



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras  
Universidad de Buenos Aires

A

# Literatura patrística reciente en alemán

Autor:

José Pablo Martín

Revista:

Patristica et Mediævalia

1994, 15, 77-84

Artículo



**FILO:UBA**  
Facultad de Filosofía y Letras

FILODIGITAL  
Repositorio Institucional de la Facultad  
de Filosofía y Letras, UBA

## LITERATURA PATRISTICA RECIENTE EN ALEMAN

JOSÉ PABLO MARTÍN\*

### I

BEYSCHLAG, Karlmann

*Grundriss der Dogmengeschichte. Band II. Gott und Mensch. Teil I. Das christologische Dogma*, Darmstadt, 1991, Wissenschaftliche Buchgesellschaft. 210 p.

Se trata del primer tomo del II volumen de la Historia de los Dogmas del profesor luterano de Erlangen. Continúa así la publicación de un género literario en el que los escritores alemanes se han destacado desde sus orígenes en el siglo pasado. Este volumen se ocupa del desarrollo del dogma cristiano hacia mediados del siglo v, es decir, el correspondiente a las discusiones sobre la persona de Jesús, el Hijo de Dios. La presentación de los temas es clásica, según las disputas y los Concilios que van desde el de Calcedonia hasta el II de Constantinopla. El autor expone en apretada síntesis y con buena base documental las disputas en torno a Apolinar de Laodicea, Nestorio y Eutiques.

Parte de una obra más amplia, este volumen se ocupa de mostrar las razones por las que, a mediados del siglo v, aparecen las disputas en torno a la interpretación dogmática de la figura de Jesús, después de haberse consolidado, hacia fines del siglo iv, la normatividad de la fe trinitaria entre las iglesias cristianas. Una vez afirmada la Trinidad de personas, aparecía comprometida la comprensión de la unidad personal de Jesús, entre su dimensión humana y la divina. Dos escuelas con diversas tradiciones religiosas y culturales, la de Antioquía y la de Alejandría, pugnaban por resolver este espinoso problema que abarcaba cuestiones de interpretación, de lenguaje, de filosofía, de teología. El autor sigue el proceso de la disputa hasta poner en su contexto a la norma alcanzada en el II Concilio Constantinopolitano, en la que se afirma que de la única persona del Hijo se deben predicar sin confusión y sin mezcla las naturalezas divina y humana. El autor sigue paso a paso el desarrollo de las disputas teológicas,

\* CONICET - Sección de Estudios de Filosofía Medieval.

concentrándose en los aspectos dogmáticos con pocas referencias a los marcos históricos generales.

El autor se coloca en una posición muy firme respecto de las corrientes contemporáneas de la teología protestante y cristiana. Somete decididamente la *historia del dogma* a la *teología*, en cuanto sostiene que es la historia de la presencia de una norma indiscutible y referida por la fuerza de Cristo a la salud de los hombres. En este sentido no es una historia de progresos o desarrollos, sino una historia de decisiones frente a los peligros de falseamiento de la fe. El autor afirma que en la antigua iglesia no hubo pluralismo de fe, y no debería tampoco haberlo ahora (p. 2). La negación de un pluralismo para la interpretación del dogma no está pues colocado en el marco de las disputas de la Reforma, sino que por encima de ellas quiere retornar al papel normativo de los antiguos Concilios, y de la interpretación teológica de la época mencionada. No cabe pues la tolerancia hacia interpretaciones modernas, basadas en filosofías recientes (p. 193), pues la iglesia no puede permitirse una liquidación de la correlación normativa que surge de la Biblia y de las decisiones dogmáticas clásicas.

## II

LIES, Lothar

*Origenes "Peri archon". Eine undogmatische Dogmatik. Einführung und Erläuterung*, Darmstadt, 1992, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 218 p.

Se trata de una introducción a la lectura del *De principiis*, que contiene a su vez algunas tesis para su interpretación. Sabemos la escala de dificultades que nos distancian de esta obra, considerada con razón la más importante exposición dogmática del cristianismo primitivo. Obra que refleja sus influencias en todas las ortodoxias y en todas las herejías, como nos recuerda Lies (p. XI). El autor decide apoyarse en las investigaciones de M. Harl, H. Crouzel, M. Simonetti y P. Kübel para articular el texto, que nos ha llegado fraccionado o mediatizado. De esta manera considera que el *De principiis* contiene un prólogo, donde se enuncian nueve puntos de la fe cristiana, una primera parte, donde Orígenes desarrolla la doctrina de los tres *archai* de la teología cristiana, es decir, sobre la Trinidad, y que abarca desde I 1 hasta II 3. Una segunda parte, donde, a la usanza de escritores de su época, trata cuestiones particulares, en este caso, las nueve cuestiones anunciadas en el prólogo, y que va desde II 4 hasta IV 3. El autor sabe que no se han resuelto así las graves cuestiones sobre la articulación del texto, pero decide de alguna manera apoyarse sobre la *communis opinio*. En cuanto al método para comprender a Orígenes, es necesario comprender sus propios presupuestos. La primera opción o presupuesto consiste en considerar la Biblia como norma del contenido y de la forma de la teología. La Biblia contiene la palabra de Dios, con un cuerpo -sentido literal- y un alma -sen-

tido espiritual— que no pueden ser abandonados. La *regula fidei* está atada a la encarnación de Cristo y a la revelación por los apóstoles.

La parte central del libro consiste en una lectura del texto, entendido como un desarrollo de la enseñanza cristiana, una "Entfaltung des kirchlichen Kerygmas" (p. 45), seguida de una visión global de la misma, una "Zusammenschau des kirchlichen Kerygmas" (p. 91), que corresponderían a la primera y a la segunda parte del texto.

Respecto de la primera parte, las ideas centrales de esta lectura pueden resumirse así. a) El tratamiento sobre la Santísima Trinidad presenta al Padre como origen absoluto y al Hijo y al Espíritu Santo como llegados al ser antes del tiempo, es decir, no como creaturas sino como hipóstasis propias de la dinámica divina. Hay una subordinación funcional del Hijo y del Espíritu, respecto del plan creador y salvífico de Dios, pero no hay subordinación o posterioridad ontológica. No hay emanacionismo en Orígenes, y se prueba la Trinidad con las Escrituras, lo que da como resultado una Trinidad pensada en función de la historia salvífica, pero sin negar la igualdad ontológica de las tres personas. b) En cuanto a la creación, esta tiene por objeto primariamente la existencia de los seres espirituales, que son al mismo tiempo libres, y producidos antes del tiempo cósmico. Los entes materiales, por su parte, han sido creados en relación a las sustancias espirituales y por razón de ellas. Los entes materiales han sido creados por la providencia divina para responder así a los diversos caminos que toman las acciones libres de los entes espirituales. Es decir, la vía de los intelectos a través de las etapas cósmicas tiende a asegurar el retorno de los seres libres a su origen, que es Dios. La estancia en la materia puede significar un castigo, pero primariamente es el instrumento de la pedagogía divina. Tiene dificultades Orígenes, entonces, para explicar la permanencia de la materia en el *eschaton*, pero toma de las Escrituras la idea de una materia pneumática o sutil, que permanecería para siempre.

En cuanto a la segunda parte, las conclusiones del autor son las siguientes. a) Orígenes intenta responder los problemas teológicos de algunas herejías preexistentes, ingresando por ello en el campo de las cuestiones filosóficas. Pero su presentación de la Trinidad tiene que ver primariamente con la presentación bíblica de la historia salvífica. b) El intento central de Orígenes es describir el drama de la caída y ascenso del alma, creada por Dios con libertad, alejada de Dios por el uso de la misma libertad, y regresando a Dios por el rodeo de su vida en la materia, acompañada por la fuerza de las personas divinas salvadoras. Ha dejado muchas preguntas filosóficas sin aclarar, pero su pensamiento debe entenderse en las coordenadas: "Libertad de los seres espirituales - Providencia divina". c) Orígenes logra presentar un sistema teológico coherente basado en opciones fundadas en las Escrituras, y cuyos adversarios principales son los sistemas dualistas del cristianismo herético del siglo II, es decir, Marción y los gnósticos. Las principales opciones son: el Dios bueno y justo, la unidad de ambos Testamentos, la libertad de las creaturas espirituales, la funcionalidad

salvífica de la dimensión cósmica. d) La doctrina de la *apokatástasis*, es decir, de la reconducción de toda creatura libre a la unidad originaria de la creación, doctrina que hiciera sospechosa toda la teología de Orígenes, no es una *opción*, ni un supuesto dado por la Escritura, sino una *implicación* del sistema origeniano, producida por el encuentro de dos supuestos anteriores: la bondad del creador y la espiritualidad del sujeto personal creado. Y en este sentido, no abandona el campo de la enseñanza eclesial. "Es handelt sich also um eine theologische Implikation" (p. 140).

La última parte consta de dos consideraciones: las "implicaciones filosóficas" y la "historia de los efectos del *De principiis*". Estas dos partes darán ocasión para algunas críticas generales sobre el libro. Una conclusión general no existe en forma final, sino que hay que descubrirla a través de los diversos párrafos. El desarrollo es claro y sintético, y el lector no tendrá dificultades en comprender la obra.

El libro de Lies contiene una ceñida exposición del contenido de una de las obras más difíciles de la patrística, con buena información sobre sus antecedentes, su historia textual, las discusiones actuales y la historia de la controversia que ha desatado desde su aparición y a la que todavía este libro pertenece. La tesis central del libro puede aceptarse, en el sentido de que Orígenes estaba buscando una exposición coherente de la totalidad de la doctrina cristiana, en un momento en el que no habían decisiones dogmáticas de la comunidad cristiana que obligaran a formulaciones de fe comunes. Que Orígenes en su intención central se mantiene en el campo de la tradición eclesiástica y que su teología pueda llamarse "eine undogmatische Dogmatik", como reza el subtítulo. Sin embargo caben algunas observaciones, algunas de ellas de cierta importancia.

Es totalmente legítimo preguntarse, como hace Lies, por la relación de la obra de Orígenes con la ortodoxia eclesiástica, para determinar si su pensamiento ha permanecido dentro o fuera de la tradición cristiana. Pero este solo aspecto de la cuestión no garantiza una comprensión interna de su concepción filosófico-religiosa. Tomemos como ejemplo la relación con el platonismo. El autor expone la idea de un Orígenes que se sentiría libre para tomar o dejar segmentos de las filosofías en función de una exposición adecuada de la doctrina. La filosofía no sería ni buena ni mala, sino neutra, frente a una fuente que da el contenido y desde él determina la forma del pensamiento teológico, es decir, la fuente es la doctrina cristiana (p. 180). Pero además, el autor parece aceptar en su propia metodología esta idea de Orígenes, y aquí parece que radica un problema. Su misma exposición considera las filosofías en el párrafo sobre "implicaciones". ¿No aparece la filosofía en el campo de las "opciones" o supuestos? Es verdad que en la parte introductoria se presentan supuestos platónicos. Se reconoce por ejemplo que Orígenes adopta el esquema platónico de descenso y ascenso del alma (p. 25). Sin embargo esta aceptación teórica no tiene desarrollo en partes donde podría estar presente.

El pensamiento "triádico", o de los *tres principios* de la realidad, es una

característica generalizada y central del dogmatismo platónico en los siglos segundo y tercero. Es el gran tema que une el paso de lo que conocemos como platonismo medio y neoplatonismo. El título, la estructura y el contenido de la obra de Orígenes aquí comentada se refieren a estos *tres principios*. No es mi intención sugerir aquí que Orígenes sea más platónico que cristiano, ni que sea más filósofo que teólogo bíblico. Lo mínimo que quiero afirmar es que no podemos considerar esta pertenencia de Orígenes a la gran especulación triádica de la época como una cuestión neutra, instrumental, "implicativa". Más allá de las declaraciones de intención metodológica del mismo Orígenes, queda abierta la gran discusión histórico-interpretativa si el modelo conductor de su pensamiento deba entenderse más en la tradición exegética cristiana o en la historia del platonismo de la era imperial, o en una interacción permanente de ambas perspectivas.

En general, la exposición de las implicaciones filosóficas dentro del *De principiis* muestran demasiada generalidad, se basan principalmente en bibliografía francesa de buen nivel pero insuficiente, y no permiten ver la complejidad de los problemas. Me refiero a uno en especial. Cuando se presenta la relación de Orígenes con el platonismo medio se dice "zum Mittelplatonismus muss man auch den hellenisierenden Juden Philon rechnen" (p. 171). Ahora bien, que Filón sea platónico medio no puede ser sostenido sin graves problemas. El platonismo medio tiene características generales que lo encierran en los límites del siglo segundo, a comenzar quizás con Plutarco. Es verdad que esta filosofía influye decididamente en Orígenes, pero es un error incluir a Filón en este grupo, porque la influencia de Filón sobre Orígenes, ya sea a través de Clemente o de otros cristianos, es mucho más específica y decisiva para la materia que estamos tratando. En Filón ya existe un intento de interpretar la histórica salvífica narrada en la Biblia con el esquema del descenso y ascenso del alma platónica. Esta particularidad, en relación a Orígenes, exige mayor atención que un mero recuerdo entre los antecedentes filosóficos.

Finalmente, ha mostrado bien el autor que las coordenadas del problema del *De principiis* deben colocarse en la siguiente tensión: entre el concepto de la bondad absoluta de Dios y la afirmación de la libertad del hombre.

### III

LONA, Horacio

*Über die Auferstehung des Fleisches. Studien zur frühchristlichen Eschatologie*,  
W. de Gruyter, Berlin-New York, 1993, XIII-304 pp.

En la segunda parte del siglo II experimenta el cristianismo una discusión decisiva: ¿qué participación en la salvación religiosa cabe al cuerpo humano? Fuertes corrientes del cristianismo que habían asimilado ideas platónicas dejaban de lado la materialidad corporal, entendiendo que el "ascenso del alma" a la salvación escatológica implicaba un alejarse del

cuerpo. Y parecía que un texto de las Epístolas de Pablo daba razón a esta interpretación. Una progresiva y fuerte reacción, que quiso recuperar la "salvación de la carne", se abre camino en tratados y escritos del siglo II, llegando a una formulación sobre el destino salvífico individual que incluye la salvación de la "carne", en una formulación que no tiene antecedente en el Nuevo Testamento; más aún, que parece contradecir una importantísima sentencia de San Pablo en 1 Corintios 15,50: "Os digo esto, hermanos, la carne y la sangre no pueden heredar el reino de los cielos".

Horacio Lona se interna en esta historia decisiva, con un conocimiento magistral de la literatura pertinente. Esta literatura no es principalmente el Nuevo Testamento, porque en él sólo aparece el *problema*, sino la literatura posterior, donde se da la gran batalla por el sentido de los textos cristianos fundamentales, entre interpretaciones apocalípticas, gnósticas, platónicas, enfrentadas entre sí y diferenciadas del sentir mayoritario de la iglesia. ¿Por qué este sentir mayoritario se decidió por una formulación que en el siglo anterior habría provocado mayores resistencias? El estudio recorre la discusión siguiendo el hilo del término *sàrx*, "carne".

Lo sigue en los textos de *Prima Clementis*, el primero que en 26,3 formula la frase "resurrección de la carne", Ignacio de Antioquía, Epístola de Bernabé, *Secunda Clementis*, Epístola Apostolorum, Justino, Taciano, Atenágoras, pseudo-Justino "*De resurrectione*", 3 Corintios, Teófilo de Antioquía, Ireneo de Lyon que aporta la elaboración antropológica y exegética más importante, la Carta a Reginos que hacia el fin del siglo muestra una posición gnóstica no lejana de la paulina del "cuerpo espiritual", y finalmente el Evangelio de Felipe, que se acerca más todavía a la posición eclesíástica de un Ireneo, aunque manteniendo una finísima hermenéutica del lenguaje al estilo gnóstico. El tratado "*De resurrectione*" atribuido a Atenágoras es dejado de lado por el autor, con argumentos cronológicos. Cada uno de los documentos es tratado en un capítulo propio, con admirable sentido crítico y conocimiento de las investigaciones particulares más recientes. Algunos problemas técnicos, que el autor conoce bien, podrían problematizar algunas de sus conclusiones, como la datación de los últimos dos textos estudiados, y la cuestión de la unidad literaria del Evangelio de Felipe.

El estudio muestra que en el momento de la gran polémica que envolvió al cristianismo hacia el 170-180, la expresión "resurrección con un cuerpo espiritual" no fue suficiente para asegurar a los cristianos la coherencia completa sobre su doctrina. En primer lugar, jugó un papel importante la cristología, que en Juan 1,14 coloca el término *sàrx* en una posición central para comprender la *realidad* de la *encarnación*, realidad que progresivamente fue proyectada a la antropología y a la escatología. Se trata también de absorber la *mundanidad* en el destino histórico del hombre, aspecto que es potenciado notablemente en Justino y en Ireneo por las esperanzas milenaristas, que implicaban una participación de todas las realidades físicas en la comprensión de la salud. También juegan su papel las concepciones sobre

la corporalidad de los mártires, cuyos cuerpos venerados ofrecen una garantía de continuidad en el cumplimiento de las promesas divinas.

Muy bien destaca el autor que hacia fines del siglo II se produjo una reacción crítica dentro de la tradición cristiana frente a las posibles interpretaciones gnósticas, es decir de antropología dualista. Aunque el autor ya lo ha hecho en otras publicaciones sobre el "*De resurrectione*" atribuido a Justino, hubiera sido conveniente, a mi juicio, que diera más luz sobre la contemporaneidad de ésta con una polémica general que abraza la historia cristiana precisamente entre los años 170 y 180, cuando el platónico Celso cree necesario enfrentarse con el curso de las ideas cristianas y afirma estar dispuesto a dialogar con aquellos creyentes que mantienen la radical distinción entre lo inteligible y lo sensible, pero nunca a hacerlo con los que niegan este supuesto. Tiempos en que Teófilo de Antioquía componía su tratado contra el cristiano Hermógenes, que era uno de los potenciales amigos de Celso. Muy bien hace el autor, por otra parte, en oponerse a recientes investigadores que no ven la diferencia entre platonismo y cristianismo, desde el punto de vista histórico, cuando quieren ilusionarse en que también el platonismo era una doctrina de "unidad" y de síntesis, que en última instancia quería salvar también la realidad sensible y material. Nadie impide a un intérprete contemporáneo del platonismo que diga que la última palabra del mismo lleva a la unidad de todos los órdenes, sensible e inteligible. Pero los hechos le impiden que diga que ésta era la concepción de los platónicos del siglo II. Por lo demás, se trata de un libro magistral.

#### IV

MEEKS, Wayne A.

*Urchristentum und Stadtkultur. Die soziale Welt der paulinischen Gemeinden.*  
Gütersloh, 1993, Kaiser - Gütersloher Verlagshaus, 454 pp.

Tenemos aquí la traducción, diez años después, del original inglés *The First Urban Christian*, London, 1983, Yale University Press.

Juntamente con el alemán Gerd Theissen, podemos considerar a Meeks como el autor clásico de los estudios del cristianismo naciente desde el punto de vista social. La traducción alemana de esta obra muestra el interés permanente por este clásico, que ha merecido a lo largo de los años más de treinta reseñas en los principales ámbitos de investigación. El lector de habla española preferirá sin duda la traducción que ofrece la editorial Sígueme, de Salamanca, en 1988, con el título *Los primeros cristianos urbanos. El mundo social del apóstol Pablo*. Entre los innumerables comentarios y reseñas menciono, para el lector hispano, el de Claudio Basevi en *Scripta Theologica* 21, 1989, 655-659.

El autor estudia con metodología de sociólogo pero con la base literaria del Nuevo Testamento el mundo social de las comunidades de Pablo. Personas que venían de aldeas a ciudades, ciudadanos que asomaban al

imperio. Estudia las fronteras de movilidad entre judaísmo y helenismo, entre libres y esclavos, entre orientales y romanos, entre rurales y comerciantes urbanos. La situación de la mujer en la sociedad imperial y en las comunidades cristianas merece también su atención. Estudia los ámbitos de donde provienen los primeros cristianos y sus iniciales formas de organización. Da mucha importancia al mundo simbólico creado por el cristianismo naciente, con sus rituales y su fe.

La Escuela de Chicago, que no solamente ha innovado en economía sino también en la historia de las religiones, había sostenido en la primera parte de este siglo que el nacimiento del cristianismo puede explicarse por las formas de respuestas sociales que aportó a una sociedad en crisis. Sin quedarse en simplificaciones, Meeks elabora estas cuestiones con paciente método interpretativo, y nos muestra un cúmulo de datos y de interpretaciones que ilustran la relación entre el devenir de la sociedad imperial y la consolidación de las comunidades cristianas. Muestra como los pequeños grupos cristianos hicieron crecer una red de comunicación, de esperanzas, de solidaridades, y finalmente de pertenencia, que ocupó un espacio importante del mundo simbólico urbano, antes de que acontecimientos históricos mayores mostraran sus efectos políticos generales.

Este estudio servirá para ampliar las perspectivas epistemológicas de quienes estudian los primeros escritos cristianos.