

## EL HOMBRE, DIOS Y LA SOCIEDAD SEGUN ROM 1,18-32.

### Un ejemplo de exégesis cristiana de los primeros siglos

CLAUDIO BASEVI

En un estudio anterior<sup>1</sup> hemos considerado el texto de Rom 1,18-32 en sí mismo. Allí pusimos en evidencia cómo la exposición paulina se centraba en la descripción de la «ira» de Dios y de sus consecuencias. El rechazo de la adoración debida a Dios lleva consigo una perversión interior, una transformación (*μεταλλάξις*) que es una alteración del orden creado. La primera consecuencia de esta alteración es el despertar de las pasiones en el individuo (*πάθη ἀτιμίας*) y la depravación sexual. Luego, se produce el derrumbamiento de toda la sociedad.

Queremos ahora estudiar cómo los primeros autores cristianos han interpretado y desarrollado los conceptos contenidos en el texto paulino<sup>2</sup>. Pensamos poner de relieve, con nuestro modesto trabajo, el sentido de la hermenéutica cristiana que se sitúa en *continuidad* con el contenido propio e inmediato del texto inspirado, pero que no omite *desarrollarlo* homogéneamente para explicitar lo que en ello hay de implícito.

#### 1. *Los Padres Apostólicos*

La primera generación de escritores cristianos no se detuvo en la afirmación inicial del texto paulino: la posibilidad del conocimiento de la existencia de Dios. Tampoco ponderó la situación universal de pecado

---

1. *El hombre, Dios y la sociedad según Rom 1,18-32. Lectura del texto.* Este trabajo, pensado y presentado, en primera intención, para el V Simposio Internacional de Teología (Pamplona, abril 1984), cuyo tema fue «Dios y el hombre» ha sido presentado, ampliado y refundido, en el II Simposio de los Escrituristas Españoles.

2. Nuestro estudio abarca el lapso de tiempo desde los primeros escritores cristianos hasta Orígenes exclusive (mediados del siglo III). Pensamos dedicar otro estudio a la exégesis de los siglos IV y V: Ambrosiaster, S. Juan Crisóstomo, Teodoro de Mopsuestia, Teodoreto, Pelagio, etc. Los datos relativos a la utilización han sido sacados de *Biblia Patristica*, 3 vols. (París 1975, 1977, 1980). Nótese que nos hemos centrado en la *utilización*, más que en el comentario. Esto quiere decir que pensamos que el *uso* de un texto supone una interpretación y que, para reconstruir la interpretación, hace falta recurrir a la totalidad de las citas que se hacen de un texto. El nuestro es por lo tanto, con todas las limitaciones del caso, un procedimiento hermenéutico.

denunciada por el Apóstol, y que constituye el armazón de toda la primera parte de Rom. Estas dos omisiones, por otro lado, son explicables ya que los Padres Apostólicos escriben a cristianos, por lo tanto carecen de un planteamiento apologético, y lo hacen con el fin de exhortar y confirmar en la fe, en un contexto básicamente ético-espiritual. Trataban de ensalzar la vida cristiana frente a las demás opciones vitales. Por esto podríamos decir que el «género literario» de los escritos de los Padres Apostólicos es el didáctico-sapiencial. No hay que asombrarse, pues, de que en sus obras, primicias de la literatura cristiana, se encuentren frecuentes parecidos y analogías con los libros sapienciales del Antiguo Testamento. En efecto, las referencias a Rom 1,18-32 que se registran en los Padres Apostólicos centran su atención prevalentemente en la fuerte carga moral que el texto de Rom posee, por ser una pieza muy característica de los llamados «catálogos de pecados». Era casi obligado, en este sentido, asociarlo a otro conocido catálogo, el del Gal 5,19 ss, donde se enumeran las obras de la carne y las obras del espíritu. Al hacer esto, Rom 1,18-32 se transformaba en una requisitoria contra los pecados no ya de los paganos idólatras, como en su origen, sino de los cristianos «carnales» o infieles. Se elabora, de esta forma, de modo sintético, una doctrina, muy clásica, que podríamos llamar de las dos vías: la senda de los fieles seguidores de Cristo y la senda de los pecadores. La *Didaché* habla, en su apartado 4, del «camino de la vida», antigua imagen que viene de la *halaka* judaica y de los textos sapienciales (p. ej. Ps 1,16; Prv 4,10-27; Ier 21,8; Dt 30, 15-17); a reglón seguido habla del «camino de la muerte», siguiendo la metáfora de Act 9,2<sup>3</sup>. El camino de la vida es la vida cristiana sin más, el camino de la muerte es el pecado<sup>4</sup>. Cita luego una serie de pecados:

3. Se dice de los primeros cristianos que eran τῆς ὁδοῦ ὄντες «los del camino», entendiendo por camino la doctrina de Cristo. La misma metáfora había sido empleada por Juan el Bautista en su predicación (Mt 3,3; Mc 1,3; Lc 3,4; Ioh 1,23 que citan Is 40,3), por Jesús al hablar de la misión de Juan (Mt 11,10; Mal 3,1; Mc 1,2; Mt 21,32), por Jesús mismo al hablar de sí y de su misión (Ioh 14,4-6) y sobre todo por los Apóstoles al hablar de la predicación de Cristo (p. ej. Mt 4,15 que cita Is 8,23, aunque sólo de modo alusivo; Lc 24,32,35; Act 2,28. que es cita de Ps 16,11; Act 13,10; 18,25,26). En cuanto a la metáfora de los dos caminos, es preciso recordar la parábola de Jesús: Mt 7,13,14. Sobre el tema de ὁδός en Act cfr. D. MINGUEZ, *Hechos 8,25-40. Análisis estructural del relato en Biblia 57* (1976) 168-191, en particular pp. 182-184.

4. La *Didaché* no habla extensamente del ὁδός τῆς ζωῆς, aunque aluda a ello desde el comienzo (I,1,2). «Existen dos caminos, uno de la vida y uno de la muerte, y es muy importante distinguir entre ellos. El camino de la vida, pues, es éste: en primer lugar amarás a Dios que te hizo, luego a tu prójimo como a ti mismo; y todo lo que tú no quieres que te suceda, no lo hagas tampoco a otros». Hemos consultado la edición de KLAUSER, FP 1, Bonnae 1940, p. 14. Sí, en cambio se habla profusamente del camino de la muerte (V y VI; pp. 20-21). Y lo hace intercalando varios textos bíblicos: Mt 15,19 y Mc 7,21-23; Gal 5,20; Col 3,8; Rom 12,9; Ps 4,3; Is 1,23; Sap 12,5 etc. Es evidente que en el texto de la *Didaché* se entrecruzan dos temas: el catálogo de vicios y pecados y los pecados de los incrédulos.

homicidios, adulterios, pasiones, impurezas, robos, idolatría, magia, venenos, rapiñas, falsos testimonios, hipocresía, doblez, engaño, vanagloria, malicia, arrogancia, codicia, discursos obscenos, etc. Como se ve algunos de ellos corresponden a la enumeración de Rom 1,29-31, pero también hay otros típicos de 1 Cor 6,9-11 (μοιχεῖται, ἄρπαγαι), y un grupo muy característico de Gal 5,19-23 (εἰδωλατρῖαι, φαρμακῖαι). Así que el texto de la *Didaché* es más un resumen adaptado que una cita o, según parece más probable, refleja un texto que sirvió de fuente común tanto a S. Pablo como a la misma *Didaché*. De modo particularmente serio la *Didaché* insiste en la falta de misericordia y aún en el odio de los padres que abortan, porque demuestran no reconocer su condición de criaturas: οὐ γινώσκοντες τὸν ποιήσαντα αὐτούς, φονεῖς τέκνων, φθορεῖς πλάσματος θεοῦ.

La Epístola del Seudo-Bernabé sigue exactamente el mismo esquema al hablar del camino de la tiniebla (μέλανος) y desemboca en la misma frase conclusiva, inspirada, al menos conceptualmente, en Sap 12,5, donde se reprueban las costumbres de los Cananeos<sup>5</sup>.

Mucho se ha discutido sobre las relaciones mutuas y las dependencias entre el Ps-Bernabé y la *Didaché*<sup>6</sup>. Tal vez la coincidencia se pueda explicar por medio de una fuente común<sup>7</sup>. Lo importante es señalar que el texto paulino ofrece una especie de plataforma o de punto de partida para la elaboración de un tratado, todavía embrionario, de Teología mo-

5. El tema de las dos vías es bien conocido también en la literatura pagana desde Hesiodo, *Las obras y los días* 285-292 y luego por Platón, Jenofonte, etc. y que fue revestido de consideraciones cristianas por S. Basilio, *Discurso a los jóvenes*, 5. Pero la utilización de esta idea, verdadero *locus communis* de la cultura helénica, no parece venir del mundo griego, sino del mundo judío. Cfr. W. MICHAELIS, ὁδός en *Grande Lexico del NT*, VIII, 117-275, pero especialmente 262-272. Lo que se puede decir, en general, es que se trata de un tema cuyas fuentes son tres: la concepción moral deuteronomista, la corriente religiosa sapiencial y la predicación de Cristo. Cfr. J. DANIELOU, *Théologie du judéo-christianisme*, Tournai-Paris 1958, 413-415.

6. Se declara partidario de la anterioridad de la *Didaché* D. RUIZ BUENO, *Padres Apostólicos*, Madrid 1950, p. 751. J. QUASTEN, *Patrología I*, tr. de I. Oñativia, Madrid 2 ed. 1968, p. 99 es, en cambio, partidario de la no dependencia literaria. L. W. BARNARD, *The Epistle of Barnabas and the Dead Sea Scrolls: some observations* in *Scot. Jour. of theol.* 14 (1960) 45-59 sugiere que Ps-Bernabé y *Didaché* dependen, de forma algo libre, de dos distintas formulaciones de la enseñanza rabínica que se refleja también en el «Manual de Disciplina» (1QS).

7. J. P. AUDET, *La Didaché. Instructions des apôtres*, Paris 1958, pp. 122-163, establece una detallada comparación entre los dos escritos. Audet fija el *status quaestionis* remontándose a las ideas de J. A. ROBINSON, *Barnabas, Hermas and the Didache*, en *Journ. Theol. St.* 35 (1934) 113-146; 225-248 (artículos póstumos). La *Ep. de Ps-Bernabé* es un escrito unitario y no el producto de una síntesis literaria (hipótesis de Weiss y Völter) de varios escritos anteriores. Esto no quiere decir, sin embargo, que la *Didaché* dependa del Ps-Bernabé. Los dos escritos dependen de un escrito judío de naturaleza catequética, que Audet llama *Duae viae*, y que influyó también en la *Doctrina apostolorum*, que antes era considerada la traducción latina de la *Didaché*.

ral<sup>8</sup>. Es de notar que mientras la *Didaché* habla de la «vía de la vida» y de la «vía de la muerte», y se inspira por tanto claramente en la moral del Deuteronomio<sup>9</sup>, el Ps-Bernabé habla de la «vía de la luz» y de la «vía de la tiniebla» respectivamente, acercándose más a los textos qumránicos<sup>10</sup>.

En este sentido, las analogías con los documentos de Qumrán, aunque sugerente, no son resolutivas. Tanto la *Didaché* como la *Epistola* se mueven claramente en el dominio del pensamiento cristiano, determinado por la predicación de Cristo sobre la pureza verdadera y el doble precepto de la caridad<sup>11</sup>. Lo que sí es interesante y sugerente, y puede ser mantenido, es que los «catálogos de pecados» de las Epístolas paulinas, que son fuente, aunque no directa, de ambos escritos cristianos, tienen alguna analogía con los escritos de Qumrán<sup>12</sup>. Esto matiza la afirmación clásica de que tales catálogos venían de la filosofía estoica.

8. En la detallada comparación de Audet se pone de manifiesto que el apartado de las *Duae viae* de la *Didaché* se apoya, sin citar explícitamente, sobre el Decálogo (Ex 20,13-17 y Dt 5,17-21) y sobre el Sermón de la montaña (Mt 5,25-44; Lc 6,27-31). También, en la parte de la moral familiar, hay un eco de Eph 6,1-9 y Col 3,20-22 (*Didaché* IV). La parte negativa (*Did.* V, «el camino de la muerte») se apoya en Mc 7,21-22 y Rom 1,29-30. En definitiva el texto evangélico y el texto paulino son el punto de partida de la primera elaboración de una moral cristiana. Véase sobre esto W. RORDORF, *Un chapitre d'éthique judéo-chrétienne: les deux voies en Judéo-Christianisme. Homennage à J. Danielou*, Paris 1972, 109-128.

9. Audet matiza bastante esta afirmación (cfr. p. 257 y p. 348) recordando que mientras Dt se dirige al pueblo, el escrito *Duae viae* tiene la forma de una instrucción individual. Sin embargo entre la *Didaché* y el *Deuteronomio* hay una conexión profunda.

10. De todos modos, las analogías no dejan de ser bastante superficiales. Audet se esfuerza de demostrar que la *Didaché*, y más aún las *Duae viae*, se sitúan de lleno en el ámbito del pensamiento judío: del judaísmo sinagoga, en el caso de *Duae viae*, o del judeo-cristianismo, en el caso de la *Didaché*. Barnard mismo debe reconocer que entre Ps-Bernabé y 1QS «an indirect connexion is not excluded». El fondo común pueden ser las «listas de pecados» que existían en el judaísmo y que han dado lugar a los *viddui* que se leían en el Día de la Expiación.

11. Es significativo que la *Didaché* se apoye en la *regula aurea* (*Did.* I,2; cfr. Mt 7,12; Lc 6,31) pero leída en sentido negativo, lo que demuestra su independencia del texto evangélico. Asimismo la base del «camino de la vida» es el doble precepto de la caridad. Audet (p. 259) afirma que la unión entre los dos preceptos (Dt 6,5 y Lv 19,18) existía ya en el judaísmo hacia los años 25-50 de la era cristiana. Nos parece que en el razonamiento del estudioso francés hay un fallo: es cierto que no importa que Jesús haya sido o no el primero en determinar el doble precepto y su orden interno. Pero es un hecho que no hay evidencia de que la enseñanza de Jesús (Mt 22,34-40; Mc 12,28-31; Lc 10,25-28) haya sido formulada *qua talis* anteriormente. Sólo hay indicios. Otra cosa, obviamente, es la *regula aurea*.

12. No sin importantes diferencias, lo que parece apoyar la hipótesis de una fuente común transmitida por distintas vías. En efecto, el catálogo de Qumrán, 1QS 3,13-4,26, a pesar de interesantes analogías con los textos paulinos, está apoyado en una concepción dualista que se expresa a través de la lucha entre el «espíritu de la luz» y el «espíritu de las tinieblas». El contexto en el cual se sitúan 1QS 3,13-4,26 y Rom 1,29-31; Gal 5,19-21 es muy distinto. Cfr. J. CARMIGNAC y P. GUILBERT, *Les Textes de Qumran*, I, Paris 1961, pp. 34-38 y en particular, nota 54. Véase también G. SEGALLA, *I cataloghi dei peccati in S. Paolo*, en *Studia Patav.* 15 (1968), 208-210 y 225 s.

San Pablo, en realidad, elabora una síntesis personal entre helenismo y judaísmo, a la luz de la predicación de Cristo. Los escritores cristianos se colocan en continuidad con la predicación apostólica. Tal vez esta continuidad esté apoyada en una fuente común, de origen judío; lo cierto es que en la *Didaché* esta fuente ha sido reelaborada en sentido cristiano, a la luz de la predicación evangélica<sup>13</sup>.

Puede dudarse, por último, acerca de la naturaleza de las relaciones entre *Duae viae*, texto rabínico común a *Didaché*, *Ps-Bernabé* y 1 QS, y los «catálogos de pecados» de S. Pablo. ¿Qué relaciones exactas hay entre el texto de Rom 1,18-32 y las perícopas derivadas de *Duae Viae*? Lo que podemos decir es que existe una afinidad clara de pensamiento además de una dependencia literaria común. Es probable, aunque no puede ser demostrado claramente, que la *Didaché* tenga presente el texto mismo de S. Pablo *in genere*, mientras que *Ps-Bernabé* se aleja más<sup>14</sup>.

Estos textos de los primeros autores cristianos manifiestan, en definitiva, cómo el género «catálogo de pecados», que San Pablo en Rom 1,29-32 aplica a la sociedad pagana, fue entendido en términos generales, es decir válido para toda sociedad alejada de Dios. Al mismo tiempo, al colocar los «catálogos de pecados» en el contexto más amplio de la predicación de las Bienaventuranzas y del doble precepto de la caridad, tanto el *Ps-Bernabé* como, y aun más, la *Didaché* ofrecen el primer esbozo de una fundamentación bíblica de la ética cristiana.

## 2. San Clemente Romano

S. Clemente Romano en su *Ep. ad Cor.* (35,5) es algo más completo en su modo de citar<sup>15</sup>. La cita de Rom 1,29-30 está insertada en el contexto de una exhortación a conseguir la vida eterna mediante la fi-

13. Es evidente, si se tiene en cuenta la sinopsis establecida por Audet, *op. cit.*, pp. 138-153, que la *Didaché* introduce inmediatamente en 1,3 el precepto de amar y bendecir a los enemigos. Puede que sea una interpolación cristiana de *Duae viae*. Tal vez sea más sencillo pensar en una elaboración cristiana a partir de *Duae viae*. De todos modos, para nuestro fin es lo mismo.

14. Todo el problema estriba en decidir si la *Didaché* y la *Ep. Barnabae* tienen en cuenta o no los textos paulinos. Que no lo citen en sentido estricto es evidente. Que haya una fuente común, *latu sensu*, es también evidente. Quedan pues dos posibilidades: a) una dependencia literaria directa o b) un trasfondo judeo-cristiano común. Las coincidencias de términos no son suficientes para despejar la duda, así que, *salvo meliori iudicio*, habrá que mantener una dependencia de *Didaché* y *Ep. Barnabae* de la primitiva catequesis cristiana, con un posible influjo de los escritos paulinos en general.

15. Está claro que se trata de una cita formal, puesto que hay una correspondencia con el texto paulino palabra por palabra. Cfr. D. A. HANGER, *The Use of the Old and New Testaments in Clement of Rome*, Leiden 1973, 214-216. Es también interesante señalar que sólo se puede tratar del texto de Rom 1,29-32.

delidad<sup>16</sup>. Sólo Dios, Demiurgo y Padre de los siglos, conoce el aspecto y la belleza de las bienaventuranzas y maravillas que nos ha preparado. A nosotros nos toca luchar (*ἀγωνισώμεθα*) para ser hallados en el número de los dichosos. Lo conseguiremos «si nuestro pensamiento (*διάνοια*) está fijo fielmente en Dios, si buscamos las cosas que le son gratas y agradables, si cumplimos lo que no desdice de su voluntad sin mancilla y si seguimos el camino de la verdad, rechazando de nosotros toda injusticia (*ἀδικίαν*) y maldad (*πονηρίαν*), codicia, riñas, malignidad y engaño...». Este texto esclarece bastante el difícil Rom 1,18b: τῶν τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεχόντων<sup>17</sup>; estos hombres son los que siguen el camino de la mentira y por esto mismo niegan con su conducta llena de *ἀδικία* el verdadero camino. Un poco más adelante (35,6) S. Clemente completa su afirmación apoyándose en Rom 1,32: los que hacen estas malas acciones resultan odiosos (*στυγητοί*) a Dios, y no sólo los que las hacen, sino también los que las aprueban (*συνευδοκοῦντες*).

El texto de S. Clemente refuerza, por lo tanto, la interpretación ética de Rom 1,29-32. Los «catálogos de pecados» sirven para apoyar una perícopa de exhortación a la fidelidad. Clemente se separa, en este sentido, del fin concreto e inmediato de S. Pablo que era demostrar las tristes consecuencias de la incredulidad. Pero recoge, en cambio, la sugerencia fundamental del Apóstol: la identificación con Cristo. Danielou, en *Théologie du judéo-christianisme*, habla de la afinidad entre Clemente y las corrientes judías de tendencia moralizante y con fines edificantes<sup>18</sup>. Tal vez, esto pueda ser excesivo. Lo cierto es que la instancia moral está insertada en una clara línea escatológica y cristológica y está sin duda influida por el estoicismo<sup>19</sup>. Sea de ello lo que fuere, es evi-

16. FUNK, *Patres Apostolici*, pp. 142-143: «Πῶς δὲ ἔσται τοῦτο, ἀγαπητοί; (se refiere a la posibilidad de conseguir los dones prometidos por Dios a los fieles) ἂν ἔσθηριγμένη ἢ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν...». Los vicios que se señalan como rechazables son: *ἀδικία καὶ πονηρία, πλεονεξία* (la serie se encuentra en Rom 1,29), *ἔρις* (Rom 12,9 y Gal 5,20), *κακοηθία καὶ δόλος* (tal vez Rom 1,29; una reminiscencia de 1 Pet 2,1), *ψιθυρισμός* (Rom 1,29; *ψιθυριστάς*) *τε καὶ καταλαλία* (en Rom 1,30, pero más ceñido a 2 Cor 12,20), *θεοστυγία, ὑπερηφάνια τε καὶ ἀλαζονεία* (el orden es casi el mismo de Rom 1,30: se ha saltado la *ὑβρις*), *κενοδοξία τε καὶ ἀφιλοξενία* (no están en Rom 1,30-31 aunque son sinónimos de *ὑβριστής* y de *ἀσύνετοι*; pueden inspirarse en Gal 5,26; Phil 2,3; Rom 12,13; Heb 13,2 y en las Pastorales: 1 Tim 3,2; Tit 1,8).

17. La dificultad estriba en el sentido del verbo *κατέχω* que puede ser «detener, frenar, rechazar» o bien «apresar, encarcelar». La interpretación de S. Clemente concuerda más con el segundo sentido y manifiesta que el «detener la verdad bajo la injusticia» implica una postura de aversión y oposición. Hay un paralelismo con los escritos del Qumrán señalado por J. M. CASCIARO, *Qumrán y el nuevo Testamento*, Pamplona 1983, p. 212.

18. *Op. cit.*, pp. 53-55.

19. Cfr. J. N. D. KELLY, *Initiation a la Doctrine des Pères de l'Église*, Paris 1968, pp. 41-45; J. QUASTEN, *Patrología*, I, Madrid 1968, 54-58.

dente que lo que interesa a S. Clemente es la fuerza ética del texto paulino.

En definitiva, los Padres Apostólicos al utilizar o al coincidir con Rom 1,29-32 tienen presentes sobre todo las exigencias de la comunidad cristiana<sup>20</sup>. Los cristianos, si no son personalmente fieles pueden llegar al mismo grado de aberración de los paganos. Sin embargo, el uso de este texto paulino es, como se ve, limitado precisamente a su aspecto moral y exhortativo y no parece que se le haya sacado toda su riqueza sobre todo en el terreno de una argumentación *adversus paganos*.

En efecto, otra línea de utilización y de interpretación en la patrística será la que utiliza Rom 1,20 en conjunción ideal con Act 17,23-24: el Dios cristiano es el Dios desconocido pero cercano que las gentes de sincero corazón buscan y que es el verdadero Creador y Señor, más allá e infinitamente por encima de las divinidades que los hombres se han forjado. Al apelar al corazón sincero de quien busca la verdad, los Apologistas resolverán de antemano un dilema que la exégesis moderna se ha planteado<sup>21</sup>.

### 3. Los Apologistas cristianos. San Justino

Algunos autores han considerado que la descripción que hace S. Pablo de los vicios de la sociedad pagana es demasiado pesimista, ya que ni los judíos, ni algunos sectores de cristianos, menos fervientes, estaban exentos de los mismos vicios<sup>22</sup>. No quedaría, pues, sino pensar que S. Pablo sueña con una sociedad «utópica», y ese ideal trascendente se-

20. P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1972 (reedición de 1909), 146-156. En cuanto al relieve sobre el desarrollo de la Teología Moral, cfr. P. PALAZZINI, *Summa Theologiae Moralis lineamenta in Didaché et in Epistula Pseudo-Barnabae* en *Eun. Doc.* 11 (1958) 260-273.

21. El dilema, como hemos escrito en nuestro trabajo anterior, consiste en determinar si es posible y qué valor tiene el conocimiento «natural» de Dios. Muchos de los exégetas de S. Pablo, con distintos matices, niegan que el Apóstol atribuya algún valor al conocimiento puramente especulativo de Dios. Sin embargo, la utilización de Rom 1,20 por parte del Concilio Ecum. Vaticano I parece sugerir lo contrario. La solución que ofrecen los Padres es lógica y profunda: el conocimiento especulativo, o filosófico, de Dios, alcanzado con la recta razón es una preparación para la fe. Interesa en cuanto que se mantiene «abierto» a la revelación sobrenatural. No interesaría, en cambio, si fuera simplemente un «deísmo» que rechazara la revelación. En este sentido, no compartimos las ideas de W. VANDERMARCK, *Natural Knowledge of God in Romans. Patristic and Medieval Interpretation* en *Theol. Studies* 34 (1973) 36-52 ya que la interpretación patrística de Rom 1,20 no es exclusivamente cristológica, sino que es *finalísticamente* cristológica.

22. Cfr. O. KUSS, *La lettera ai Romani*, I (Brescia 1962) 62-63; distinta es la postura de L. CERFAUX, *Le monde païen vu par saint Paul* en *Recueil L. Cerfaux* II, 415-423, que, sin embargo, mantiene que San Pablo aún valorando la cultura griega estaba influido por un pesimismo «teórico» de origen judío.

ría la contrapartida del «pesimismo» paulino. En este sentido, siguen aquellos mismos autores, S. Pablo se alejaría del texto de Sap 13 que defiende, de algún modo, la religión y la sociedad pagana<sup>23</sup>. Pero, como se ha dicho, ni el texto de Rom es en general ni tan negativo como se pretende —recuérdese que la requisitoria del Apóstol supone el tema fundamental del orden impreso por Dios en la creación y de la bondad de la *fyssis*— ni puede considerarse aislado de la predicación paulina reproducida en Act 14,15-17 y Act 17,24-28<sup>24</sup>. Por otra parte los apolo-gistas, en particular Justino y Lactancio harán precisamente abundante uso del texto de Rom para afirmar, a la vez, la continuidad intelectual entre el mejor pensamiento pagano y la verdad cristiana y la diferencia radical entre las costumbres cristianas y paganas<sup>25</sup>. En este sentido Justino, en su *Apología* (1,24-30) utiliza el *anapologetoi* de S. Pablo para retorcer las acusaciones de los paganos. Los cristianos eran acusados de impiedad y de cultos vergonzosos: Justino replica que los cristianos no son impíos, ya que adoran a Dios; pero el Dios de los cristianos no es un dios como los dioses de los paganos que, según los lugares, adoran los árboles, los ríos, los ratones, los gatos y muchos animales irracionales<sup>26</sup>. No

23. Aunque entre Sap 13 y Rom 1,18-20 no haya dependencia literaria, nos parece que sí hay continuidad de pensamiento. El texto de Sap considera desde una vertiente positiva lo que el texto de Rom contempla desde otra negativa.

24. Nos parece que, para entender el pensamiento paulino —que es movido e iluminado por Dios— hay que distinguir siempre la *quaestio iuris* de la *quaestio iacti*. Es un hecho que la sociedad pagana está profundamente corrompida, y es un hecho igualmente que toda sociedad que se aleja de Dios se corrompe moralmente. Hasta aquí la afirmación de S. Pablo que no quiere ni afirmar ni negar que esto sea necesario físicamente. En ningún momento el Apóstol afirma que la naturaleza humana sea mala *en sí*, en su situación puramente creatural. Es mala *ahora*, después del pecado original. Al contrario, existen claros indicios de que S. Pablo considera que la naturaleza humana en sí sigue manteniendo en parte su bondad originaria. En este sentido su *kerygma* a los gentiles se apoya en la bondad y belleza de la creación, en la Providencia divina, en el sentimiento religioso innato y en el deseo que todo hombre tiene de salvarse y gozar de la felicidad.

25. Nótese que el contexto del pensamiento de S. Justino es fundamentalmente positivo, ya que el apologeta, que se considera un verdadero «filósofo» está abierto a recuperar las semillas del *Logos* allí donde se encuentran, también en el pensamiento pagano. Cfr. las precisas expresiones de J. DANIELOU, *Message Évangélique et Culture Hellénistique. Aux II<sup>e</sup> et III<sup>e</sup> Siècles*, Tournai 1961, 42-47; J. QUASTEN, *Patrología I*, Madrid 1968, 209-211. Por su parte H. CHADWICK, *Early Christian Thought and the Classical Tradition*, Oxford 1966, matiza algo, distinguiendo entre la visión que Justino tiene de la filosofía pagana («of all the early Christian theologians Justin is the most optimistic about the harmony of Christianity and Greek philosophy») y su opinión de las religiones: «towards pagan cult and religious myth Justin is sharply negative», pp. 9-11. Cfr. también G. BARDY, *Justin*, DTC VIII, 2242-2245; G. OTRANTO, *Esegesi biblica e storia in Giustino (Dial. 63-84)*, Bari 1979.

26. Citamos según *Apol. I*, 24-30, en *Corpus Apolog. I*, dir. por I. C. OTTO, Wiesbaden 1969, reimpr. Para entender, en un contexto amplio, el sentido de la novedad cristiana en Justino es muy útil M. MERINO, *La conversión cristiana. El concepto de ἐπιστρέφειν y μετανοεῖν en S. Justino en Studium Legionense 20*

son como los seguidores de Dionisio de Semele, ni de Apolo de Latona, que se dedican a vergonzosos amores entre varones (ἔρωτας ἀρσένων) y a cosas que, según el texto de Eph 5,11, da vergüenza hasta decir. Los cristianos no siguen a un hombre que se ha hecho dios por instigación de los demonios<sup>27</sup>. S. Justino recuerda que algunas sectas gnósticas —de tipo afín a los marcionitas<sup>28</sup>, que niegan la existencia o la bondad de un Dios creador, puede ser que cometan estas acciones vergonzosas —inversión de la «lámpara» (ἀνατροπή λυχνίας), en el sentido de traición a la fe y tal vez de uso del sexo contra naturaleza, uniones promiscuas (ἀνέδην μίξεις), comidas de carne humana— pero los paganos no los persiguen. Asimismo los cristianos no abandonan a los hijos, que en el mundo pagano eran recogidos por gentes sin escrúpulos y encaminados a la prostitución masculina o femenina; no siguen las prácticas de las mujeres y de los andróginos. Los paganos deberían, por todo esto, ser separados (ἐκκόψαι) del universo, por todo lo que hacen habiendo pervertido la luz divina. Es evidente que en esta requisitoria que hemos resumido, Justino está pensando en el texto de Rom 1,29-31 y lo va comentando, haciendo hincapié en la relación entre sexualidad y familia, por un lado, y entre religión y conducta moral, por otro. No sólo sobreentiende que la razón humana puede llegar al verdadero Dios, sino que se deja encerrar en la idolatría precisamente cuando se aparta del Dios verdadero. Aparece, en las palabras de Justino, el primer esbozo de una teología de la naturaleza, que es llamada «luz divina»: el cristianismo, en este sentido, devuelve al hombre la posibilidad de vivir «humanamente»<sup>29</sup>. Se entiende, pues, que Justino afirme que el género humano puede conocer la verdad, porque Dios creó desde el comienzo al género humano inteligente (νοερόν), capaz de alcanzar la verdad y de portarse bien (εὖ πράττειν): los hombres son λογικοὶ καὶ θεωρητικοί, precisamente por

(1979) 89-126. El autor pone de relieve con gran claridad que la «conversión» cristiana comporta el abandono de los dioses falsos: pp. 100-106.

27. Según H. CHADWICK, *Early Christian Thought...*, p. 11 se trata de una reacción contra el culto de Antinoo impuesto por Adriano, muerto en el 130 d.C. Cfr. L. W. BARNARD, *Justin Martyr. His Life and thought*, Cambridge 1967, 151-156.

28. G. BARDY, *Justin*, col. 2233s, señala que, según S. Epifanio (*Haeres.* 42,1), Marción se había separado de la Iglesia oficialmente en 144, es decir unos seis años antes de la redacción de la Primera *Apología*.

29. M. MERINO, *La conversión cristiana...*, p. 111: «Llevados del estudio de los textos citados de Justino, podemos esclarecer, a manera de conclusiones, los aspectos fundamentales de la idea que él posee sobre la conversión cristiana. La transformación religiosa que tiene como sujeto agente al ser humano es, en primer lugar, una acción, un cambio por el que el hombre se dirige a Dios. Otro aspecto que deriva de la observación de los mismos textos de nuestro autor es el que se refiere al reconocimiento, por parte del hombre, de la superioridad divina». En otros términos la conversión reestablece la *taxis* creada por Dios y además la enaltece con el resplandor de la trascendencia divina.

esto no tienen excusa<sup>30</sup>. No podríamos encontrar, a partir del texto paulino, afirmación más rotunda sobre el acuerdo entre fe y razón<sup>31</sup>.

#### 4. La polémica antipagana: *Lactancio*

Lactancio, como se sabe<sup>32</sup>, vivió al final de la época de persecución del cristianismo y debería, por tanto, ser estudiado con los autores del siglo IV. Pero el horizonte de su polémica se cierra totalmente en la defensa de la fe *adversus paganos* y él mismo se considera el último representante de los apologistas. Por esto vale la pena considerarlo en este lugar, ya que en él el texto paulino encuentra su acabada utilización apologética.

La cita de Rom se encuentra en el *Divinae institutiones*<sup>33</sup>, en el contexto del rechazo del politeísmo. Lactancio está convencido de que el hombre ha sido creado para conocer, admirar y glorificar la obra creadora de Dios. Ese conocimiento de Dios es la raíz del recto orden intelectual y moral, de la *iustitia*, concepto tan propio del apologista latino<sup>34</sup>, en el cual se une la tradición bíblica de la justicia como santidad religiosa y el concepto romano de la justicia como virtud reguladora de la actuación personal y social. En definitiva, la noción de Dios es considerada como el fundamento de toda norma ética y de todo orden recto. Así en *Inst.* II,3 el punto de partida de la requisitoria polémica es la conciencia que los mismos sabios paganos tenían de la falsedad de sus dioses. Ellos sabían que su religión era una *vanitas* y, sin embargo, por una misteriosa *pravitas* quedaban adheridos a ella. Tal vez, sugiere Lactancio que cita a Cicerón (*De natura deorum*, frag. 1), esta postura incoherente se debía al deseo de no desconcertar al vulgo planteando problemas intelectuales

30. J. C. M. VAN WINDEN, *Le portrait de la Philosophie grecque dans Justin, Dialogue I,4-5*, en *Vig. Christ.* 31 (1977) 181-190, pone en evidencia la ambivalencia de Justino: disposición favorable hacia la actividad de la razón humana, juicio negativo sobre las filosofías paganas por sus consecuencias morales.

31. El testimonio de Justino es, por lo que se ve, limitado. Pero señala una evidente continuidad con el texto paulino. La filosofía, en concreto el problema de Dios, constituyen el punto de partida de toda ética. Si se nos permite extrapolar un poco, podríamos decir que, según Justino y el pensamiento cristiano, el verdadero fundamento de una «orto-praxis» no puede ser sino una «orto-doxia».

32. J. QUASTEN, *Patrología*, I, pp. 685-702; V. LOI, *Lattanzio nella storia del linguaggio e del pensiero teologico preniceno*, Zürich 1970; B. STUDER, *La soteriologie de Lactance en Lactance et son temps*. Actes du IV<sup>e</sup> Colloque d'Études Historiques et Patristiques. Chantilly 21-23 septembre 1976, ed. por J. FONTAINE y M. PERRIN, Paris 1978, 253-269.

33. Citamos según *L. Caeli Firmiani Lactanti Opera Omnia*, CSEL n. 19, 1 y 2, ed. S. BRANDT y G. LAUBMANN, Praga-Vindobonae-Lipsiae 1890.

34. V. LOI, *La giustizia sociale nell'etica lattanziana en Augustin.*, 17 (1977) 153-160; IDEM, *Lattanzio nella storia...*, p. 258 ss. Hay que tener en cuenta la definición lactanciana: «(iustitia) nihil aliud est quam deí unici pia et religiosa cultura» (*Inst.* V,7,2).

que hubieran difundido la incredulidad. Pero, como es evidente, esta razón no excusa la simulación; el hecho es que los «sabios» destruyeron las religiones falsas pero no supieron encontrar la verdadera. Cayeron así en un error mucho más grave que los idólatras ignorantes. Porque estos últimos, al adorar las cosas creadas, *aliquid sapientiae retinent*, ya que en el fondo admiran la obra del creador. Pero los primeros, que se mostraron más sabios al rechazar la falsa religión, se volvieron más necios al negar que existiera siquiera una religión verdadera. No se trata, concluye Lactancio, de exigir a los sabios que encuentren la verdad *per se ipsos*, pero *hoc ab iis exigo quod ratione ipsa praestare potuerunt*: hay algo que la razón humana puede y debe alcanzar<sup>35</sup>.

El argumento paulino se ha transformado en manos de Lactancio en un arma contra la idolatría y contra el escepticismo religioso. No hay en estas palabras del escritor latino ningún rasgo anti-intelectual, al contrario: su defensa de la *vera religio* se apoya precisamente en la confianza en el poder de la razón humana. Las mismas ideas encontramos un poco más adelante<sup>36</sup>, allí donde Lactancio, con una clara reminiscencia del texto de Sap 13,1-9, afirma que los idólatras, engañados por la belleza de las criaturas, «empezaron a venerar y dar culto a las obras de Dios y no fueron nunca capaces de entender cuánto mayor y más admirable sea aquel que las hizo *ex nihilo*»<sup>37</sup>. Ya que, además, no se trata de alcanzar el conocimiento comprensivo de Dios, sino sólo que El existe: «Es suficiente, para que el hombre posea una prudencia plena y perfecta, que entienda que Dios existe»<sup>38</sup>. Luego los *insipientes* pecan por dos motivos: porque anteponen a Dios las cosas materiales, es decir las obras de Dios; y porque dan culto a las apariencias de estas mismas cosas contenidas en el aspecto del hombre (*elementorum ipsorum figuras humana specie comprehensas colunt*), es decir por su antropomorfismo<sup>39</sup>.

Más interesante todavía es otro texto de Lactancio inspirado en Rom 1,18-32 y en Sap 13,1-9<sup>40</sup>. La situación actual de incredulidad es lastimosa, afirma el apologista, ya que los hombres buscan el sumo bien no en el cielo, sino en la tierra. Se da así una doble inversión: los hombres han abandonado a Dios, que engendró y constituyó el universo, y han adorado las obras de sus dedos. Como contrapartida, ha desaparecido la *saeculorum ueterum felicitas*, han penetrado la *iniustitia* y la *impietas*, el *discidium generis humani et fraus et nefas omne*; y los que creían ser sabios, por rechazar la idolatría, han demostrado que son más necios, por

35. *Inst.* II, 3,18-20; CSEL, p. 106,15-25.

36. *Inst.* II, 5,1-5.

37. *Ibid.* II, 5,5; CSEL, p. 115,3-9.

38. *Ibid.*, II, 5,3; CSEL p. 114,21s: «Satis est homini ad plenam perfectamque prudentiam, si deum esse intellegat».

39. *Ibid.* II, 6,1-2; CSEL, p. 121,19-22.

40. *Ibid.* IV, 1; CSEL, pp. 274-277.

haber caído en la incredulidad. El abandono de Dios, que pasa a través de la idolatría para desembocar en el escepticismo, produce la «necedad» de los hombres que se creen sabios y la destrucción de la convivencia social<sup>41</sup>.

El dato más significativo que nos ofrecen las consideraciones de los apologistas cristianos<sup>42</sup> es que la tradición no vio en S. Pablo ninguna forma de pesimismo ni de dualismo, ya sea cosmológico (oposición espíritu-materia) ya sea intelectual (oposición razón-fe). Sí, sin embargo, los apologistas ponen en evidencia la continuidad entre la consideración ética (tema de las dos vías y depravación moral) y la especulativa (conocimiento de Dios a través de la creación). También se empieza a vislumbrar en sus obras un tercer elemento, de gran interés. Los sabios paganos se volvieron necios, precisamente cuando creían ser más sabios que los demás. Es inmediato recordar —y los Padres y escritores eclesiásticos lo hacen con frecuencia— las palabras de S. Pablo sobre la *Sapientia Crucis*: 1 Cor 1,18-23.27 donde se dice que ἐμώρασεν ὁ θεὸς τὴν σοφίαν τοῦ κόσμου (cfr. Rom 1,21.22); o bien, 1 Cor 2,4-5, donde se opone la δύναμις θεοῦ a la σοφία ἀνθρώπων. La σοφία y la μύρια adquieren un valor paradigmático como expresión de la paradoja de la fe. El texto de Rom adquiere así una peculiar resonancia espiritual.

##### 5. La polémica contra los gnósticos: S. Ireneo

Como hemos visto, el texto paulino se prestaba con facilidad a la polémica contra los paganos, ya que consistía directamente en una denuncia de la idolatría y de sus consecuencias. Pero también podía ser utilizado para rebatir las afirmaciones gnósticas, ya que defendía el valor de las criaturas como camino para alcanzar el conocimiento de Dios. Y así como en la polémica antipagana los autores cristianos habían hecho hincapié en el tema de la depravación moral, de la vía de la perdición y del catálogo de pecados, así en la polémica antignóstica se puso en evidencia el aspecto intelectual y cognoscitivo de la perícopa. Esto explica el abundante uso de Rom 1,19-32 por parte de S. Ireneo.

El Obispo de Lyon cita este texto 10 veces en su obra maestra *Adv. Haeres.* Con mayor frecuencia (6 veces) en el libro IV cuando, en el

41. Cfr. V. LOI, *Lattanzio...*, pp. 133s. sobre el tema de las *Duae viae*; B. STUDDER, *La soteriologie de Lactance...*, pp. 257-258. Amplias informaciones también en P. MONAT, *Lactance et la Bible*, Paris 1982, I, pp. 249-259.

42. Se ha discutido mucho acerca del dualismo de Lactancio, cfr. J. QUASTEN, *Patrologia I*, pp. 698s; de todos modos su dualismo, si no es un dualismo ético, es de proveniencia estoica y no ciertamente paulina: cfr. M. PERRIN, *L'Homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance*, 250-325, Paris 1981, 412-494, que pone de manifiesto las vacilaciones del pensamiento de Lactancio, siempre influido por una consideración ética.

ámbito de la polémica contra los valentinianos y marcionitas, explica cómo debe actuar el fiel discípulo de Cristo<sup>43</sup>. Ireneo, como se sabe, quiere defender la continuidad de la verdadera tradición<sup>44</sup>, y frente a los errores gnósticos recuerda que hay que acudir a los «presbíteros», tal vez a los sucesores de los Apóstoles, que pudieron escuchar la genuina predicación apostólica<sup>45</sup>. En concreto decir que hay dos dioses, uno del Antiguo y otro del Nuevo Testamento, es manifestación de ignorancia (ἀμαθεις) y de atrevimiento (ταλμηρούς). Aparentemente, distinguir entre un Κοσμοποιητής severo, inflexible, juez, y un Πατήρ, revelado por Cristo, es sugerente y amable. Pero, señala Ireneo, se corre el peligro de olvidar que también el Nuevo Testamento tiene una ley y amenaza con unos castigos a los pecadores, así como, por otro lado, las culpas y el castigo de Israel han sido escritos por nosotros, para nuestro escarmiento, como dice el mismo S. Pablo (1 Cor 10,1-2). En este sentido, S. Ireneo conecta el texto de Rom 1,29-31 con otros textos paulinos de catálogos de pecados, en especial 1 Cor 5,11 y 1 Cor 6,9-11, así como con Eph 5,6-8, que es utilizado para introducir el tema de la ira de Dios y del camino de las tinieblas. S. Ireneo une estos textos a 1 Cor 5,6 y Rom 1,18, y también a Lc 18,7-8 sobre la rapidez de la ἐκδίκησις de Dios y 2 Thes 1,6-10 sobre la manifestación de Jesús en el juicio. La espera

43. El libro IV del *Adversus Haereses* trata de rechazar los argumentos gnósticos y sobre todo los argumentos de tipo marcionita sobre la diferencia entre el Dios de la Antigua Alianza y el Dios Padre de Jesucristo basándose en los textos del Nuevo Testamento mismo. Este objetivo de Ireneo se inserta admirablemente en su «Teología de la Unidad» del plan divino. Cfr. B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, Paris 1980, pp. 64-94 que define la exégesis de S. Ireneo como un esfuerzo de «recapitulación» (ανάκεφαλαίσις) cristológica. Cfr. también el clásico P. BATIFFOL, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1971, reedic. de 1905, pp. 238-260. Véase también A. ORBE, *S. Ireneo y el conocimiento natural de Dios* en *Gregor.* 47 (1966) 441-471, 710-747. Un buen resumen y la doctrina exegética de S. Ireneo es el artículo de D. FARKASALVY, *Theology of Scripture in St. Irenaeus* en *Rev. Ben.* 78 (1968) 319-333 que señala claramente que el Obispo de Lyon es un verdadero sistematizador de la Teología de la historia.

44. Hemos consultado la edición de *Adv. Haer.* de A. ROUSSEAU, B. HEMMERDINGER, L. DELETRAU y C. MARCIER, Sources chrét., Paris 1965; cfr. también la edición de *Contro le eresie* de E. BELLINI, Milano 1982. En cuanto a S. Ireneo defensor de la Tradición, vale la pena recordar el sugerente libro de M. J. LE GUILLOU, *Le mystère du Père. Foi des Apôtres, Gnosés actuelles*, Paris 1973. Cfr. también B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, pp. 65-71 y J. DANIELOU, *Message Evangelique et culture Hellénistique*, Tournai 1961, pp. 132-144.

45. L. LIGIER, *Le Charisma veritatis certum' des évêques. Ses attaches liturgiques, patristiques et bibliques*, en *Melanges H. de Lubac*, Paris 1964, 247-268. Sobre la terminología de S. Ireneo son muy importantes los estudios de M. GUERRA, *La «principalidad» y el «principatus» de la sede episcopal de Roma en Teología del Sacerdocio*, 14: *El Sacerdocio del Supremo Pontificado*, Burgos 1982, pp. 343-388 y *Análisis filológico de S. Ireneo «Adversus haereses» 3,2,2 en Scripta Theol.* 14 (1981) 9-57; véase también G. CELADA, *Ministerio y Tradición en San Ireneo en Teología del Sacerdocio*, 9: *La potestad de orden en los primeros siglos*, Burgos 1977, pp. 119-162 y especialmente 135-140.

del juicio futuro y la actuación conveniente para salvarse es para Ireneo el punto de arranque de la moral evangélica<sup>46</sup>.

Por otro lado, a propósito de Rom 1,25.28, donde se habla de la ceguera de los paganos, S. Ireneo recuerda que Dios permite el endurecimiento del corazón, como hizo con los egipcios, y cita Mt 13,10-16; Lc 8,10; 10,23 y su fuente Is 6,10; 2 Cor 4,4 y 2 Thes 2,11-12. La frecuencia y la unidad de estas citas hacen pensar en una colección de «testimonios»<sup>47</sup>. De todos modos, lo interesante es poner de relieve que el Obispo de Lyon descubre una dimensión apocalíptica en el texto paulino y lo pone en relación con el tema de la predestinación<sup>48</sup>. Más interesante todavía resulta la enunciación de lo que la herejía valentiniana y marcionita querían encubrir: que todo pecado lejos de ser un producto necesario de la materia es una violación del orden impuesto por el Creador<sup>49</sup>.

46. La serie de textos de catálogos de pecados se encuentra en *Adv. Haer.* IV, 27,4 (SC n. 100, II, pp. 746-757), y S. Ireneo, en IV,28,2 (SC., pp. 756-759), concluye: «Quemadmodum enim in novo Testamento ea quae est ad Deum fides hominum aucta est, additamentum accipiens Filium Dei, ut et homo fieret particeps Dei; [ita] et diligentia conversationis aucta est, cum non solum a malis operibus abstinere iubemur, sed [etiam] ab ipsis malis cogitationibus et otiosis dictionibus et sermonibus vacuis et verbis scurrilibus: sic et poena eorum qui non credunt Verbo Dei et contemnunt ejus adventum et convertuntur retrorsum adimpliata est, non jam temporalis, sed aeterna facta (...) cum sit unus et idem Deus Pater et Verbum ejus semper assistens humano generi, variis autem dispositionibus, et multa operans, et salvans ab initio eos qui salvantur (...) et adjudicans eos qui adjudicantur, hoc est eos qui obliviscuntur Deum et sunt blasphemii et transgressores ejus Verbi».

47. Existe a este propósito una controversia entre A. BENOIT, *Saint Irénée. Introduction à l'étude de sa théologie*, Paris 1960, p. 101 y J. DANIELOU, *Message Evangélique et culture hellénistique*, Tournai 1961, pp. 156-169. P. PRINGENT, en *L'Épître de Bernabé I-XVI*, pp. 183-190 pone en evidencia el paralelismo entre *Adv. Haer.* IV,33,1 y IV,33,11s con la *Demonstratio* 53-58. En nuestro caso la amplia sección del *Adv. Haer.* IV,27-36 que engloba la mayoría de las citas de Rom 1,18-32 (seis sobre nueve) es un amplio desarrollo del castigo de los egipcios, conectado con su idolatría, pero sobre todo con el endurecimiento del Faraón (27-30), seguido por un análisis del episodio de Lot (31-32). El texto de *Adv. Haer.* IV,33-35 es igualmente una defensa del valor de las profecías que hablan de juicio de Dios. Por último, *Adv. Haer.* IV,36 es la exposición de la parábola de los viñadores homicidas, que son equiparados a los idólatras y gentes de réprobo sentir. En conjunto, es fácil pensar que S. Ireneo utiliza fragmentos de catequesis cristiana.

48. Así, por ej., en *Adv. Haer.* IV,28,1 S. Ireneo señala que el castigo prometido por Dios, la *ira Dei*, tiene un antecedente antiguo: el castigo de los Egipcios que habían maltratado a Israel, así como el castigo de Sodoma y Gomorra (Mt 10, 15; Lc 10,12). Pero si en la Antigua Alianza el justo juicio de Dios se ejerció en «figura» (τυπικῶς) por un tiempo y con medida, al final de la Nueva será en verdad, por siempre y con rigor. Cfr. SC, n. 100, pp. 754-757.

49. Esta es la conclusión que S. Ireneo saca de la parábola de los viñadores (SC, n. 100, p. 881): «Por medio de ésto el Señor manifestó claramente a sus discípulos que el padre de familia era único y el mismo, es decir el único Dios Padre que hizo todas las cosas; pero que hay varios labradores: unos 'insolventes y orgullosos' (Rom 1,30), estériles, asesinos del Señor; otros, en cambio, que con total obediencia dan el fruto a su tiempo». Sobre el tema de la naturaleza del pecado y la bondad de la creación y, en general, sobre todo el enfoque antignóstico de Ireneo es preciso acudir a los numerosos estudios de A. ORBE; aquí citamos

## 6. Tertuliano

La presencia de Rom 1,18-32 es aún más frecuente en los escritos de Tertuliano que en la obra de S. Ireneo, cosa bien comprensible si se tiene en cuenta que el texto paulino se prestaba a múltiples usos: la controversia contra los paganos, la defensa de la posibilidad de conocer a Dios, la explicación de los fundamentos de la vida cristiana. Pero, de modo un tanto sorprendente, las citas del texto paulino adquieren más relieve y más peso en la controversia contra los gnósticos, en este caso contra Marción, en la misma línea trazada por S. Ireneo, a pesar de que ciertamente Tertuliano no puede ser considerado un teólogo de la armonía entre Antigua y Nueva Alianza. Es bien evidente, al contrario, que Tertuliano es un apasionado defensor de la «novedad» del cristianismo que pone a veces en oposición dialéctica tanto contra el judaísmo como contra el paganismo<sup>50</sup>. Sin embargo, en el *Adv. Marcionem*<sup>51</sup>, defiende la continuidad entre los dos Testamentos.

Precisamente en el *Adv. Marc.* encontramos ocho citas del texto de Rom, concentradas sobre todo en Rom 1,18-20, casi todas en el libro V. Las restantes once citas del texto paulino se reparten entre *De resurrect. carnis* (3 veces), *De Corona* (2 veces), *Ad Nat.*, *Ad Scapulam*, *De Anima*,

---

*Antropología de San Ireneo*, Madrid 1969, pp. 272-285 en que se pone de relieve que el pecado de Adán es desobediencia a un mandamiento bueno; sobre la vertiente «cósmica» de la Encarnación según los gnósticos, vid. *Cristología gnóstica. Introducción a la soteriología de los siglos II y III*, vol. I, Madrid 1976, pp. 260-284, donde queda claro el dualismo insalvable de los herejes; sobre la parábola de los viñadores, cfr. *Parábolas evangélicas en San Ireneo*, I, Madrid 1972, pp. 243-270 en la cual Orbe concluye que, según Ireneo, Dios busca siempre las mismas obras: iguales en ambos Testamentos, porque están animadas por el amor al Dios único y al hombre.

50. Sobre Tertuliano la literatura es muy extensa. Véase J. QUASTEN, *Patrología I*, pp. 546-635 que subraya la novedad en el léxico, en el estilo y en el enfoque de Tertuliano «el más importante y más original de los autores eclesiásticos latinos» excepción hecha de S. Agustín. Cfr. también G. BARDY, *Tertullien* en *DTC*, XV, 130-171; R. BRAUN, «*Deus christianorum*». *Recherches sur le vocabulaire doctrinal de Tertullien*, Paris 1962; J. DANIELOU, *Les origines du christianisme latin*, Paris 1978, pp. 123-159; P. BATIOLE, *L'Eglise naissante et le catholicisme*, Paris 1971, pp. 317-353 sobre el aspecto eclesiológico del pensamiento de Tertuliano; sirve todavía A. D'ALE, *La Théologie de Tertullien*, Paris 1905; sobre el uso de la Sagrada Escritura en Tertuliano, véanse: T. P. O'MALLEY, *Tertullian and the Bible*, Nijmegen 1967; J. E. L. VAN DER GEEST, *Le Christ et l'Ancien Testament chez Tertullien*, Nijmegen 1972; J. H. WASZINK, *Tertullian's Principles and Methods of Exegesis*, en *Early Christian Literature and the classical intellectual Tradition*, in *hon. R. M. Grant*, Paris 1979, pp. 17-32; B. DE MARGERIE, *Introduction à l'histoire de l'exégèse*, II, Paris 1983, pp. 23-64.

51. Se sabe que Tertuliano conoció la obra de S. Ireneo, pero quiso rechazar directamente la opinión de Marción más que la de Valentín, como había hecho, en cambio, el Obispo de Lyon. El cuarto y quinto libro del *Adv. Marc.* contienen un comentario crítico del Nuevo Testamento *secundum Marcionem* para demostrar que aun los textos retenidos por el hereje eran suficientes para refutar la doctrina de los dos dioses. Citaremos según la edición de I. KROYMANN, *CoChr. SL n. 1*, Turnholtz 1954, 437-726.

*Adv. Hermogenem*, *Adv. Praxean* y *De Paenit.* De entre ellas cinco obras además del *Adv. Marc.* son del período montanista<sup>52</sup>. En conjunto, como se puede apreciar, Tertuliano cita el texto de Rom en el contexto de la polémica antipagana (*Ad Nat.*, *Ad Scapulam*), de la polémica antignóstica (*Adv. Marc.*, *De resurr. carnis*, *De Anima*, *Adv. Herm.*, *Adv. Praxean*) con gran preferencia, y en dos escritos exhortativos (*Da paenitentia* y *De corona*). Sorprende la escasa utilización de ese texto contra el paganismo, así como la total ausencia en el *Apologeticum*, a pesar del ejemplo de la *Apología* de S. Justino<sup>53</sup>.

La destacada presencia de Rom 1,18-20 en el *Adv. Marc.* se debe a que Marción, según nos dice Tertuliano, utilizaba Rom 1,18 entendiendo que la *veritas* que los hombres mantenían encerrada en la injusticia era la verdad del Dios Padre de Jesucristo, y que el Dios Creador vengaba precisamente esta injusticia. En otros términos, el Dios del Antiguo Testamento condenaría a los hombres que no aceptaron el Dios del Nuevo. Pero es hasta demasiado evidente que esta opinión es insostenible. En primer lugar, y fundamentalmente, porque Cristo nos lleva al único Dios, Creador y Padre al mismo tiempo. Y si se objeta que sólo los judíos son responsables de las ofensas al Dios de la creación, Tertuliano replica: «tanto el pueblo (judío) por la transgresión de los mandamientos (*disciplinae*), como todo el género humano por haber ocultado la naturaleza (*per naturae dissimulationem*), habían abandonado y se habían rebelado contra el Creador»<sup>54</sup>. En este sentido el gran orador africano ha captado el núcleo mismo de la doctrina paulina —la universalidad del pecado— y lo utiliza contra Marción<sup>55</sup>. Luego, para demostrar

52. El *Adv. Marc.*, aunque fuera empezado en su primera redacción en la época católica, fue refundido y ampliado entre 207 y 212; el *Ad Nationes*, del año 197, el *Adv. Hermogenem*, del 200 y el *De paenitentia*, del 203, pertenecen a la época católica; en cambio otros cuatro son del período montanista mitigado: *De resurr. carnis* (año 209-211); *De Anima* (209-211), *De corona* (211), *Ad Scapulam* (212) y el último, *adv. Praxean*, del 213, del período montanista decidido. De todos modos, el montanismo de Tertuliano influyó relativamente poco en su polémica *adversus paganos* y *adv. gnosticos*.

53. Tal vez se pueda explicar esta ausencia por el enfoque tan distinto de las dos obras.

54. *Adv. Marc.* V,5,4, CoChrSL n. 1, ed. E. KROYMANN, Tournholt 1954, p. 676, 6-9: «Et populus autem per disciplinae transgressionem et omne hominum genus per naturae dissimulationem et delinquerat et rebellauerat aduersus creatorem». Nótese que Marción emplea, en su polémica antijudaica, precisamente el concepto del escándalo y locura de la Cruz y cita sin reparo 1 Cor 1,19-21. Tertuliano es, en este sentido, el defensor del orden establecido por Dios: el orden de la disciplina y el orden de la naturaleza. La herejía de Marción resulta de una actualidad sorprendente, vista desde esta perspectiva, ya que supone que pueda mantener la unión con Cristo aún negando o rechazando el orden natural, propio de la creación.

55. De la universalidad del pecado se deduce la necesidad de la unión con Cristo como salvador y la unicidad de la economía de la salvación. *Adv. Marc.* V, 13,3-4: «Cuius dei ira? Utique creatoris (es decir el dios justo y severo del Antiguo Testamento). Ergo et ueritas eius erit, cuius et ira, quae reuelari habet in ultionem ueritatis. Etiam adicens: *scimus autem iudicium dei secundum ueritatem*

que Cristo nos lleva con su Evangelio al mismo Dios creador, autor de la Ley y fuente de la gracia, Tertuliano se entrega a un análisis detallado de las epístolas paulinas. Al abrir la serie con Rom señala que precisamente la afirmación inicial de S. Pablo —el Evangelio es salvación para todo el que cree— es la premisa para hablar de una nueva Ley y de un nuevo Evangelio; nuevos, sin duda, pero que al mismo tiempo llevarán a un juicio final<sup>56</sup>. Así que aunque S. Pablo —según dice Marción y admite también Tertuliano— afirma «el vengador en el juez y el creador en el vengador», al hablar de su ira sobre la impiedad de los hombres que mantienen cautiva la verdad en la injusticia, se refiere a todos los hombres tanto de la Antigua como de la Nueva Alianza<sup>57</sup>. En otros términos, la Ley y la naturaleza se corresponden, como dice Rom 2,2ss., y Dios juzgará, «según el Evangelio por medio de Cristo, y por eso tanto el Evangelio como Cristo pertenecen a aquel al que pertenecen también tanto la Ley como la Naturaleza»<sup>58</sup>. Por eso, en otro lugar de la misma obra<sup>59</sup>, insistirá en el contenido de Rom 1,25: los pecadores, sean los

---

*esse* (Rom 2,2) et iram ipsam probavit, ex qua uenit iudicium pro ueritate, et ueritatem rursus eiusdem dei confirmavit, cuius iram probavit probando iudicium (...). Si enim *iudicabit deus occulta hominum* (Rom 2,16; cfr. Rom 2,12) tam eorum qui in lege delinquerunt quam eorum qui sine lege, —qui et hi [et si] legem ignorant, at natura faciunt quae sunt legis— utique is deus iudicabit, cuius sunt lex et ipsa natura, quae legis est instar ignorantibus legem» (CoChrSL, n. 1, p. 702s). Y, un poco más adelante, Tertuliano deduce que el Evangelio y Cristo pertenecen al mismo Dios al cual pertenecen la Ley y la naturaleza, ya que el mismo y único Dios juzga en verdad por medio de Cristo según el Evangelio (Rom 2,16; cfr. *Adv. Marc.* V,13,5).

56. *Adv. Marc.* V,13,2; CoChrSL, n. 1, p. 702.

57. *Adv. Marc.* V,13,2 y V,13,18.13-4. Tertuliano pone de relieve que si el Evangelio es fuerza salvadora de Dios para todo el que cree (Rom 1,16-17), no puede serlo sino porque pertenece al mismo Dios justo que los marcionitas niegan ser bueno: «Sine dubio et euangelium et salutem (Paulus) iusto deo deputat, non bono». Además si antes se daba la Ley y ahora la justificación de Dios por medio de la fe en Jesucristo (Rom 3,22) «quae est ista distinctio? Seruiuit deus tuus (el dios bueno de Marción) dispositioni creatoris, dans ei tempus et legi eius? An eius tunc, cuius et nunc? Eius lex cuius et fides Christi? Distinctio dispositionum est, non deorum». La conclusión se impone. Como dice S. Pablo (Rom 7,7) «*Quia lex peccatum? Absit!* —Erubesce, Marcion, [absit] abominanti apostolo criminationem legis —*sed ego delictum non scio nisi per legem*. O summum ex hoc praeconium legis, per quem [non] licuit delictum latere! Non ergo lex seduxit, sed peccatum per praecepti occasionem. (...) Si taliter ueneratur legem creatoris, quomodo ipsum destruat nescio» (CoChrSL, n. 1, pp. 703-705). Una lectura amplia de los textos paulinos demuestra la unidad de la economía salvadora.

58. «*Secundum euangelium*, inquit (Marción que cita a Pablo), *per Christum* (Rom 2,16). Ergo et euangelium et Christus illius sunt, cuius et lex et natura, quae per euangelium et Christum uindicabuntur a deo illo iudicio de quo et supra» (CoChrSL, n. 1, p. 703,25-3).

59. *Adv. Marc.* V,19,6; CoChrSL, n. 1, p.721,17. Se refiere Tertuliano a Col 1,21 y explica que el «alienatos et inimicos sensu» de Dios se explica porque «admiseramur offensam colentes condicionem aduersus creatorem». Es interesante observar que Rom 1,25 es aquí atribuido a la condición de los cristianos antes de la conversión.

que sean, cambian la gloria del creador en la de la criatura, como demuestran también las citas de 1 Cor 1,17-21; Is 52,7 y 29,14.

En definitiva, en el *Adv. Marc.*, la utilización de Rom 1,18-32 está dirigida no a un fin polémico, sino a subrayar la posibilidad de conocer al Dios creador por medio de la naturaleza y que el Dios creador puede ser «reconocido» por la predicación de Cristo<sup>60</sup>. En este sentido la revelación de Cristo no supone una inversión antiintelectual, como puede hacer pensar el famoso texto de Lc 10,21, sino simplemente la necesidad de una manifestación sobrenatural para que Dios sea «conocido» verdaderamente<sup>61</sup>.

Por otro lado, Tertuliano es un firme defensor de la posibilidad de conocer a Dios. Rom 1,20 aparece muy frecuentemente en sus obras<sup>62</sup> como una afirmación indiscutible: tan cierta que ni los mismos herejes la impugnan; con ellos el problema se plantea más bien en el terreno de la resurrección<sup>63</sup>. De todos modos, el hecho de poder conocer a través de las criaturas las *invisibilia* de Dios permite elaborar una afirmación tajante: Dios creó todo *ex nihilo*<sup>64</sup>.

El apologista africano, sin descubrir la fuerza del texto de Rom 1, 18-32 frente a los paganos, como en el *Ad Natione*<sup>65</sup>, se centra más bien en tres puntos:

60. *Adv. Marc.* I,18,2: «Nos definimus deum primo natura cognoscendum, dehinc doctrina recognoscendum, natura ex operibus, doctrina ex praedicatoribus» (CoChrSL, n. 1, p. 459,11-13).

61. *Adv. Marc.* IV,25,1-3.10; CoChrSL, n. 1, pp. 610-612.

62. *Adv. Hermogenem* 45,5; *De resurrec. carnis* 2,8 y 3,1; *De corona* 6,1; *Ad Scapulam* 2,1.

63. *De resurrec. carnis* (o *mortuorum*) 2,8; ed. J. G. Ph. BORLEFFS, CoChrSL, n. 1, p. 923,33-41: «Atque adeo [et] haeretici ex conscientia infirmitatis numquam ordinarie tractant: certi enim, quam laborent in alterius diuinitatis insinuatione aduersum deum mundi omnibus naturaliter notum de testimoniis operum, certe et in sacramentis priorem et in praedicationibus manifestatiorem, sub obtentu quasi urgentioris causae (...) a quaestionibus resurrectionis incipiunt, quia durius creditur resurrectio carnis quam una diuinitas».

64. *Adv. Hermogenem* 45,5; CoChrSL, n. 1, p. 433-435. Tertuliano explica la creación acudiendo a varios textos de la Sagrada Escritura. En primer lugar, dice, fue establecida la Sabiduría (*sophiam conditam*), luego *et sermonem prolatum*, por el cual todo ha sido hecho y sin el cual nada ha sido hecho (Ioh 1,3; Prv 8,22). Luego citando Ps 33,6; Ps 102,26; Is 40,12, recuerda que todo ha sido hecho por Dios, como dice también Jer 28,15 (51,15 según el texto hebreo). Todo manifiesta los atributos (*animi nisus*) de Dios: *sophia, ualentia, sensus, sermo, spiritus, uirtus*. Estas son las *inuisibilia Dei, quae secundum apostolum ab institutione mundi factis eius conspiciuntur*. No cabe sino pasmarse ante la insondable sabiduría divina (Rom 11,19.33). Quid haec magis sapiunt quam: ut ex nihilo omnia facta sunt! (...) Igitur (...) probatur omnia a deo ex nihilo facta». Cfr. también la rápida alusión en *De resurr.* 3,1; CoChrSL, n. 1, p. 924,4-5; *Ad Scapulam* 2,1; *ibid.*, p. 1127,1-2.

65. *Ad Nationes* II,8,2; CoChrSL, n. 1, p. 53,3-5: «Deum ego existimo ubique notum, ubique praesentem, ubique dominantem, omnibus colendum, omnibus demerendum»; cfr. también *De Anima* 18,12; *ibid.* p. 809,96-99 con una enigmática referencia a Platón. En *De corona* 6,1; *ibid.* 1046 s., 6-9 habla de la homosexualidad como castigo de los paganos.

- la posibilidad del conocimiento de Dios a partir de la creación y, por lo tanto, la bondad y validez de la creación<sup>66</sup>;
- la unidad de disposición divina entre creación, Ley y Evangelio;
- y el hecho que todo pecado estriba, en el fondo, en una adoración de la criatura en lugar del creador<sup>67</sup>.

El texto de mayor interés moral es el *De corona* 6,1, donde en el ámbito de una requisitoria contra los paganos se afirma que ellos conocen la ley natural (*naturabilibus tabulis, natura facere... ea quae sunt legis*) y que la homosexualidad es la *retributio erroris* que ellos han cometido.

En conclusión, la hermenéutica de Tertuliano, en coherencia con lo que hemos visto anteriormente, señala que el texto de S. Pablo puede ser utilizado contra toda forma de desviación de la fe y que su mensaje es también el punto de partida de la recta conducta ética tanto de los cristianos como de todos los hombres.

## 7. Conclusiones

El recorrido hecho por la patrística, después del análisis del texto paulino, nos permite enunciar los puntos siguientes, como puntos de convergencia de la exégesis y de la hermenéutica católica.

1. El texto de Rom 1,19-32 lleva consigo un doble «mensaje». Uno de tipo conceptual relativo a la posibilidad de conocer la existencia de Dios y algunos de sus atributos a partir de la creación. Otro de tipo ético, relativo al peligro de la idolatría y a sus tremendas consecuencias. Estos dos mensajes no son yuxtapuestos, sino que están íntimamente relacionados. Sólo se puede decir que se conoce a Dios, cuando se le conoce como Dios (*epignosis*), se le honra (*doxazo*) y se le da gracias. Si no, se antepone la criatura al Creador.

2. Aunque, en su literalidad, el texto paulino se centre en los males de la idolatría, posee un alcance universal. Todo pecado es, de algún modo, una «idolatría». Así que las consecuencias morales de la adoración de una criatura en lugar del Creador afectan a todo el que peca voluntariamente. Por eso, la recta noción de Dios es el comienzo de una vida moralmente buena y, recíprocamente, una vida moralmente buena se cimienta en un recto conocimiento de Dios.

66. Véanse *De Paenit* 5,4; *CoChrSL*, n. 1, p. 328,13-5; *Adv. Praxeam* 7,9 (un texto muy complicado); *ibid.* 1167,50-54.

67. Al texto del *Adv. Marc.* hay que añadir *De resurrec.* 26,9; *CoChrSL*, n. 1, p. 955,33-38.

3. La inmoralidad es un «castigo». No en el sentido que los hombres no sean responsables de ella, sino en el sentido de que Dios abandona a los hombres a la tiranía de sus apetitos y pasiones. El pecado se hace, entonces, inevitable en sentido moral. Pero no hay ningún determinismo en el pecado; al contrario, el hecho mismo de que Dios abandone al hombre a sus pasiones es una demostración, paradójica pero real, de su libertad.

4. Donde se da cierto determinismo es en la extensión que el pecado alcanza. Lo primero que resulta alterado por el pecado es el entendimiento. El pecador cree ser sabio, pero en realidad es un «necio», tiene el corazón lleno de oscuridad, su mente es insensata y reprochable. Luego se despiertan las pasiones individuales como un fuego. Por último se hace imposible la convivencia social: es destruida la familia, las relaciones de confianza y de amistad, la misma compasión humana.

5. Precisamente porque el pecador se jacta de ser sabio sin serlo, la Tradición exegética subraya la inversión que se da en el Evangelio entre necedad y sabiduría. Los verdaderos sabios son los que el mundo considera necios, y al revés. Es la *Sapientia Crucis* la que S. Pablo predica y no la sabiduría carnal y humana.

6. La esencia del pecado consiste en la alteración (*ἀλλάσσω*) del orden establecido por Dios. El hombre, en concreto, según el texto de Gen 1,26 ha sido hecho dueño de todas las criaturas espirituales, estando él sometido a Dios, más aun en cuanto que él ha sido creado a imagen y semejanza de Dios. Al alterar, pues, este orden con el pecado; pierde su lugar privilegiado y la creación se le rebela: de dueño pasa a ser esclavo. Sólo el camino de la humildad y de la unión con Cristo —la fe en el Evangelio— podrán devolverle su antiguo rango y llevarle a una semejanza perfecta con Dios.

C. Basevi  
Facultad de Teología  
Universidad de Navarra  
PAMPLONA