, y no, como piensan todos, porque el común de las gentes hace un alto en las habituales tareas al cabo de seis días; sino porque realmente en el universo y en nosotros mismos el número siete está siempre libre de disensión, guerra y rivalidades, siendo el más pacífico de todos los números». De este pasaje Teófilo pudo recibir los siguientes elementos: 1.º, todos los hombres (los más) reposan en el séptimo día; 2.º, los hebreos le llaman «sábado» porque es el día del reposo o de la paz; 3.º, los otros, todos, piensan equivocadamente que los hebreos llaman «sábado» a este día porque es el séptimo, en el que todos reposan. Esto es lo que dice Filón. Si se interpreta imprecisamente el punto 3.º, puede resultar la expresión de Teófilo II 12, y se puede encontrar lo común de ambos: todos los no judíos conocen y practican el sábado, pero ignoran su profundo significado.

En cuanto a la contraposición de Moisés con Hesíodo respecto del Génesis no debemos olvidar que el primero en documentar esta oposición es Filón, el cual cita el mismo pasaje de *Theogonia* 116 ss. que más tarde citaría Teófilo<sup>38</sup>, aunque el conocimiento que Teófilo tiene del poeta es independiente.

#### 5. *La producción de los cuatro elementos (Ad Aut II 13)*

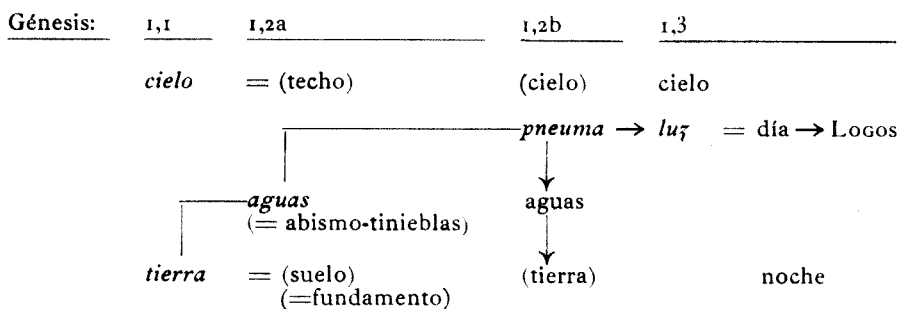
Los límites del presente estudio impiden detenerse ampliamente en la cosmología de II 13. En ella se relacionan de una manera peculiar cuatro momentos del texto bíblico, en correlación con la doctrina de

36 Véase el comentario de Otto *ad loc.*

37 Aristóbulo, línea 155, *fragm.* 5.

38 Comparar *Ad Aut* II 6 con Filón, *Aetern* 17-18

los cuatro elementos y en el marco de la oposición tierra - cielo. Los cuatro momentos son los siguientes:



Este esquema coincide pero también difiere en puntos muy importantes respecto del presentado por Filón en *Opif* 29-38 y en *De provid* I 22. Asimismo difiere de los esquemas de autores cristianos anteriores<sup>39</sup>, y probablemente se aparte con intención de ciertos esquemas gnósticos aun dependiendo de ellos<sup>40</sup>. Con seguridad se opone a la visión platonizante de Hermógenes, con el que Teófilo mantuvo una polémica que no ha llegado a nosotros en sus documentos principales<sup>41</sup>. Por ahora nos concentramos solamente en una comparación con las fuentes de la exégesis judía. Grant, siguiendo el viejo pero todavía interesante estudio de Ginzberg señala coincidencias entre Teófilo y los comentarios rabínicos, en especial de *Génesis Rabba*<sup>42</sup>, centrado en los siguientes puntos:

- 1.º Dios construye desde arriba.
- 2.º El cielo es producido primero.
- 3.º Dios divide las aguas en partes iguales.
- 4.º Dios divide aguas, mitad en tierra, mitad en firmamento.
- 5.º El Logos realiza la colección de las aguas.

Pero todos estos tópicos están ya anticipados en Filón, especialmente el 2.º, 3.º y 5.º, dándose además otras coincidencias adicionales con el texto cristiano. Veamos por partes.

39 Sobre Justino, *Apol* 60, 6-7 y 84, 1-4, véase mi estudio *El Espíritu Santo en los orígenes del cristianismo* (Zürich 1971) 276-8. Para los escritores posteriores a Teófilo, véase J. Pepin, *Théologie cosmique et théologie chrétienne* (Paris 1964), y la obra en colaboración *In Principio* (Paris 1973).

40 Véase con gran provecho A. Orbe, 'Spiritus Dei ferebatur super aquas', *Greg* 44 (1963) 691-730.

41 Véase G. May, *Schöpfung aus dem Nichts* (Berlin-New York 1978) 146-7.

42 Véase Grant, *Theophilus* 237 y la investigación de L. Ginzberg, *Die Haggada bei den Kirchenvätern* (Berlin 1900) 18-22. Otros detalles en H. Weiss, *Untersuchungen zur Kosmologie des hellenistischen und palästinischen Judentums* (Berlin 1968) 89-92.

1.º En su polémica con los poetas dice Teófilo que Hesíodo empieza el relato de la producción por las cosas de la tierra, desde abajo, mientras que la Biblia comienza por arriba, por el cielo, llamándolo desde la nada. Grant ha notado dos antecedentes para esta idea. Uno del helenista Aelius Aristides, en su *Oratio* 45 donde se anota que Zeus comenzó desde arriba<sup>43</sup>. Otro, del rabínico *Génesis Rabba* I 13, donde se dice que el Uno santo no construye como el hombre, el cual empieza desde abajo hacia el techo<sup>44</sup>. Esto prueba que la idea era difundida. Sin embargo, faltan mencionar todavía paralelos de Filón, como el de *Fuga* 180 donde llama «ateos» a los egipcios por «preferir las cosas de la tierra», es decir el Nilo, en oposición a la lluvia divina, que es «de arriba». Sin embargo, ninguno de los antecedentes enunciados, aunque el texto rabínico se acerque a Teófilo más que los otros, basta por sí solo para determinar una dependencia literaria.

2.º Mayor cercanía entre Teófilo y Filón se manifiesta en un tema ligado al anterior. Interpretando el *arché* de *Génesis* 1, 1 Teófilo dice: el profeta dijo haber sido primero (*prôton*) la producción del cielo». Esta es una afirmación frecuente en Filón<sup>45</sup> y se da literalmente cuando comenta el mismo pasaje en *Opif* 27: «hizo primero (*prôton*) el cielo...», «fue lo primero en llegar a ser...».

3.º La idea de que las aguas fueron divididas en dos «mitades iguales» tiene como antecedente más cercano la especulación filoniana de *Heres* 133-6 y *Heres* 146.

4.º Filón difiere al considerar la separación de aguas entre dulce y salada, aunque también afirma que la separación en mitades corresponden a la tierra y al firmamento<sup>46</sup>.

5.º Respecto de que sea el Logos el que recolecta las aguas, encontramos cercanías en los textos rabínicos citados por Grant, pero más explícito nos parece para *dia tou lógou - húdor sunachthênai* el antecedente de Filón en *Plant* 9-10: «El (eterno Logos) tendido desde el centro hasta los límites y desde los confines hasta el centro, es el que recorre invencible el centro de la naturaleza, combinando y recolectando todas sus partes... (así) la tierra no es disuelta por toda el agua que contiene en sus senos...»<sup>47</sup>.

43 Cf. R. Grant, 'Sripture, Rhetoric and Theology in Theophilus', *VigChr* 13 (1959) 42, donde cita la *Oración a Zeus* según la edición de Keil.

44 Grant, *Theophilus*, 237.

45 Véase de Filón, *Opif* 26-7, 29, 82 y *Praem* 1.

46 Sobre la interpretación filoniana de la división de aguas superiores e inferiores, véase *Deus* 115-6, *Fuga* 180, *Heres* 315.

47 Sobre la función del *lógou* filoniano en el devenir cósmico se debe re-

Hay además en Teófilo otros aspectos evocadores de pasajes filonianos, como *Opif* 30, que establece la correlación entre *phôs* y *pneûma*, *Opif* 33, donde se establece la separación entre extremos para que no se confundan<sup>48</sup>, y como *Opif* 65 donde se llama a la creación *zoiogonia*, palabra ajena al griego del Génesis, y reiterada por Teófilo aquí como *zoogónesis*. La relación entre la voz creadora de Dios y la iluminación de todas las cosas (*lógos - phôs*) es también un tema filoniano<sup>49</sup> y pienso que *Somn* I 75, ya citado y comentado en el párrafo 1, es el principal paralelo exegético para *Ad Aut* II 13 donde se establecen las correlaciones entre *lógos - diátaxis - lúchnos - phôs*. Sin embargo, en el presente estado de las investigaciones, no podemos reducir estos pasajes de Teófilo ni a los antecedentes rabínicos, ni filonianos, ni neotestamentarios, ni gnósticos. Probablemente se trate de una elaboración personal de Teófilo, eventualmente en base a un documento antioqueno judío o cristiano que desconocemos, pero donde se conocía directamente la exégesis de Filón. En los otros párrafos, especialmente en los tres que siguen, se hará más evidente la presencia del alejandrino en Antioquía hacia fines del siglo segundo.

#### 6. *El cielo invisible (Ad Aut II 13)*

Teófilo distingue un cielo invisible de otro visible (*aoratós - oratós*) y paralelamente distingue una tierra visible de otra invisible. Lo de tierra «invisible» se puede explicar por el griego de *Génesis* 1, 2 citado en II 10, *aóratos kai akataskéuastos*. Pero, ¿de dónde sale lo de un cielo invisible? El texto bíblico no dice esto ni da fundamento explícito para II 13, «no habló la Escritura santa de este firmamento que vemos, sino de otro cielo invisible para nosotros (*hetérou ouranoû tou aorátou hemín*) según el cual este cielo nuestro visible se llama firmamento (*steréoma*)». Teófilo menciona el «cielo invisible» para dar su propia interpretación, evitando así una interpretación dualista o alegórica del «otro cielo». ¿Estaría evitando alguna exégesis de los gnósticos? Es probable, pero más probable, por la cercanía y simplicidad del contexto, es que pensara en Filón, *Opif* 36, donde se dice: «hallándose pues concluidos ya y firmemente fijados por el Logos divino el mundo incorpóreo, el sensible fue engendrado en su término preciso conforme con el diseño que aquél. Y de sus partes la más excelsa de todas, la primera que el Hacedor creó fue el cielo, al que con todo acierto llamó firmamento como es corpóreo y el cuerpo es

cordar la introducción de M. Harl a la edición francesa de *Quis divinarum rerum heres*.

48 Nautin, *Genèse* 77, cita este pasaje comentando *Ad Aut* II 13.

49 Véase el párrafo 1, sobre *Ad Aut* II 11.

sólido por naturaleza, ya que se trata de un ente tridimensional», y concluye así Filón: «con razón, pues, oponiendo al cielo inteligible e incorpóreo este otro sensible y de aspecto corpóreo, llamó a éste firmamento». En el texto filoniano se encuentran todos los elementos que el comentario antioqueno *supone* pero no se lee en el texto bíblico: la dualidad de cielos, la distinción entre cielo visible e invisible, evitando la subinterpretación filoniana de cielo inteligible y sensible.

Respecto de la tierra «invisible» se da el ya citado *aóratos* del texto bíblico. Dios, según Teófilo, trabajando sobre esta materia creada realiza dos pasos sucesivos: 1.º, la hace visible retirando las aguas; 2.º, le da forma dándole vegetación. El mismo texto utiliza Justino para proponer una visión filosófica divergente, incorporando la concepción platónica de una materia preexistente<sup>50</sup>. Se aparta Teófilo de todo platonismo en la consideración de una materia primera, contra Hermógenes y distanciándose de Justino. Se aparta también de toda interpretación alegórica, como la filoniana, para la que esta tierra invisible, *Opif* 29, era la tierra inteligible o ideal, contenida en la primera creación, juntamente con las formas ejemplares recolectadas por el Logos. Ambas interpretaciones, la física y la ideal, habrían de competir en las doctrinas cristianas de los siglos siguientes<sup>51</sup>. Directa o indirectamente Filón es tocado por esta recomposición exegética antioquena. En la referencia al «cielo invisible» parece haber una dependencia directa.

### 7. La división de las aguas y de la tierra (*Ad Aut II 14*)

La presunción de que las coincidencias hasta ahora encontradas muestran un conocimiento directo de las fuentes exegéticas filonianas se acercan en este párrafo a la certeza. El texto de *Génesis* 9-10 que utiliza Teófilo se refiere a la división del agua y de la tierra. Sin embargo, Teófilo nos ofrece dos comentarios hagádicos sobre divisiones posteriores que no están en el texto: 1.º, el agua se divide en dulce y salada; b) la tierra se divide en continentes e islas. Estas posteriores y ajenas subdivisiones se encuentran ensambladas en un comentario que Filón hace al mismo texto genesiaco, en *Heres* 136: «la tierra fue dividida en continentes e islas, el agua en mar y ríos, y en potable (y no potable)». Véase también *Somn* I 17-18.

Si nos referimos a la división de las aguas en dulces y amargas, con la consecuente referencia a la obra de la Ley en el cosmos, re-

50 Justino, *Apol* 59, 3, cf. 59, 5 y el comentario de May, *Schöpfung* 124-129.

51 Cf. Nautin, *Genèse* 79 y la nota de Otto = *Corpus Apol.* VIII 97, n. 22.

cordamos inevitablemente *Opif* 38 donde se dice: «...dispuso Dios que toda el agua salada, que hubiera sido causa de esterilidad para sembrados y árboles, se concentrase afluyendo desde los intersticios de toda la tierra y ésta apareciese seca, quedando en ella una reserva de agua dulce para su conservación...». La oposición que establece el antioqueno entre *halmuróteta* - *glukúteta* es común en Filón<sup>52</sup>, aplicadas a la división creacional de las aguas y a su relación con el alimento ético-religioso de los hombres. En Filón, además de estos elementos literales, encontramos la configuración general del contexto del antioqueno: 1.º, donación de la Ley como sostén constitutivo del mundo (*Opif* 2-3, 61, 143); 2.º, identificación de la fuente cósmica con Logos y Sofía, a cada paso en Filón, y 3.º, oposición de la amargura y la fuente (*pegé*) que procede de Dios (*Leg* II 32). Estas últimas coincidencias, sin embargo, son comunes a otras fuentes judías.

En cuanto a la segunda parte, la división entre continentes e islas, y la identificación de éstas con las «sinagogas» que después pasan a ser llamadas «iglesias», varios autores han supuesto la existencia de fuentes judas previas, con toda razón<sup>53</sup>. Esta fuente no parece que sea Filón. En esto se debe dar razón a Heinisch contra Siegfried<sup>54</sup>. Pero este detalle resulta superfluo ante las otras coincidencias anotadas. En su conjunto ellas muestran que la exégesis del antioqueno supone el conocimiento de Filón.

#### 8. Refutación de la idolatría (*Ad Aut* II 15)

Dice Teófilo: «Como Dios que conoce de antemano preveía las tonterías de los vanos filósofos, sobre que cuanto nace en la tierra se debe al influjo de los elementos con intención de eliminar a Dios...» Otto ya nos había advertido de una «non absimile sententia» en Filón<sup>55</sup>. En efecto, escribe éste en *Opif* 45: «Es que, conociendo de antemano cuáles serían las maneras de pensar de los por entonces inexis-

52 Véase *Opif* 38, *Leg* II 32, *Ebriet* 12, *Conf* 26, *Somn* I 18 y II 281. Me parecen muy lejanos los paralelos aristotélicos mencionados por Otto ad II 14.

53 Así G. Kretschmar, *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) 36-7, habla de un contexto de «literatura sapiencial del judaísmo tardío»; J. Daniélou, *Théologie* 124, piensa en una adaptación cristiana de un texto judío.

54 En efecto, tiene razón Heinisch, *Einfluss* 102, al decir que no basta para explicar la dependencia, mencionar *Leg* II 102 de Filón, como hace Siegfried. Podría pensarse, quizás, que hay semejanza entre el perfil redaccional de *Ad Aut* II 14 y el de Filón en *Fuga* 96. Sobre la diferencia de Teófilo respecto de otros apologistas y de Filón, véase Marrou, *Ad Diognetum* = SC 33 (Paris 1952) 151-2.

55 Véase Otto = *Corpus Apol* VIII 101. Allí menciona también varios paralelos cristianos de los que Teófilo es el primero, precedido solamente por Filón.

tentes hombres, quienes... confiarían más en los testimonios de su vista que en Dios, admirando más a la sofística que a la sabiduría; y seguro de que, al observar la periodicidad de las revoluciones solar y lunar... supondrían que son los astros del cielo el origen de todas las cosas».

La similitud es manifiesta. La evidencia se agranda si seguimos leyendo a Teófilo: «Pues lo posterior no puede producir lo que es anterior». Y aquí es Bardy, *ad loc.*, el que nos vuelve a indicar *Opif* 45 como antecedente, cuando Filón introduce el párrafo anteriormente citado: «Lo hizo cuando ya la tierra estaba completa, no porque colocara al cielo en un plano inferior en jerarquía al de la tierra confiriéndole preeminencia a la naturaleza inferior y considerando secundaria a la más alta y divina»<sup>56</sup>.

En este caso tenemos tres elementos semejantes: 1.º, en ambos autores se trata de un comentario de *Génesis* 1, 11 en oposición a *Génesis* 1, 14; 2.º, en ambos casos se advierte que el haber creado las hierbas antes que los astros podría contrariar el principio jerárquico de que lo superior está antes (Teófilo) o arriba (Filón) de lo inferior; 3.º, en ambos casos se resuelve el problema de un modo peculiar: Dios habría previsto la idolatría y para sacarle fundamento y mostrar su poder, cambia el orden de la creación.

Algunas de estas ideas se reflejan en *Génesis Rabba* VI 1, como observa Grant<sup>57</sup>, cuando el talmudista dice que Dios creó el sol para iluminar y la luna para que no fuera *uno* solo el astro rey, sobreentendiendo: porque solamente Dios es uno. Pero este texto es apenas un destello lejano de la exégesis de Teófilo. Filón, en cambio, ofrece un paralelo con tales concordancias que no dudó en considerar una relación directa entre *De opificio* 45 y *Autolycum* II 15.

### 9. *El sol y la luna (Ad Aut II 15)*

Continúa Teófilo: «Estos (luminares) contienen el signo y el tipo de un gran misterio, porque el sol es símbolo de Dios y la luna del hombre...». Aquí se anuncia la exégesis patrística de la unión de Dios y el hombre como «misterio» original escondido en el plan creador<sup>58</sup>, con antecedentes neotestamentarios y gnósticos. En cuanto a la correspondencia Sol - Dios : Luna - Hombre, encontramos en Filón repe-

<sup>56</sup> Hay otros pasajes en Filón que contienen la idea, como *Leg* III 222 y II 50, etc.

<sup>57</sup> Grant, *Theophilus* 237.

<sup>58</sup> Véase Daniélou, *Théologie* 124-5 y la nota de Otto *ad loc.*



tidos pasajes que expresan esta idea<sup>59</sup>. Así *Somn* II 134 expresa la correspondencia de los dos astros con el conocimiento divino y el humano, es decir, con *Sophia* y *Paideia*. La comparación de Teófilo pudo estar asociada con el recuerdo de *Opif* 56-7 donde Filón divide en dos partes el tiempo, día y noche, una asignada al Soberano uno, otra asignada a la luna y a la multitud o multiplicidad (= los astros). El gnóstico *Evang. veritatis* relaciona a Cristo con el sol y a Sofía con la luna<sup>60</sup>, y en la patrística posterior la luna sería símbolo de la Iglesia esposa de Dios<sup>61</sup>. Filón puede ser un antecedente para todos estos casos.

10. *Los tres primeros días simbolizan la «tríada divina»*  
(*Ad Aut II 15*)

Llegamos así al complejo e importante problema del término *trías*, que si bien no es todavía «trinitas», es el punto inicial de una cuestión largamente debatida entre los historiadores de las ideas trinitarias<sup>62</sup>. Dejando para otra ocasión la complicada cuestión teológica, concentremos nuestra atención en el uso del término *trías* en el *corpus philonicum*.

1.º Filón utiliza *trías* en referencia a los tres primeros días del Hexámeron, antes de que se creara el sol y la luna. Dios había ordenado la tierra en una *tríada*, *Opif* 62; la *tríada* es la mitad del Hexámeron, *Opif* 13, 49, 50, 51 y *Leg* I 3.

2.º *Trías* es la manifestación de Dios acompañado por sus dos potencias adláteres. La inteligencia humana perfecta ve uno solo, pero los ojos del progrediente ven el uno en la imagen de tres. Comenta así Filón la visión de Abraham en *Quaest in Gen* 4, 2: «porque junto con El, a (Abraham) se le aparecen sus potencias, de modo que en lugar de uno vea una tríada»; y en 4, 4: «Entonces se manifestó sin potencias, de modo que (Abraham) lo vio en su unidad, así como antes lo había visto en su tríada»; y en 4, 8: «Dios... en su unidad parece una tríada, por la debilidad de los que lo contemplan...»<sup>63</sup>. Y con

59 Véase *Opif* 56, 84, *Leg* I 8 y *Spec* II 14.

60 Véase el comentario de A. Orbe en *Escritos Valentinianos* IV 500-1.

61 Recuérdese, entre otros, H. Rahner, *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964) 149-152.

62 Cf. Prestige, *Dios en el pensamiento de los Padres*, 113.

63 Los textos reflejan la traducción latina de Aucher, pues no se ha conservado el griego. Pero la expresión *trías* en griego está asegurada por los fragmentos, como puede verse en Petit, *Les Oeuvres de Philon...* n. 33 (Paris 1978) 147-8. Recuérdense los paralelos *Sacr* 60 y *Spec* IV 168. Sería infundado suponer que estos textos fueran interpolaciones cristianas. En cuanto a Kretschmar, *Studien* 28 no menciona estos antecedentes.

mejor base por el texto griego conservado, tenemos *Spec IV* 168, donde la potencia rectora y las dos que la acompañan, forman una *trias*. Esta analogía la podemos entender a la luz de *Abrah* 122 donde se dice: «Escoltado pues el Ser central por una y otra potencia, presenta al entendimiento dotado de visión, unas veces el aspecto de uno solo, otras el de tres».

Filón preparó, pues, el uso de *trias* por el cristiano en dos sentidos: como mitad del Hexámeron, y como aspecto relativo a los poderes múltiples de Dios uno. En esta línea se encuentra Teófilo II 15: «los tres días que preceden a la creación de los luminares son símbolo de la Triada de Dios, de su Verbo y de su Sabiduría». Los nombres de esta Triada son ya elementos cristianos propios de la comunidad de Teófilo, no filonianos. Si los historiadores de las ideas cristianas reiteran frecuentemente que Teófilo fue el «primero» en atribuir el término *trias* a la divinidad, se puede explicar por el hecho de que Filón haya permanecido completamente apartado de los vocabularios y léxicos patrísticos, y de las investigaciones consecuentes.

#### 11. Simbolismo de la creación de los animales

(*Ad Aut* 16-17, 18 in f.)

La analogía entre diversos animales creados en el quinto y sexto día y los vicios de los hombres tiene abundantes antecedentes judeohelenistas<sup>64</sup>, especialmente si consideramos la correlación con leyes vegetarianas de alimentación de *Ad Aut* II 18. Es difícil determinar si algún texto particular de Filón ha sido tenido en cuenta por Teófilo. Más probablemente haya gravitado en el cristiano la tradición que se expresa en la Carta de Aristeas<sup>65</sup>. He aquí algunos antecedentes, en *Aristeas* 147, donde se lee que el legislador «ha establecido un signo por medio de estos animales calificándolos de impuros»... para mostrar que los hombres «deben practicar la justicia», no violentar ni forzar a sus semejantes, «según el ejemplo de los pájaros nombrados, que consumen los granos que crecen en la tierra (*ta phuómēnaton hosprion epi gēs*), y no destruyen a sus congéneres (*tōn suggēnikōn*)». *Ad Aut* II 16 menciona los pájaros que *apo spermáton tēs gēs esthíei*, «que se alimentan de semillas de la tierra». Lo que sigue en *Aristeas* 148 se asemeja igualmente a la redacción de Teófilo, en el «dañar a los más débiles». También coinciden en el concepto de «justicia», cf. *Aristeas* 163-4 y especialmente 168 s.

<sup>64</sup> De este asunto me he ocupado en 'L'interpretazione allegorica nella Lettera di Barnaba e nel Giudaismo alessandrino', *StSR* 6 (L'Aquila 1982) 173-183.

<sup>65</sup> Ya lo había advertido Daniélou, *Théologie*, 127.

En cuanto a Filón la tradición se mantiene y se extiende, haciéndose más compleja. Se da una interpretación ética de la creación de los animales feroces respecto de *Génesis* 2, 19 en *Leg II* 11-13; se interpretan éticamente las restricciones legales alimenticias en *Spec IV* 100-129; los animales carnívoros son alejados de la mesa, y se recuerda que los terapeutas no comían ninguna carne (*Contempl* 73); relacionando la creación de los animales con las prescripciones alimenticias y con los mandamientos divinos<sup>66</sup>. El trazo de aquel incipiente vegetarianismo cristiano de *Ad Aut* 16 tiene claros antecedentes judeohelenistas.

### 12. *La maldad de las fieras (Ad Aut II 17)*

El concepto de que las fieras fueron creadas buenas y que su maldad se relaciona estrechamente con la desobediencia del hombre, es un tema que Teófilo pudo utilizar en contra de las tesis marcionistas. Pero es indudable también que para lograr este objetivo pudo recordar desarrollos judeohelenistas, algunos casi a la letra. Dice así Teófilo en II 17 respecto de las bestias: «la transgresión del hombre las hizo malas», y dice así Filón en *Quaest in Gen* 1, 18: «actualmente los animales terrestres y alados son enemigos del hombre por el mal que hay en éste»<sup>67</sup>. Una relación más íntima advertimos entre Teófilo II 17, «cuando pues el hombre vuelva a vivir conforme con la naturaleza y no obre el mal, también aquellos (los animales) serán establecidos en su prístina mansedumbre» y aquella expresión de Filón en *Praem* 88, «cuando las fieras de nuestro entendimiento se hayan amansado, también los animales se tornarán mansos». La expresión de Teófilo mantiene el sentido pero evitando la aplicación alegórica a las fieras del entendimiento; utiliza por otra parte la expresión «vivir conforme con la naturaleza» que si bien pertenece al divulgado bagaje de la sabiduría estoica, es una expresión que Filón apropia frecuentemente<sup>68</sup>.

### 13. *Creación del hombre por las manos de Dios (Ad Aut II 18)*

Leemos en II 18: «porque el hecho de que Dios diga: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra, da ante todo a entender la dignidad del hombre. Porque habiendo hecho Dios el universo por

<sup>66</sup> Véase, entre varios textos, *Opif* 40-2, *Quaest in Gen* II 58.

<sup>67</sup> No ha llegado el griego, sino el armenio. Seguimos la traducción de Ch. Mercier, *Les Oeuvres de Philon...* n. 34A, 83. Así había traducido Aucher: *quod nunc homini ob malum sibi insitum inimica et oppugnantia sint animalia tam terrestria quam volatilia.*

<sup>68</sup> Cf. *Plant* 49, *Abrah* 6, *Migr* 128 y *passim*.

su palabra, todo lo consideró como obra secundaria (*páregra*) y sólo la creación del hombre la tuvo como obra eterna digna de (sus) manos (*ergon cheirón*). En este comentario Teófilo enfoca primero la semántica de *poiésis* que se atribuye a Dios por primera vez, dejando para después el problema del plural *poiésomen* y omitiendo por completo toda referencia a la distinción entre imagen y semejanza. En este lugar se refleja una exégesis de la teología sapiencial judía, que combinando *Génesis* 1, 26 con 2, 7 concibe a Dios como el alfarero que hace con sus propias manos la obra más preciada. Las demás cosas las habría hecho con su palabra solamente, al hombre lo habría hecho con sus manos y con su aliento<sup>69</sup>. Así, por ejemplo, dice *Job* 16, 8: «Tus manos me han plasmado, me han dado forma»; y en 10, 9: «recuerda que me hiciste como se amasa el barro...»; de aquí se infiere la dignidad (*axioma*) del hombre, del que habla Teófilo. Estas «manos» del alfarero son interpretadas como la Sabiduría de Dios, por *Sab* 9, 2 al decir: «en tu palabra (*en logoi*) hiciste el universo y con tu sabiduría formarte (*kataskeuásas*) al hombre», confirmando una correlación entre *Gén* 1, 26 y 2, 7. Si superponemos en visión sinóptica los citados *Job*, *Sabiduría* y Teófilo, obtenemos que, mientras todas las otras cosas fueron hechas por la *palabra*, al hombre lo *plasmó* con la palabra y con sus manos-sabiduría. Emergen de aquí los dos interlocutores o auxiliares de Dios, Logos y Sofía<sup>70</sup>.

La cuestión ahora es indagar si Filón puede ser incorporado a esta tradición, como anillo de la misma, entre los libros sapienciales y Teófilo. Kretschmar ha respondido negativamente, por el motivo de que Logos-Sofía no son en Filón una pareja relacionada como en Teófilo, sino que más bien son «conceptos concurrentes, uno que viene de la Biblia, Sofía, y otro de la filosofía, Logos»<sup>71</sup>. Aunque no creo que se deba aceptar completamente esta idea (*lógos* es también un concepto bíblico y *sophía* es también un concepto filosófico), lo cierto es que, como nota Kretschmar, la pareja Logos-Sofía de Teófilo no es exactamente una pieza de la teología filoniana. Kretschmar descarta también que la identificación de Sofía con las manos de Dios pueda

<sup>69</sup> Ya en *I Clem* 33, 4-5. Véase Loofs, *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem* (Berlín 1930) 67-8, Daniélou, *Message* 356, Wilson, 'The Early Exegesis of Gen 1, 26', *Studia Patristica* 2 (1957) 420-437, Grant, *Theophilus* 237 y Ginzber, *Die Haggada* 22, citando estos dos últimos una fuente rabinica, *Abot de Rabbi Natham* 1,18.

<sup>70</sup> Sobre esta cuestión puede consultarse A. Orbe, *Escritos Valentinianos* I 452-3.

<sup>71</sup> Kretschmar, *Studien* 42: «Letzten Endes sind es Konkurrenz-begriffe für ihn, der Logos kam ihm von der Philosophie her, die Gestalt der Weisheit aus dem Alten Testament».

provenir de Filón<sup>72</sup>. Esto es aceptable. Pero Teófilo no presenta una especulación sobre las «dos manos de Dios», sino que relaciona la creación directa mediante las manos con la acción de Sofía y la dignidad del hombre. Y esto sí que tiene antecedentes en Filón, que el mismo Kretschmar conoce y cita<sup>73</sup>. Por empezar, conoce Filón la tradición sapiencial mencionada cuando dice en *Virt* 203: «Por la dignidad de su nacimiento ningún ser humano puede ser comparado con él, ya que fue modelado con consumado arte por las divinas manos hasta adquirir figura de cuerpo humano, y juzgado, además, digno de un alma que no procedía de ser alguno de los llegados a la existencia, sino de Dios que infundió su propio poder». Tenemos aquí el mismo contexto de la afirmación de Teófilo, la misma referencia al texto bíblico y el léxico de la dignidad (*axiós*) y de las manos (*cheir*) divinas. Como Kretschmar quiere ligar a Teófilo con las tradiciones palestineses y alejarlo de las alejandrinas, ante este clarísimo testimonio filoniano acota que «quizás siga aquí (Filón) tradiciones palestineses»<sup>74</sup>. Pero esta suposición no impide para nada que estas tradiciones tengan gran desarrollo entre alejandrinos y que Teófilo haya recibido su influencia. Véase el paralelo de *Opif* 148, donde se subraya la inmediatez de la creación del hombre en oposición de las demás cosas: «el primer hombre era sabio con un saber adquirido espontáneamente sin mediación de maestro como que se trataba de un ser salido de las manos divinas»<sup>75</sup>.

Veamos más de cerca el tema de las «manos» en Teófilo. En *Ad Aut* I 4 se decía «porque las alturas de los cielos y las profundidades de los abismos y los términos de la tierra en su mano están (*en tēi cheirí autoû estin*)». La granada, que es el mundo, está envuelta por la «mano de Dios», *Ad Aut* I 5. En este caso la mano es la potencia más inmediata de Dios, anterior a su *pneûma* que invade el cosmos. Aquí en II 18 las manos son el instrumento directo con que Dios crea al hombre. No es necesario seguir a Kretschmar cuando reduce la tradición de Teófilo al ámbito «palestinese»<sup>76</sup>. Es verdad que la teología de las «dos manos» es tradición rabínica, pero Teófilo aquí no

72 Kretschmar, *Studien* 44: «so fehlt doch gerade hier (bei Philo) jede Reflexion darüber, dass es sich um eine Zweizahl von Kräften handeln könne». Pero resulta que también en Teófilo falta toda reflexión sobre el «número dos» de las manos como dos potencias superiores de Dios. No está todavía explícita la doctrina que aparecerá recién en Ireneo, *Adv Haer* IV 20, 1, y que Teófilo sin duda prepara, como prepara también Filón.

73 Kretschmar, *Studien* 44, n. 1.

74 En el mismo lugar citado en nota anterior, donde remite su suposición a Schoeps, *Aus frühchristlicher Zeit*, 7 n. 4.

75 Estos textos de Filón parecen más cercanos a Teófilo que *Abot de Rabbi Natham* 1, 18, citado por Grant, *Theophilus* 237.

76 Kretschmar, *Studien* 44. Sobre fuentes judías véase Wilson, *Early* 420-4.

habla de «dos manos», sino que pone solamente las bases para que lo haga Ireneo más adelante<sup>77</sup>. También es verdad que la literatura pseudoclementina conoce la tradición de las «dos manos» de Dios, pero la aplicación se extiende a un contexto escatológico muy diverso del que presenta Teófilo<sup>78</sup>. Más cercana estaría, en todo caso, la referencia de estos mismos libros a *Génesis* 1, 26 cuando interpretan la mano de Dios creadora del hombre, como Sabiduría<sup>79</sup>.

Esta tradición la hemos encontrado expresada con total claridad en Filón. Ya Aristóbulo, *fragm.* 2, comenta amplia y alusivamente varios pasajes del *Exodo*, explicando: «así pues, las manos (*cheíres*) se refiere a la potencia (*dunámeos*) de Dios»<sup>80</sup>. En este mismo contexto notamos que para Filón «la mano poderosa de Dios» es su potencia<sup>81</sup>, y que por analogía, los *poderes* del hombre están simbolizados por sus manos<sup>82</sup>. En general, «las manos simbolizan la acción»<sup>83</sup>. En referencia directa a los poderes divinos, vemos una distinción entre los ángeles o dái-mones intermedios y «las propias manos» de Dios (*Somn* I 143); las manos de Dios empuñan el «timón» del universo —que sabemos por otros pasajes es el Logos— (*Conf* 98); según *Spec* IV 199, solamente Dios «extiende su mano sobre los indefensos para protegerlos»<sup>84</sup>.

Vemos algunos pasajes más explícitos para nuestro interés.

1.º *Mos* I 112 narra que Egipto soportó «el dedo de Dios», y añade: «puesto que en cuanto a su mano, ni siquiera toda la tierra habitada de uno a otro confín sería capaz de soportarla, o mejor aún, ni siquiera el universo entero». He aquí un contexto muy cercano a la mano de Dios que abraza el universo sin ser comprendida por él en el ya citado *Ad Aut* I 5.

2.º *Deus* 57 dice: «Y tiene manos para tomar y dar. Pero el caso es que El nada toma de nadie, porque de nada ha menester y todo lo tiene como posesión suya; y cuando da lo hace sirviéndose del ministerio de su Logos, al que empleó asimismo para crear al mundo». Vemos aquí una identificación entre la función de las manos y del Logos.

77 Véase *Adv Haer* IV 20, 1 y el comentario de Loofs, *Theophilus* 68.

78 Cf. *Homilias Clement.* 20, 2-4 y Kretschmar, *Studien* 115.

79 *Homil. Clement.* 16, 12, cf. 2, 52 y 3, 20; Daniélou, *Message* 356 y Wilson, *Early* 430-7.

80 Aristóbulo, línea 27-43, *fragm.* 2.

81 Cf. *Somn* II 280, 285. Puede recordarse también *Deus* 73 y los textos que se mencionarán en las dos notas siguientes.

82 Véase *Somn* II 68-9, 71, 200-1 y la relación de «mano» y los poderes en *Spec* III 177-180. Véase también *Post* 85, *Mut* 237-8, *Somn* II 180 y *Praem* 80.

83 Véase *Leg* II 89, 93, *Mos* II 150, *Spec* I 202-4 y IV 138.

84 La misma idea en *Heres* 58 y *Praem* 168.

3.º *Plant* 50: «que la dispensación (de la creación) fue hecha por las manos de Dios, vale decir, por sus potencias creadoras del mundo».

En estos pasajes está más que probado que en Filón hubo una especulación exegética sobre las manos de Dios, que ellas son identificadas con sus potencias creadoras; que «mano» se relaciona con la función del Logos, con la función cósmica y con la providencia (Cf. *Heres* 58). Si a estas ideas sumamos lo visto anteriormente sobre las manos en la producción directa del hombre, podemos concluir que los textos filonianos preparan el contexto de Teófilo con más nitidez que los antecedentes judíos o cristianos aducidos hasta el presente.

#### 14. «Hagamos al hombre» (*Ad Aut II 18*)

Continúa así el texto de Teófilo: «Además (*éti*), se presenta Dios como si necesitara ayuda al decir: Hagamos al hombre a imagen y semejanza. Pero a nadie dice esa palabra hagamos, sino a su propio *Lógos* y a su *Sophia*». Este segundo desarrollo también encuentra antecedentes tanto en el judaísmo rabínico como en el helenístico<sup>85</sup>, y había sido percibido por los cristianos. En Filón encontramos reiterados desarrollos de este asunto, y uno de ellos había influenciado probablemente al mismo Justino<sup>86</sup>. Teófilo, en este pasaje, más que construir una especulación sobre las potencias de Dios, se contenta con evacuar la dificultad de la pluralidad de Dios echando mano de una de las soluciones clásicas del judaísmo, tanto rabínico como helenista, y aplicándola al esquema de las potencias de Dios de su propia teología cristiana antioquena: Logos-Sofía.

Filón por su parte desarrolla ampliamente este asunto, no siempre con perfecta coherencia. Por una parte contrapone el hombre creado en *Génesis* 1, 17 (sería el intelecto perfecto) y el hombre compuesto *formado* según *Génesis* 1, 16, en *Fuga* 71. Y explica en *Fuga* 68-9: «sólo al hombre compuesto le presenta como modelado con el concurso de otros. Dice, en efecto, que Dios dijo: Hagamos... Dialoga en consecuencia con sus potencias, a las que confió el modelado de la parte mortal de nuestra alma, mediante la imitación del procedimiento seguido por El cuando daba forma a la parte racional de nuestro ser...». Esta interpretación permite alejar de Dios el mal que pueda

<sup>85</sup> Véase la citada N. Zeegers-Vander Vorst, *La création* y allí mismo más bibliografía en notas 2 y 3. Véase también H.-M. Schenke, *Der Gott «Mensch» in der Gnosis* (Berlín 1962); el capítulo XV lleva por título: Die Spekulation über Gen 1, 26 bei Gnostikern, Juden und Christen.

<sup>86</sup> Para explicar el plural de Dios en «hagamos», Filón en *Conf* 169 y Justino en *Dial* 62, 2-3 relacionan en el mismo contexto dos pasajes bíblicos: *Gén* 1, 26 y *Gén* 3, 22.

cometer el hombre, como lo nota Filón en varios paralelos referidos al mismo punto bíblico<sup>87</sup>: el bien se le atribuye a Dios, el mal puede atribuírsele a sus subordinados.

Por otra parte, Filón trata de afirmar, quizás sin convencer completamente al lector, que esta explicación del «Hagamos» no compromete para nada la unidad de Dios. Dice así en *Conf* 170: «Pues bien, ante todo hemos de dejar sentado lo siguiente: no existe ser alguno igual a Dios en jerarquía y, por el contrario, El es el único soberano, guía y rey...». Esta es también la intención primera del comentario de Teófilo que tratamos ahora, es decir, evacuar la dificultad, antes que proponer una enseñanza. Pero volviendo a Filón, éste no oculta sus dudas ante sus propias soluciones, como se ve en *Opif* 72: «La verdad plena sobre la causa de ello (= el plural de Hagamos...) sólo Dios la sabe, pero lo que parece verosímil ser una conjetura digna de fe y razonable no hemos de omitir mencionar...».

La exégesis de Filón tiene, pues, dos aspectos: 1.º, el plural de «Hagamos» se refiere al diálogo de Dios con sus potencias; 2.º, como conjetura, se puede atribuir la dualidad ética del hombre a la pluralidad de potencias y no a la unidad original que es Dios. Teófilo desecha este segundo aspecto de la exégesis alejandrina<sup>88</sup>, y mantiene el primero, a veces con los mismos términos<sup>89</sup>. Leamos algunos pasajes del alejandrino más detenidamente. Dice *Conf* 171: «Dios es uno, pero tiene en torno de Sí innumerables potencias, todas las cuales asisten y protegen al ser creado...», y en 172: «a través de estas potencias Dios dio consistencia al mundo incorpóreo e inteligible, arquetipo de este mundo sensible...». Y en *Conf* 175, mencionado en la nota anterior, confirma: «Ahora bien, es conveniente que el Rey converse con sus potencias y las emplee para el servicio en obras que por su naturaleza corresponda que no sea Dios solo el que las ejecute».

Wolfson y Kretschmar, en este asunto, ofrecen estimaciones contradictorias. El primero cree que mientras Filón mantiene la idea de «unidad absoluta de Dios», Teófilo, como cristiano, avanza hacia una idea de «unidad relativa»<sup>90</sup>. Pero esta esquematización no parece dar razón de los textos mismos. Tampoco vale la esquematización contra-

<sup>87</sup> Así en *Fuga* 70, *Conf* 177, *Opif* 75 y el lugar que más se acerca al dualismo, *Mut* 31.

<sup>88</sup> Teófilo descarta la «conjetura» de Filón porque no cabe en su esquema una expresión que conduzca al dualismo antropológico, ni cabe una explicación alegórica del hombre primordial y el hombre sensible. Por otra parte, Teófilo evita todo camino que lo lleve a terreno gnóstico, como nota Grant, *Scripture* 39.

<sup>89</sup> «Dios conversa (*homilein*) con sus potencias», dirá en *Ad Aut* II 22, como había dicho Filón en *Conf* 175.

<sup>90</sup> H. A. Wilson, *The Philosophy of the Church Fathers* (Cambridge-Mass. 1956) 310-2.



ria de Kretschmar que piensa que no hay continuidad porque «el alejandrino es dualista, mientras que el judaísmo que influyera en el obispo de Antioquia, se coloca precisamente en la defensa contra el dualismo»<sup>91</sup>. Por esta razón concluye que el antioqueno depende de «otro judaísmo». Pero, ¿dónde están los documentos que nos ilustren esta otra pertenencia? Ninguno de los comentarios palestinoses y rabínicos que conocemos<sup>92</sup> ofrecen una cercanía contextual que pueda hacer superflua la relación entre Teófilo y Filón. En ella se destacan dos aspectos: 1.º, la necesidad de explicar el *poiésomen* para salvar la unidad de Dios; 2.º, la aplicación del plural a la «conversación» de Dios con sus potencias. La novedad de que estas dos potencias sean Logos y Sofía es de Teófilo, y no se encuentra en ninguna fuente judía, como no se encuentra en Filón<sup>93</sup>. Los textos rabínicos mencionados por Zeegers-Vander Vorst se mantienen en lo que ya era común a Filón y a Teófilo, siendo casi todos los documentos de posterior data. Junto a cada uno de los indicios mencionados por la autora en p. 260 podrían alegarse otras tantas citas filonianas<sup>94</sup>.

Con lo dicho no se ha demostrado que entre Filón y Teófilo haya dependencia directa respecto de esta lectura de Gén 1, 26. Solamente se ha mostrado continuidad ideológica y se ha advertido que todos los valores exegéticos que en este punto lo ligan al judaísmo rabínico también se encuentran en Filón.

### 15. *Recapitulación del Hexámeron (Ad Aut II 19)*

Un trazo particular revela cierta continuidad entre Filón y Teófilo. Se trata de la consideración de Gén 2, 4-5 como recapitulación de lo dicho por Dios en el capítulo anterior. «Seguidamente recapitula (*anakephalaioútai*) la sagrada Escritura...», dice Teófilo, mientras que Filón había introducido el mismo pasaje en *Opif* 129: «epilogando (Moisés) la creación del mundo, a manera de recapitulación (*kephalaíódei*), dice...». Idea que se confirma en el texto armenio de *Quaest in Gen* 1, 1, *in initio*.

<sup>91</sup> Kretschmar, *Studien* 43.

<sup>92</sup> Me refiero a los estudiados por la literatura citada en nota 85, especialmente a *Génesis Rabba* 8, *Pirké de Rabbi Eliezer* 11 y otros que ya habían sido notados por H. Strack-P. Billerbeck, *Kommentar zum N. T. aus Talmud und Midrasch* III 479 y 681.

<sup>93</sup> Zeegers-Vander Vorst trata de encontrar materiales en el judaísmo para iluminar la exégesis de Teófilo, pero no tiene en cuenta a Filón a no ser indirectamente a través de Kretschmar, véase *La création* 264 nota 32. No creo que «Sofía-Logos» sea «yuxtaposición», p. 262.

<sup>94</sup> Que el Logos acompaña a Dios como la mente del arquitecto que construye una ciudad lo leemos en *Opif* 24; sobre la conversación con sus potencias, véanse los textos citados anteriormente. Cf. *Migr* 6.

## D. CONCLUSION

En el primer punto de la conclusión se recolectarán los resultados de la presente investigación y en dos párrafos siguientes se ampliarán las consecuencias de la misma para la comprensión del *Ad Autolyicum*.

1. *Filón y el judeohelenismo en el Hexámeron de Teófilo*

Se recolectan los datos obtenidos en tres órdenes metodológicos diferentes. En primer lugar se clasifican las *coincidencias*, que se definen como de dos lugares donde se muestra el mismo y peculiar aspecto exegético (lexical o semántico) aplicado al mismo texto bíblico y en el mismo contexto interpretativo, y del cual no se conozcan otros paralelos que sean a la vez anteriores y más cercanos. En segundo lugar se clasifican las *continuidades*, que se definen como las referidas a dos lugares que señalan una misma tradición exegética. En tercer lugar se clasifican algunas de las *semejanzas*, que se definen como parentescos ideológicos generales, o antecedentes que pudieron influir en la conformación de interpretaciones bíblicas. De los antecedentes que se citarán, fuera de los que pertenecieren a Aristóbulo y a Aristeas, se sobreentiende que pertenecen a los escritos de Filón de Alejandría.

TEMA DEL AD AUTOLYICUM	COINCIDENCIA	CONTINUIDAD	SEMEJANZA
II 11 Creación de la luz.	<i>Aristób.</i> fr. 4	<i>Opif</i> 31	<i>Opif</i> 54 <i>Migr</i> 40 Q G 4, 1 <i>passim</i> <i>passim</i>
Dios no necesita de luz.	—————	<i>Deus</i> 57-58	<i>passim</i>
II 12 «Hexámeron».	—————	<i>Leg</i> II 12 <i>Decl</i> 100	<i>Opif</i> 13
La creación es un acto inefable	—————	—————	<i>Opif</i> 4
Sábado = séptimo día.	—————	<i>Abrah</i> 28	<i>Aristób</i> 5
II 13 Dios comienza desde arriba.	—————	—————	<i>Fuga</i> 180
El cielo fue creado primero.	—————	<i>Opif</i> 27	<i>Opif</i> 37 <i>passim</i>
Las aguas divididas en partes iguales.	<i>Heres</i> 136	<i>Heres</i> 133-6 <i>Heres</i> 146	—————

TEMA DEL AD AUTOLYCYUM	COINCIDENCIA	CONTINUIDAD	SEMEJANZA
El Logos recolecta las aguas.	_____	<i>Plant</i> 9-10	_____
Logos-pneuma-luz.	_____	_____	<i>Opif</i> 30-33
Logos-orden-luz.	<i>Somn</i> I 75	<i>Aristób</i> 4 <i>Opif</i> 31	<i>passim</i>
«Cielo invisible».	_____	<i>Opif</i> 36	<i>passim</i>
«Tierra invisible».	_____	<i>Opif</i> 29	<i>passim</i>
II 14			
División de aguas y tierras.	<i>Heres</i> 136	<i>Somn</i> I 17-8	<i>passim</i>
Aguas amargas.	_____	<i>Opif</i> 38	<i>Leg</i> II 32 <i>Ebriet</i> 12 <i>Conf</i> 26
II 15			
Refutación de la ideología.	<i>Opif</i> 45	_____	_____
El sol y la luna.	_____	_____	<i>Opif</i> 56-7 <i>passim</i>
Trías = tres días.	_____	<i>Opif</i> 62	Otros.
Trías = Dios y 2 potencias.	<i>Spec</i> IV 168 Q G 4, 2.4.8.	<i>Abrah</i> 122	Otros.
II 16-17			
Simbolismos de animales.	<i>Aristeas</i> 147-8	<i>Aristeas</i> 163-8	<i>Leg</i> II 11-13 <i>Spec</i> IV 100 ss. <i>Contempl</i> 73
II 18			
Maldad de las fieras.	_____	Q G 1, 18	_____
Recuperación de animales.	<i>Praem</i> 88	_____	_____
Creación con las «manos».	_____	<i>Virt</i> 203 <i>Opif</i> 148 <i>Mos</i> I 112 <i>Deus</i> 57 <i>Plant</i> 50	<i>Aristób</i> 2 <i>Somn</i> II 280 <i>Conf</i> 98 <i>Heres</i> 58
«Hagamos al hombre».	_____	<i>Conf</i> 170-7 <i>Opif</i> 72-75 Q G 1, 54	<i>Mut</i> 31 <i>Fuga</i> 70
II 19			
Recapitulación, en Gén 2, 4-5.	_____	_____	<i>Opif</i> 129 Q G 1, 1

Se hace notar que este esquema recoge con intención de exhaustividad los textos de ambos autores que caen bajo lo que se ha definido *coincidencias* y *continuidades*. En lo referido a *semejanzas* se han anotado algunas a modo de ejemplo, y no se han tratado todos los temas en los que cabría señalar algunas. Estas *semejanzas*, por otra parte, pueden encontrarse también en libros del judaísmo palestino y en textos gnósticos documentados con anterioridad a Teófilo. Pero es el peso de las *coincidencias* el que nos obliga a poner la cuestión de un conocimiento directo o indirecto de Filón por parte del cristiano.

## 2. Otras pruebas de la relación de Teófilo y el judeohelenismo

La consideración del presente artículo se limita al Hexámeron (II 11-19, con el agregado de II 19). Ahora, y solamente a modo de confirmación, notaremos otras *coincidencias* que podrían encontrarse y analizarse, de haber abarcado todo el *Ad Autolyicum*.

LUGAR EN TEOFILO	TEMA	LUGAR EN FILON
I 5	La granada es símbolo del cosmos.	<i>Spec</i> I 93-5; <i>Mos</i> II 119 ss.
II 22	El Logos es el que habla.	<i>Somn</i> I 191-192.
II 24	Edem = <i>truphé</i> .	<i>Leg</i> I 45, <i>Cher</i> 125 <i>Post</i> 32 <i>Plant</i> 38
II 25	Adán era un niño ( <i>népios</i> ).	<i>Leg</i> I 94, III 53 y 64. Cf. <i>Opif</i> 170.
II 25	Dios no prohíbe por envidia.	Q G 1, 55.
II 26	Dios pregunta a Adán para dar ocasión de penitencia.	Q G 1, 45.
II 27	El hombre no es mortal ni inmortal sino que se decide por la inclinación de su alma.	<i>Opif</i> 154-155 y otros.
II 28	La serpiente es el origen de la idolatría.	Q G 1, 36.
II 29	Dios no pregunta a Caín sino como reprimenda.	Q G 1, 68
II 29	La tierra no recibe la sangre.	Q G 1, 67
II 30	Todo el género humano actual proviene de la genealogía de Set.	Q G 1, 78 y 81.
II 30	Noé es llamado también Deucalión.	<i>Praem</i> 23.
III 19	Noé significa <i>anápausis</i> .	<i>Spec</i> III 77 y Q G 1, 87.

Si a estas *coincidencias* añadiéramos lo que se ha definido como *continuidades* y *semejanzas* en todo el *corpus*, se podría completar el volumen de un libro para analizarlo. Paradójicamente habría que añadir las discrepancias de Teófilo respecto de Filón, para analizar

si en ellas no toma distancias expresamente de algún texto alejandrino conocido. ¿Qué caminos hicieron las tradiciones exegéticas para llegar desde Filón a Teófilo?

### 3. Naturaleza de la relación entre Teófilo y Filón

Dadas las reiteradas coincidencias en tópicos exegéticos muy definidos, no es ya conveniente seguir negando toda relación «directa o indirecta» entre ambos escritores. La continuidad está probada. Quedan, sin embargo, dos importantes preguntas para responder. Una, por los caminos históricos que comunican ambas redacciones; otra, por la significación ideológica de las coincidencias y discrepancias de ambos autores.

Respecto de la primera pregunta pueden presentarse tres principales hipótesis para una definitiva respuesta. 1.º Que el parentesco exegético se explique indirectamente por tradiciones hermanas entre Filón y el judaísmo rabínico, siendo este último el que se habría conocido en Antioquia. 2.º Por la presencia de tradiciones filonianas en elaboraciones sirio-judías o sirio-cristianas anteriores a Teófilo. 3.º Por un conocimiento directo por parte de Teófilo de los libros exegéticos judeoalejandrinos.

La primera hipótesis tiene varios factores a su favor: los numerosos tópicos talmúdicos que reaparecen en Teófilo, cosa que han puesto en evidencia varios estudiosos<sup>95</sup>, aunque no se conozca todavía una investigación sistemática. Pero esta hipótesis ofrece serias dificultades. La primera dificultad consiste en la cronología, pues los textos aducidos, como *Génesis Rabba* y otros, son compilaciones posteriores a Teófilo en dos o tres siglos. Se dirá que el material que recolectan se remonta a tradiciones del siglo primero o segundo, pero entonces aparece la posibilidad de que los talmudistas hayan utilizado ellos mismos material alejandrino. Y si ante esta última dificultad se argumenta que son los alejandrinos los que dependen de los palestinos, y no viceversa, se apoyaría la argumentación sobre una *petitio principii*. La segunda dificultad consiste en el material estudiado. Casi todas las coincidencias talmúdicas aducidas están también en Filón y generalmente de una manera más cercana a Teófilo. Los mismos investigadores que han establecido las semejanzas entre talmudistas y Teófilo no lo han comparado con probables cercanías filonianas<sup>96</sup>. Lo más probable es que Teófilo haya conocido ambas tradiciones separadamente.

95 Los ya citados Grant, *Theophilus*, Zeegers-Vander Vorst, *La création*.

96 De todos los paralelos rabínicos aducidos, una sola vez he reconocido

La segunda hipótesis pareciera poseer gran verosimilitud histórica. Una tradición exegética siria, judía o cristiana, podría haber conservado para Teófilo tópicos de proveniencia tanto judeoalejandrina como palestinense. Esta fuente, la «source juive» de Bardy o la «fuentes desconocida» de Loofs, explicaría las diversas coincidencias. Pero la gran dificultad consiste en la ausencia de documentación conocida.

La tercera hipótesis, robustecida al parecer por los textos mencionados en este estudio, y ante las dificultades que presentan las anteriores, merece ser considerada con una seriedad mayor que la que se ha visto hasta hoy. Teófilo pudo haber tenido en sus manos las obras de Filón. Las obras de la escuela judeoalejandrina pudieron pertenecer a alguna biblioteca de los exégetas sirios cristianos del siglo segundo. La dificultad específica para aceptar esta hipótesis consiste en la diversidad ideológica entre el alejandrino y el antioqueno. Este último rechaza expresamente toda exégesis platonizante, aunque no toda exégesis tipológica. Pero la diversidad ideológica no debe convertirse en un argumento apriorístico en contra de toda relación directa.

Hemos llegado así a la segunda pregunta que emerge de la presente investigación, es decir, sobre el significado ideológico de la presencia judeohelenista en los textos del antioqueno. El cristianismo de Teófilo se diferencia netamente entre otros documentos del siglo segundo. Discute con el marcionismo y también incluye en esta discusión un rechazo sistemático del paulinismo<sup>97</sup>; cita a menudo el Nuevo Testamento o lo recuerda, pero contextualizándolo en un marco sapiencial judío<sup>98</sup>; no menciona temas específicamente cristianos, como la encarnación por nacimiento virginal, la pasión y la resurrección de Jesús, la causalidad negativa de la antigua Ley, la redención por los méritos de Jesús, la novedad del bautismo por el *pneuma*, la Iglesia como inicio escatológico, etc. Y no vale aquí la explicación de que silencia estos tópicos porque su apología estaba dirigida a paganos<sup>99</sup>. No parece que el silencio de Teófilo sea pedagógica pru-

que esté más cerca del texto de Teófilo que los textos de Filón, se trata del correspondiente a la nota 44.

97 Véase al respecto el estudio de Zeegers-Vander Vorst 'Les citations' 374 s.: «Certains passages où Théophile s'inspire de tournures de phrases mathéennes et paulinennes sont même absolument, quant au fond, antipauliniens». Cf. Grant, 'The Problem' 191-2.

98 Cf. Zeegers-Vander Vorst, 'Les citations' 377-381.

99 No se puede aceptar una división «de cette part du Kérygme qui ne concernait que le païens», Daniélou, *Message* 27, para explicar el silencio de Teófilo; tampoco convence Grant, *Theophilus* 241 que interpreta este silencio en el marco de una «apologetic convention».

dencia ante la sensibilidad de paganos sirios, sino que más bien parece expresar su propio cristianismo antioqueno, reteniendo cuidadosamente la pluma en lugares donde Justino, Lucas, Juan y especialmente Pablo (por no hablar de Marción y de los gnósticos) habían aprovechado para subrayar la novedad del cristianismo frente al judaísmo. El cristianismo antioqueno de Teófilo podría ser asimilado con facilidad por los herederos de una tradición judía helenizada, más que por una corriente rabínica que fuera celosa del cumplimiento de la Ley<sup>100</sup>. Lo que diferencia a Teófilo de la escuela alejandrina es su rechazo de todo platonismo exegetico, es decir, aquella lectura en dos niveles tanto en lo formal, sentido literal y sentido profundo, como en lo material, mundo ideal y mundo sensible; mientras aceptaría de la escuela alejandrina la alegoría tipológica y el comentario moral. En esto se parecería más a Aristóbulo que a Filón.

Queda todavía por definir, pues, el tipo de cristianismo del *Ad Autolyicum*. Esto no se puede hacer si se utiliza su texto como simple centón de frases que ilustran coincidencias con lo ya dicho por los «apologistas» anteriores, Aristides, Justino, Atenágoras, etc. Es necesario comparar a Teófilo con las diversas corrientes exegeticas judías y cristiano-semitas del momento, y posteriores. Para contribuir a esa difícil tarea puede ser útil formular finalmente la tesis del presente estudio: las coincidencias del *Ad Autolyicum* con la exégesis de Filón no pueden explicarse por la mediación de otros escritos, rabínicos, gnósticos o cristianos, sino que suponen un conocimiento directo y revelan limitados parentescos ideológicos.

JUAN PABLO MARTIN  
Muñiz (R. Argentina)

#### SUMMARY

The author inquires about the relationship of Theophilus of Antioch with the different trends of Jewish exegesis of the time, and in particular about the presence of Philo and other Judeo-hellenists in the Antiochian Hexameron (*Ad Autolyicum* II, 11-18). The agreements, the points of continuity and similarity of Theophilus, exegesis with Philo's cannot be explained through other writings, whether rabbinical, gnostic or Christian, but presuppose a direct knowledge and show ideological relationships between both, although Theophilus, in his rejection of all exegetical Platonism, is closer to Aristobolus than to Philo.

100 R. Grant, 'The Problem' 194: «The Judaism which he upholds is the 'liberal' Judaism of the Diaspora», y remite a M. Simon, *Verus Israel* (1948) 74-82.