



UNIVERSIDAD BÍBLICA
LATINOAMERICANA
PENSAR • CREAR • ACTUAR

BACHILLERATO EN CIENCIAS TEOLÓGICAS

LECTURA SESIÓN 6

CT 111 HISTORIA Y TEOLOGÍA DE LA SALVACIÓN

González, José. “Lugares y protagonistas”, “El camino y la meta de la salvación”. En *Retorno a la historia del pensamiento cristiano: tres tipos de teología*, 27-46 y 73-92. Buenos Aires: Kairós, 2004.

Reproducido con fines educativos únicamente, según el Decreto 37417-JP del 2008 con fecha del 1 de noviembre del 2012 y publicado en La Gaceta el 4 de febrero del 2013, en el que se agrega el Art 35-Bis a la Ley de Derechos de Autor y Derechos Conexos, No. 6683.

III

Lugares y protagonistas

Al leer los Evangelios, bien podríamos imaginar que el centro de la actividad teológica durante los primeros siglos de vida de la iglesia fue Jerusalén. Por otra parte, si miramos hacia esos primeros siglos desde la perspectiva de tiempos posteriores, bien podríamos pensar que el centro de tal actividad fue Roma, la capital del Imperio. En ambos casos nos equivocáramos.

Jerusalén, ciudad natal de la iglesia cristiana, fue sitiada y destruida por los romanos en el año 70, en represalia contra la rebelión por parte de los judíos. Una segunda rebelión, en el año 135, llevó al emperador a expulsar a todos los judíos de Jerusalén, y a crear sobre sus ruinas una nueva ciudad romana a la que dio el nombre de Aelia Capitolina. En cuanto a la ciudad de Roma, es cierto que hubo en ella una fuerte comunidad cristiana desde fecha muy temprana, y que esa comunidad produjo algunos documentos que han llegado hasta nuestros días. Pero rara vez ha sido Roma el centro de la actividad intelectual de la iglesia.

Los principales centros de reflexión teológica durante los primeros siglos del cristianismo fueron Cartago, Alejandría, y una región al nordeste de la cuenca del Mediterráneo que incluía tanto a Siria —con Antioquía, su capital— como el Asia Menor.

Cada uno de estos centros sirvió de cuna a uno de los tres tipos de teología que estudiamos en este ensayo. Veámoslos por orden.

28 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Tipo A: Cartago. Cartago, sobre la costa norte del continente africano cerca de donde se asienta hoy la ciudad de Túnez, era una antigua ciudad fundada alrededor del año 800 a.C. por fenicios procedentes de Tiro. En el 146 a.C., los romanos la conquistaron y destruyeron, instigados por la insistencia de Catón: *delenda est Carthago* —Cartago ha de ser borrada. Luego, cuando la ciudad fue reconstruida, ahora como parte del Imperio Romano, a principios de la era cristiana, tenía toda la apariencia de una ciudad típicamente romana. Mientras las clases altas de la ciudad eran de origen romano —o al menos italiano—, bajo ellos había una amplia clase media romanizada cuyos miembros servían de instrumento a la administración romana. Y bajo ese clase media estaba la mayoría de la población, compuesta mayormente de beréberes cuyos antepasados había sido conquistados, primero por los fenicios y luego por los romanos.¹

Los orígenes del cristianismo en Cartago son desconocidos. Aunque tradicionalmente se ha pensado que llegó traído de Roma, hay indicios de que pudo haber llegado directamente del Oriente.² En todo caso, ya hacia fines del siglo segundo existía una floreciente comunidad cristiana en Cartago. De su obispo, Agripino, poco se sabe además del nombre. Pero esa iglesia produjo mártires famosos tales como Perpetua y Felicitas.³ Esa iglesia también produjo a Tertuliano, el fundador de la teología cristiana occidental, quien nos servirá como principal exponente de la teología de tipo A.

¹ W.H.C. Frend, en su obra *The Donatist Church: A Movement of Protest in Roman North Africa*, Oxford, Clarendon, 1952, ha explorado y comprobado algunos de los modos en que esa estructura social se reflejó en las luchas religiosas que tuvieron lugar en Cartago y sus alrededores. Véanse especialmente las pp. 333-36.

² Véase González, *Historia del pensamiento cristiano*, 1:169, n. 1.

³ El *Martirio de santas Perpetua y Felicitas*, al menos en su forma actual, parece ser obra de Tertuliano. Empero nos hay pruebas indubitables de ello—y también es posible que Tertuliano haya trabajado sobre un documento anterior, producto de otro autor.

Tertuliano es probablemente el escritor cristiano más antiguo en lengua latina cuya obra se ha conservado.⁴ Nació a mediados del siglo segundo, y se convirtió al cristianismo por el año 193. Pronto se convirtió en campeón de la ortodoxia frente a toda suerte de herejía —hasta que él mismo se unió a la secta de los montañistas. Según se verá más adelante, ese paso no es sorprendente a la luz de su perspectiva teológica.

Tanto mientras fue parte de la iglesia mayor como después de unirse al montañismo, Tertuliano fue un autor prolífico, muchas de cuyas obras han llegado hasta nuestros días. A través de ellas dejó su huella en la teología occidental, al tiempo que desarrolló buena parte del vocabulario de la teología cristiana de habla latina. Por ello se le considera con razón el padre de la teología latina. Como tal, acuñó la terminología que se usa hasta el día de hoy en las fórmulas trinitarias y cristológicas, así como frases lapidarias tales como «la sangre de los cristianos es semilla», y «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo hay entre la Academia y la Iglesia?»

Es muy probable que Tertuliano haya sido abogado. En uno de los antiguos documentos de la jurisprudencia romana se menciona a cierto «Tertuliano» que bien puede haber sido nuestro teólogo. En todo caso, no cabe duda de que estaba dotado de una mente que pensaba en términos legales. En varios de sus escritos se puede ver la estructura retórica que empleaban los abogados de entonces a fin de convencer a sus audiencias.⁵ En *Del testimonio del alma*, Tertuliano coloca al alma pagana en el banquillo de un testigo y, mediante una serie de preguntas pare-

⁴ Digo «probablemente» porque se debate entre los eruditos la posibilidad de que el *Octavio* de Minucio Félix sea anterior a Tertuliano. He resumido la bibliografía al respecto en *Historia del pensamiento*, 1:182, n. 41.

⁵ Sobre la estructura retórica de los argumentos de Tertuliano, véase R.D. Sider, *Ancient Rhetoric and the Art of Tertullian* (Oxford, University Press, 1971); también R.D. Sider, «Tertullian, *On the Shows*: An Analysis», *JTS*, 1978, pp. 339-65.

30 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

ciclas a las que se hacen en un juicio, la obliga a confesar que la fe cristiana es eminentemente racional. En lo que sería el discurso final en un juicio de hoy, Tertuliano concluye: «Toda alma es tanto reo como testigo; puesto que ella misma da testimonio de la verdad, carga con la culpa del error.»⁶

En otra obra, *Prescripción contra los herejes*, Tertuliano usa del argumento legal conocido entonces como «prescripción» a fin de negarles a los herejes todo derecho a usar de las Escrituras en defensa de sus doctrinas.⁷ Según este argumento, durante todos estos años pasados la iglesia ha estado haciendo use de las Escrituras como propiedad suya, y por lo tanto, en virtud de ese derecho de posesión por largo tiempo que el derecho romano llama *praescriptio*, la iglesia es dueña de las Escrituras. En consecuencia, todo intento por parte de los herejes de usarlas es una usurpación, y la iglesia no tiene necesidad alguna de discutir con los herejes acerca del sentido o interpretación de las Escrituras.

Otro caso en el que Tertuliano muestra su mente legal se encuentra en su *Apología*, escrita en defensa del cristianismo. Allí trata de mostrar la injusticia de las leyes promulgadas contra los cristianos. En ese tiempo, era práctica de las autoridades romanas seguir hacia los cristianos una política establecida por el emperador Trajano, a principios del siglo segundo. Según las instrucciones de Trajano a su pariente y gobernador de la provincia de Bitinia, Plinio, el gobierno no tiene por qué emplear sus recursos policiales buscando a los cristianos; pero si alguien es acusado de ser cristiano, las autoridades han de investigar el asunto, tratar de convencer al acusado a negar a Cristo y, si no se deja convencer, aplicarle la pena de muerte. Las razones por las que se seguía tal política son complejas, y no es necesario discutir las aquí. Lo que nos interesa es el modo en que la respuesta de Tertuliano muestra su perspicacia legal:

⁶ De test. *anim.* 6.

⁷ Véase *Historia del pensamiento*, 1:172, n. 8.

¡O miserable perdón, que en este caso no es sino una contradicción de sí mismo! Por una parte prohíbe que se les busque, como si fuesen inocentes; y por la otra manda condenarles, como si fuesen culpables. Es una cruel misericordia, que perdona y castiga. ... Si vas a condenar, ¿por qué no inquirir? Y si no inquieres, ¿por qué no absolver?⁸

La actitud de Tertuliano respecto a la filosofía pagana es interesante. Por una parte, sostiene que la filosofía es el origen de toda herejía, pues los herejes mezclan el Evangelio con la filosofía. Es en ese contexto donde aparecen las famosas palabras ya citadas: «¿Qué tiene que ver Atenas con Jerusalén? ¿Qué acuerdo hay entre la Academia y la Iglesia?»⁹ Empero por otra parte él mismo se acerca al Evangelio con presuposiciones filosóficas derivadas del estoicismo. Luego, al parecer, la «filosofía» que le molesta a Tertuliano es la tradición platónica, y no la filosofía en general.

El estoicismo era la doctrina que prevalecía durante el siglo segundo en la porción occidental del Imperio Romano. Hasta el emperador Marco Aurelio, quien murió en el año 180, seguía el camino de los estoicos. Una de las razones por las que esta filosofía se hizo popular en la porción occidental del Imperio Romano era que sus intereses prácticos y éticos armonizaban con las prácticas y las tradiciones legales de Roma. El estoicismo era la filosofía que mejor se ajustaba al modo en que los romanos veían la realidad. Para los estoicos, la meta de la sabiduría es descubrir la ley que rige el universo, y vivir de acuerdo a ella. Como tan a menudo sucede, lo que para los estoicos parecía ser la «ley natural», común a toda la humanidad, era en realidad lo que los elementos más respetados de la sociedad consideraban

⁸ *Apol.* 2.

⁹ *Praesc.* 7.

32 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

bueno. Por ello, Marco Aurelio no veía conflicto alguno entre ser gobernante del Imperio y ser filósofo estoico. Después de todo, la ley romana no le parecía ser sino una aplicación concreta de la ley universal.

Puesto que respiraba esta postura filosófica en el ambiente en el cual vivía, Tertuliano veía la realidad de manera semejante a como la veían los estoicos. Lo que es más, el énfasis de los estoicos en la ley natural se ajustaba perfectamente a sus inclinaciones legalistas. Por ello, al mismo tiempo que lamentaba y condenaba la intrusión de la filosofía dentro de la teología, Tertuliano mismo, posiblemente sin saberlo, era estoico.¹⁰

En conclusión, si buscamos una sola palabra que nos sirva para caracterizar la teología de Tertuliano, y su preocupación fundamental, esa palabra es *Ley*. Según él pensaba, el cristianismo es superior a toda filosofía humana porque se fundamenta en la revelación de la ley última del universo, que es la ley de Dios.

Tertuliano tuvo sus precursores en la iglesia occidental. Todos ellos escribían en griego, eran de cultura profundamente helenizada, y por tanto no tan legalistas como Tertuliano. Ya a fines del siglo primero la *Primera epístola a los corintios* de Clemente de Roma pone de manifiesto la influencia estoica que después será tan marcada en Tertuliano." A mediados del siglo segundo, la tendencia legalista en este entendimiento del cristianismo se ve en el *Pastor de Hermas* y en la mal llamada *Segunda epístola de Clemente*. Ambos pueden considerarse precursores de Tertuliano, especialmente en lo que se refiere al perdón de los pecados —tema sobre el que volveremos en otro capítulo. Juntos, todos estos autores ejemplifican los primeros pasos de la teología de tipo A, según se fue forjando dentro del molde de los intereses prácticos y legales que tanto absorbían la mentalidad romana.

¹⁰ Véase *Historia del pensamiento*, 1:172, nn. 5, 6.

" Véase *id.* 1:64-66.

Tipo B: Alejandría. Alejandría vendría a ser el centro de un tipo muy diferente de teología -el que hemos llamado B. Mientras Cartago era la más romanizada de las ciudades que estudiamos, Alejandría era la más helenizada. Como su nombre anuncia, la ciudad fue fundada por Alejandro el Grande, en el 333 a.C. Cuando el imperio de Alejandro se deshizo a su muerte, la gran ciudad que él había fundado en Egipto vino a ser la capital de los territorios gobernados por los Ptolomeos, hasta que los romanos la capturaron en el 30 a.C.

Alejandría se encuentra en la desembocadura del N i lo, lugar que en esa época resultaba envidiable para el transporte y el comercio. Por ello, pronto llegó a ser una de las principales ciudades del Mediterráneo. Por las mismas razones, también se convirtió en un centro intelectual en donde se daban cita diversas filosofías y corrientes religiosas.

En Alejandría estaba el famoso Museo, que no era un lugar para exhibir obras de arte o reliquias de la antigüedad, como los museos de hoy, sino un centro de servicio a las musas. En otras palabras, el Museo era semejante a las universidades de hoy, donde los eruditos e investigadores buscan toda clase de conocimientos. Por ello, en torno al Museo se congregaban personas interesadas en estudios tan diversos como la filosofía, la astronomía, las matemáticas, la zoología, etc. La famosa biblioteca de Alejandría, que servía de recurso para tales estudios, no tenía mucho que envidiarles a las bibliotecas universitarias modernas.

Como era de esperarse en tal ambiente, diversas doctrinas y corrientes religiosas se encontraban y entremezclaban en Alejandría. El número de judíos en Alejandría y las cercanías era alto, y lo había sido por largo tiempo antes del advenimiento del cristianismo. Lo que es más, ya en el siglo siete a.C., siglos antes de la fundación de Alejandría, los judíos eran tan numerosos en el alto Egipto, cientos de kilómetros remontando el Nilo, que llegaron a tener un templo. Fue en Alejandría, en los últimos siglos antes de Jesucristo, donde la Biblia Hebrea fue traducida al griego —la versión llamada *Septuaginta*. Pero el mosaico religio-

34 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

so de la ciudad incluía además astrólogos de Mesopotamia, dualistas persas, devotos de los antiguos dioses de Egipto, y proponentes de otras innumerables doctrinas que a veces se entremezclaban de tal modo que era imposible distinguir entre ellas.

Una carta atribuida al emperador Adriano, y dirigida a su cuñado Serviano, describe el ambiente de Egipto, y particularmente de Alejandría:

El Egipto que tú me alababas, Serviano carísimo, me he dado cuenta que es todo él ligero, oscilante y revoloteador a todo cambio de rumor. Allí los que dan culto a Serapis, no por eso dejan de ser cristianos, y los que se dicen obispos de Cristo son devotos de Serapis. No hay allí presidente de sinagoga judía, no hay samaritano, no hay presbítero de los cristianos, que no sea juntamente astrólogo, que no sea aurispice, que no sea maestro de gimnasia.¹²

No cabe duda de que buena parte de esto es exageración literaria. Con todo y eso, el cuadro que se nos pinta es cierto. Alejandría era lugar de encuentro de muchas tradiciones que se entremezclaban y confundían entre sí.

Al igual que en el caso de Cartago, los orígenes del cristianismo en Alejandría son desconocidos. El historiador Eusebio de Cesárea, en el siglo cuarto, afirma que Marcos predicó en la ciudad.¹³ Ese dato, procedente de un tiempo cuando las iglesias en todas las ciudades se esforzaban por reclamar un origen apostólico, es bastante dudoso. En todo caso, lo que sí es cierto es que ya a mediados del siglo segundo había en Alejandría una fuerte comunidad cristiana. Y ya hacia fines de ese siglo la iglesia de Alejandría contaba con luminare tales como Orígenes, quien * ¹¹

¹² Citada por Daniel Ruiz Bueno, *Actas de los mártires* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1968), p. 251.

¹¹ *Hist. ecd.* 2.16.

nos servirá como principal exponente de la teología de tipo B, y su predecesor Clemente de Alejandría —que no ha de confundirse con Clemente de Roma, a quien se menciona más arriba.

Nuestro Clemente no era en realidad natural de Alejandría, sino de Atenas. Partió de su ciudad natal en una búsqueda de la verdad que le llevó a varias regiones del Imperio, y a la postre a Alejandría. Allí encontró lo que buscaba: el maestro cristiano Panteno le presentó la «verdadera filosofía» del cristianismo. Tras algún tiempo Clemente fue el sucesor de Panteno, y se dedicó a la enseñanza hasta que se vio obligado a abandonar la ciudad durante la persecución de Séptimo Severo, a principios del siglo tercero. Dejó tras sí a su discípulo Orígenes, quien llegaría a ser el más famoso teólogo de la escuela alejandrina. Aunque en varios puntos Clemente puede verse como exponente de la teología de tipo B, todavía queda en él mucho del tipo C, que como hemos dicho es el más antiguo. Por lo tanto, es Orígenes quien nos servirá como principal exponente de la teología tipo B.

Orígenes era natural de Alejandría, donde nació en un hogar cristiano alrededor del año 185. En el 202, cuando Orígenes tenía apenas diecisiete años, su padre murió como mártir —en la misma persecución que obligó a Clemente a huir. El joven Orígenes quiso ofrecerse también como mártir, pero su madre se lo impidió escondiéndole las ropas. Desde fecha muy temprana, Orígenes empezó a dar clases de Biblia, así como de lo que él llamaba la «filosofía cristiana», primero a los nuevos conversos que se preparaban para el bautismo, y más tarde a creyentes más maduros. Su fama llegó a ser tal que hasta la madre del Emperador—aunque pagana— vino a escuchar una de sus conferencias. En el 231, debido a tensiones con el obispo de Alejandría, Orígenes dejó la ciudad y se fue a vivir a Cesárea, donde continuó sus estudios y su enseñanza. Murió en Tiro en el 253, tras sufrir tortura a causa de su fe. Durante toda su vida se dedicó a escribir comentarios, sermones y otras obras a un paso sorprendente. Se dice que llegó hasta a dictar simultáneamente siete libros a siete copistas.

36 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Como hemos visto, la ciudad de Alejandría, donde Clemente encontró un nuevo hogar y donde Orígenes se formó, era una bullente olla intelectual. Entre tanta actividad intelectual, Orígenes llegó a ocupar un lugar distinguido, y al mismo tiempo fue impactado por las corrientes que bullían en torno suyo. Por tanto, a fin de entender la teología de Orígenes —y hasta cierto punto la de Clemente— es necesario detenerse a describir algo de ese ambiente intelectual.

Aunque lo que prevalecía en Alejandría era el espíritu ecléctico, la filosofía de mayor impacto era la platónica, con su interés por descubrir la verdad inmutable que se encuentra tras las cosas mutables que los sentidos perciben. Ya desde antes de Orígenes, esa filosofía había absorbido algunos elementos del estoicismo y de otras fuentes, dándole así forma a lo que los historiadores llaman el «platonismo medio».¹⁴ En vida de Orígenes, este proceso continuó, sobre todo añadiéndole dimensiones religiosas al platonismo clásico, y llevando así al «neoplatonismo».

La meta de toda esta tradición filosófica era la verdad inmutable y puramente racional que ha de existir allende la realidad transitoria que los sentidos perciben. Como característica secundaria, pero importante, este nuevo platonismo buscaba ajustar la vida a esa verdad eterna, y por tanto se incluían en esa filosofía elementos morales muy semejantes a los del estoicismo.¹⁵

Tal ambiente había dejado su huella en el judaísmo alejandrino desde antes del advenimiento del cristianismo, como puede verse en la traducción del Antiguo Testamento al griego a que ya hemos hecho referencia—la *Septuaginta*. Ese huella se ve claramente en el pensamiento de Filón de Alejandría, un judío contemporáneo de Jesús que reinterpretó la fe de sus antepasados en

Aunque algunos niegan el carácter ecléctico del platonismo medio. Véase J. Dillon, *The Middle Platonists* (Londres: Duckworth, 1977).

Véase F. Coplestone, *A History of Philosophy*, Vol. 1: *Greece and Rome* (Westminster, MD: Newman Press, 1959), pp. 451-75.

términos de la tradición platónica, para de ese modo defender esa fe frente a las críticas que se le hacían en los medios intelectuales alejandrinos. Allí se decía que las Escrituras hebreas no eran más que una serie de narraciones sin valor filosófico alguno. A fin de mostrar que la Biblia sí tenía un contenido filosófico, Filón la interpretó como una larga serie de alegorías que no se referían tanto a hechos históricos concretos como a verdades eternas de carácter metafísico y moral. Así las Escrituras hebreas se hacían coincidir con la filosofía alejandrina, y Filón podía afirmar el valor de ambas.

Después de Filón, la tradición platónica se hizo todavía más fuerte en Alejandría.¹⁶ Por tanto al llegar a tiempos de Orígenes, esa tradición dominaba los círculos intelectuales alejandrinos hasta tal punto que el platonismo, en sus nuevas modalidades, se veía como sinónimo de «filosofía». El maestro más famoso de esta filosofía durante la juventud de Orígenes fue Amonio Sacas, entre cuyos discípulos se contaban Plotino, el gran proponente del neoplatonismo místico, y probablemente el mismo Orígenes. La meta de la filosofía según todos ellos era llegar al Uno inefable, eterno e inmutable.

Como parte de esta tradición, también Orígenes buscaba verdades inmutables —realidades que no dependieran de la percepción de los sentidos— e interpretaciones escriturarias que mostrasen que la enseñanza de la Biblia era una serie de principios inalterables para la metafísica y la moral.

En breve, si fuésemos a resumir en una sola palabra el tema central del pensamiento de Orígenes, de igual modo que resumimos el tema de Tertuliano como Ley, esa palabra sería *Verdad*.

Tal verdad, según Orígenes la concibe, ha de ser inmutable y trascendente. Debe ser completamente ajena a los cambios y vi-

¹⁶ La mejor introducción a toda esta tradición, y especialmente a su impacto sobre la teología cristiana, sigue siendo la antigua obra de C. Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon, 1886).

38 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

cisitudes de este mundo, sujeto al tiempo y la transición. Su conocimiento no nos llega mediante los sentidos, sino por dos medios que coinciden entre sí: la razón y la revelación. Clemente de Alejandría, el precursor de Orígenes, había dicho que la verdad es una, y que por tanto la filosofía lleva en esencia a la misma verdad que ha sido revelada en el Hijo.¹⁷ Lo que es más, la filosofía fue el aya dada por Dios para conducir a los gentiles a Cristo, de igual modo que Dios les dio las Escrituras a los judíos con el mismo propósito.¹⁸ Orígenes concuerda con Clemente en todo esto, y por lo tanto sostiene que su tarea como teólogo es descubrir y manifestar la concordancia entre la filosofía y la fe cristiana.

Al mismo tiempo que seguía este sendero teológico, Orígenes no rechazaba ni despreciaba la iglesia. Al contrario, siempre permaneció asido a ella y a su fe —y en sus años maduros sufrió por ello prisión y tortura. Empero en aquellos puntos sobre los cuales la iglesia no sostenía una posición determinada, sí se sentía libre, y hasta obligado, a lanzarse en especulaciones semejantes a las de los filósofos alejandrinos de su época. De esto veremos pruebas abundantes en los capítulos que siguen.

Tipo C: Siria y Asia Menor. El tercer centro de actividad teológica que consideraremos aquí es toda la región *nordeste del Mediterráneo* —una región que incluía a Siria y el Asia Menor— lo que hoy son aproximadamente Turquía, Siria, y los estados circundantes.¹⁹

¹⁷ «De igual modo que no se dice que varios remeros en una embarcación son varias causas de su movimiento, sino una sola que consiste en muchas ... así también la filosofía, que es la búsqueda de la verdad, contribuye al entendimiento de la verdad. ... Luego, mientras que la verdad es una, muchos elementos contribuyen a su investigación. Pero se le descubre mediante el Hijo.» *Strom.* 1.20.

Strom. 1.5.

¹⁹ Puede verse una breve discusión del ambiente de esta región y de su impacto sobre el Nuevo Testamento en John E. Stambach y David L. Balch, *The New Testament in Its Social Background* (Filadelfia: Westminster, 1986),

La principal ciudad en toda esta región era Antioquía.²⁰ Fundada en el 301 a.C. por Seleuco I Nicator, quien la nombró en honor de padre, esta ciudad llegó a ser una de las más importantes de todo el Imperio Romano. Puesto que nunca fue arrasada por los romanos, como lo fueron Jerusalén y Cartago, siempre retuvo mucho de su antigua cultura, y estaba menos romanizada que Cartago. Al igual que Alejandría —aunque quizá en menor grado— Antioquía era también lugar donde se daban cita diversas religiones y tradiciones filosóficas. Empero, el sincretismo no parece haber llegado en Antioquía a los niveles alcanzados en Alejandría. Esto es particularmente cierto en el caso de la antiquísima comunidad judía de la ciudad,²¹ que se mantenía en estrecho contacto con Judea, y que por tanto estaba mucho menos helenizada que su contraparte en Alejandría.

Gracias al libro de Hechos, sabemos algo acerca de la iglesia en Antioquía durante el siglo primero —aunque aun allí lo que se nos dice acerca de sus orígenes no está del todo claro. Según Hechos, después de la muerte de Esteban los discípulos, dispersos por temor a la persecución, llevaron el Evangelio a Antioquía. Pero Hechos también nos dice que aquellos primeros discípulos les predicaban únicamente a los judíos, y que fueron otros provenientes de Chipre y de Cirene quienes empezaron a predicarles a los gentiles —aunque no se nos dice una palabra de los nombres de aquellos antiguos evangelizadores, ni de sus métodos. En todo caso, fue en Antioquía donde los seguidores del

²⁰ Véase Glanville Downey, *A History of Antioch in Syria from Seleucus to the Arab Conquest* (Princeton: Princeton University Press, 1961); John P. Meier, «Antioch», en Raymond E. Brown y John P. Meier, *Antioch and Rome: New Testament Cradles of Catholic Christianity* (Nueva York: Paulist, 1983), pp. 11-86; D.S. Wallace-Hadrill, *Christian Antioch: A Study of Early Christian Thought in the East* (Cambridge: Cambridge University Press, 1982); Wayne A. Meeks y Robert L. Wilken, *Jews and Christians in Antioch in the First Four Centuries of the Common Era* (Missoula, MT: Scholars Press, 1978).

²¹ Josefo, *Ant.* 12.119; *Adv. Ap.* 2.39.

40 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Camino recibieron el nombre de «cristianos». Sobre este punto, resulta interesante señalar que la palabra «cristianismo» aparece por primera vez en las cartas de un obispo de Antioquía a principios del siglo segundo.²²

El libro de Hechos también refleja la abundancia de contactos que existía entre Asia Menor y Siria. Entre otras cosas, fue la iglesia de Antioquía la que envió a Bernabé y a Saulo en sus viajes misioneros, y esos viajes se concentraron en Asia Menor.

También tenemos datos de las iglesias en esa región en varias de las cartas de Pablo, en el Apocalipsis, y posiblemente en varios otros libros del Nuevo Testamento. Muchos eruditos sostienen que el Evangelio de Mateo fue escrito en Antioquía; y tradicionalmente se ha establecido una relación entre Efeso —ciudad principal de Asia Menor— y el evangelio y las cartas de Juan. De hecho, la relación entre esta región y la mayor parte del Nuevo Testamento es tal que el conocimiento de la teología que se desarrolló allí nos provee claves importantes para entender el Nuevo Testamento.

Además de los escritos del Nuevo Testamento, varios otros recursos contribuyen a nuestro conocimiento del cristianismo de la región. El más importante de ellos es el obispo Ignacio de Antioquía, quien a principios del siglo segundo fue llevado a Roma a sufrir el martirio. De camino, y en el breve intervalo de dos semanas, Ignacio escribió siete cartas que todavía se conservan. Algún tiempo después, su joven amigo y colega Policarpo, obispo de Esmirna, les escribió a los Filipenses indagando acerca del paradero de Ignacio. La epístola de Policarpo —que según algunos eruditos en realidad contiene dos cartas diferentes²³— también se conserva. A mediados del siglo segundo el propio Policarpo sufrió el martirio, y la historia de su martirio, quizá escrita en parte por un testigo ocular, refleja algo de la teología que prevalecía en la región.

²² Ignacio de Antioquía, *Ad Magn.* 10.1, 3; *Ad Rom.* 3.3; *Ad Phil.* 6.1.

²³ Véase *Historia del pensamiento...*, 1:81, n. 82.

III Lugares y protagonistas 41

Por la misma época, cierto Papías, obispo de Hierápolis, también en Asia Menor, se dedicaba a compilar «dichos del Señor» que no se incluían en los Evangelios. De esta extensa obra solamente se conservan unos pocos fragmentos. Los estudiosos concuerdan en que los supuestos «dichos» de Jesús son bastante dudosos. Pero sí nos interesan aquí porque en ellos se pone de manifiesto una teología muy semejante a la que vemos en otros escritos de la región. Poco más tarde, alrededor del año 180, Teófilo, obispo de Antioquía, escribió sus *Tres libros a Autólico*, que también reflejan la teología de la región. Ya para entonces, Justino Mártir había escrito sus dos apologías y su *Diálogo con Tritón*. Aunque en muchos puntos los escritos de Justino expresan la teología típica de Antioquía y del Asia Menor (el propio Justino era natural de Samaría), en otros es precursor de la teología de Clemente y de Orígenes. Por tanto, Justino ha de colocarse en un punto intermedio entre los exponentes de la teología del tipo C y los precursores del tipo B.

En todo caso, el más importante exponente de la teología de Asia Menor y Siria fue Ireneo, quien pasó sus años adultos, no en esa región, sino en Lyon, en Galia. Ireneo será nuestro principal recurso para exponer la teología del tipo C, aunque frecuentemente se señalarán otros autores anteriores donde aparecen ideas semejantes.²⁴

²⁴ En base a la relación entre Ireneo y tales precursores —relación que en muchos casos es de clara dependencia—, Loofs y otros han tratado de probar que buena parte de la obra de Ireneo fue tomada de escritos anteriores—en particular los de Justino y Teófilo. Véase F. Loofs, *Theophilus vori Antiochen und die anderen theologischen Quellen bei Irenaeus* (Leipzig: J.C. Heinrichs, 1930). La tesis de Loofs ha sido refutada por varios eruditos. Véase, por ejemplo, A. Benoit, *Saint Irénée: Introduction à l'étude de sa théologie* (París: Presses Universitaires de France, 1960). En todo caso, el debate no impacta nuestra tesis, pues si en efecto Ireneo tomó buena parte de su obra de otros autores anteriores, esto sencillamente confirma nuestra tesis, que su teología refleja un entendimiento de la fe mucho más antiguo que el de Tertuliano o el de Orígenes.

42 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

No se sabe por qué Ireneo emigró hacia Lyon, a cientos de kilómetros de su Esmirna natal. En Lyon Ireneo era parte de una comunidad cristiana muchos de cuyos miembros parecen haber llegado también de Asia Menor, o al menos de otras regiones de habla griega.²⁵ En todo caso, la tradición que Ireneo llevó consigo a Galia reflejaba la que circulaba entonces en Asia Menor. Sus precursores teológicos, además de Policarpo, son el Apocalipsis —que incluye una carta dirigida a la iglesia en Esmirna; el Cuarto Evangelio— del que bebe constantemente; y otros espíritus afines tales como Ignacio de Antioquía, Teófilo y —excepto en cuestiones filosóficas— Justino Mártir.

Al comparar a Ireneo con Tertuliano y con Orígenes, el contraste resulta claro. En primer lugar, de los tres, sólo Ireneo fue pastor de una congregación. Si decidió escribir su teología, fue porque ciertas doctrinas que le parecían falsas amenazaban el bienestar de su rebaño, o porque ese rebaño necesitaba una introducción clara y concisa a la fe cristiana. En segundo lugar, Ireneo no fue un escritor prolífico, como los otros dos. Dejó tras de sí sólo dos obras principales y unos pocos fragmentos citados por autores posteriores.

Por último, Ireneo podía reclamar lazos con la tradición subapostólica mucho más estrechos que los otros dos. En Esmirna, donde transcurrieron sus años mozos, fue discípulo de Policarpo, quien a su vez fue discípulo de «Juan» en Efeso. Aunque no está

²⁵ Sus nombres son griegos, y no galos o romanos. A.H.M. Jones, en «The Economic Life of the Towns of the Roman Empire», *Recueils de la Société Jean Bodin* (1995), pp. 182-83, ha estudiado la comunidad de comerciantes de Lyon, y ha llegado a la conclusión de que muchos de ellos eran oriundos del este, es decir, de Asia Menor y hasta de Siria. Ninguno de aquellos cuyos orígenes pudo investigar era natural de Lyon. Luego, cabe preguntarse por qué estos cristianos abandonaron sus regiones natales y se establecieron en Galia. ¿Sería por razones de sus negocios? ¿Sería porque huían de la persecución en Asia Menor y en Siria? ¿Sería por ambas razones? Dado el estado de nuestras fuentes, es imposible saberlo con certeza.

III Lugares y protagonistas 43

del todo claro quién era este «Juan», no cabe duda de que la iglesia antigua —especialmente en Asia Menor— creía que se trataba de uno de los Doce, o al menos un discípulo directo de ellos. Al parecer, Ireneo estaba convencido de que era el apóstol Juan, con quien tenía vínculo directo a través de su propio maestro Policarpo. El historiador Eusebio de Cesárea cita uno de los escritos perdidos de Policarpo:

Lo que se aprende de niño va creciendo con el alma y se va haciendo uno con ella. Tanto que puedo incluso decir el sitio en que el bienaventurado Policarpo dialogaba sentado, así como sus salidas y sus entradas, la índole de su vida y el aspecto de su cuerpo, los discursos que hacía al pueblo, cómo describía sus relaciones con Juan y con los demás que habían visto al Señor y cómo recordaba las palabras de unos y otros; y qué era lo que había escuchado de ellos acerca del Señor, de sus milagros y su enseñanza; y cómo Policarpo, después de haberlo recibido de estos testigos oculares de la vida del Verbo, todo lo relataba en consonancia con las Escrituras.

Y estas cosas, por la misericordia que Dios tuvo para conmigo, también yo las escuchaba entonces diligentemente y las anotaba, pero no en el papel, sino en mi corazón, y, por la gracia de Dios, siempre las estoy rumiando fielmente.²⁶

Puesto que Palestina, Antioquía y Asia Menor eran tierras donde tuvieron lugar muchos de los acontecimientos narrados en el Nuevo Testamento, los cristianos de esa región tenían raíces más profundas en la historia del Evangelio que sus correligionarios de Alejandría o de Cartago. Para ellos, la esencia de la fe no se encontraba en una serie de verdades inmutables venidas del cielo,

²⁶ *H.E.* 5.20.6-7. Trad. Argimiro Velasco Delgado, O.P. (Madrid: B.A.C., 1973), vol. 1, pp. 325-26.

44 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

sino en ciertos acontecimientos que habían sucedido allí mismo y entre quienes les habían legado la fe. Aún siglos más tarde, la llamada «escuela de Antioquía» daría muestras de ese anclaje en la realidad histórica, particularmente en lo que se refería a su cristología.²⁷

De todo esto se desprende que la teología de Ireneo es eminentemente pastoral. Él mismo fue pastor, y sus escritos tienen propósitos pastorales. Pero aún más, para Ireneo Dios era el Gran Pastor que dirige a su rebaño hacia los propósitos divinos. Luego, así como podemos caracterizar la teología de Tertuliano bajo el encabezado de *Ley*, y la de Orígenes bajo el de *Verdad*, así también podemos decir que el tema central de la teología de Ireneo es la *Historia*. No se trata aquí, sin embargo, de la «historia» como la narración fidedigna de los acontecimientos del pasado —aunque tales acontecimientos son sin lugar a dudas parte de la historia— sino más bien de la «historia» como todo lo que acontece en el tiempo, y que Dios utiliza para llevar hacia el futuro que Dios tiene asignado.²⁸ Desde los orígenes de la creación, Dios tenía ciertos propósitos que debían lograrse a través del proceso histórico. A pesar del pecado, Dios no ha abandona-

²⁷ Puede verse una discusión de la cristología antioqueña y de su curso durante las controversias de los siglos cuarto y quinto en *Historia del pensamiento...*, 1:319-63. El estudio clásico sobre el tema es el de R.V. Sellers, *Two Ancient Christologies: A Study in the Christological Thought of the Schools of Antioch and Alexandria in the Early History of Christian Doctrine* (Londres: SPCK, 1954).

²⁸ «Ireneo se acerca a todas estas cuestiones [de interpretación bíblica] empleando una visión de la salvación que se centra en la historia del Verbo encarnado de Dios; pero relaciona esa historia con la actividad del Verbo en la creación y en la historia toda de Israel. Al hablar así del Señor encarnado, Ireneo aclara la identidad del héroe de la historia cristiana—una historia que incluye toda la historia humana.» Rowan A. Greer, en James L. Kugel y Rowan A. Greer, *Early Biblical Interpretation* (Filadelfia: Westminster, 1986), p. 156.

III Lugares y protagonistas 45

do esos propósitos, de modo que ahora mismo ese Dios, el Gran Pastor, continúa guiando la historia hacia ellos.

En fin, hacia mediados del siglo segundo y principios del tercero existían en la iglesia cristiana tres corrientes principales de pensamiento teológico. El principal proponente del tipo A era Tertuliano, en Cartago, mientras su contraparte para el tipo B era Orígenes, en Alejandría. El tipo C, cuyas raíces eran mucho más antiguas y provenían de Palestina, Siria y Asia Menor, se manifiesta en los escritos de Ireneo.

En los capítulos que siguen veremos con más detenimiento cómo cada uno de estos tres tipos de teología se enfrenta a los diversos temas de la teología cristiana. Lo dicho hasta aquí puede resumirse en el siguiente esquema:

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandría	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filosófica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Ignacio Herma	Filón Justino Policarpo	El NT Segunda Ep. de Clemente Teófilo de Alejandría

46 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Antes de seguir adelante, empero, es necesaria una advertencia. Toda tipología es necesariamente esquemática. Puede iluminar la realidad, siempre que no se tome demasiado literalmente y se confunda con la realidad misma. En este sentido, una tipología es como una buena caricatura. Cuando vemos la caricatura de alguien, inmediatamente reconocemos a la persona, pues la caricatura subraya y exagera sus facciones más prominentes. Pero la caricatura no es una fotografía, pues nadie puede tener facciones tan marcadas. De igual modo, al ofrecer una tipología con la nuestra, se subrayan las características más prominentes de cada tipo. Esto ayuda a entender los contrastes y los puntos en discusión, siempre que no se tome tan literalmente que se pierda la sutileza de cada teología y de cada autor. Lo que es más, si es cierto que la teología del tipo C es la más antigua de las tres, no debe sorprendernos encontrar elementos de ella en los escritos de Tertuliano o de Orígenes. Y, puesto que los otros dos tipos siempre fueron considerados ortodoxos, también ellos harán su impacto sobre teólogos a quienes caracterizamos como del tipo C.

A pesar de todo esto, la tipología que ofrecemos es válida, y nos ayuda a entender tanto el curso de la historia del pensamiento cristiano como algunos de los retos a que la teología se enfrenta en nuestro días. Esto, sin embargo, ha de quedar para capítulos posteriores.

V

El camino y la meta de la salvación

De todo lo que antecede, se sigue que nuestros tres teólogos verán el camino de la salvación, y su meta final, de diferentes modos.

Tipo A. Veamos primero lo que nos dice Tertuliano al respecto, y comencemos por su entendimiento de la condición humana. Tertuliano, al igual que el resto de la iglesia, está convencido de que el ser humano se halla necesitado de salvación. En esto concuerdan todos. Pero si nos preguntamos en qué consiste esa necesidad, veremos que nuestros tres teólogos ofrecen respuestas diversas.

Tertuliano piensa que el problema humano consiste en que hemos quebrantado la ley de Dios, y por tanto somos merecedores de castigo. Dicho de otro modo, para él el problema humano es ante todo una deuda legal. Así como se dice que el criminal tiene una «deuda para con la sociedad», así también el pecador tiene una deuda para con Dios. Nuestro problema consiste entonces en que tenemos que encontrar el medio de cubrir esa deuda —o, en lenguaje más teológico, de ofrecerle satisfacción a Dios.¹

Nuestra condición es la de deudores, y por tanto el único camino de salvación consiste en pagar nuestra deuda. Esto se logra mediante el arrepentimiento. Dios nos ha ordenado que

¹De *cult. fem.* 1. 1; De *dud.* 13; De *jejun.* 3; De *pat.* 13.

74 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

nos arrepintamos de nuestros pecados. Aquí Tertuliano señala, como era de esperarse dada su perspectiva teológica, que la razón por la que debemos arrepentimos no es que el arrepentimiento sea bueno, aunque de hecho lo es, sino que debemos hacerlo sencillamente porque Dios así lo ha mandado.² Dios le ha puesto un precio al perdón de los pecados, y ese precio es el arrepentimiento. Este ha de ser sincero, porque de lo contrario estaríamos tratando de pagarle a Dios con moneda falsa, y el Señor es como el mercader sabio, que prueba la moneda antes de aceptarla.^{3 4}

El papel de Jesucristo dentro de todo esto no está claro en la teología de Tertuliano. No cabe duda de que él es el Salvador, y que sin él no hay salvación posible. Es probable que, de habersele preguntado, Tertuliano habría respondido que Jesucristo paga nuestra deuda para con Dios. En un pasaje que parece implicar esto, Tertuliano dice: «¿Quién, sino el Hijo de Dios, ha pagado jamás con su muerte por la de otro?»⁵ Pero el hecho es que hay muchísimos otros pasajes en los que Tertuliano parece interpretar la obra de Cristo de un modo semejante a como lo hace Ireneo (cuya doctrina expondremos más adelante). Esto se debe probablemente en parte a que Tertuliano había leído las obras de Ireneo, pero sobre todo a que en este punto, como en tantos otros, la teología del tipo C representa más de cerca el consenso general de la iglesia antigua.

La cristología de Tertuliano, al igual que su doctrina trinitaria, es notable porque el cartaginés es el primero en utilizar la fórmula «dos naturalezas (o substancias) y una persona». Una vez más, Tertuliano parece emplear estos términos dándoles un sentido legal, más bien que el metafísico que después se les dio.

² *De poen.* 4: «Lo que nos obliga a obedecer no es que sea bueno, sino que Dios lo ha ordenado.»

³ *De poen.* 6.

⁴ *De pud.* 22.

En todo caso, al leer las obras de Tertuliano en conjunto, lo que se desprende es que la importancia de Jesús, en parte al menos, radica en su carácter de legislador.⁵ Para Tertuliano, Jesús es un nuevo Moisés, y el evangelio es una nueva ley.⁶ Luego, lo que Jesucristo ha hecho por nosotros es ante todo darnos la ley del arrepentimiento. Según esa ley, quien se arrepienta, sea bautizado, y no peque más, será salvo.

Desde esta perspectiva, el bautismo aparece como el acto que sella el arrepentimiento, y que lava al pecador. Para recibir el bautismo, el arrepentimiento es necesario.⁷ Al someterse a ese rito, mandado por Jesucristo, el pecador arrepentido recibe el perdón de todos sus pecados. Pero a partir de entonces ha de cuidar de no pecar más, pues ello sería un insulto a la majestad de Dios. Puesto que el bautismo no puede repetirse, el cristiano debe asegurarse de que verdaderamente teme a Dios antes de solicitar ese rito. Por esa razón Tertuliano piensa que el bautismo debe posponerse hasta que el candidato haya pasado los peligros y tentaciones de la juventud.

Después de su primer bautismo con agua, el cristiano tiene una oportunidad más de arrepentirse.⁸ Pero tras ese segundo arrepentimiento no le queda a quien peque más que el bautismo con sangre, es decir, el martirio.⁹ ¹⁰ Tertuliano, al igual que muchos cristianos de su tiempo, pensaba que Dios perdonaba al cristiano

⁵ *Ibid.* 6.

⁶ *Adv. Cel.* 2. 2; *Adv. Marc.* 4. 14-16, 34-35.

⁷ *De Poen.* 6: «No somos lavados para que dejemos de pecar, sino porque hemos dejado de pecar, puesto que en el corazón ya hemos sido lavados.»

⁸ *Ibid.* 7.

⁹ *De bap.* 16: «Estos dos bautismos nos ha dado de su costado herido, para que los que han creído en su sangre puedan ser lavados con el agua, y los que han sido lavados con el agua puedan beber la sangre. Este es el bautismo que toma el lugar del lavacro en la fuente cuando no se ha recibido, y lo restaura cuando se ha perdido.» El contexto muestra claramente que se trata del martirio, y no sencillamente de la eucaristía.

76 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

bautizado que caía, si después daba testimonio de su fe y su arrepentimiento mediante el martirio.

Empero lo que aquí nos interesa, por cuanto es típico de la teología de tipo A, es que Tertuliano ve el bautismo como el inicio de la vida cristiana.¹⁰ Una vez bautizado, el cristiano ha de ver en ese rito su compromiso de no pecar. Pero ya el rito no tiene más poder efectivo." Esto es importante porque, según veremos más adelante, desde otra perspectiva teológica el bautismo, aunque se practique una sola vez, continúa teniendo valor y siendo efectivo a través de la vida toda del cristiano.

Esto a su vez nos lleva a considerar un problema que fue de capital importancia para quienes adoptaron esta postura teológica, tanto antes como después de Tertuliano. Se trata de la cuestión de los pecados posbautismales. A mediados del siglo segundo, en Roma, un escritor cristiano llamado Hermas, que era hermano carnal del obispo de esa ciudad, se planteó la misma pregunta. Esto resultaba importante porque, en medio de la persecución, había cristianos que habían flaqueado, y que ahora deseaban reincorporarse a la comunidad de la iglesia. Puesto que ya estaban bautizados, no era posible apelar a ese rito en señal de perdón ¿Quedaban entonces tales personas fuera del alcance de la gracia de Dios? El propio Hermas se hacía esa pregunta porque, después de bautizado, había codiciado a una mujer. A la postre su respuesta es que, aún después del bautismo, hay una oportunidad más de arrepentirse, pero que quien vuelva a pecar después de ese segundo arrepentimiento «difícilmente se salvará».¹⁰ * ¹² Más o menos lo mismo dice el autor anónimo de la

¹⁰ *Ibid.* 1: «Feliz es nuestro sacramento del agua en el que se lavan los pecados de nuestra ceguedad temprana, se nos hace libres y se nos admite a la vida eterna.»

" Es por esto que Tertuliano se opone al bautismo de quienes todavía han de sufrir las tentaciones más serias, como los niños, los solteros y los viudos que todavía no han sido «más fortalecidos para la continencia». *Ibid.* 18.

¹² *Mand.* 4.3. 6.

llamada «Segunda Epístola de Clemente», escrita probablemente en el mismo lugar, y por la misma fecha.¹³ Más adelante veremos cómo la tradición teológica que se deriva de Tertuliano y de precursores suyos tales como Hermas, es decir, la teología de tipo A, a la postre llevó al desarrollo de todo el sistema penitencial contra el que protestaron Lutero y sus seguidores. Por lo pronto, es suficiente señalar que la cuestión de los pecados posbautismales se plantea principalmente dentro de la perspectiva legalista que es característica de la teología del tipo A.

Acerca del sentido de la comunión, Tertuliano dice poco,¹⁴ y por tanto sería aventurado tratar de adivinar su pensamiento. Baste decir que para él la comunión es alimento que fortalece a los cristianos en su empeño de ser fieles a sus votos bautismales.¹⁵

Por último, conviene que examinemos la escatología de Tertuliano. En uno o dos pasajes, nuestro teólogo parece referirse a lo que después se llamaría el «purgatorio»,¹⁶ aunque lo hace tan brevemente que es imposible determinar el sentido exacto de sus palabras, y por tanto los historiadores no concuerdan en su interpretación. En todo caso no cabe duda de que la doctrina del purgatorio encaja perfectamente dentro de la teología de Tertuliano. Si el problema humano es que somos deudores antes Dios, si cada pecado que cometemos después del bautismo contribuye de algún modo a esa deuda, y si nuestro destino final depende de que esa deuda haya sido cubierta, es lógico pensar que quienes mueren en la fe, pero sin haber podido ofrecer satisfacción por todos sus pecados, han de tener oportunidad de purgar eso pecados antes de pasar a su recompensa final. Repetimos, Tertuliano sugiere esto solamente de pasada, y no claramente. Pero después la tradición teológica del tipo A, que se deriva de él, sí afirmó

¹³ 2 *Clem. ad Cor.* 8.1-3.

¹⁴ Véase, sin embargo, *Adv. Marc.* 4.40.

¹⁵ Véase *De res. car.* 8.

¹⁶ *De anima* 58.

que existía un purgatorio, e hizo de él doctrina oficial de la iglesia, y parte del sistema penitencial.

Según Tertuliano, el camino de la salvación ha de concluir cuando Jesús retorne y juzgue a toda la raza humana. Entonces algunos irán al castigo eterno, y los justos recibirán su re-compensa, donde estarán «con Dios para siempre». Una vez más, el orden quedará restaurado, y todos obedecerán el mandato divino.¹⁷

En cuanto al propio Tertuliano, después de ser el gran defensor del cristianismo ortodoxo frente a paganos y herejes por igual, abandonó la iglesia para unirse al bando de los «montañistas», tenidos por herejes por los demás cristianos. Sin entrar en detalles sobre esa secta, conviene señalar la relación entre la perspectiva teológica de Tertuliano y su decisión de hacerse montañista. El montañismo era un rigorismo moral, que pretendía que, después de la «ley del Evangelio», había otra ley todavía más perfecta y estricta, la del Espíritu. Tertuliano se dolía de la laxitud moral de muchos cristianos. Si el evangelio es una nueva ley, se sigue que la iglesia que no la cumple a cabalidad no es verdaderamente iglesia de Cristo. Tanto por su temperamento como por su posición teológica, Tertuliano necesitaba más rigor moral. Puesto que los montañistas decían tenerlo, allá se fue Tertuliano, el campeón de la iglesia frente a las herejías. Algunos escritores antiguos afirman que después abandonó el montañismo y fundó su propia secta, todavía más estricta, la de los «tertulianistas». Sea esto cierto o no, el hecho es que resulta perfectamente compatible con lo que hemos visto de la teología del gran escritor cartaginés.

Tipo B. El camino de la salvación resulta muy distinto cuando lo vemos desde la perspectiva de Orígenes. A la luz de lo que hemos dicho en los capítulos anteriores, resulta claro que para el teólogo alejandrino el problema humano no es ante todo el que hayamos contraído una deuda para con Dios, sino que consiste más bien en que somos incapaces de contemplar a Dios, y esa

contemplación es el propósito para el cual fuimos creados.¹⁸ Aunque esto no quiere decir que Orígenes desconozca otras dimensiones del pecado, el hecho es que al leer sus obras vemos que para él nuestra principal dificultad es que necesitamos una iluminación de lo alto. Como sucede en toda la tradición platónica, esta iluminación no es de carácter puramente racional. Al contrario, incluye también una dimensión afectiva. La iluminación que necesitamos es una visión de las realidades espirituales, y una visión tal que mueva nuestra voluntad.¹⁹

Una vez que hemos aclarado el sentido amplio de la «iluminación» dentro de este contexto, podemos decir que para Orígenes el principal problema humano es la ignorancia. No la ignorancia en el sentido de la mera falta de conocimientos del mundo, sino la ignorancia en el sentido de que nos falta la visión necesaria, la iluminación, para regresar a la contemplación del Uno, y por tanto a nuestra patria celestial. El ser humano es eminentemente intelectual. Antes de la caída, éramos puros intelectos, y el hecho de que tenemos cuerpos es resultado del pecado, de habernos apartado de la contemplación del Eterno.²⁰

Es por esto que Orígenes puede decir que la «vanidad» que tiene sujeta a la creación son los cuerpos.²¹ Estos son hechura de Dios —en ese punto Orígenes rechaza de plano las doctrinas gnósticas—, pero son hechura de Dios en respuesta al pecado de sus criaturas intelectuales. Sin el pecado, no habría creación material, y a la postre no la habrá.

¹⁸ *Hom. in Gen.* 1.13.

¹⁹ *Peri Euches* 9.2: «Los ojos del intelecto se elevan hasta el punto que no descansan ya sobre los bienes terrenos, ni están llenos de imágenes materiales, sino que en tal altura desprecian las cosas creadas, y solamente consideran a Dios.»

²⁰ Lo que es más, es debido a esa caída que nuestros intelectos se llaman «almas», que según Orígenes quiere decir intelectos fríos. *De Princ.* 2.9 3.

²¹ *Ibid.* 1.7.5.

80 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

A estos seres humanos necesitados de iluminación que somos los humanos, Dios nos ha enviado a Jesucristo, su Verbo encarnado. La principal función de Jesús en el proceso de salvación es precisamente traernos esa iluminación. Orígenes explica esto acudiendo al símil de una estatua colosal. La inmensidad de Dios, comparada a nuestra finitud, es tal que no alcanzamos a comprenderla. En ese sentido nuestra posición es semejante a la de una hormiga tratando de entender una gran estatua.²² Lo que vemos nos sobrecoge, pero no nos mueve. Ahora bien, si a ese pequeño insecto se le presentara otra estatua, igual a la anterior, pero de dimensiones más adecuadas a las del insecto, le sería más fácil verla y entenderla. La encarnación del Verbo en Jesucristo nos provee entonces esa otra estatua, imagen fiel de la anterior, pero más adecuada a nuestro entendimiento. Quien ve a Jesús, ve al Padre. Pero le ve de acuerdo a la capacidad humana. Su presencia nos llama de nuevo a la contemplación del Uno, nos provee la iluminación de que estábamos necesitados.²³

Esto a su vez quiere decir que, al tratar acerca de la encarnación, el interés de Orígenes se centrará en la divinidad del Salvador, aunque, naturalmente, sin negar su humanidad. Para Orígenes, y antes que él para Clemente de Alejandría, lo importante es que Jesucristo sea imagen verdadera del Padre, que al verle de tal modo veamos al Padre que haya en él una verdadera revelación del Eterno. Puesto que en su época la mayoría de los cristianos había rechazado categóricamente la negación del cuerpo de Cristo por parte de los gnósticos, Orígenes afirma la realidad de ese cuerpo. Pero al leer la totalidad de su teología recibimos la impresión de que la humanidad de Cristo es necesaria solamente como instrumento mediante el cual el Verbo se nos hace visible y podemos escuchar sus enseñanzas.²⁴

²² *Ibid.* 1.2.8.

²¹ *Ibid.* 2.6.3.

²⁴ Esta tendencia en la cristología de los alejandrinos puede verse en las siguientes palabras de Clemente: «En el caso del Salvador, sería ridículo

El modo en que Orígenes entiende la encarnación es el siguiente. A fin de presentarse en el mundo, el Verbo de Dios se unió a un intelecto que no había caído, es decir, a un alma como la nuestra, pero sin pecado, y a un cuerpo físico como el nuestro. Señalamos esto, aunque no forma parte esencial de nuestro argumento, porque más tarde la teología alejandrina, que derivaba buena parte de su inspiración de Orígenes, subrayó la divinidad del Salvador hasta tal punto que llegó a poner en peligro su humanidad, y algunos de los jefes de esa escuela negaron que Jesús tuviera alma humana. Aunque Orígenes afirmó categóricamente que Jesús tenía un alma humana,²⁵ y en ese sentido no se le puede culpar por el curso posterior de la teología alejandrina, sí contribuyó a ese curso mediante su énfasis en la divinidad del Salvador como el medio por el cual tiene lugar nuestra salvación.

Si la obra de Cristo consiste principalmente en una iluminación, se sigue que los sacramentos tienen una función semejante. Tanto el bautismo como la eucaristía son entonces símbolos de realidades espirituales. Orígenes sabe que esta explicación no concuerda con lo que cree la mayoría de los cristianos en su época, y por ello dice que la interpretación simbólica de los sacramentos es la más correcta, pero que solamente las personas más avisadas la conocen.²⁵ La interpretación popular, que les concede eficacia real, también le parece aceptable, aunque de menos valor.

pensar que el cuerpo tenía necesidades para poder continuar existiendo. El comía, no porque el cuerpo lo necesitara, ya que su cuerpo estaba sostenido por una energía santa, sino para que los que estaban con él no pensaran de otro modo de él, como algunos después pensaron que su cuerpo era una forma fantasmal. Empero él era completamente impasible, inaccesible a toda mudanza de sentimiento, tanto de placer como de dolor.» (*Strom.* 6.9).

²⁵ *Ibid.* 4.1.31.

²⁶ *In Io.* 32.24; *Mat. ser.* 85.27.

82 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Lo más interesante de todo el sistema de Orígenes es su visión de la meta final del proceso de salvación. Recuérdese que según él, la creación era al principio puramente espiritual. La creación física es resultado del pecado de los espíritus que Dios creó. Al final, habrá una restauración total, de tal modo que el fin será igual que el principio. Lo que Dios está haciendo ahora mediante Jesucristo, el Espíritu Santo y la iglesia, es llamando su creación de vuelta a la realidad intelectual. Cuando se cumplan los propósitos divinos, la creación material dejará de existir y todos los espíritus regresarán a su estado original.²⁷

Según Orígenes, esa restauración final ha de ser universal. Todos los seres intelectuales, inclusive los demonios, formarán parte de ella. En fin de cuentas, los demonios no son sino seres intelectuales, creados originalmente iguales a los ángeles y a los espíritus humanos, pero que han caído aun más que nosotros. A la postre, todos los espíritus humanos, junto a los demonios y a los que nunca cayeron, se gozarán de nuevo en la contemplación de Eterno.

¿Qué decir entonces del infierno? Este no es un castigo eterno, sino que es el medio que Dios utiliza para purificar a los espíritus caídos, como el médico utiliza el fuego para purificar sus instrumentos.²⁸ Aun cuando tengan que pasar por el infierno, los demonios y los incrédulos a la postre regresarán a su estado original.

Pero hay más. Si el estado final de la creación restaurada es exactamente igual que el de la creación puramente espiritual que fue hecha al principio,²⁹ ¿qué impide que algunos espíritus vuelvan a caer, y que comiencen así de nuevo el ciclo de caída y restauración? Nada lo impide, y por tanto Orígenes llega a decir

²⁷ *De princ.* 2.11.6.

²¹ *Ibid.* 2.10.4-6; *De orat.* 28.13; *Hom. Nuni.* 16.3.29.

²⁹ *De princ.* 3.6.3.

que posiblemente ha habido otros mundos como el nuestro, y habrá otros. La única concesión que está dispuesto a hacer es que está seguro de que Jesucristo sufrió de una vez por todas, y que no volverá a sufrir en otros mundos venideros.³⁰

Tipo C. Ireneo ve todas estas cuestiones de modo muy distinto. En primer lugar, para él el problema humano no es que le debamos satisfacción a Dios, como en la teología de tipo A, ni es tampoco que necesitemos una iluminación de lo alto, como en la teología de tipo B. El problema humano es que estamos sujetos al Maligno.³¹ Puesto que toda la humanidad es solidaria, en el pecado de Adán pecamos todos, y junto con él fuimos hechos esclavos de Satanás.³² Este es nuestro tirano, que nos impide tanto actuar libremente como continuar en el crecimiento que Dios había previsto para sus criaturas humanas.

A partir del pecado, la historia ha continuado desarrollándose. El hecho mismo de que haya historia y desarrollo no es producto del pecado, pues Dios tenía siempre la intención de que creyéramos hacia una mayor comunión con él. Lo que es producto del pecado es el curso concreto que la historia ha tomado. En ella, al mismo tiempo que hemos continuado nuestro desarrollo natural, que es don de Dios, ese desarrollo ha quedado torcido, de modo que en cierto sentido somos monstruos. Es como si hubiéramos sido niños que por razón de algún accidente perdimos la capacidad de pensar y de hablar, y a pesar de ello hemos seguido creciendo.³³ El crecimiento es bueno; pero la forma que toma, debido a ese accidente, resulta torcida. De igual modo, como criaturas de Dios, nuestro desarrollo como individuos y

³⁰ *Ibid.* 3.1.23. Esta teoría de los muchos mundos fue una de las razones por las que el Quinto Concilio Ecuménico condenó las enseñanzas de Orígenes.

³¹ *Adv. haer.* 5.213.

³² *Ibid.* 3.22.4.

³³ Véase la discusión detallada de este aspecto de la teología de Ireneo en G. Wingren, *Man and the Incarnation: A Study in the Biblical Theology of Irenaeus* (Filadelfia: Muhlenberg Press, 1959), pp. 26-38.

84 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

como especie humana es bueno, Pero el curso concreto que ha tomado ese desarrollo es de hecho monstruoso, por haber quedado torcido por el pecado. Somos esclavos de Satanás, de igual modo que el niño del ejemplo que acabamos de dar es esclavo de su accidente.

Lo que necesitamos entonces es ante todo liberación. Necesitamos que alguien derrote al tirano que nos tiene oprimidos, y nos permita ser de nuevo las criaturas que Dios desea. Después de esa liberación, necesitamos que Dios nos guíe de nuevo en nuestro crecimiento hacia la comunión con nuestro Creador.

Por esas razones Ireneo describe la obra de Cristo ante todo como una victoria sobre los poderes que nos tenían sujetos. Jesucristo es quien «llamó a todos los que lloraban, y tras perdonar a los que habían sido llevados cautivos de sus pecados, los libró de sus cadenas.»³⁴ El es quien «le ha devuelto la libertad a la humanidad, y le ha dado la herencia de la incorrupción.»³⁵

Su pasión dio lugar a la fuerza y el poder. Porque el Señor, mediante el sufrimiento, «ascendiendo a lo alto, llevó cautiva la cautividad, y dio dones a los hombres», y a quienes creen en él les dio «potestad de hollar serpientes y escorpiones, y sobre toda fuerza del enemigo», es decir, del jefe de la apostasía [Satanás], Nuestro Señor también por su pasión destruyó la muerte, y conquistó el error, y le puso fin a la corrupción, y destruyó la ignorancia, y manifestó la vida, y reveló la verdad, y otorgó el bien de la incorrupción.³⁶

Todo esto lo hizo Jesucristo entregándose al poder del Maligno, y saliendo vencedor. La obra de Cristo consistió precisamente en hacerse como uno de los descendientes de Adán, como

³⁴ *Adv, haer.* 3.9.3.

³⁵ *Ibid.* 3.5.2.

³⁶ *Ibid.* 3.18.6. Hay multitud de textos en los que Ireneo expresa la misma idea.

miembro del cuerpo que estaba sujeto a los poderes del mal, y sin embargo no ser conquistado por esos poderes.

Por esa razón Ireneo no concentra toda la obra redentora de Jesucristo en la cruz. Para él la cruz es de suma importancia, pero no de tal modo que oculte la importancia no menor de la encarnación, la resurrección, etc. En la encarnación sucedió en cierto sentido lo que Dios había proyectado desde el principio, es decir, que Dios y el ser humano se unieron.³⁷ Pero, en vista del pecado, la encarnación ha tomado una dimensión redentora. Jesucristo es el nuevo Adán, el comienzo de una nueva humanidad que no es esclava de Satanás. Esto lo hizo viviendo toda una vida humana, desde la niñez hasta la madurez.³⁸ * * Cuando esa vida culminó en la cruz, y los poderes del Maligno creyeron haber triunfado sobre él, y se lo llevaron a su guarida, el Señor resucitó, destruyendo así el poder de quien había creído llevarle cautivo, y abriéndonos a sus seguidores el camino por el que nosotros también hemos de escapar de la esclavitud—lo cual nos recuerda las palabras de Efesios 4:8,: «llevó cautiva la cautividad».

De igual modo que somos pecadores porque somos miembros de un cuerpo cuya cabeza es el primer Adán, así también nuestra salvación y liberación de los poderes del mal se debe a que somos parte de una nueva creación, o de un nuevo cuerpo cuya cabeza es Jesucristo. Mediante su encarnación, vida, muerte y resurrección, Jesús ha venido a ser el nuevo Adán, cabeza de la nueva humanidad que es la iglesia. Esto es lo que Ireneo llama «recapitulación» (literalmente, «reencabezamiento»).

³⁷ *Ibid.* 5.16.2.

³⁸ Este es uno de los temas más prominentes en la teología de Ireneo. Es importante recordar que al hablar de «recapitulación» Ireneo se refiere tanto a la repetición, en sentido inverso, de los acontecimientos que llevaron a la caída del ser humano como a la creación de una nueva humanidad bajo una nueva cabeza. Entre estas dos dimensiones de la recapitulación hay una relación estrecha.

86 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Ireneo entiende la imagen bíblica de la iglesia como el cuerpo de Cristo de modo literal. La mayoría de nosotros, si se nos preguntara cuál es el sentido de esa imagen, diríamos que quiere decir que somos el instrumento que nuestro Señor utiliza para llevar a cabo su obra. Pero Ireneo ve en esa imagen un sentido mucho más profundo. El hecho de ser nosotros cuerpo de Cristo es precisamente la razón por la que somos hechos partícipes de su victoria. En un pasaje que describe la importancia de la resurrección de nuestro Señor, Ireneo declara que lo que ese acontecimiento indica es que ya la cabeza de la nueva humanidad se ha levantado de entre los muertos, y que por tanto el resto del cuerpo, los cristianos, también hemos de levantarnos a nuestro debido tiempo. La unión entre la cabeza y los miembros es tal, que el triunfo de la primera conlleva el triunfo de los últimos.³⁹

Esto es también lo que quiere decir la imagen de la nueva creación desde la perspectiva de Ireneo. Lo que Jesucristo hizo fue «comenzar de nuevo el linaje humano».⁴⁰ Él es el nuevo Adán porque en él se ha inaugurado una nueva humanidad. Es por esto que «si alguno está en Cristo, nueva criatura es» (2 Co. 5.17). En Adán, la vieja creación quedó sujeta a Satanás, y en consecuencia al pecado y la muerte. En Jesucristo, el nuevo Adán, la nueva creación resulta vencedora de esos poderes del mal.

En cuanto al modo en que la encarnación tiene lugar, Ireneo no se envuelve en las discusiones que embargarían a la iglesia siglos más tarde, acerca de cómo es posible que Dios se haya hecho humano. Para él, no cabe duda de que Jesucristo es a la vez Dios y hombre. Jesucristo

es en todo sentido un ser humano, hechura de Dios.
Cuando él asumió la humanidad, el invisible se hizo visible, el incomprensible se hizo comprensible, el

³⁹ *Adv. haer.* 3.19.3.

⁴⁰ *Ibid.* 3.18.1.

impasible se sujetó al sufrimiento, y el Verbo se hizo carne.⁴¹

La razón por la que Ireneo puede hablar en tales términos de la encarnación, sin que al parecer le preocupe el problema de cómo Dios puede hacerse hombre, es en parte que para él la humanidad y la divinidad resultan compatibles. Desde la perspectiva del tipo B, que define la divinidad en términos de absoluta oposición a todas las características humanas, la encarnación se vuelve un problema de lógica. Pero recuérdese que Ireneo no piensa en términos de absoluta contradicción entre Dios y el ser humano. Al contrario, para él ambos son perfectamente compatibles, hasta tal punto que desde el principio Dios tenía el propósito de encarnarse, no ya para salvar a sus criaturas caídas, sino para gozar de mayor comunión con ellas. Dios ha hecho al humano para sí, y por tanto el que Dios se haga humano no es en modo alguno una contradicción lógica.⁴²

Volviendo entonces a la obra de Cristo en pro nuestro, ésta consiste en vencer los poderes del mal y libramos de ellos, uniéndonos a él como los miembros están unidos a la cabeza.

Esto es parte del sentido del bautismo.⁴³ Ese rito no es solamente un lavacro, punto de partida de la vida cristiana, sino que es también y sobre todo el medio por el cual nos unimos a Jesucristo. El bautismo es como un injerto, que hace de nosotros miembros del cuerpo de Cristo. Y es precisamente por eso que decimos que nuestros pecados son lavados en el bautismo: no porque las aguas mismas nos laven, sino porque en virtud de nuestra unión con Jesucristo somos partícipes de su victoria, y por tanto

⁴¹ *Ibid.* 3.16.6.

⁴² En términos generales, las discusiones de Ireneo sobre el modo de la encarnación se encuentran en pasajes que tratan acerca del propósito de esa encarnación. *Ibid.* 3.19.1,3.

⁴³ *Ibid.* 3.17.2.

88 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

quedamos libres de nuestro pecado y del poder de la vieja creación. Luego, para Ireneo el bautismo va mucho más allá del mero inicio de la vida cristiana. El bautismo, por ser como un injerto, continúa siendo válido a través de toda la vida. Es precisamente por él que somos parte del cuerpo de Cristo, de la nueva creación, tanto al principio de la vida cristiana, como hacia el fin de ella.

Si el bautismo es el injerto que nos hace miembros del cuerpo de Cristo, la comunión es el medio que Dios nos da para nutrirnos como miembros de ese cuerpo⁴⁴. El miembro injertado no vive por sí mismo, sino que vive por la sangre y el alimento que recibe del cuerpo. De igual modo, el cristiano que ha sido hecho miembro del cuerpo de Cristo se nutre entonces mediante la comunión. Recuérdese que en época de Ireneo la comunión era el culto normal de los cristianos. Por tanto, parte de lo que está diciendo nuestro autor es que los creyentes se nutren mediante el culto, que es esencialmente la comunión. Para él lo importante no es lo que la comunión simboliza, ni es tampoco, como lo sería después para otros teólogos, la cuestión del modo en que Cristo está presente en ella. Para él lo importante es que al participar del culto común, y tomar los elementos de pan y vino, se fortalece nuestra unión con la cabeza de este cuerpo que es la iglesia, y por tanto se renueva nuestra participación en la victoria de Cristo.

Uno de los elementos más interesantes de la teología de Ireneo es el modo en que concibe la meta final de la existencia humana. Como dijimos en el capítulo anterior, Ireneo piensa que Dios creó al ser humano utilizando como modelo al Verbo que había de encarnarse. Esto lo hizo porque la meta final de la criatura humana es nada menos que la comunión con Dios. El propósito de Dios no era que Adán y Eva continuaran eternamente en el estado en que fueron creados, sino que crecieran en justicia y en

⁴⁴ *Ibid.* 4.18.5. Esta nutrición afecta tanto al alma como al cuerpo. Véase *ibid.* 5.2.2.

el conocimiento de Dios, de tal modo que cada vez estuvieran más cerca de su Creador.^{44 45}

A este proceso, Ireneo le da el nombre de «divinización»,⁴⁶ y por tanto los teólogos posteriores se han inclinado a pensar que se trata de una especulación indebida, que pretende que la meta de la creación es llegar a tal punto que la humanidad se confunda con la divinidad. Pero esto no es lo que Ireneo entiende por «divinización». Para él, la distancia entre Dios y la criatura humana es tal, que por mucho que nos acerquemos a Dios siempre nos quedará mucho más por andar. La distinción entre la criatura y el Creador nunca se borra. No somos como gotas de eternidad que volvemos al mar. Lo que Ireneo quiere decir es que el propósito de Dios para el ser humano es que crezca continuamente, acercándose cada vez más a su Hacedor. Dios nos hizo para que gozáramos de comunión con él. Dios nos hizo para que llegáramos a ser «como dioses».

Esas palabras, que la serpiente les dirigió a Adán y Eva en el Paraíso, constituían una tentación, no porque fuesen expresión de una ambición desmedida, sino porque las criaturas humanas, creadas por Dios «como niños», no estaban listas para dar ese paso. La tentación consistió en querer adelantarse a los planes de Dios. Las palabras de la serpiente, aunque prematuras, reflejaban esos planes, como puede verse en la afirmación de que somos hechos a imagen de Dios, y que somos adoptados como hijos de Dios.

La «divinización» a que se refiere Ireneo como meta de la vida humana consiste entonces en ser adoptados hijos de Dios, y en parecemos a nuestro Creador cada vez más. El don de la inmortalidad es parte de esa divinización. También lo es el modo en que Dios va formando nuestra mente, para que cada vez se conforme más a los propósitos divinos.

⁴⁵ *Ibid.* 2.18.3. Cf. *ibid.* 4.11.2; 4.38.4.

⁴⁶ *Ibid.* 3.6.1; 3.20.2; 4, *praef.*-, 4.28.4; 5, *praef.*

90 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

Según Ireneo, este proceso no termina con la muerte, sino que en la Patria celestial Dios continuará acercándonos cada vez más a sí. Pero aún entonces esto no quiere decir que quedará borrada la distinción entre el Creador y sus criaturas, pues Dios es infinitamente superior a nosotros, y por mucho que nos acerquemos a él siempre habrá una gran distancia entre Dios y los humanos.

Antes de terminar, conviene mencionar aquí un elemento de la teología de Ireneo que contribuyó a su descrédito en tiempos posteriores. Se trata en concreto de su milenarismo, es decir, de su convicción de que, como parte del proceso de salvación, habría un reino de Dios sobre la tierra, «que es el comienzo de la incorrupción, pues mediante ese reino los que son merecedores se acostumbrarán gradualmente a participar de la naturaleza divina.»¹⁷ Parte de ese adiestramiento es un cambio radical en el orden de poderes presente, «de modo que en la creación en que sufrieron esclavitud, en ella reinen. ... Conviene por tanto que la creación misma, tras su restauración a su condición original, esté completamente bajo el dominio de los justos.»⁴⁸ Estas ideas eran compartidas por muchos en el Asia Menor, entre ellos el autor del Apocalipsis. Como veremos más adelante, fue posteriormente, después de Constantino, que esas ideas sufrieron descrédito.

Buena parte de la teología de Ireneo es tan ajena a nuestro modo de ver las cosas, que nos resulta fácil y hasta tentador desentendemos de ella pensando que se trata de especulaciones sin importancia. Hay empero dos elementos de esa teología que bien vale la pena tener en cuenta. El primero de ellos es que la teología de tipo C no pretende exaltar a Dios restándole valor a la criatura humana o a la creación física. Al contrario, desde esta perspectiva, mientras más se exalte a la criatura, más se exaltará

«*Ibid.* 5.32.1.

⁴⁸ *Ibid.* 5.32.1.

a quien la hizo. En segundo lugar, es importante recalcar que la visión que Ireneo tiene de la consumación final no es sencillamente la de un retorno al estado original, como la de Orígenes, ni es tampoco la de un orden fijo y establecido, como nos la presenta Tertuliano, sino que es más bien la visión de un «Reino sin fin» en el que seremos coherederos del Rey, y donde continuaremos existiendo y creciendo en libertad, justicia y comunión con Dios.⁴⁹

Si regresamos entonces a nuestro esquema fundamental de los tres tipos de teología, podemos completarlo como sigue:

TRES TIPOS DE TEOLOGÍA			
	A	B	C
Tres lugares	Cartago	Alejandro	Asia Menor y Siria
Tres teólogos	Tertuliano	Orígenes	Ireneo
Interés	Moral	Metafísico	Pastoral
Categoría principal	Ley	Verdad	Historia
Orientación filosófica	Estoica	Platónica	Ninguna
Precursores	Clemente de Roma Ignacio Hermas	Filón Justino Policarpo	El NT Segunda Ep. de Clemente Teófilo de Alejandría
Dios Uno	Legislador Juez	Inefable Trascendente	Pastor Padre

⁴⁵ *Ibid.* 2.28.3.

92 Segunda parte - Los tres tipos en su formulación clásica

	A	B	C
Creación	Completada	Espiritual Doble	Comenzada Continua
Pecado	Romper la ley	No contemplar	Desobediencia al Uno anticipatoria
Pecado original	Herencia	Individual	En uno todos pecaron
Problema	Deuda moral	Ignorancia	Sujeción al Maligno
Obra de Cristo	Perdón	Iluminación	Liberación
Necesidad	Pago Nueva Ley	Enseñanza	Victoria Nueva creación
Bautismo	Lavacro Principio	Iluminación Símbolo	Injerto Siempre válido
Comunión	Fuerza moral	Símbolo	Alimento
Consumación	Reino de ley	Regreso	Nuevo Reino de libertad, justicia y crecimiento