

FILON HEBREO Y TEOFILO CRISTIANO: LA CONTINUIDAD DE UNA TEOLOGIA NATURAL

Con anterioridad he tratado la relación de Teófilo con Filón en dos de sus aspectos complementarios: el *Hexameron*¹ y la antropología². En esta tercera parte trataré un asunto menos filológico y más ideológico, es decir, la concepción central de la doctrina cristiana según Teófilo. Desarrollo así el último punto del programa propuesto en *Salmanticensis* (1986) 152: «5º Las coincidencias de Teófilo y Filón cuando exponen la doctrina y la apologética».

1. «EL PROBLEMA DE TEOFILO»

Este es el título de un viejo e importante artículo de R. Grant³. ¿En qué consiste el problema de Teófilo? En la desorientación que produce en los patrólogos cuando quieren definir la especie de su cristianismo. Se trata de un creyente, un apologista, que es «cristiano» porque ha sido «ungido», pero que nunca menciona el nombre de Jesús ni el de Cristo. Conoce ampliamente el Nuevo Testamento, pero diluye sus doctrinas más fuertes en una tradición que algunos ni siquiera aceptan llamar cristiana⁴. ¿Cómo explicar la diversidad de perspectivas? ¿Cómo explicar las tácitas *polémicas* en la exégesis y los notables *silencios* en materia dogmática? ¿Cómo definir su identidad ideológica?

Las respuestas a estos interrogantes han sido muy variadas. Por lo general se ha ignorado el problema en las monografías patrísticas

1 'La presencia de Filón en el Hexameron de Teófilo de Antioquía', en *Salmanticensis* (1986) 147-77.

2 'La antropología de Filón y la de Teófilo de Antioquía. Sus lecturas de Génesis 2-5', en *Salmanticensis* (1989) 23-71.

3 R. Grant, 'The Problem of Theophilus', en *Harvard Th R* (1950) 179-96.

4 Véase O. Clausen, 'Die Theologie des Theophilus von Antiochien', en *Zeitschr. für wissenschaftl. Theologie* (1903) 195-213.

que estudiaron en bloque las ideas de los «apologistas griegos»⁵. Se utilizaba a Teófilo como confirmación de algunos puntos de doctrina obtenidos en los otros apologistas. R. Grant ha visto el problema y ha intentado solucionarlo desde varias perspectivas. En 1947 señaló que se trataba de un pensamiento «puramente individual»⁶. Posteriormente fue acentuando la relación de Teófilo con una línea eclesiástica que desembocaría en Pablo de Samosata, antioqueno del siglo siguiente⁷. En sucesivas publicaciones Grant destaca la presencia del judaísmo en el *Ad Autolyicum*. A veces lo llama «judeo-cristianismo», a veces lo llama «Diáspora»⁸. Para Nicole Zeegers Teófilo se mueve sin llegar a una síntesis de dos elementos contrapuestos: «judeo-cristianismo», y «helenismo»⁹. En posteriores y excelentes investigaciones, Zeegers determina el perfil judío de ciertas exégesis de Filón, y nos ofrece una buena descripción del trabajo que hace Teófilo para colocar los libros del Nuevo Testamento en la continuidad del judaísmo¹⁰.

Pero no se ha logrado todavía una pacífica clasificación del cristianismo del *Ad Autolyicum* porque, a mi juicio, no se ha podido determinar qué tipo de judaísmo está en la base del pensamiento del autor. Ese judaísmo puede definirse como judeohelenista antioqueno. ¿Qué significa este concepto? Es la misma tradición que podemos encontrar en Aristóbulo, en la *Carta de Aristeas*, y en algunos fragmentos de los historiógrafos judíos de Alejandría. Es el mismo judaísmo de Filón, al que se le ha quitado, sin embargo, la dimensión platónica. Esta tesis, ya sostenida en mis dos artículos anteriores, puede tener todavía otras confirmaciones.

2. «NUESTRA DOCTRINA»

Hay varios lugares del *Ad Autolyicum* donde Teófilo presenta alguna síntesis de su doctrina. Estas síntesis pueden clasificarse al menos en tres especies:

5 Puede recordarse la monografía de T. Rüsck y el comentario de la nota 2 en *Salmanticensis* (1989) 23. Otro ejemplo lo encontramos en H. Bietenhard, *Die himmlische Welt im Urchristentum und Spätjudentum*, p. 259, donde concluye sobre una oposición entre la cosmología judía y cristiana. ¿Qué lugar ocuparía la cosmología de Teófilo?

6 R. Grant, 'Theophilus of Antioch to Autolyicus', en *Harvard Th R* (1947) p. 245. En p. 252 contrapone la figura eclesial de Ireneo, a la individualista de Teófilo.

7 R. Grant, 'The Problem...', 196.

8 Op. cit., p. 180. Véase también R. Grant, 'Jewish Christianity at Antioch in the second Century', en *Rech S R* (1972) 97-108.

9 Nicole Zeegers - Vander Vorst, 'Les citations poétiques chez Théophile d'Antioche', en *Studia Patristica* 10 (1970) p. 174.

10 Nicole Zeegers, 'Les citations du Nouveau Testament dans les Livres à Autolyicus de Théophile d'Antioche', en *Studia Patristica* 12 (1975) 371-82.

a) Una de ellas puede denominarse *teológico-natural*¹¹. La característica de esta síntesis consiste en una correlación de tres términos: «Dios», «mundo», «hombre», con características comunes a la Biblia y a la filosofía, principalmente estoica. Sus correlaciones son: unicidad de Dios; providencia respecto del mundo; ley y responsabilidad moral respecto del hombre.

b) Una segunda especie de síntesis puede ser llamada *profética*¹². En esos pasajes se resume la «doctrina nuestra» como una continuidad no diferenciada de Moisés - Profetas - Evangelios, todos inspirados por el *mismo* Espíritu. La verdad de esta doctrina está asegurada por dos caminos principales. El primero es la «concordancia» de todos los profetas, a diferencia de los discordantes escritores griegos. El segundo camino es el del cumplimiento histórico de lo expresado con antelación. La historia misma es una *demonstratio prophetica*. Lo dicho se ha cumplido, se cumple y se cumplirá (*Ad Aut* I 14). Lo notable es que Jesús no sea relacionado ni con el primero ni con el segundo camino.

c) La tercera especie de síntesis puede llamarse *sapiencial*¹³. Su tema central es la creación y conducción del mundo por medio de figuras como *logos*, *sophia*, *pneuma*. La persona de Jesús no es relacionada con estas figuras, aunque el autor conozca la tradición paulina, juánica y de anteriores apologistas griegos.

2.1. La síntesis teológico - natural

La primera especie de síntesis nos puede ayudar a comprender las anomalías «cristianas» de las otras dos especies. En efecto, la concepción teológico - natural del cristiano antioqueno, ya había sido formulada en todos sus elementos para condensar el judaísmo de Filón de Alejandría. Es clara la continuidad y dependencia de ambas síntesis, como lo muestra la siguiente comparación de textos. Seguiremos los «cinco puntos» de la doctrina judía que propone explícitamente Filón¹⁴.

11 *Ad Aut* III 9, y en otros pasajes concordantes: II 35, II 38. Véase también III 23.

12 Véase *Ad Aut* I 14, II 9, II 34, II 35, III 17, III 23.

13 Véase principalmente *Ad Aut* I 7, II 10 y II 22.

14 Se cita la traducción castellana de Filón, según la traducción de J. Triviño, Buenos Aires, 1975-76; con las correcciones oportunas según el griego, que se lee en la edición de *Les Oeuvres de Philon d'Alexandrie* (Paris 1961 ss.). El texto de Teófilo es citado según la traducción de Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos* (Madrid 1954) con muy frecuentes modificaciones para acercarse al texto griego, que se toma de las ediciones de Otto, Bardy y R. Grant.

FILON

De opificio mundi 170-71

Nos enseña Moisés (...)

- (a) Primero, que hay y que existe Divinidad (...),
- (b) segundo, que Dios es uno (...);
- (c) tercero, que el mundo es creado (...);
- (d) cuarto, que el mundo es uno por cuanto es uno su artífice (...);
- (e) quinto, que Dios se ocupa providentemente del mundo. En efecto, las leyes de la naturaleza y las prescripciones conformes con las cuales los padres velan por sus hijos, exigen que el hacedor vele siempre por lo hecho por El.

TEOFILO

Ad Autolyicum III 9

Nosotros confesamos:

- (a) a Dios,
- (b) pero uno solo,
- (c) creador, hacedor y artífice de todo este mundo,
- (d) y sabemos que todo se gobierna por su providencia, pero por la de El solo,
- (e) y hemos aprendido una ley santa, pero tenemos por legislador al verdadero Dios, el cual nos enseña a obrar justa, religiosa y santamente.

He aquí el orden de los «cinco puntos» del judaísmo de Filón respetados completamente por el cristiano Teófilo. Hay algunos desplazamientos lexicales y estilísticos secundarios. Por ejemplo, la providencia es ubicada en el quinto punto por Filón, y en el cuarto punto por Teófilo. La diferencia más notable podría advertirse en el concepto de «ley». Teófilo define claramente la «ley santa», es decir, la ley escrita. En cambio parece, en una lectura superficial, que Filón se está refiriendo exclusivamente a las leyes de la naturaleza. Ese no puede ser el aviso de quien haya leído íntegramente el tratado *De opificio*. Cuando Filón habla de «leyes de la naturaleza y las prescripciones» (*physeōs nomois kai thesmois*) significa *in toto* la actividad legislativa de Dios como creador y como revelador de la palabra que Moisés trasmite¹⁵. Es precisamente esta fusión orgánica de la perspectiva natural y de la creacional la que definirá el pensamiento filoniano. En términos culturales podríamos hablar de la fusión de una perspectiva estoica y una judía.

En *Opif* 172 Filón resume nuevamente los «cinco puntos» también de una manera muy cercana a Teófilo: «(el que comprende) que Dios es y existe (*hoti esti kai hyparchei*); que el ser verdadero es uno; que El hizo el mundo; y que hizo uno solo, como se ha dicho, aseme-

¹⁵ Véase la correlación *nomoi* - *thesmoi* en *Congr* 120, *Cher* 106, y en el mismo *Opif* 61, 143; etc. Para ahondar las bases de la teología natural, véase *Mos* II 48, *Opif* 3 y frecuentes paralelos.

jándolo a sí mismo según la unidad; y que provee siempre por los que ha hecho, gozará de una vida dichosa y feliz pues lleva impresas en sí las enseñanzas de la piedad y de la santidad».

Para algunos comentaristas la síntesis de teología natural que hace Teófilo revela una filosofía estoica, común en la época ¹⁶. Es necesario, sin embargo, determinar mejor este parentesco estoico, definiéndolo como filonismo. Varios otros pasajes del cristiano antioqueno confirman esta teología estoico-filoniana, de manera que puede esquematizarse así ¹⁷:

SUJETOS	CARACTERES
<i>Dios</i>	Monarquía
<i>Mundo</i>	Providencia
<i>Hombre</i>	Ley y juicio

Este mismo universo de teología natural está reflejado en un pasaje de la Sibila, que conocemos únicamente por la cita de Teófilo, II 36: «(...) Reverenciad al que existe único; al guía del mundo, el que ha sido único desde siempre y para siempre; autogénito, ingénito, domina para siempre todas las cosas, dando a todos los mortales el juicio en luz común (...)». Este párrafo confirma dos cosas: una misma tradición judeohelenista; y la conservación de esa tradición en la comunidad antioquena.

Tenemos otro antecedente judeohelenista en la *Carta de Aristeas* 132, donde Eleazar resume la fe de los judíos en un único Dios, que llena el mundo de su potencia y al que no se escapa ninguna de las acciones humanas. Otra vez la correlación de teología, cosmología y antropología.

La importancia del paralelismo establecido entre *Opif* 170 y *Ad Aut* III 9 puede iluminarse con las siguientes consideraciones:

a) Es indiscutible que ambos textos pertenecen a la misma tradición teológica y que evidencian una *dependencia literaria*, directa o indirecta.

b) La dependencia literaria coexiste con una *comunidad ideológica* dado que todos los elementos de un texto y en el mismo orden han sido tomados por el otro, aunque con variaciones estilísticas y lexicales. Estas variaciones muestran, por su parte, que no se trata de una reelaboración literaria inmediata, sino de la tradición de un *theologoumenon* de escuela.

¹⁶ La obra clásica para este tópico es Michel Spanneut, *Le Stoïcisme des Pères de l'Eglise* (Paris 1957); Véase también J. Daniélou, *Message évangélique et culture hellénistique aux IIe et IIIe siècles* (Tournai 1961) p. 307 s. Véase también R. Grant, 'Theophilus...', p. 230.

¹⁷ Véase *Ad Aut* II 34, II 35, II 38, III 23, III 26.

c) La importancia del paralelismo crece si se recuerda que ambos autores sintetizan su propia doctrina en cada uno de esos textos. Filón lo dice expresamente, al final de su tratado *De opificio*, y numera los puntos de doctrina. Teófilo ubica la tradición en un lugar central de su razonamiento en el tercer libro de su apología.

2.2. La síntesis profética

Encontramos una expansión de esta síntesis en Teófilo, II 34. «Dios, sin embargo, padre y creador del universo, no abandonó a la humanidad, sino que le dio una ley y le envió sus santos profetas para anunciar (*kataggeilai!*) y enseñar a todo el género humano, a fin de que cada uno de nosotros viva decentemente y reconozca que hay un solo Dios».

En III 17 se describe la figura del profeta: «¿Cuánto más, pues, no sabremos la verdad nosotros que aprendemos de los santos profetas, los cuales recibieron el santo espíritu de Dios? Los profetas todos dijeron cosas concordantes entre sí y de antemano anunciaron lo que habría de suceder en todo el mundo».

Según Teófilo, en la figura del profeta confluyen los siguientes aspectos:

a) Hay continuidad completa entre el Antiguo y el Nuevo Testamento: I 14; II 9; II 33; III 12. No se menciona ninguna diferencia de contenido ni de forma, ni de tiempo¹⁸. Se repite que fueron inspirados por «un mismo espíritu», II 35 y III 12. Se insiste en que así fueron «todos» (*pantes*) los profetas: II 9; II 35; III 12; III 17.

b) Se repite que los profetas y los evangelios dicen cosas concordantes (*symphōna*) entre sí, II 9; II 10; II 35 y III 17; mientras que los paganos dicen cosas disonantes (*asymphōna*), II 5 y III 3 y la misma idea en otros pasajes. Así pensaba Filón, y en los mismos términos¹⁹.

c) La idea de que es propio de los profetas, a diferencia de los paganos, de conocer y anunciar el futuro, la encontramos con frecuencia: I 14; II 9; II 33; III 17; III 26; III 29. Esta misma idea podemos encontrarla en Filón, sin que Teófilo se esfuerce por destacar la novedad cristiana del «cumplimiento» en Jesús. Dice Filón, de Moisés Profeta: «a quien Dios infunde su poder de conocer anticipadamente, mediante el cual revela los futuros acontecimientos», en

18 Véase el artículo ya citado de N. Zeegers, 'Les citations du N.T....' y también M. Simonetti, 'La sacra Scrittura in Teofilo d'Antiochia', en *Epektasis. Mélanges J. Daniélou* (Paris 1972) p. 201.

19 Véase *Conf* 149-150, *Ebr* 198, *Dec* 53, *Virt* 184. Recuérdese la semejanza entre las definiciones de «profecía» dadas por *Ad Aut* II 9 y la dada por Filón en *Heres* 259-266, en *Mos* I 274. Véase *Spec* IV 49 y *Mos* II 6-7.

Mos II 190²⁰. Teófilo subraya más que Filón el cumplimiento de las promesas en el presente. Pero no refiere específicamente el cumplimiento a Jesús, sino al hecho cristiano en general, con lo que no supera decididamente los límites de la teología de la historia del mismo Filón.

d) El modo de graduación de la profecía, desde el judaísmo hacia el universalismo, es otra característica que iguala a ambos escritores. Dice Teófilo en III 9: «ministro de esta santa ley fue Moisés, servidor²¹ también de Dios; (ley dada) para todo el mundo, si bien primero a los hebreos, a los que llamamos judíos». Esta es una idea también filoniana, que contrasta con la idea de nueva legislación de los escritos neotestamentarios. O con la idea de superación de la «Ley», en Pablo. Para Teófilo la novedad estaría definida por un paso más en la universalización de la misma legislación de Moisés. Leamos más detenidamente *Ad Aut* II 34:

<i>epepsen proph êtas hagious pros</i>	Envió santos profetas
<i>kataggeilai kai didaksai to</i>	para anunciar y enseñar
<i>genos tōn anthrōpōn.</i>	al género de los hombres.

Texto de notables alusiones y reminiscencias neotestamentarias, donde, sin embargo, la figura del *apóstol* está ocupada por la figura del *profeta*.

Pasemos a Filón. En *Abr* 98 se lee: «la raza más amada de Dios, la que ha alcanzado el don del sacerdocio y de la profecía para beneficio, entiendo yo, de todo el género humano (...)». Sobre «las revelaciones directas» que Dios hace en el texto de la Torá, Filón piensa en *Mos* II 124: «son signos de las excelencias divinas (...), mediante las cuales mueve Dios hacia la grandeza del alma a todos los hombres, y en particular a la nación de sus servidores». Los judíos, pues, son los receptores previos, especiales y cercanos de la Ley; pero el destinatario final es la universalidad de los hombres. Esta revelación universal con dos momentos internos, es la idea que mantiene Teófilo al presentar el hecho cristiano como la aceptación de la ley moral de «los profetas y el evangelio» por parte de los hombres de todos los pueblos. La descripción de la consolidación de la comunidad cristiana, como está hecha en *Ad Aut* III 9-17 no difiere, *religionsgeschichtlich*, de un cumplimiento de la esperanza filoniana tal como está expresada en *Mos* II 44: «Mi opinión es que todos, abandonando cada uno sus costumbres particulares y dando un

20 Véase también *Somn* II 1, *Spec* I 64 y *Spec* III 91.

21 La idea de un Moisés servidor (*therapōn*) de Dios, basada en *Exodo* 4, 10, se encuentra también en Filón, *Sacr* 12-13. También la encontramos con frecuencia en Justino, puesta en su boca cuando se dirige al judío Trifón, véase *Diálogo* 46,3; 56,1; 79,4 y 130,1.

firme adiós a las leyes de su país, pasarán a honrar las nuestras exclusivamente, y que el resplandor de estas leyes, en momentos felices para nuestra nación, oscurecerá a las demás, como el sol naciente oscurece a los demás astros».

La pérdida del mesianismo apocalíptico, de la observancia legal y conjuntamente el silencio sobre la teología paulina del misterio de la persona y de los actos de Cristo, puede explicarse a partir de la recepción del mensaje cristiano en un terreno abonado previamente por la tradición judeohelenista de Alejandría.

2.3. *La síntesis sapiencial*

No cabe desarrollar ahora en detalle este importantísimo tema, en el que aparecen los términos *lógos*, *sophia*, *trias*, *endiathetos*, *prophorikós*, etc., y sobre el que he tratado en otro lugar²². Solamente quiero recordar la conclusión de G. Kretschmar sobre el asunto: «En Antioquía se encuentra una tradición trinitaria que habla de Dios, su Palabra y su Sabiduría, y que manifiesta fuertes rasgos monarquianos. El testimonio más antiguo es el obispo Teófilo. Para la reconstrucción de esta tradición podría emplearse también a Ireneo (...). En su teología (Teófilo) está determinadamente marcado por el judaísmo helenista»²³.

Como Teófilo, Pablo había recorrido los tres caminos aquí mencionados para anunciar el cristianismo, aunque con resultados muy diversos. Por el camino sapiencial judeohelenista, Pablo llega a la identificación de la persona de Jesús con la figura mediadora-creadora, bajo el término *sophia*, *logos*, y en cierta medida, *pneuma*. Por el camino de la profecía y la legislación, Pablo llega a la oposición de la Ley y de la gracia de Cristo. El espíritu contra la letra. Por el camino de la teología natural, Pablo llega a la «locura de la cruz» y al misterio escondido de Dios. Por estos tres caminos se comprueba una ruptura con lo antiguo, si bien una revelación de algo oculto desde el inicio. Los tiempos son nuevos absolutamente, desde Dios.

Si para Pablo el cristianismo es *novedad*, para Teófilo el cristianismo es la universalización de una doctrina cuya esencial categoría es la antigüedad. Los tres caminos, en Teófilo, nos conducen a la continuidad. A la confirmación de lo más antiguo. En el «cristianismo» de Teófilo, Moisés sigue siendo la figura primordial. No hay novedad absoluta, porque las *potencias* divinas están, como en Filón, más allá del tiempo y del espacio, sostienen ellas las realida-

22 Véase mi artículo (citado en nota 2), en *Salmanticensis* (1989) 28-40.

23 G. Kretschmar. *Studien zur frühchristlichen Trinitätstheologie* (Tübingen 1956) p. 59. Aunque Kretschmar no acepta en todos los casos que sea Filón esa fuente judeohelenista, véase p. 43.

des espaciotemporales. No se da un punto crucial (un *hapaks*) en la historia, en el que lo ingenerado se reúna con lo generado.

3. «VUESTROS ERRORES»

Al inicio de *Ad Aut* II 4 refuta Teófilo en bloque las diversas teologías paganas. En III 7 desarrolla con mayor amplitud argumentos semejantes. Con frecuencia se han mencionado estos pasajes para señalar que Teófilo tenía una seria confusión respecto de las escuelas filosóficas²⁴. Se ha insistido especialmente en sostener que Teófilo tiene una incorrecta visión del estoicismo. Si bien no se puede descartar en este punto una incorrecta tradición manuscrita²⁵, es evidente, de cualquier manera, que no hay en Teófilo la pericia para tratar las fuentes griegas que muestra un Justino, o un Atenágoras. Teófilo depende más bien de elaboraciones apologéticas preexistentes²⁶.

Tenemos un caso significativo que muestra esta dependencia respecto de la apologética de Filón. Se trata de pasajes en los cuales cada autor analiza las impiedades de los filósofos sobre temas teológicos. Veamos el paralelismo:

FILÓN

De Confusione 114:

Poniendo los argumentos de la impiedad y el ateísmo,

(a) o que la divinidad no existe (*ouk esti to theion*)

(b) o que si existe no tiene providencia (*ou pronei*)

TEOFILO

Ad Autolyicum II 4:

Algunos llegan hasta

(a) negar que haya en absoluto Dios (*eks holou theon einai*)

(b) o si lo hay, afirman que dios no se ocupa de nadie (*mēdenos phrontizein*) sino de sí mismo. Y en esto se puso totalmente de manifiesto la insensatez de Epicuro y Crisipo.

²⁴ Por ejemplo N. Hyldahl, *Philosophie und Christentum* (Copenhagen 1966) en p. 99 habla respecto de *Ad Aut* II 4 de «doxographische Unwissenheit».

²⁵ Véase R. Grant, 'Retractatio', en *Harvard Th R* (1952) 135. En el paréntesis que encontraremos en II 4, «y en esto se puso de manifiesto totalmente la insensatez de Epicuro y Crisipo», aunque no determine el verdadero significado de la expresión, puede recordar un tratamiento semejante de Filón en *Aeter* 8. «Epicuro y la gran masa de filósofos estoicos...», donde tampoco se establecen diferencias entre epicureísmo y estoicismo.

²⁶ Véase N. Zeegers, artículo citado en n. 9. 168-74.

(c) o que el mundo no ha tenido jamás un comienzo de generación (*oupote geneseōs elaben archēn*)

(d) o que si fue creado, su devenir obedece a causas mudables, que se dan por azar (*hōs an tychēi pheretai*)

(e) (Cf. *De confusione* 115-21)

(c) Otros dicen que el universo todo se rige por azar (*automatiston tōn pantōn*)

(d) y que el mundo es increado (*ton kōsmon agéneton*) y la naturaleza eterna (*physin aidion*)

(e) y hasta se atreven a decir que no hay en absoluto providencia de Dios, sino que el único dios es la conciencia de cada uno.

Hemos encontrado los mismos tópicos articulados casi en el mismo orden. La alteración principal consiste en que los párrafos (c) y (d), referidos a la «creación» y al «azar», están en orden invertido. Sin duda es el ordenamiento de Filón el más lógico y el de Teófilo el más problemático. La expansión que hace Teófilo en el párrafo (e) hacia el tema de la conciencia de cada hombre (*tēn hekastou syneidēsín*) corresponde al desarrollo que hace Filón en los párrafos siguientes del *De confusione* 115-21, donde se contrapone la providencia divina y la humana, también en el sentido de la conciencia individual en conflicto con la sabiduría divina.

Si bien el orden de las ideas es correspondiente, el vocabulario es diferente. Esta característica, que ya se había encontrado en la comparación anterior (2.1), muestra que no se trata de una simple utilización doxográfica, sino de una tradición escolar, propia de la educación de Teófilo.

Un matiz filológico confirmaría el parentesco de Teófilo y Filón en esta materia. En II 38 leemos: «los que afirmaron la improvidencia, hablaron luego de providencia». Esta oposición de *pronoia* y *apronoēsia* aparece también en II 8. Esta rareza lexical tiene su antecedente en Filón, *De providentia* I 3. Aunque el texto no haya sido conservado en griego, éste se deja intuir fácilmente: *sciendo providentiam, noscite improvidentiam*²⁷.

La parte negativa o apologética de la teología natural de Filón es complementaria de la positiva, o doctrinaria. Teófilo le sigue. La refutación de los griegos²⁸ y la afirmación de los profetas se da en

27 Mireille Hadas-Lebel. *Les Oeuvres de Philon d'A.* 35: *De providentia* (Paris 1973) p. 129. al comentar este pasaje cita expresamente *Ad Aut* II 8. En su introducción, p. 116, presenta el estoicismo de la teología natural filoniana, con términos que podrían valer, en cierto sentido, para su continuador Teófilo.

28 Ya se ha notado la dependencia de Teófilo respecto de Filón con el subtítulo «refutación de la idolatría», en *Salmanticensis* (1986) 161-62.

ambos autores en un camino ya trabajado por el estoicismo. Teófilo parte de este trabajo previo. Esta es la explicación plausible de la impericia de Teófilo sobre la naturaleza del estoicismo. El no se basa en fuentes estoicas directas, sino que sigue la elaboración de Filón ²⁹. En el alejandrino el estoicismo había sido, por una parte, asimilado como teología natural de la providencia del mundo y del camino del sabio. Por otra parte, ese mismo estoicismo había sido refutado como insuficiente, como impío ³⁰. Teófilo vuelve a refutar a los estoicos sin conocer en detalle sus doctrinas, sin advertir que en alguna medida las está siguiendo.

Desde otro punto de vista, estos hechos histórico-literarios nos deben llamar la atención cuando discurremos sobre el estoicismo de los primeros cristianos. La valiosa y detallada investigación de Michel Spanneut ³¹ podría completarse con otra, mostrando hasta qué punto el «estoicismo» de los Padres debiera ser llamado «filonismo» ³². Esta afirmación vale principalmente para el caso de Teófilo, el cual es considerado por Spanneut «l'un des plus stoïcians» ³³ por los trazos de su doctrina sobre el *logos*, trazos que ya habían sido desarrollados por Filón.

En cuanto a la relación entre Teófilo y Filón en general, podemos observar que mientras el alejandrino se mantiene en un mundo *estoico*, es absorbido por Teófilo sin discusión. Pero cuando Filón utiliza conceptos *platónicos*, Teófilo acepta de estos solamente las aplicaciones morales, pero rechaza sistemáticamente, por el silencio o la crítica, los dualismos cosmológicos y antropológicos ³⁴.

4. NUEVO PUNTO DE VISTA PARA LEER A TEOFILO

Después de comprobar que el *Ad Autolyicum* sigue muy de cerca la perspectiva de Filón cuando expone su propia doctrina teológica y cuando enumera los ajenos errores, y después de haber mostrado que el Hexameron y la antropología de Teófilo están contruidos con numerosos recuerdos textuales y doctrinales de la exégesis del alejan-

29 Lo reconoce R. Grant, 'Theophilus...', p. 230.

30 Véase *Contempl* 3-4, donde se llama a los estoicos «falsos sabios». Cf. *Aeter* 54, sobre los «estoicos que hablan más de la cuenta».

31 Citada en n. 16.

32 Lo mismo podría decirse del «platonismo» de los Padres, aunque este tema exceda los márgenes del presente estudio.

33 Spanneut, op. cit., p. 301. Véase 314-16. En la discusión de Spanneut, p. 338, con Verbeke, sobre la pneumatología estoica respecto de Teófilo, sería conveniente recordar textos de Filón, como *Deter* 86.

34 Véase la parte conclusiva de mis artículos anteriores. *Salmanticensis* (1986) 177 y (1989) 64-70.

drino, es hora de proponer un nuevo punto de vista para contribuir a resolver «el problema de Teófilo».

4.1. *Por la identidad del apologista*

Se han encontrado suficientes evidencias para suponer, en la lectura del texto teofiliano, que ha sido escrito por un autor con formación judeohelenista, y con conocimiento de los escritos de Filón, y probablemente de *Aristeas* y de otros documentos alejandrinos. Sin embargo, nuestra tarea no consiste solamente en descubrir parentescos literarios, sino en comprender la identidad del escrito, desde sí mismo. No comprenderemos a Teófilo leyéndolo como contrapartida de otros apologistas o escritores cristianos. Debemos darle el sentido a cada término en la medida en que el texto lo admita, aun conociendo las dependencias y las diferencias respecto de otros textos. No podemos, por ejemplo, seguir a R. Grant cuanto entiende el *logos* de II 22 como referido «to Christ»³⁵. El texto no permite identificar ni referir *logos*, ni *sophia* a Cristo; más aún, el texto nos da las indicaciones para comprender por qué esta identificación no ocurre. Algo semejante sucede con la sistemática descontextualización que el texto realiza respecto de los temas de Pablo. Con Filón acontece otro tanto. La memoria de Filón, presente a cada paso, está acompañada por un trabajo polémico de revisión. Recién cuando se haya comprendido la armonía interna de la suma de estas desarmonías externas, será posible otorgarle al *Ad Autolycum* un lugar pacífico, en lo posible, dentro de la historia de las ideas cristianas.

No es fácil, sin embargo, llegar a una comprensión pacífica de esta identidad ideológica. ¿Qué significa este Nuevo Testamento alineado permanentemente en la profecía - legislación de Moisés? ¿Se trata de algún judaísmo prolongado en el cristianismo? No es el judaísmo rabínico porque la observancia es dejada de lado. No es esenismo, porque la esperanza histórica ha sido absorbida por una concepción progresiva-moral de la historia. No es judaísmo apocalíptico ni gnóstico, porque ellos son adversarios internos en el texto. No es «judeo-cristianismo», ni el de la comunidad de Jerusalén, prolongada en los «nazarenos», ni ebionita, porque el «profeta Jesús» no ocupa el lugar central y se pierde la cultura semítica. Si tomamos la hipótesis de que se trata del judaísmo alejandrino, recibido ya de una manera propia por los antioquenos, parece que nos acercamos a una solución. El único óbice parece ser un extendido principio negativo para la interpretación de la historia: que Filón empieza a influir

35 Grant, 'Theophilus...', 229.

en la teología cristiana solo desde Alejandría y tardíamente ³⁶. ¿Puede sostenerse este *a priori* todavía?

Es común que las «diferencias» teológicas de Teófilo sean consideradas «insuficiencias» en el desarrollo; no como doctrinas «diversas», «propias». Es típico el juicio que había hecho el *Dictionary of Christian Biography* al decir que «la doctrina de la trinidad aparece en su apología (de Teófilo) en una forma muy toscamente subdesarrollada» ³⁷. Parece, entonces, que el investigador ya sabe cuál es la doctrina *desarrollada* y su trabajo de interpretación consiste meramente en medir las deficiencias respecto de un único modelo. ¿Por qué no preguntarse primero por la identidad de la doctrina del texto? En una reciente obra sobre la cristología patrística, A. Grillmeier juzga que en *Ad Autolyicum* II 10 encontramos el «carácter arcaico judío» de la relación *lógos-archē* ³⁸. ¿Por qué «arcaico» y no «específico»? La investigación de Grillmeier por más de una razón es una obra maestra, punto de referencia inevitable cuando se trata de la doctrina teológica patrística. Pero es difícil encontrar el perfil cristológico propio del *Ad Autolyicum*, reflejado en alguno de los capítulos de la obra. En p. 36, sin embargo, toca el núcleo del problema, al notar que un pasaje de *Deuteronomio* 18,15 no es leído por Teófilo III 11 en relación con Jesús, como hacen coincidentemente los textos cristianos. La razón de esta diferencia podría tener mucho sentido para la historia de la cristología, en cuanto estas ideas de apariencia «arcaica» vuelven al centro de la discusión en la Antioquía del siglo III.

4.2. *Un judeohelenismo antioqueno*

Antioquía es el epicentro del paulinismo durante el siglo I y en los inicios del siglo II. La apertura hacia el mundo helénico se impondrá durante el siglo II; sobre esa apertura enraizará el tronco de la ortodoxia cristiana de los siglos siguientes. Frente a esta «gran Iglesia» se desarrollan los continuadores minoritarios del llamado «judeo-cristianismo», que no aceptan el distanciamiento de la observancia legal y la pérdida de la tradición semítica de la comunidad de Jesús. Se ha querido explicar la diferencia entre Pablo y Teófilo colocando al segundo en una línea «judeo-cristiana». Hasta se lo ha que-

36 Este principio negativo está expuesto por L. Barnard de la siguiente manera: «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», en *Theologische Realenzyklopädie* (Berlín-New York 1978) 383.

37 Vol. IV, ed. W. Smitt, New York (Reprint 1974) 997: «the doctrine of the Trinity appears in the Apology in a very crude undeveloped shape».

38 A. Grillmeier, *Jesus der Christus im Glauben der Kirche*, Band 1 (Freiburg-Basel-Wien 1982) p. 149: «garantiert Theophilus von Antiochien teilweise für den archaischen jüdischen charakter dieser Verbindung», (i.e. *archē - logos*).

rido explicar desde el ebionismo ³⁹. Sin embargo, es preferible la afirmación de Kretschmar: «con seguridad (Teófilo) no era un judeo-cristiano» ⁴⁰.

El ámbito donde crece el pensamiento de Pablo y Teófilo es el de la Diáspora judeohelenista. Ambos conocen las tradiciones rabínicas de Siria y las especulaciones alejandrinas sobre la Ley. Filón se había diseminado por las comunidades del imperio, sin duda también en Antioquía ⁴¹. El concepto *antipaulino* de Teófilo no proviene desde la orilla semítica del cristianismo sirio, sino que debe entenderse como una variedad dentro de la intelección judeohelenista del cristianismo. La discusión de ambas líneas cristianas tiene su centro en la relación de Jesús con las especulaciones sapienciales del judaísmo helenista.

Mientras Pablo y otros escritos neotestamentarios preparan la teología trinitaria de los Concilios primeros, conjugando las doctrinas sapienciales sobre los poderes de Dios con el punto histórico concreto de la persona de Jesús y sus actos salvíficos, Teófilo orienta esas tradiciones sapienciales de otra manera, viendo en el Evangelio un momento universal del mensaje ético salvífico en el marco de una teología de la historia como continuidad de la creación. Esta es la idea dominante de los detallados desarrollos históricos de *Ad Autolycum* III 23-30. Las grandes discusiones dogmáticas de la Antioquía del siglo siguiente pueden comprenderse también como una disputa por el modo de relación entre las figuras sapienciales judías y la persona de Jesús.

No vale, llegados a este punto, reducir el problema a una «opinión personal» de Teófilo, ni hablar de doctrina subdesarrollada. Teófilo era el obispo de Antioquía. Era testigo de una tradición de la comunidad cristiana que había de aparecer todavía sobre la escena de las ideas cristianas.

5. LAS PROYECCIONES HISTORICAS

Pablo de Samosata, también obispo de Antioquía un siglo después, ha sido nombrado por F. Loofs, R. Grant y otros, como el punto de referencia para comprender la tradición teofiliana. Esta hipótesis

39 J. Daniélou, *Théologie du Judéochristianisme* (Tournai-Paris 1958) pp. 124-27. En p. 127 leemos: «clairement son caractère judéochrétien». R. Grant, 'The Problem...', p. 188 y s. desarrolla el tema «His christian Judaism». Aunque posteriormente en p. 194 duda y prefiere referirse al «liberal Judaism of the Diaspora».

40 Kretschmar, op. cit., p. 58. «...sicher kein Judenchrist war».

41 He tratado de desarrollar este tema en 'Filón y las ideas cristianas del siglo II. Estado de la cuestión', en *Revista Bíblica* (Buenos Aires 1988) 263-94.

puede ser reconsiderada favorablemente a partir del reconocimiento de una fuerte presencia de la literatura alejandrina en el fondo del *Ad Autolyicum*. M. Simonetti ha juzgado que lo que ocurre en Pablo de Samosata es «un momento crítico de la difusión de la cultura y de la teología alejandrina en el campo de la tradición asiática, donde se había originado el monarquianismo, en sus varias formas, y donde el monarquianismo conservaba su vitalidad»⁴². Se debe reconocer la existencia de estas tradiciones. Se debe reconocer también la presencia de temas filonianos en el antiguo monarquianismo antioqueno.

La acusación contra el samosatense, porque decía de Jesús que era «un puro hombre», o porque le atribuían un lenguaje «ladino y solapado»⁴³, ¿no recuerda la forma «solapada» de Teófilo al recordar a Pablo y sus textos, sin enfrentarlos, pero disminuyéndolos por el contexto?

En sus detalladísimas y numerosas obras ha querido Friedrich Loofs descubrir y enaltecer una corriente original del cristianismo asiático, anterior al «diluvio griego» representado por Orígenes y por los apologistas que introdujeron la filosofía griega⁴⁴. Su idea es que la primitiva cristología estaba enmarcada en un firme mono-teísmo, y que en la persona de Jesús se manifestaba la fuerza de la acción divina, sin especulaciones sobre «substancias». En un segundo momento, habrían entrado las ideas griegas, comenzando por los apologistas que identifican Cristo y el Logos. Hasta llegar a Orígenes, cuyos discípulos convencen de heterodoxia en sucesivos sínodos y concilios a los representantes de la primitiva idea cristiana, como Pablo de Samosata, y otros sucesores de Teófilo⁴⁵. Desde el punto de vista teológico, Loofs ha tomado demasiado partido; desde el punto de vista histórico no ha logrado demostrar sus grandes tesis; pero su obra debe ser continuada. Algunas tesis deben ser abandonadas. No es posible atribuir al «helenismo filosófico» de los apologetas la identificación de Cristo-Logos, pasando por alto a Juan, a Pablo y a otros escritos cristianos. Sin embargo, se debería estudiar más profundamente la diversidad de las tradiciones teniendo en cuenta las discusiones reiteradas a distancia de siglos. Otro correctivo que se debe hacer a Loofs toca su tesis de la oposición entre original asiático y desviación helénica. El caso de Teófilo es precisamente el más indicado para esta corrección interpretativa, en cuanto uno de los representantes típicos de la construcción de Loofs es asiático, fuertemente monarquiano, y al mismo tiempo ha mostrado basarse reiterada-

42 M. Simonetti, 'Paolo di Samosata', en *Dizionario Patristico e di antichità cristiane* (Roma 1983) p. 2634

43 Véase el informe sobre Pablo de Samosata, en Eusebio, *Historia Eccl.* VII 27-30.

44 Me refiero especialmente a F. Loofs, *Paulus von Samosata* (Leipzig 1924); *Theophilus von Antiochien adversus Marcionem und die andere Quellen bei Irenäus* (Berlin 1930); *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte I* (Tübingen 1968).

45 Véase Loofs, *Paulus von Samosata*, p. 322. Cf. 235 s. y 257.

mente sobre la teología de Alejandría. No es posible correlacionar el par «Antioquía - Alejandría» con los términos «cristiano original - griego posterior», precisamente porque *antes* del cristianismo hubo un encuentro de filosofía helénica y Biblia, en Alejandría, cuyas semillas se esparcieron por las sinagogas antes que llegaran los mensajeros de Jesús. Por otra parte, más allá de las teorías de Loofs, hay otra realidad histórica que se debe reconocer. La escuela alejandrina cristiana, en la versión más fuerte que es la de Orígenes, no es necesariamente la única heredera posible de la escuela alejandrina judía. Las posiciones más fuertes del origenismo podían encontrar adversarios no solamente en Antioquía, sino en la misma tradición filoniana, que no había gustado de doctrinas «substancialistas» ni sobre almas preexistentes ni sobre los poderes de Dios. Y dicho de otra manera, las especulaciones sapienciales de Filón podía alimentar tanto tradiciones ortodoxas como heterodoxas, en las disputas cristológicas de los siglos siguientes. No queda otro camino que analizar atentamente los textos, sin permitirse deducciones por motivaciones geográficas.

Se ha llegado entonces a una comprobación que, de ser aceptada, puede tener una consecuencia decisiva para ciertos aspectos de la primitiva historia del dogma. La comprobación es que Filón había actuado en la base de ambas escuelas exegéticas cristianas, la de Antioquía y la de Alejandría. Estas complejidades históricas se manifiestan en el caso de Arrio, cuya formación es tan alejandrina como antioquena! La discusión de este caso difícil, abierta recientemente por un documentado (aunque no definitivo) estudio de R. Lorenz ⁴⁶, podría recibir un esclarecimiento, quizás, si se considera la presencia de componentes filonianos en el «monarquianismo» antioqueno, y su reflejo en Luciano de Antioquía, nexo entre las viejas teologías sirio cristianas y Arrio.

En estas «proyecciones históricas» he excedido el campo de lo comprobado y he ingresado en el terreno de lo probable. La comprobación de la nutrida presencia de Filón en el texto de Teófilo me ha permitido proyectar el discurso hacia dos consideraciones metodológicas e historiográficas, que puedo resumir así:

a) Antes de que existiera el paso de un cristianismo bíblico rabínico hacia un cristianismo helenizado, ya se había dado históricamente el encuentro del judaísmo con el helenismo, y este hecho había modificado las ideas del judaísmo de la Diáspora, más allá de los límites alejandrinos.

⁴⁶ R. Lorenz, *Arius judaizans? Untersuchungen zur dogmengeschichtlichen Einnordnung des Arius* (Göttingen 1980).

b) La tradición filosófico-exegética del judaísmo alejandrino actúa *ab initio*, aunque de diversa manera, en las dos grandes escuelas cristianas, la alejandrina-cesariense y la antioquena.

6. CONCLUSIONES

Al exponer su propia doctrina en *Ad Autolycum* III 9 Teófilo sigue por completo los «cinco puntos» de la doctrina de Filón, *Opif* 170-72. Allí se desarrolla una teología natural de matriz bíblica y estoica, que es tomada sin discusión por Teófilo. En cambio, cuando Teófilo toma elementos de la exégesis genesiaca de Filón, censura sistemáticamente los conceptos platónicos, en la medida en que contengan dualismos antropológicos o cosmológicos. Queda demostrado que en los antecedentes de la escuela exegética de Antioquía se da al mismo tiempo una dependencia de Filón y una crítica del mismo. Esta teología natural antioquena se opone a la teología antioqueno-paulina, y es un antecedente de formas antioquenas antiorigenianas, ortodoxas y heterodoxas, que aparecen en Siria durante los siglos tercero y cuarto.

JOSE PABLO MARTIN

SUMMARY

Theophilus (*Autolyc. III 9*) follows exactly the five points of the teaching of Philo (*Opif. 170-72*) in order to develop a natural theology from a biblical and stoic matrix. On the other hand, he systematically criticises the Platonic concepts of Philo's exegesis of Genesis to the extent that they contain either anthropological or cosmological dualisms. In the antecedents of the Antiochian biblical school are to be found therefore both dependence and criticism of Philo. This Antiochian natural theology, as opposed to the Antiochian-Pauline theology, is a forerunner of the anti-Origen forms which appeared in Syria during the 3rd and 4th centuries.