



Universidad de Valladolid

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

DEPARTAMENTO FILOLOGÍA CLÁSICA

TESIS DOCTORAL:

**EL DIABLO EN LA LITERATURA GRIEGA DEL
CRISTIANISMO PRIMITIVO: DE LOS INICIOS A LOS
PADRES ALEJANDRINOS**

**Presentada por María José Brotóns Merino
para optar al grado de
doctora por la Universidad de Valladolid**

**Dirigida por:
Dra. Patricia Varona Codeso**

Tibi patri:
Tu, meus magister vitae

EL DIABLO EN LA LITERATURA GRIEGA DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO: DE LOS INICIOS A LOS PADRES ALEJANDRINOS

| | |
|--|-----|
| PREFACIO | 3 |
| NOTA BIBLIOGRÁFICA | 5 |
| SIGLAS Y ABREVIATURAS | 6 |
| | |
| I. INTRODUCCIÓN | 8 |
| 1. JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS DEL ESTUDIO | 9 |
| 2. ESTADO DE LA CUESTIÓN E HISTORIA DE LOS ESTUDIOS | 14 |
| 3. CORPUS DE TEXTOS | 27 |
| 3.1 AUTORES Y TEXTOS | 28 |
| | |
| II. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL DIABLO EN LOS TEXTOS CRISTIANOS | 33 |
| 1. ANTECEDENTES | 34 |
| 1.1. TRÁNSITO DEL PAGANISMO AL CRISTIANISMO | 34 |
| 1.1.1. JUDAÍSMO Y HELENISMO | 34 |
| 1.2. PRIMEROS INTELECTUALES CRISTIANOS | 38 |
| 1.3. LA HETERODOXIA CRISTIANA | 41 |
| 1.4. EL CRISTIANISMO EN EGIPTO Y ANTIOQUÍA | 43 |
| 1.5. CONCEPTO Y SIMBOLOGÍA DEL MAL | 46 |
| 1.5.1. EL PROBLEMA DEL MAL | 46 |
| 1.5.2. EL PROBLEMA DEL MAL EN LA FILOSOFÍA GRIEGA | 49 |
| 1.5.3. EL PROBLEMA DEL MAL EN EL CRISTIANISMO | 57 |
| 1.5.4. EL PROBLEMA DEL MAL Y LA NOCIÓN DEL PECADO | 61 |
| 1.5.5. SIMBOLOGÍA DEL MAL | 66 |
| 1.5.6. LA POSESIÓN | 69 |
| 1.6. DEMONIZACIÓN DEL PAGANISMO | 77 |
| 1.6.1. CUANDO LOS DIOS SE CONVIERTEN EN DEMONIOS | 78 |
| 1.6.2. PLATÓN | 83 |
| 1.6.3. LA LITERATURA CRISTIANA | 85 |
| 1.6.4. LA DEMONIZACIÓN DE LAS HEREJÍAS | 89 |
| 1.7. TERMINOLOGÍA | 92 |
| 1.7.1. ΔΑΪΜΩΝ Y LO DEMONÍACO | 93 |
| 1.7.2. OTRAS DENOMINACIONES | 101 |
| 2. LAS FUENTES APÓCRIFAS Y EL DIABLO | 105 |
| 2.1. PSEUDOEPÍGRAFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO | 106 |
| 2.2. SATANÁS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO | 112 |
| 3. SATANÁS, OTRO PROTAGONISTA DEL NUEVO TESTAMENTO | 115 |
| 3.1. EVANGELIOS | 116 |
| 3.2. CARTAS | 123 |
| 3.2.1. CARTAS DE JUAN | 123 |
| 3.2.2. CARTAS DE PABLO | 128 |
| 3.3. HECHOS | 132 |
| 3.4. APOCALIPSIS | 134 |
| 4. LA FIGURA DEL MAL EN LOS PADRES | 140 |
| 4.1. PADRES APOSTÓLICOS | 141 |
| 4.1.1. INTRODUCCIÓN | 142 |
| 4.1.2. <i>DIDACHÉ</i> | 146 |

| | |
|---|-----|
| 4.1.3. CLEMENTE DE ROMA | 152 |
| 4.1.4. IGNACIO DE ANTIOQUÍA | 160 |
| 4.1.5. POLICARPO DE ESMIRNA | 174 |
| 4.1.6. <i>CARTA DE BERNABÉ</i> | 181 |
| 4.1.7. PASTOR DE HERMAS | 189 |
| 4.2. PADRES APOLOGETAS | 199 |
| 4.2.1. INTRODUCCIÓN | 200 |
| 4.2.2. ARÍSTIDES | 205 |
| 4.2.3. JUSTINO MÁRTIR | 211 |
| 4.2.4. TACIANO | 239 |
| 4.2.5. ATENÁGORAS | 250 |
| 4.2.6. TEÓFILO DE ANTIOQUÍA | 258 |
| 4.3. PADRES ALEJANDRINOS | 266 |
| 4.3.1. INTRODUCCIÓN | 267 |
| 4.3.2. ORÍGENES | 270 |
| 4.3.2.1. ORÍGENES Y EL GNOTICISMO | 272 |
| 4.3.3. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA | 284 |
| | |
| III. CONCLUSIONES | 297 |
| 1. DESMITIFICACIÓN DE UN MITO CRISTIANO: LA DEMONOLOGÍA CRISTIANA COMO CONTINUIDAD DEL PAGANISMO | 298 |
| | |
| IV. BIBLIOGRAFÍA | 318 |
| 1. EDICIONES Y TRADUCCIONES | 319 |
| 2. BIBLIOGRAFIA ANALÍTICA | 326 |
| 3. REPERTORIOS, DICCIONARIOS, INSTRUMENTA AUXILIARES | 347 |
| 4. COMENTARIOS AL NUEVO TESTAMENTO | 350 |
| 5. ALGUNAS LECTURAS MODERNAS SOBRE EL DIABLO Y LOS DEMONIOS | 351 |
| | |
| V. APÉNDICES | 352 |
| 1. APÉNDICE DE TEXTOS | 353 |
| 2. ÍNDICE DE PASAJES CITADOS | 422 |

PREFACIO

Esta tesis doctoral ha sido posible gracias a la beca FPU concedida por el Ministerio de Educación que me permitió realizar sustanciosas estancias en centros de investigación en el extranjero. La primera de ellas, en el Instituto Pontificio Oriental de Roma donde pude profundizar en diversos aspectos de la religiosidad y del cristianismo oriental con la ayuda de la doctora Katherina Douramani y del profesor Lucca Pieralli, además de poder acceder a los fondos de la Escuela Francesa de Historia y Arqueología. La segunda estancia fue en la Universidad de Oxford pudiendo realizar mi investigación en la Bodleian Library y en la Sackler Library, con la ayuda del profesor Robert Parker que me facilitó el acceso a estos centros con importantes fondos sobre la antigüedad tardía.

Me encontré con el diablo por primera vez cuando estudiaba Filología Clásica en la asignatura de Literatura Griega Cristiana Primitiva, cuando la Dra. López Salvá, de la UCM, me presentó un texto apócrifo en griego en el que un pequeño Jesús se convertía en un niño maligno que lanzaba demonios a sus enemigos. De ahí surgió mi interés por la literatura este periodo del cristianismo, tema con el que me volví a encontrar en un curso de doctorado dirigido por el Dr. Bravo García, dedicado únicamente al diablo en la literatura bizantina. Es precisamente a Antonio Bravo a quien debo los primeros consejos sobre cómo emprender un estudio sobre este tema apasionante y a quien siempre agradeceré el estímulo inicial que su apoyo y su sabiduría me proporcionaron. Todo esto me llevo a emprender este largo proyecto, que inicialmente incluía aspectos como el de los exorcismos que hemos terminado descartando para conseguir un resultado más delimitado y claro.

Esta tesis no hubiera sido posible sin muchas personas que me han mostrado su apoyo y ayuda. Me gustaría dar mi agradecimiento a la Dra. Patricia Varona Codeso, directora de esta tesis, de cuya orientación y sabios consejos me he beneficiado y que me han devuelto la ilusión por este trabajo; quiero agradecerle especialmente su confianza en mi trabajo y el haber sabido escucharme dándome la calma que necesitaba incluso en los momentos de más agobio y desesperación.

No puedo olvidar a tantas otras personas que me han aportado algo de material y consejos a lo largo de estos años, entre ellas, destaco a la Dra. Mercedes López Salvá.

En último lugar pero no por ello menos importantes doy las gracias a mi familia y mis amigos que tanto me han sufrido en mis idas y venidas con esta tesis que tantas veces he visto como imposible y ahora es una realidad. Especial mención merecen mis

padres y mis hermanas que siempre me han acompañado en todos mis pasos, acertados unas veces y equivocados otras. Gracias también a Andrés y a Candela por dejarme cada día unas horas para dedicarme a este trabajo, por respetar mi espacio y mi tiempo.

NOTA BIBLIOGRÁFICA

Las citas de los autores antiguos siguen las abreviaturas del *Diccionario Griego-Español* del CSIC (DGE). Para las abreviaturas del Antiguo y Nuevo Testamento hemos adoptado las de la *Biblia de Jerusalén* y G. W. Lampe, *A Patristic Greek Lexicon*, Oxford, 1961.

Los números romanos que siguen a las citas de los autores remiten a los textos completos y su traducción del Apéndice de Textos.

Las citas de autores modernos remiten a la bibliografía final, donde se encuentran ordenadas por nombre de autor y año de publicación. La edición citada y comentada es por lo general la primera en la lengua original, salvo ediciones posteriores o traducciones a otras lenguas.

SIGLAS Y ABREVIATURAS

AnBoll *Analectica Bollandiana*

AnPhil *L'année Philologique*

ANRW *Aufstieg und Niedergang der Römischen Welt.*

Anton. *Antonianum. Roma*

BHG *Bibliotheca hagiographica Graeca*

Bib *Biblica. Roma*

BLE *Bulletin de littérature ecclésiastique*

BS *Biblica Sacra*

CCG *Corpus Christianorum. Series Graeca*

CPG *Clavis Patrum Graecorum*

DB *Dictionnaire de la Bible*

DDG *Doxographici Graeci*

DGE *Diccionario Griego-Español, CSIC*

DK *Die Fragmente der Vorsokratiker*

DOP *Dumbarton Oaks Papers*

DPAC *Dizionario Patristico e di Antichità Cristiane*

DSBP *Dizionario di Spiritualità Biblio-Patristica*

FC *Fontes Christiani*

FP *Fuentes Patristicas*

GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte*

HThR *Harvard Theological Review.*

JBL *Journal Biblical Literature*

JECS *Journal of Early Christian Studies.*

JSOT *Journal for the Study of the Old Testament*

JSNT *Journal for the Study of the New Testament*
JTS *Journal of Theological Studies*
LSJ *Liddel Scott Jones Greek-English Lexicon*
LThK *Lexikon für Theologie und Kirche*
NHC *Nag Hammadi Codices*
NT *Novum Testamentum*
NTS *New Testament Studies*
OCA *Orientalia Christiana Analecta*
PG *J.-P. Migne, Patrologia Graeca*
PGM *Papiros Griegos Mágicos*
PL *Patrologia Latina*
PO *Patrologia Orientalis*
PTS *Patristische Texte und Studien*
QS *Qumran Scrolls*
RAC *Reallexikon für Antike und Christentum*
RSR *Revue des Sciences Religieuses.*
SC *Sources Chrétiennes*
SO *Symbolae Osloenses*
StPatr *Studia Patristica*
SVF *Stoicorum Veterum Fragmenta*
TRE *Theologische Realenzyklopädie*
TU *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*
TWNT *Theologisches Wörterbuch für Neuen Testament*
VC *Vigiliae Christianae*
ZNW *Zettschrift für die neutestamentliche Wissenschaft*

I INTRODUCCIÓN

1. JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

La Filología Clásica tiene como objeto de estudio preferente la literatura grecolatina de la Antigüedad hasta la denominada “época imperial”. Sin embargo, con mucha frecuencia la literatura producida como vehículo de difusión de la doctrina cristiana o inspirada por el ideario de la religión cristiana entre su aparición en el siglo I y el fin de la Edad Antigua ha sido excluida de programas de estudios, manuales y obras de referencia¹. Aun reconociendo las dificultades que entraña establecer los límites temporales del objeto de estudio de nuestra disciplina, podemos estar seguros de que esta tendencia lleva aparejado un considerable desconocimiento e infravaloración de un periodo interesante y difícil como es el cristianismo primitivo griego y su literatura, fundamental desde el punto de vista de la historia de la cultura europea y de la pervivencia del legado clásico.

Esta tesis se adentra en los textos griegos del cristianismo primitivo y sus autores, entre los que cabe destacar a intelectuales de la talla de Justino, Orígenes, Clemente de Alejandría, sin olvidar algunos textos paganos, con el objetivo de recopilar todo el material literario griego de entre los siglos I-IV d. C y analizarlo desde el punto de vista del tratamiento del problema del mal y su personificación en el diablo. Pero no podemos emprender esta labor sin tener como referente a los autores clásicos que influyeron en la imagen que hoy tenemos del diablo. Partiendo de los textos platónicos y pasando por Plutarco, la cultura antigua acometió una progresiva demonización de las divinidades paganas y una adopción de las teorías filosóficas sobre el mal que el cristianismo convertiría finalmente en su mejor arma teológica.

No cabe dudar del interés y actualidad del tema propuesto, ya que, como protagonista de múltiples obras literarias e incluso de adaptaciones cinematográficas, en los últimos tiempos el diablo se ha convertido en un símbolo cultural que no ha dejado de interesar en nuestros días. Desde *Fausto* de Goethe, *El señor de las moscas* de William Golding, *El maestro y Margarita* de Mijaíl Bulgákov hasta la novela *El Exorcista* de W. P. Blatty, famosa por una célebre versión cinematográfica², o el aclamado cómic *Lucifer* (DC Comics, 1999) el mal y su personificación en una figura opuesta a Dios ha inquietado a todas las sociedades, que a lo largo de su historia han desarrollado distintas concepciones más o menos populares que han pervivido hasta

¹ Sobre este tema puede verse el reciente artículo de Torres Guerra (2014: 71-94).

² Cortés y Gatti (1978: 82-95), analizan este caso y su versión cinematográfica desde un punto de vista crítico, ya que la adaptación cinematográfica en realidad no se basa en el caso real que inspira la novela.

hoy. Sin embargo, es preciso recordar que esa figura maligna que comúnmente se identifica con el adversario de Dios tiene una historia muy larga y unos orígenes que se pueden rastrear en toda una literatura no sólo cristiana sino también pagana.

Hablar del diablo en nuestros días parece algo irrisorio si tenemos presentes los actos, a veces terroríficos e irracionales, que cometen algunas personas que parecen poseídas por una fuerza maligna, pero en absoluto era un tema banal para los primeros cristianos de los siglos I al IV d. C., que sin duda se enfrentaban, como todas las civilizaciones antiguas, a la búsqueda laberíntica de una explicación del origen del mal en el hombre. Las diferencias entre las corrientes religiosas que surgen en los siglos I y II d. C. y las profundas raíces del paganismo se plasman en las teorías que se desarrollan sobre un tema tan controvertido como el de la figura del diablo y sus demonios. En los textos cristianos del siglo II d. C hallamos ya la idea de que el mundo está bajo el control de las potencias hostiles a Dios; sin embargo, esta idea no proviene directamente del Antiguo Testamento, sino de una serie de documentos cuya composición abarca el periodo que va del siglo III a. C al I d. C, los textos pseudoepigráficos: *Libro de Enoc*, *Libro de los Jubileos*, *Testamento de los XII Patriarcas* y los textos esenios³. La existencia de seres malignos que cobran forma de monstruos primigenios bajo un aspecto terrorífico la encontramos ya mencionada en *Is.* 34, 14⁴. Raramente, sin embargo, hay alusiones a los nombres propios de estos monstruos, aunque dentro de su rareza revisten un gran interés, pues se trata de los primeros nombres usados para referirse al diablo, como por ejemplo en *Lev.* 16, 8: καὶ ἐπιθήσει Ααρων ἐπὶ τοὺς δύο χιμάρους κλῆρον ἓνα τῷ κυρίῳ καὶ κλῆρον ἓνα τῷ ἀποπομπαίῳ. καὶ προσάξει Ααρων τὸν χίμαρον, ἐφ' ὃν ἐπῆλθεν ἐπ' αὐτὸν ὁ κλῆρος τῷ κυρίῳ, καὶ προσοίσει περὶ ἁμαρτίας (*echará sobre ellos las suertes: una para el Señor otra para la Desaparición. Ofrecerá luego Aarón el macho cabrío que tocó en suerte para el Señor, y hará él un sacrificio expiatorio*)⁵. Otro nombre para referirse al

³ Estos textos son considerados apócrifos. Contamos con algunas ediciones y traducciones independientes de estos textos como Black (1985), además del clásico de Charlesworth (1985). Los esenios negaban que Dios pudiera ser la causa del mal.

⁴ Καὶ συναντήσουσιν δαιμόνια ὄνοκενταῦροις καὶ βοήσουσιν ἕτερος πρὸς τὸν ἕτερον: ἐκεῖ ἀναπαύσονται ὄνοκένταυροι, εὔρον γὰρ αὐτοῖς ἀνάπαυσιν (y *los daimones se encontrarán con los sátiros e invocarán el uno al otro; también allí se tumbarán los sátiros (Lilit) pues encontraron su lugar de reposo*). Este pasaje de Isaías profetiza la desolación de la tierra de Edom. En ella vagarán seres como Lilith, genio demoníaco femenino asiro-babilonio que vagaba por las noches atacando sobre todo a los niños.

⁵ En hebreo lo que traducimos por *Desaparición* (ἀποπομπαίῳ) corresponde a la palabra “Azazel” que puede referirse a un poder maléfico concreto que personifica la destrucción total. Al lector moderno este nombre le resultará familiar por *El maestro* y *Margarita* y las populares novelas policíacas de Borís Akunin.

maligno es Asmodeo, figura importante en el *Libro de Tobías* 3, 8⁶: ὅτι ἦν δεδομένη ἀνδράσιν ἑπτὰ, καὶ Ασμοδαυς τὸ πονηρὸν δαιμόνιον ἀπέκτεινεν αὐτούς (*porque había tenido siete maridos, y el perverso demonio Asmodeo los había matado*).

El diablo cobra una personalidad más definida cuando los textos comienzan a referirse a Satanás, traducción del hebreo Satán, nombre que aparece en el Antiguo y con más frecuencia Nuevo Testamento, lo que nos permite seguir la evolución de la figura maligna⁷. Según parece, el texto más antiguo en el que aparece nombrado Satanás es el Libro de Zacarías, como atestigua Justino en *Dial.* 103, 5 (CXX), que hace referencia a Zc. 3, 2 donde aparece un ángel que acusa ante Dios al supremo sacerdote Josué y dice: “él es un <<satana>>” (σατανᾶς). No obstante, aquí el término ha de entenderse en su acepción originaria de “acusador”, del verbo hebreo *stn*, que en los Setenta se traduce por διάβολος y de ahí que en *Zacarías* encontremos διάβολε (*calumniador*)⁸. En *Job* 1, 6, Satanás es presentado como Hijo de Dios y los Setenta lo traducen por “ángel”: Καὶ ὡς ἐγένετο ἡ ἡμέρα αὕτη, καὶ ἰδοὺ ἦλθον οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ παραστῆναι ἐνώπιον τοῦ κυρίου, καὶ ὁ διάβολος ἦλθεν μετ’ αὐτῶν (*y sucedió ese día que vinieron los ángeles del Dios para presentarse ante el Señor, y el adversario llegó con ellos*).

La cuestión fundamental de la relación del diablo con el mal es objeto de indagación ya en el siglo I d. C., cuando se sitúa la redacción de los evangelios sinópticos, donde se explica la derrota de Satanás y sus ángeles por Jesús⁹. En *Mc.* 1, 12-13, por ejemplo, Jesús se retira al desierto durante 40 días para luchar contra las tentaciones del diablo¹⁰. El texto atribuido a Marcos, como veremos más adelante, contiene motivos esenciales del tema de la tentación: el desierto es el lugar por

⁶ *Asmodeo* es el demonio destructor. Poseyó a Sara y destruyó a Salomón; esposo de Lilith y rey de los demonios en la religión hebrea. En *Tobías* aparece dos veces; además del pasaje citado lo encontramos en 3, 17: Ασμοδαυν τὸ πονηρὸν δαιμόνιον (*el maligno demonio Asmodeo*). Véanse al respecto Langton (1949: 35-99) y los diferentes diccionarios de demonología: Collin de Plancy (1968) y Koning (1974), por ejemplo.

⁷ En el Antiguo Testamento lo encontramos sólo en el Libro de Job.

⁸ Monaci Castagno (1996: 31).

⁹ Sabemos que los dichos y hechos de Jesús se fueron transmitiendo a través de una tradición oral que fue necesario fijar por escrito. Véase, Piñero (1993: 50-56), donde desarrolla las teorías sobre el paso de la tradición oral a la escrita y nos dice que, en principio, se fue poniendo por escrito la vida de Jesús en pequeñas unidades que con el tiempo se convirtieron en colecciones más amplias hasta lo que hoy conocemos como evangelios sinópticos. Remitimos también a Koester (1990: 84-96).

¹⁰ Monaci Castagno estudia este pasaje y concluye que el tema de la tentación ocupa un lugar importante en los evangelios: “rilevanza attribuita a questo aspetto nell’economia complessiva della vicenda di Gesù” (1996: 34-35).

excelencia de la prueba y el escenario de la aparición demoníaca¹¹. Satanás fracasa en su objetivo de someter a Jesús en un lugar solitario y apartado; encontramos así, de forma simbólica, la relación entre el fracaso de la potencia maligna y la realización del reino mesiánico, tema recurrente especialmente cuando se presenta a Jesús como curandero y exorcista¹².

Esta tesis ha sido realizada con la convicción de presentar un material importante para hacer un recorrido exhaustivo por la historia de la concepción del diablo, en particular sus orígenes. El objetivo de este estudio no es, por supuesto, demostrar la existencia o no del diablo y de los demonios malignos, como tampoco pretende buscar la confirmación de que el mal tiene existencia material entre los hombres, sino hacer un recorrido por la historia del diablo a caballo entre la Antigüedad y la denominada Antigüedad tardía partiendo de su origen en los textos del cristianismo primitivo y rastreando sus antecedentes en las culturas paganas y orientales, en particular la judía¹³. Lejos de abordar el estudio de una etapa muerta cultural, filosófica y literariamente, la literatura de este período, y por supuesto su demonología, revela sin lugar a dudas una gran riqueza y, a la vez, confusión. Dicho origen plantea innumerables problemas aún no resueltos acerca de la propia concepción del diablo y de sus precedentes e influencias, lo que justifica plenamente la necesidad de este estudio, que se presenta como una contribución a la resolución de interrogantes fundamentales acerca de dónde, cómo y de quién nacen el diablo y su corte de demonios en el marco de la literatura cristiana primitiva.

Así pues, en las páginas que siguen el lector encontrará un estudio de la figura del diablo desde el uso del término δαίμων en las fuentes clásicas hasta la literatura griega cristiana primitiva basado en múltiples textos que nos transmiten algún dato sobre el diablo, los demonios y sus distintas denominaciones. Por otro lado, y de forma

¹¹ El desierto será el escenario de la lucha entre el demonio y el asceta en la literatura hagiográfica a partir del siglo IV d. C. cuando ya nos encontramos con una definición más precisa del diablo. Para este aspecto son relevantes los estudios de Mango (1992: 215-223) y (1994: 112-114). En español véase Bravo (1997: 67-99).

¹² Bajo la denominación de θεῖος ἀνὴρ se conoce a los adivinos, videntes, sacerdotes de oráculos, magos y milagrerros, y profetas. Véanse M. Smith (1978: 98-100) y también Leipoldt y Grundmann (1973: 81-83), donde se relaciona la figura del θεῖος ἀνὴρ con los taumaturgos, cuyo prototipo encontramos en Sócrates, Platón, Crisipo, Epicuro y Diógenes. El precedente más próximo al cristianismo primitivo sería Apolonio de Tiana.

¹³ El período estudiado en esta tesis arranca en la Antigüedad, pues comienza en el siglo I d. C., y abarca parte de la Antigüedad tardía, entendida convencionalmente como el período que se extiende desde el gobierno de los Severos (193-235 d. C.) hasta 565. Para una muestra del enorme interés histórico y cultural de este período, véanse los ya clásicos trabajos de Cameron (1991 y 1993), Brown (2004), Bowersock (1999) y Ward-Perkins (2005).

especialmente importante, este estudio pretende identificar un punto en común entre las diferentes corrientes ideológicas y religiosas de los siglos I-IV d. C en lo referente a la demonología judía y cristiana, partiendo de la convicción de que la influencia del pensamiento griego es absolutamente fundamental desde el punto de vista de la construcción literaria del diablo.

2. ESTADO DE LA CUESTIÓN E HISTORIA DE LOS ESTUDIOS

... la mayor trampa del Diablo consiste en negar su existencia
Herbert Haag, *El Diablo: su existencia como problema*, p. 200

Actualmente contamos con infinidad de estudios sobre el diablo, muchos de los cuales se centran en su presencia en las diferentes tradiciones religiosas de la antigüedad, desde la tradición oriental pasando por el paganismo y el judaísmo hasta llegar al desarrollo definitivo del cristianismo. Los estudios que han aparecido en los últimos años centran sus teorías en la importancia del material apócrifo y la influencia de algunos manuscritos del Qumrán en los textos del cristianismo ortodoxo¹⁴. Otros estudios son manuales de historia de la literatura cristiana que aportan una nueva clasificación de la literatura patrística. En la mayoría de ellos el diablo ocupa algunas líneas importantes.

Los estudios sobre el periodo primitivo del cristianismo y el Nuevo Testamento han dedicado parte de su investigación a la demonología y, en concreto, a su relación con la superstición, convirtiéndola casi en un mito al margen de los intereses históricos y teológicos de los estudiosos¹⁵. La demonología es la ciencia que estudia todo lo referente a los demonios, su naturaleza, cualidades y características¹⁶; como objeto de estudio se desarrolla lentamente, pero hacia los siglos XV y XVI ya se había escrito sobre este tema una buena cantidad de libros. En los años 60 del siglo XX, los estudios encaminados a profundizar en la demonología cristiana negaban la legitimación bíblica y dogmática del diablo; algunos de los que expusieron esta idea fueron H. A. Kelly y H. Haag¹⁷. Este último ha dedicado numerosos estudios al diablo y a su papel en el pensamiento cristiano, especialmente en relación con su presencia en el Nuevo Testamento. Las discusiones surgidas sobre este tema condicionaron su encuadre en el campo teológico e historiográfico, lo que llevó a los investigadores a orientar sus teorías

¹⁴ La ciudad de Qumrán fue arrasada por Vespasiano entre 66 y 68. En 1947 un beduino encontró en una cueva cercana al Mar Muerto unos rollos que contenían los textos que hoy se incluyen en la colección de Qumrán. Con posterioridad a este descubrimiento se excavaron otras cuevas que albergaban restos arqueológicos de gran valor, entre los cuales destacan los textos pertenecientes a la comunidad religiosa del Qumrán, identificados por el profesor Dupont-Sommer como esenia, según explica Daniélou (1962). Los rollos del Mar Muerto han sido editados en 37 tomos por Oxford University Press. Se cree que fueron escritos por una secta hebrea surgida en el siglo I a. C. Véase Trebolle (1993) y (1999).

¹⁵ Seguimos en esta idea a Monaci Castagno (1996: 9-113). Critica esta autora la superficialidad de los estudios de demonología, al igual que hacen Cortés y Gatti (1978: 22-27) y Harnack (1924: 151-155), quien sostiene que la creencia en el demonio sólo tiene explicación como una enfermedad mental.

¹⁶ Finlay (2002: 9) donde define la demonología como el estudio de la historia de los demonios, su origen, desarrollo, influencia y poder. La demonología también la encontramos en la filosofía de la escuela de Platón al considerar al demon como intermediario entre los dioses y los hombres.

¹⁷ En concreto, Kelly (1968) y Haag (1969).

al campo histórico relacionando la demonología del primer periodo del cristianismo con la mentalidad de una cultura¹⁸. Desde esta perspectiva concreta, histórica y social, la fe en el demonio no está especialmente asociada a una enfermedad mental, como consideraba Clemente de Alejandría, y ni siquiera puede considerarse un vestigio de las creencias politeístas de la religión precedente, sino que más bien forma parte de las representaciones de la sociedad, es decir, de lo que se suele llamar el imaginario social.

Por otro lado, el estudio de la demonología de orientación histórico-religiosa se renovó gracias al desarrollo de la investigación de la literatura pseudoepígrafa judía¹⁹ y la publicación de la colección de textos procedentes de Qumrân²⁰. Las nuevas ediciones, traducciones y comentarios han hecho que aumentara la conciencia de que estos textos tienen una relevancia especial para el estudio de los orígenes del pensamiento cristiano y más teniendo en cuenta que la tradición interpretativa había relegado, hasta los años 70, todo texto que no fuese canónico u oficial²¹. Este cambio de perspectiva abrió pues una nueva vía a la interpretación de la demonología cristiana de los primeros siglos.

Los estudios sobre demonología antigua abarcan diferentes periodos, aunque suelen dedicar siempre una parte a la presencia del diablo en los textos bíblicos. En muchos estudios sobre demonología lo referente al Antiguo Testamento ocupa una posición marginal en comparación con el tratamiento del Nuevo Testamento, donde interesa de forma especial la lucha de Cristo contra Satanás y su papel como exorcista, interpretando la propia muerte de Jesús como el precio a pagar por la derrota definitiva del poder demoníaco que atenazaba el mundo²². Por otro lado, debemos tener en cuenta

¹⁸ Tomamos aquí la idea de Kannengiesser (2004: 25, vol. 1) donde desarrolla la influencia del imaginario colectivo de la sociedad en la presencia del maligno en la mente humana.

¹⁹ El término pseudoepígrafa hace referencia a los textos apócrifos del Antiguo Testamento. Eusebio en *H. E.* VI, 12, 3 nos presenta un ejemplo del rechazo de estos textos: ἡμεῖς γάρ, ἀδελφοί, καὶ Πέτρον καὶ τοὺς ἄλλους ἀποστόλους ἀποδεχόμεθα ὡς Χριστόν, τὰ δὲ ὀνόματι αὐτῶν ψευδεπίγραφα ὡς ἔμπειροι παραιτούμεθα, γινώσκοντες ὅτι τὰ τοιαῦτα οὐ παρελάβομεν. (*Pues nosotros, hermanos, tanto a Pedro como a los demás apóstoles los reconocemos como a Cristo, pero los pseudoepígrafos con su nombre los rechazamos como comprobados, reconociendo que aquellos no los hemos aprendido*). Pionero en el estudio, edición y traducción de los textos pseudoepigráficos fue Charlesworth (1985), quien publicó la traducción al inglés de los textos apócrifos y pseudoepígrafos del Antiguo Testamento en 1913 bajo el título de *The Apocryphal and Pseudepigrapha of the Old Testament*, en dos volúmenes, a la que siguió la de Sparks (1984). Además contamos con De Jonge (2003: 9-29), que desarrolla un recorrido por las obras publicadas sobre los textos pseudoepígrafos y apócrifos del Antiguo Testamento, enfrentándose al problema de su denominación y limitación.

²⁰ Véase, Daniélou (1956: 11-24).

²¹ Es el caso de los textos apócrifos del Antiguo Testamento publicados y traducidos por Charlesworth (1985). Tengamos en cuenta la excepción que supone la tesis doctoral de Gokey (1961) que dedica un capítulo a la presencia del diablo en la literatura pseudoepigráfica aunque sea meramente descriptivo y se limite a recoger la terminología usada para nombrarlo.

²² Algunos estudios sobre el Nuevo Testamento que abordan el papel de su demonología son, por ejemplo, Aune (1972); Beasley-Murray (1963); Bultmann (1981). Además, Castagno (1996: 11) que

que, en el marco temporal que va desde la muerte de Jesús hasta el siglo III, el cristianismo afronta una transformación radical en el ámbito teológico, cultural y social e institucional. La demonología no se puede considerar en este sentido un fenómeno independiente de estos ámbitos, sino que su estudio contribuye sustancialmente a entender el sentido y la dirección de estas transformaciones si se pone en relación con el contexto histórico-cultural y se tienen en cuenta sus implicaciones teológicas y psicológicas.

Desde principios del siglo XX contamos con estudios de demonología dedicados a diferentes etapas de esta disciplina. No podemos recoger aquí todos, ya que esta tesis se centra en un periodo concreto en el que todavía no encontramos una descripción definitiva de la figura del diablo, al menos tal como aparece a partir del siglo IV d. C en la literatura hagiográfica. Por el carácter primitivo de los textos griegos estudiados, en los que aparecen las primeras alusiones a una figura maligna como príncipe de espíritus impuros y demonios, como veremos, debemos tener claro que la evolución del concepto del mal hasta llegar a personificarse en una figura religiosa opuesta a Dios no es fácil de rastrear en el cristianismo primitivo y prueba de ello es que muchos estudios centrados en la demonología y en los distintos aspectos del cristianismo de los primeros siglos hablan, en concreto, del llamado “problema del mal”²³, tema controvertido como veremos en la segunda parte de este trabajo.

En este marco general en que debemos abordar el caso particular de la demonología destacan algunos estudios que han dedicado sus páginas a este tema. Además debemos tener en cuenta los volúmenes más importantes sobre literatura griega cristiana primitiva que nos dan una sustanciosa información sobre los autores a los que dedicamos esta tesis. Debemos añadir que muchos de los estudios que vamos a destacar no están traducidos al español ya que la demonología es una disciplina de poca presencia en nuestro país, parece que en estos últimos años ha empezado a cobrar cierta importancia y esperamos que así sea en el futuro.

considera a Jesús un exorcista. En contra de esta idea debemos señalar que Jesús en la mayoría de los casos no actúa como exorcista, sino como curandero e incluso como mago; seguimos en esta argumentación a Smith (1978), que plantea la problemática que suscita la interpretación de los pasajes de los evangelios en los que Jesús realiza curaciones y “exorcismos”.

²³ Un estudio que desarrolla este tema de una forma completa es Haag (1981: 11): “el problema del mal nunca dejó tranquilo al espíritu humano, ya se trate de los cronistas y profetas del Antiguo Testamento, de los evangelistas y autores de las cartas del Nuevo, de los padres de los primeros siglos cristianos”. Otros estudios sobre el mal también señalan la dificultad de estudiar este concepto en el cristianismo primitivo; véanse, Cenker (1997) y Safranski (2000: 27-30).

Un referente importante para entender las distintas corrientes de estudio en la demonología es Julius Tambornino (1909), con su obra *De antiquorum daemonismo*. A pesar de su antigüedad es uno de los estudios más completo que tenemos sobre los demonios desde el punto de vista de su análisis de la continuidad de las creencias en divinidades paganas a través de la figura de los demonios, tema fundamental del presente trabajo. El autor recopila y analiza las referencias, tanto en los textos clásicos paganos como en los cristianos, a los demonios y sus denominaciones. Se trata de un estudio que marca un punto de partida importante en la investigación de la demonología cristiana e intenta dejar clara su herencia del paganismo griego. Tambornino se centra también en el léxico, parcela en que podemos comprobar que algunos términos son usados por los autores cristianos con la misma frecuencia y un sentido parecido al de los clásicos. Establece Tambornino además una línea de investigación que pocos parecen seguir en estudios posteriores: se trata de trazar diacrónicamente el desarrollo de las supersticiones griegas y cristianas a través de fragmentos de textos que aluden a conceptos que estudiaremos en el capítulo II 1.7 como κακοδαίμων (*demonio maligno*), δαιμονιζόμενος (*poseído por un demonio*), ἀκάθαρτον πνεῦμα (*espíritu impuro*). No olvida el autor el tema de las posesiones y de los exorcismos paganos y cristianos. Sin embargo, el estudio se limita a ser una simple recopilación de términos sin adentrarse en comparar y relacionar la terminología pagana con la cristiana. Tambornino no hace un estudio comparativo, que es lo que pretendemos en esta tesis, ni se detiene en destacar las influencias que recibe el cristianismo de la literatura y mitología paganas, tampoco tiene en cuenta el material gnóstico ni pseudoepigráfico que tanto aportan a la demonología cristiana, ya que cuando se editó el estudio todavía no se habían descubierto los textos de Nag Hammadi y la investigación sobre los textos apócrifos no había empezado a desarrollarse.

Una gran aportación a la demonología la hace E. Langton²⁴ con dos estudios que darán la base para las sucesivas investigaciones sobre el tema. Su primera obra se trata de un estudio general en la que el autor hace un recorrido sobre la figura de los demonios y del maligno en las tradiciones religiosas orientales y griega, se centra especialmente en Satanás en los textos del Antiguo y del Nuevo Testamento sin detenerse a analizar la influencia que tiene en los textos cristianos posteriores. En su segundo libro, *Essentials of Demonology a Study of Jewish and Christian Doctrine*, el autor no se preocupa únicamente de desarrollar una descripción sino también relacionar

²⁴ Langton (1945) y (1949).

las influencias del paganismo con las teorías cristianas sobre los demonios, algo que anteriormente no se había hecho y que empieza a aportarnos un material importante sobre la pervivencia de algunos aspectos de la religión grecorromana en el judaísmo y en el cristianismo. En ambos estudios Langton empieza a valorar la “interculturalidad” entre las tradiciones greco-romanas, judías y las más orientales como son las asirias y babilonias. El autor, en una nota introductoria a su segundo estudio, declara su intención de desarrollar un estudio de la demonología a partir de la literatura judía tardía y del Nuevo Testamento, pero sin olvidar un profundo tratamiento de las concepciones del Antiguo Testamento y de los distintos contactos culturales experimentados por la comunidad judía a lo largo de su historia. Las concepciones primitivas son, por tanto y como es lógico, el punto de partida que se debe adoptar en todo estudio dedicado a la demonología. Langton arranca de las creencias de las comunidades babilonia, asiria y persa, pero, como veremos, son las creencias griegas las que más huella dejan en todo el imaginario de supersticiones que envuelve la demonología de los primeros siglos del cristianismo y la transmisión e interpretación de ésta por los primeros “filósofos cristianos”²⁵.

Otro estudio antiguo pero bastante completo que sienta las bases de la demonología desde su presencia en los textos hasta su importancia en la liturgia es el que Egon von Petersdoff publicó entre 1956 y 1957 titulado *Daemonologie*, trabajo de gran importancia para las posteriores investigaciones sobre el tema. En esta obra, el autor analiza la figura del ángel desde su creación, su naturaleza y la formación del mundo demoníaco a partir de su caída y su condena, con las consecuencias de ésta para el hombre. Además, en el primer tomo estudia pormenorizadamente la figura del diablo como tentador en el Paraíso y la preparación de la llegada del Anticristo como adversario de Cristo. En el segundo tomo se centra en la relación de la demonología con la magia para, desde este punto de partida, enfocar el tema hacia su relación con los falsos profetas y las doctrinas consideradas demoníacas, cuya crítica encontraremos con

²⁵ Debemos considerar brevemente la distinción entre teología y religión que hace que consideremos a algunos de nuestros autores como filósofos y, en el caso de Orígenes y Clemente de Alejandría, teólogos. Para nosotros, los filósofos cristianos teorizan y desarrollan sus ideas criticando de una manera extrema toda la herencia pagana y basan sus teorías en sus propias creencias religiosas. Los que consideramos teólogos presentan un cambio al desarrollar las teorías y tienen como referencia, en muchas ocasiones, la herencia anterior. Caird (1968: 3) hace hincapié en que la teología no es religión pero que sí podemos hablar de una filosofía de la religión.

frecuencia en los textos patrísticos²⁶. Se trata de un estudio serio que sin duda sigue las bases de la corriente de investigadores como E. Langton.

A partir de los años 60 empezamos a encontrar estudios de demonología más completos que tienen en cuenta los textos pseudoepigráficos y otros textos apócrifos para ponerlos en relación con la literatura griega cristiana primitiva y su demonología. Es el caso de la tesis doctoral de F. X. Gokey (1961). Se trata de un trabajo con un material muy concreto y delimitado, donde el autor hace un análisis terminológico que hoy en día resulta un poco escaso, ya que se limita a recoger los términos más importantes de cada autor sin profundizar en otros que también hacen referencia al diablo; con todo, es un buen intento y un principio para introducirse en la terminología usada para el maligno únicamente en los Padres Apostólicos. Traza Gokey en los primeros capítulos una historia de los términos usados en la literatura pseudoepigráfica para referirse al maligno y a los demonios, y deja claro en sus conclusiones que los Apostólicos beben, además del Antiguo y Nuevo Testamento, de estos textos no canónicos, defendiendo así la influencia extrabíblica en la literatura patrística. Es éste un aspecto que muchos estudiosos posteriores tomarán como punto de partida para encontrar una conexión con la demonología de los autores de este periodo primitivo del cristianismo.

En este recorrido por la bibliografía dedicada a la demonología cristiana no podemos dejar a un lado a H. A. Kelly²⁷ con su primer estudio *Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology* obra en la que el estudioso nos hace un recorrido por la demonología de los primeros textos del cristianismo desde el Antiguo Testamento hasta el tratamiento que hacen los Padres de Satanás. Kelly en este primer estudio tiene en cuenta todas las alusiones que se hacen del maligno en los textos pseudoepigráficos y en toda la tradición judía. Es un estudio completo que aporta un material interesante ya que aborda al diablo no sólo como materia textual si no también como protagonista de las posesiones y las tentaciones demoníacas que empiezan a ocupar las líneas de los textos hagiográficos después de Orígenes. Esta obra es el antecedente de los posteriores estudios del autor que junto con H. Haag y J. B. Russell son los estudiosos que más páginas han dedicado a la demonología siguiendo siempre una corriente historicista y crítica basada en el material textual. Los dos estudios

²⁶ La profusión de nuevos movimientos religiosos entre los siglos I y II d. C. hizo que muchos de los seguidores de estas nuevas corrientes de pensamiento, nacidas del cristianismo pero en muchos casos opuestas a él, fueran considerados como falsos profetas.

²⁷ Kelly (1968), (1985) y (2006).

posteriores de Kelly (1985) y (2006) están dedicados al ritual del bautismo como instrumento exorcístico y religioso, y en el más reciente libro el autor hace un recorrido por la historia de Satanás como si se tratase de un personaje real, interpretando su papel en el Antiguo y Nuevo Testamento y su origen como ángel caído pero sin detenerse en aspectos concretos como sí hace en su primer estudio. Kelly, que ya es experto en este tema, presenta a Satanás en todas las manifestaciones y plantea la dificultad de nombrarlo en las diferentes lenguas como hebreo, arameo y griego.

La idea del fin del mundo, por otro lado, está bastante estudiada en relación con el diablo; debemos tener en cuenta estudios como el de J. Leipoldt y W. Grundmann (1973), en cuyo libro los autores hacen un recorrido por la situación política y la religiosidad de los primeros siglos del cristianismo; interesante es para nuestro tema la parte dedicada al desarrollo del apocalipsis entre los grupos judíos y su desarrollo en la literatura judeo-helenística²⁸.

Siguiendo cronológicamente con los estudios sobre demonología, llegamos a un autor que continua la línea de Kelly y que afortunadamente ha sido traducido a nuestra lengua en varias ocasiones, nos referimos a H. Haag (1978) y (1981) que destaca con dos obras bien conocidas *El Diablo. Su existencia como problema* y *El problema del mal*. Haag toma una postura más crítica para enfrentarse a la demonología del cristianismo primitivo. En su primera obra plantea la existencia y la valoración del diablo como un problema teológico y es este un aspecto importante ya que hasta ahora ningún estudioso había presentado una postura tan crítica y polémica. Haag llega a cuestionar la concepción que Jesús tenía sobre Satanás en concreto al analizar los ejemplos de exorcismos que se cuentan en el Nuevo Testamento. Además compara los pasajes en los que se cita al diablo en el Nuevo Testamento para luego hacer un estudio crítico sobre las denominaciones usadas para referirse al maligno. Contrasta este análisis con el que hace sobre la aparición de Satanás en el Antiguo Testamento. Su siguiente estudio es un referente para enfrentarse al problema del mal.

Dos autores de referencia para acercarse al personaje del diablo son J. B. Russell (1981), (1991) y (1995) y E. Pagels (1995) que también siguen las líneas de investigación trazadas por Kelly aunque en algunos puntos distan de él. Russell establece en sus tres estudios una historia del diablo centrándose en su relación con el mal y en su conexión con el mundo mitológico griego, el autor interrelaciona los

²⁸ En concreto, tomo I, “Los judíos de Palestina” y “El judaísmo helenístico”, (1973: 244-265 y 328-335). Véase también en español la amena exposición de Fatás (2001).

diferentes elementos que caracterizan la valoración del mal y su personificación en las diferentes culturas antiguas. Russell amplía su estudio hasta la Edad Media, haciendo incluso alguna referencia a la Edad Moderna. Sin duda, aporta una nueva forma de estudio de la demonología ya que para él los elementos que caracterizan a los demonios no son exclusivos del cristianismo.

E. Pagels, además de otras obras importantes, publicó en 1995 un monográfico dedicado a Satanás y su origen. En este estudio se centra en el papel del diablo en los evangelios para luego ponerlo en relación con la valoración que del maligno hacen algunos de los autores cristianos como los Apologetas. Analiza el papel de Satanás en los exorcismos y su relación con la tradición herética a partir del siglo III d. C. Resulta un estudio que sigue las líneas trazadas por los autores anteriormente citados y que nos acerca ya a otro camino de investigación que tiene en cuenta todas las tradiciones religiosas y sus aportaciones al cristianismo.

Un estudio bastante amplio pero menos conocido es el de L. J. Lietaert Peerbolte (1996), que hace un recorrido por las principales teorías sobre el diablo y se centra en concreto en el tema del Anticristo desde una perspectiva histórica y cultural como fruto de influencias anteriores²⁹. Tiene muy en cuenta el autor la teoría del ángel caído a partir de la literatura pseudoepigráfica partiendo de la caída de Adán. Peerbolte además analiza concienzudamente la presencia del diablo en los evangelios sin perder de vista su conexión con la aparición de Satanás en algunos libros del Antiguo Testamento como Job y Daniel.

Otros estudios en general suelen estar centrados en la historia del diablo desde la Edad Media, época en que la magia negra, la persecución y quema de brujas atraen a los más curiosos sobre el tema sin saber que detrás de todo este espectáculo se esconde un origen pagano que parte de las creencias populares y de tradiciones muy antiguas. Existen muchos de reciente publicación sobre el diablo y los demonios pero, sin embargo, los últimos aparecidos, especialmente en España, no parecen tener en cuenta todo lo dicho anteriormente por los investigadores y expertos en el tema a la hora de interpretar la demonología a la luz de los textos del cristianismo primitivo. Algunos se limitan a hacer una exposición descriptiva del diablo y su presencia en las diferentes culturas antiguas y modernas, es el caso de R. Muchembled³⁰ que nos ofrece un recorrido por las diferentes interpretaciones de la figura del diablo desde la época que

²⁹ Véase especialmente la introducción a su libro Lietaert Peerbolte (1996: 3-15).

³⁰ Muchembled (2000). Otro estudio reciente de interés es Durán Velasco (2013).

trabajamos en esta tesis hasta nuestros días y que puede considerarse un ejemplo de los estudios que se desarrollan sobre este tema a nivel internacional. Es interesante la orientación sociocultural que sigue el autor a la hora de abordar la historia de la figura del diablo en las diferentes etapas del cristianismo, ya que no considera suficiente una definición filosófica y simbólica del mal como interpretación de la función del maligno, sino que considera que hay que partir de una ontología que lleve a comprender el mito del demonio interior del ser humano, algo que defienden algunos de los autores patristicos de los siglos I-III, como veremos en el correspondiente capítulo de esta tesis.

Por otro lado, un intento de presentar en España un tratado de demonología es el de José A. Fortea, que titula su tratado *Daemoniacum*. En este estudio el autor profundiza en algunos aspectos importantes para trazar una línea de desarrollo de la demonología actual, desde la naturaleza del diablo y los demonios hasta los ejemplos actuales de exorcismos. Sin duda, para los estudiosos en este campo resulta útil y necesario pero, sin embargo, no profundiza en algunos aspectos que son importantes para comprender la concepción actual del diablo. Es el caso de los capítulos dedicados a la historia, en particular el de la naturaleza de los demonios, en el que Fortea no parece tener en cuenta los orígenes patristicos griegos de la demonología sino que acude a una única fuente, *La mística ciudad de Dios* de M^a de Jesús de Agreda (1602-1665) que, aunque interesante, no es la obra más apropiada para ejemplificar la evolución social de la concepción del diablo. Traza los orígenes de los demonios a partir de la rebelión por soberbia de los ángeles de Dios y el origen del ángel caído pero, por desgracia, no relaciona con este interesante tema todo un material de fuentes textuales –desde los textos gnósticos hasta los Padres Apologetas y los Alejandrinos– que sustentarían y ejemplificarían esta teoría.

De reciente publicación es el tratado de J. F. Durán Velasco (2013) en el que encontramos un estudio de los demonios desde las religiones paganas de la antigüedad hasta el islam. Se centra en estudiar las figuras que se pueden considerar demoníacas dentro de las diferentes religiones antiguas y hasta hoy. Es, sin duda, un estudio más serio y completo que los dos anteriores y nos permite hacer un recorrido por las divinidades que muchas veces se presentan como antagonistas de los dioses buenos y se convierten en su antagonismo.

Hasta aquí hemos presentado un recorrido por los estudios de demonología que más nos han aportado y que más han influido en la evolución de la demonología como objeto de estudio. En torno a esta disciplina han surgido estudios que han aparecido en

España sobre aspectos más concretos como las posesiones demoníacas y los exorcismos. Queremos destacar algunos de estas obras. Empezamos por el interesante estudio de Cortés y Gatti (1978) dedicado al tema de las posesiones demoniacas y a los exorcismos, en él encontramos un análisis histórico de los demonios y de las posesiones partiendo de la antigüedad pasando por el Antiguo y Nuevo Testamento, y el judaísmo. En el estudio los autores se plantean el verdadero papel de Jesús como exorcista poniendo en duda la existencia de verdaderas posesiones demoníacas en los evangelios. Siguiendo con los estudios dedicados a aspectos secundarios de la demonología, llega a nuestras manos la obra de M. Smith (1978) sobre el papel de Jesús como exorcista, un serio y crítico estudio que nos hace plantearnos el papel que tiene el nazareno en las curaciones y expulsiones de demonios que se cuentan en los evangelios.

Es importante también la demonología que se desarrolla en la literatura hagiográfica a partir del siglo IV d. C y que es objeto de estudio especialmente en los años 90. Son interesantes trabajos como los realizados por Cyril Mango (1992), gran estudioso del Imperio Bizantino que influye notablemente en otros estudios publicados en España, presenta en un importante artículo un estudio del diablo bizantino, resultado de un largo proceso que empieza, como ya hemos dicho, con la demonización progresiva de la religión pagana³¹. Siguiendo sus pasos contamos con una diversidad de artículos del bizantinista A. Bravo García que ha centrado su investigación en el estudio del diablo en la ascética bizantina. También hace una importante aportación al tema Ramón Teja (2001) con su trabajo sobre la presencia de demonios en la *Vida de Hipazio* en relación con su relación con la magia y el papel de los monjes como hombres santos o incluso magos.

Dentro del recorrido que estamos haciendo por la situación en España de los estudios de demonología, es importante tener en cuenta una parcela fundamental para esta tesis, nos referimos a los estudios sobre literatura griega cristiana primitiva, disciplina poco cuidada en España que afortunadamente en los últimos años parece estar en mejor situación. Dentro de los estudios surgidos sobre literatura no podemos pasar por alto en los últimos años los volúmenes publicados a partir de las traducciones de los textos gnósticos de Nag Hammadi que tanto han aportado a la demonología y tanta presencia tienen en los textos de los autores cristianos de los siglos I, II y III d. C. La literatura gnóstica ha empezado a tener un papel relevante en los estudios de literatura cristiana a finales de los años 90 con la presentación de tres volúmenes que tanto ha

³¹ Mango (1992).

contribuido en España al conocimiento del gnosticismo a cargo de A. Piñero (2000) con su traducción de los textos gnósticos de Nag Hammadi en colaboración con J. Montserrat y F. García Bazán. Resultan tres volúmenes cuya aportación es fundamental para conocer mejor el movimiento cristiano gnóstico y sus textos cuya traducción está presentada con una esclarecedora introducción sobre la historia de cada obra, su datación y su importancia temática³².

Además la literatura cristiana y su entorno social y cultural ha sido protagonista de diversos estudios gracias a investigadores como A. Piñero (1993), (2001) y (2006) o a la traducción al español del manual de literatura de Moreschini y Norelli (2006) donde podemos encontrar toda la producción literaria del periodo cristiano hasta la Edad Media. Pocos manuales de literatura cristiana se han publicado en España, la mayoría son extranjeros como el antiguo pero muy completo de A. Puech (1928) que inició una tradición a la hora de dividir los textos y autores en los grupos que estudiamos en esta tesis: Padres Apostólicos, Apologetas y Alejandrinos. Otro manual imprescindible es el de M. Simonetti (1999), un estudio ágil y completo de la literatura cristiana antigua. Por último, destacamos el completo y esclarecedor estudio sobre literatura cristiana primitiva de F. Young, L. Ayres y A. Louth (2004) donde podemos encontrar las últimas aportaciones a la agrupación de los autores cristianos y de los textos anónimos como la *Didaché* y el *Discurso de Diogneto*. En este último manual citado se dedica un amplio capítulo a la literatura gnóstica.

En relación con la época que vamos a estudiar, la que abarca los siglos I-IV d. C, tenemos la suerte de contar con ediciones de la mayoría de los textos de los exégetas cuyas obras contribuyen al estudio de la configuración de la demonología cristiana. Por otro lado, también contamos con un notable desarrollo de la exégesis patristica moderna, representado por una amplia e interesante investigación desde 1945³³. La edición de fuentes patristicas con traducciones y ediciones críticas de los textos se ha visto favorecida, ya hace años, por colecciones como GCS *Die Griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten (drei) Jahrhunderte* y SC *Sources Chrétiennes*,

³² La gnosis que conocemos tiene origen judío y es un movimiento religioso sincrético cuyas primeras manifestaciones se producen en el siglo I d. C y su florecimiento, en el siglo II. Entre sus textos destacan el *Tratado Tripartito*, el *Apócrifo de Juan*, *La Hipostasis de los arcontes* y el *Evangelio de la Verdad*. La gnosis, γνῶσις, es el *conocimiento* de algo divino que trasciende de la verdad absoluta. Es un término que se relaciona entre los siglos I-IV d. C con los γνωστικοί conocedores o iniciados que pertenecen a un grupo de cristianos que se desvían de la ortodoxia. Hay que tener en cuenta que los gnósticos que siguen la gnosis de los textos de Nag Hammadi viven en el Alto Imperio Romano, en una sociedad civil que desconoce los libros sagrados de la tradición judía. En general, véase, Grant (1959) y King (2003).

³³ C. Kannengiesser (2004: 25-89, vol. I), nos presenta en la introducción las fuentes, diccionarios y estudios de la historia de la exégesis patristica.

colección dedicada por completo a los Padres de la Iglesia y compuesta de más de 500 volúmenes cuyo trabajo de edición y traducción iniciaron H. de Lubac, J. Daniélou y C. Mondésert. Entre las colecciones más importantes y útiles de las que nos hemos servido para esta tesis querría destacar CSCO, creada a principios del siglo XX por J. B. Chabot, I. Guido, H. Hyvernât y B. Carra de Vaux. También CCSG, *Corpus Christianorum. Series Graeca*, formado por 15 tomos desde 1980. Entre los *Instrumenta Studiorum* pertinentes destacan el *Corpus Christianorum*; el *Dictionary of Biblical Interpretation* editado por John H. Hayes; el *Dictionnaire de la Bible. Supplément* y el *Dictionnaire de Spiritualité* (DSp), que consta de 17 volúmenes que contienen desde el tercer tomo artículos generales pero muy útiles para la exégesis patristica³⁴. Otras ediciones más actuales y que en algunos casos presentan edición bilingüe son las firmadas por Ruíz Bueno en la colección de BAC que dedica dos tomos a los Padres Apostólicos y a los Padres Apologetas. Además de la traducción de los evangelios apócrifos presentada por De Santos Otero (2003) y los volúmenes de Díez Macho (1980-84) dedicados a los apócrifos del Antiguo Testamento. Contamos en España además con diversas traducciones de algunas obras de Orígenes y Clemente de Alejandría en la colección de BAC y BCG.

Además de estos *instrumenta* que nos han ayudado a resolver los problemas que presentan algunos de los textos, los léxicos especializados en la literatura patristica y en el Nuevo Testamento han sido fundamentales para poder precisar el uso de los términos relacionados con el mal y con el maligno en estos siglos. Sin duda, es imprescindible el TWNT de G. Kittel³⁵, al que acudiremos frecuentemente a lo largo de nuestro trabajo, junto con el léxico de G. W. Lampe, *Patristic Greek Lexicon*, cuyo objetivo es “primarily to interpret the theological and ecclesiastical vocabulary of the Greek Christian authors from Clement of Rome to Theodore of Studium”, según se afirma en el prefacio. Además se trata de un instrumento necesario para cualquier estudioso de los autores griegos del cristianismo primitivo, ya que en él encontramos una amplia definición de los términos que nos interesan con su correspondiente fuente textual. Para completar este repaso a los diccionarios y léxicos habría que añadir el RAC, *Reallexikon für Antike und Christentum*, bajo la dirección de F. J. Dölger desde 1935, útil especialmente por ofrecer ricas descripciones de las tradiciones del cristianismo

³⁴ Para nuestro trabajo han sido fundamentales los siguientes: Daniélou (1957); W. Kirchschräger, “Satan”, tomo 12.

³⁵ Compuesto de 10 vols. (1966-73). Contamos con una traducción inglesa, *Theological Dictionary of the New Testament*, 1985.

antiguo. Completa este catálogo *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, de W. F. Arnat y F. Wilburg Gingrich (Chicago, 1957). Entre los léxicos más específicos que se limitan al corpus de un autor han sido útiles por el material terminológico que presentan el *Lexique de Platon*, vols. I-II, Les Belles Lettres, tome XIV, (París 1970) y el *Lexicon Plutarcheum* dirigido por D. Wyttenbach (1962). El *Lexicon Athanasianum*, editado por Guido Müller (Berlín, 1952), presenta un análisis del vocabulario usado por Atanasio en sus obras, por lo que en él encontramos las referencias bíblicas con los nombres usados por Atanasio, que resultan especialmente interesantes para la interpretación de la *Vida de San Antonio*. Por último, el *Lexikon der Antiken Christlichen Literatur* (Friburgo, 1999) es una completa obra en la que encontramos breves biografías de personajes menores que aparecen citados por los autores de los primeros siglos del cristianismo de los que no tenemos más noticia, como por ejemplo gnósticos relacionados con una escuela en particular, pero que no nos han dejado ningún escrito donde plasmaran sus ideas y de los que sólo conocemos informaciones indirectas. Además, es un instrumento fundamental para localizar información sobre personalidades eclesiásticas del momento como los primeros obispos y su papel en la iglesia correspondiente, y contiene todos los autores y textos apócrifos de la literatura cristiana primitiva.

Para terminar, y antes de adentrarnos en la demonología transmitida por las fuentes antiguas, es necesario cerrar este repaso con la imprescindible *Patrologiae Graecae, Omnium ss. Patrum, Doctorum scriptorumque ecclesiasticorum*, monumental obra dirigida por Jacques-Paul Migne en 1800-1875; entre los tomos más importantes para esta tesis destacamos I-XVII, que contienen las obras de los autores más importantes de los primeros siglos del cristianismo desde Clemente de Roma hasta Orígenes. No obstante, contamos con ediciones críticas modernas que se irán citando oportunamente a lo largo de los correspondientes capítulos.

3. CORPUS DE TEXTOS

La demonología que nos proponemos reconstruir en este trabajo nos ha llegado a través de textos antiguos de la época cristiana e incluso anteriores. Se trata de textos a los que en general se ha prestado poca atención pese a la riqueza del material que contienen para conocer mejor las distintas corrientes de pensamiento que llevaron a la formación de lo que consideramos el cristianismo canónico. Sin duda, la influencia de los autores clásicos griegos es importante en este punto pero, además, debemos tener en cuenta toda una tradición textual proveniente del judaísmo³⁶ y de las comunidades cristianas de Egipto³⁷ que serán fundamentales para entender las concepciones de los autores de la patrística griega que vamos a analizar.

Por otra parte, no dejamos de lado las fuentes clásicas de las que beben las teorías de algunos de los autores que vamos a estudiar y que además aparecen citadas en sus textos. Contamos, por lo tanto, con fragmentos de Homero, de las obras de Esquilo, de Platón y de Plutarco, en todos los cuales hemos encontrado algún punto en común con la demonología de los textos cristianos. Los autores y textos cristianos que hemos elegido para este estudio nos han interesado por pertenecer a una época difícil de cambio, transición y transformación ideológica. Además, se trata de textos que han sido poco estudiados en nuestro país especialmente en relación con el tema de los demonios y del diablo. Veremos que autores como Ignacio de Antioquía y Justino el Apologeta resultan imprescindibles para entender la imagen actual del diablo. Otros textos como la *Didaché* presentan un trasfondo muy interesante incluso si los comparamos con las primeras teorías del gnosticismo.

No podemos dejar de lado todo el material que para un estudio demonológico aportan los textos bíblicos del Antiguo y del Nuevo Testamento, por lo que hemos profundizado también en los libros que quedaron fuera del canon de la *Biblia* y que, sin embargo, presentan un material ingente que tiene mucha relación con los textos canónicos de los que no formaron parte.

³⁶ Dentro de este material textual incluimos los textos bíblicos y las oraciones judías tradicionales del judaísmo alejandrino. Véase, Piñero (2006: 114-155).

³⁷ Nos referimos a las comunidades de los cristianos gnósticos y de los coptos.

3.1 AUTORES Y TEXTOS

La literatura cristiana primitiva es la principal fuente textual de este estudio. Bajo esta denominación de literatura cristiana primitiva se incluyen, además del Antiguo y Nuevo Testamento, las obras de autores como Justino Mártir, Ireneo de Lyon, Orígenes y Clemente de Alejandría, que llevan a cabo lo que consideramos como los primeros análisis doctrinales de las Escrituras³⁸. Junto a ellos nos ocuparemos de otros tantos, como por ejemplo los Padres Apologetas cuyo más importante representante es Justino. La autoría de la mayor parte de los textos que analizaremos está razonablemente bien establecida, pero aun así habremos de acudir a textos cuyo autor se desconoce y que además se han conservado en estado fragmentario. El periodo de tiempo que abarcamos es del siglo I al IV d. C., al que pertenecen la mayor parte de los textos, aunque no dejamos de lado los autores y obras de periodos anteriores a estos siglos siempre que transmitan información fundamental para nuestro objeto de estudio.

Empezamos por los autores que ocupan la parte central de esta tesis: los Padres Apostólicos, los Padres Apologetas y los Alejandrinos. Dentro de la denominación de Padres Apostólicos, la mayoría de estudiosos coinciden en incluir a Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía, Policarpo y Hermas³⁹, además de los textos anónimos de la *Didaché* o *Doctrina de los XII Apóstoles*, la *Carta de Bernabé* y el *Discurso a Diogneto*. Son textos compuestos entre los siglos I y II d. C, siendo el más antiguo la *Didaché*. En ellos podemos encontrar perfiladas las primeras teorías sobre los demonios y los primeros intentos de sistematización del pensamiento cristiano sobre el tema. Bajo la denominación de Padres Apologetas⁴⁰ incluimos a una serie de autores nacidos en diferentes zonas de Grecia y de Asia cuyos escritos son en su mayoría discursos dirigidos a los emperadores del momento: Marco Aurelio y Cómodo. En los manuales de literatura cristiana primitiva se incluyen como autores apologetas a Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía, en lo que parecen coincidir la mayoría de

³⁸ Ireneo de Lyon es el primero en considerar a los gnósticos como herejes. Hasta él los autores simplemente hablan de doctrinas cristianas que siguen un camino diferente al de la ortodoxia pero sin considerarlas heréticas, véase King (2003: 18-19).

³⁹ Así lo encontramos en la mayoría de los manuales, Barnard (1966); Esler (2000).

⁴⁰ Debemos diferenciar “apologeta” de “apologista”. Según el *Diccionario Panhispánico de dudas*, RAE, 2005, “apologeta” es la “persona que cultiva apologética (parte de la teología que se ocupa de demostrar y defender la verdad de los dogmas del cristianismo). No debe confundirse con “apologista”, que se define como el “que hace apología o defensa de alguien o algo”. También encontramos esta distinción en Manuel Seco, *Guía del Español Actual. Breve diccionario de dudas y dificultades*, Madrid, 2001. En este trabajo optaremos por el término “apologeta” para referirnos a los autores del siglo II que escribieron discursos y apologías en defensa del cristianismo.

los estudios⁴¹. El término “apologeta”, referido a los escritores cristianos del periodo primitivo, denota una serie de autores que a lo largo del siglo II d. C. compusieron discursos en defensa del cristianismo, como el propio Justino afirma en 1 *Apol.* I, 1 al dirigirse a los emperadores y otras autoridades públicas en nombre de los cristianos. En las obras de estos autores encontramos una teoría más definida sobre los demonios y ya incluso sobre el diablo, de ahí su interés para este estudio. Por último, bajo el nombre de Padres Alejandrinos los manuales incluyen sólo a dos autores de entre los siglos II y III d. C., Clemente de Alejandría (150-215 d. C.) y Orígenes (185-254 d. C.), con cuyas obras empieza un periodo de producción literaria cristiana cultivada por eruditos establecidos en Alejandría⁴². Los dos autores presentan una demonología muy desarrollada que nada tiene que ver con los autores anteriores. Orígenes y Clemente de Alejandría son ante todo teólogos y este aspecto se nota en la exposición de sus teorías. En sus obras encontramos innumerables citas de pasajes de autores clásicos y de textos bíblicos que nos dan fe de su conocimiento de los textos.

Además de estos importantes autores, dedicamos una parte de la tesis al análisis de los textos apócrifos, veterotestamentarios y neotestamentarios⁴³. Por un lado, consideramos textos apócrifos aquellos que han quedado fuera del canon textual establecido por la iglesia y que hoy conforma los libros de la Biblia tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento. El calificativo de apócrifos se aplica especialmente a los conocidos como textos pseudoepígrafos del Antiguo Testamento y textos apócrifos del Nuevo Testamento, entre los que distinguimos evangelios y hechos⁴⁴. Nos hemos decantado por el término pseudoepígrafo para referirnos a los apócrifos del Antiguo Testamento, el uso del término no es aceptado por todos los estudiosos, algunos diferencian los escritos apócrifos y pseudoepígrafos. En la tradición protestante se

⁴¹ E. Osborn, “The Apologist”, en Esler, o.c., pp. 525-550. Osborn añade a Melitón de Sardes y a Minucio Félix. Véase también, Richard A. Norris, “The Apologist”, en Young, Ayres and Louth (2004: 36-44) que añade la *Epístola a Diogneto* y a Melitón de Sardes. Puech (1928: 110-213) incluye también a Melitón.

⁴² G. Bray, “The Early Theologians”, en Esler (2000: 558-565); Puech (1928: 327-330), donde se ocupa de la escuela de Alejandría a la que están ligados Clemente y Orígenes.

⁴³ La literatura del Antiguo Testamento tiene una etapa preliteraria pues entre los hebreos existían composiciones orales; el periodo de formación de los libros bíblicos se fecha aproximadamente desde el 1200 a. C. hasta la era cristiana. Entre los textos del Antiguo Testamento distinguimos el Pentateuco formado por el *Génesis*, el *Éxodo*, *Levítico*, *Números* y *Deuteronomio*, y los libros proféticos y sapienciales. Véase, Eissfeldt, (2000: 49-54). El Nuevo Testamento compuesto por los Evangelios, las Actas de los Apóstoles, las Cartas y el Apocalipsis suele situarse su fecha de composición entre el siglo I y II d. C.

⁴⁴ Todos los textos considerados apócrifos pueden consultarse en Migne (1989, 1ª ed. 1856), el primer volumen contiene una lista estructurada de los apócrifos del A. Testamento, por un lado, y de los del Nuevo Testamento, por otro. Dentro de los Hechos Apócrifos se distinguen Hechos de Andrés, de Juan, de Pedro, de Felipe, Matías, etc.

considera apócrifos a los escritos del Antiguo Testamento contenidos en la Biblia griega de los Setenta pero no en la hebrea; bajo la denominación de pseudoepígrafos se incluyen los libros considerados por los católicos como apócrifos del Antiguo Testamento pero sin ser incluidos en ningún canon, además se denominan así por ser obras anónimas⁴⁵. En esta tesis nos centramos en el material transmitido por los textos pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, especialmente en el *Apocalipsis de Enoc*, *Libro de las Vírgenes*, *Libro de los Jubileos*, *Libro de las Parábolas*, *Testamento de los XII Patriarcas* y *Vida de Adán y Eva*. Estos textos son de gran interés para nuestros propósitos, ya que contienen un material sobre el origen de Satanás y su relación con la caída de los ángeles que es fundamental para los autores posteriores. No tenemos tan en cuenta los textos canónicos del Antiguo Testamento, por lo que se incluirán solamente alguna mención del *Génesis* y un breve análisis del *Libro de Job* donde *śatan* aparece como lo encontramos en algunos textos pseudoepígrafos. Por lo que se refiere al Nuevo Testamento, nos centraremos en los Evangelios, las Cartas, los Hechos de los Apóstoles y el Apocalipsis, cuyo análisis en algún caso nos ha planteado especiales problemas debido a las semejanzas y diferencias que presentan entre ellos a la hora de trazar una semblanza del diablo y de los demonios. No recurriremos, sin embargo, al material que encontramos en los textos apócrifos neotestamentarios ya que no influyen directamente en los autores que estudiamos y no aportan ninguna teoría sobre el origen del diablo.

En la literatura bíblica, especialmente en la neotestamentaria, encontramos una presencia del maligno algo confusa; aparecen con frecuencia Satanás y los demonios, que en la traducción al griego de los Setenta se denominan δαιμόνια πνεύματα. Los evangelios sinópticos y los *Hechos de los Apóstoles* subrayan la superioridad de Jesús respecto de los demonios, que se manifiesta sobre todo con la práctica de los exorcismos. Sin embargo, el cuarto evangelio, el de Juan, no plantea este problema, sino que presenta un ataque contra los judíos no creyentes, a los que Jesús considera hijos del diablo (*Jn.* 8, 44), y opone el príncipe de este mundo (ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου) al propio Cristo (*Jn.* 12, 31; 14, 30). En contraste, en las cartas paulinas apenas se mencionan de una forma directa los espíritus y demonios; los encontramos, por ejemplo, en 1 *Cor.* 12, 3 donde sí se habla, en cambio, del dominio de enemigos y de

⁴⁵ Véase, Díez Macho (1982, tomo I), donde además se añade que el primero en usar la denominación de “apócrifos” fue San Jerónimo, en referencia a los libros de la *Septuaginta* que no estaban en la versión hebrea del AT. Las iglesias ortodoxas emplean la denominación de *anaginoskomena* para los libros cuya lectura está permitida en la liturgia. En cuanto a la denominación de pseudoepígrafos, el primero en utilizarla fue Eusebio (*H. E.* VI, 12, 3).

potestades contrarias a Cristo que persiguen al hombre para que pierda su fe (1 *Cor* 15, 24, 27; *Eph.* 1, 20-2, 2). Por último, en el *Apocalipsis* encontramos la lucha entre Cristo y el diablo. Toda esta demonología del Nuevo Testamento depende, como veremos, de tradiciones bíblicas como *Job* 1-2; *Zac.* 3, 1 ss.; *Sap.* 2, 24 (XXIX), así como de las tradiciones judaicas plasmadas en los escritos del Qumrán. Además debemos tener en cuenta las semejanzas con la demonología helenística, que se caracterizaba por su sincretismo religioso y por compartir con el mundo bíblico el temor y la angustia ante fuerzas hostiles y malignas en la vida cotidiana. Sin embargo, hay una gran distancia entre la demonología judeocristiana y la pagana: la primera considera que también los demonios y los espíritus malignos son criaturas de Dios que cometieron un error y por eso cambiaron su esencia de ángeles buenos a malignos, idea transmitida por algunos de los textos del Qumrán que, en algunos aspectos, ponen las bases de la demonología cristiana.

Es en el siglo II cuando las influencias externas hacen más complicada la situación. No es fácil determinar en qué medida la demonología patrística está determinada en sus teorías particulares por el ambiente no cristiano; por ejemplo, Clemente de Alejandría trata las doctrinas bíblicas recibidas por los paganos y compara sus demonios con los ángeles de la Biblia (*Strom.* VI, 3; *Paed.* III, 2, 14). Si durante los cuatro primeros siglos los teólogos no trataron de forma sincrética la cuestión y sus indicaciones son muy dispersas, también hay que destacar que algunos autores paganos como Celso y Porfirio recibieron influencias de la tradición judeo-cristiana⁴⁶. Pero la cuestión es más complicada si tenemos en cuenta los puntos de referencia: los espíritus malvados y los demonios judeocristianos por una parte y, por otra, los demonios considerados buenos, los mediadores, las almas de los muertos de la tradición pagana. Por tanto, como comprobaremos, el diablo y los demonios ocupan un espacio inmenso en el pensamiento y en los textos de la iglesia paleocristiana. Así, los cristianos atribuyen a influjos demoníacos todos los hechos y fenómenos que obstaculizan la unión del hombre con Dios y ven demonios por todas partes. Se demoniza todo el ambiente pagano que rodea la vida cristiana y la iglesia se centra en combatir la acción de los demonios con la liturgia, con la oración, con la predicación y con la misma

⁴⁶ Celso fue autor de la *Doctrina Verdadera*, obra polémica en el cristianismo, escrita probablemente entre el 175 y 181, que provocó la respuesta como defensa de Orígenes de Alejandría con su obra *Contra Celso*, que estudiaremos en relación a su demonología en el capítulo III 3. 3. Se le considera además un filósofo del platonismo medio. Porfirio (234 - ca. 305 d. C.) fue un filósofo discípulo de Plotino; entre sus escritos más importantes destacan algunos comentarios a Platón y Aristóteles, la *Vida de Pitágoras* y la edición de las *Ennéadas* de Plotino.

teología. Para ello, los pensadores cristianos se ocupan de la cuestión de los demonios desde distintos terrenos y, como veremos en el capítulo dedicado a la demonología de los Padres Apologetas, estos pensadores tenían en cuenta a los demonios en la apologética antipagana. Al encontrarse frente a expresiones de la vida pagana que consideraban como contrarias a la fe cristiana y a sus costumbres, los apologetas del siglo II trataron de elaborar una explicación demonológica; por ejemplo, hacían proceder el culto de los ídolos de la acción de los demonios, los cuales se habían apoderado de las imágenes erigidas en honor de los dioses, es decir, de ciertos difuntos famosos. Igualmente, atribuían el culto pagano a la voluntad de los demonios que querían alimentarse con el perfume de los sacrificios o recibir los honores reservados a Dios. Los apologetas también condenan en sus textos los mitos, la magia, la adivinación y otras prácticas paganas, medios por los que los demonios trataban de seducir a los fieles. Además, los cristianos del siglo II trataban de defender su propia existencia contra la opinión pública que los acusaba de ateos; para esa defensa recordaban la acción de los demonios que desde siempre habían constituido un obstáculo en el camino hacia la verdad. En este mismo sentido, los distintos autores verán la instigación demoníaca tras las doctrinas que se desvían del pensamiento cristiano más ortodoxo.

II CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL DIABLO EN LOS TEXTOS CRISTIANOS

1. ANTECEDENTES

1.1 TRÁNSITO DEL PAGANISMO AL CRISTIANISMO

Al emplear el término “tránsito” no estamos lejos del pensamiento de E. R. Dodds, que en uno de sus estudios define de una forma particularmente elocuente la situación social, cultural y religiosa entre los siglos I y IV d. C., entre el gobierno de Marco Aurelio y la conversión de Constantino⁴⁷. Nos encontramos en la época del helenismo y del apogeo del Imperio Romano. Estos dos mundos se aúnan bajo el concepto del paganismo que se opondrá al cristianismo⁴⁸, que en ese momento se definía como una comunidad con variedad de opiniones que con el tiempo fueron revelándose en parte erróneas, lo que llevó a calificarlas como doctrinas desviadas del tronco común de la Iglesia. El medio en el que el cristianismo intentaba presentarse ante la sociedad culta del siglo I y especialmente del siglo II continuaba sirviéndose de lo mejor que había producido el pensamiento griego, convirtiéndose los propios autores cristianos en los mejores transmisores de la sabiduría antigua⁴⁹. El cristianismo, por otra parte, reforzaba la idea de que su moral era el cimiento ideal para el orden social del Imperio, buscando con esto no tanto satisfacer su mero afán proselitista como hacer realidad las aspiraciones de los cristianos cultos de formar parte de este nuevo universo religioso sin verse obligados a albergar sentimientos de hostilidad hacia el Imperio.

1.1.1 JUDAÍSMO Y HELENISMO

La cultura religiosa romana de los siglos I-II estaba dominada por el judaísmo, pero también tenía un referente en el helenismo⁵⁰. Debemos, sin embargo, advertir del error

⁴⁷ Dodds resume con el título de su libro los cuatro siglos que nos interesan y dice: “al referirme a este período como una <<época de angustia>> pienso en la inseguridad, a la vez material y espiritual, que lo caracterizó” (1975: 21).

⁴⁸ Resulta difícil definir el cristianismo en pocas palabras a fin de comprender mejor su nacimiento y significado en la sociedad del momento. Al respecto véase Filoramo (1997: 7-30), que expone el surgimiento y desarrollo del cristianismo a partir de sus bases en el pensamiento judío. Otro estudio que nos presenta un planteamiento diferente del cristianismo y su significado es el de Eliade (1978: 323-343).

⁴⁹ Para la cuestión de la importancia de la cultura griega, especialmente helenística, en el desarrollo del cristianismo véase en español Piñero (2006). Los estudios sobre este tema que merece la pena citar y que presentan el origen del cristianismo a partir de las comunidades helenísticas y judías son muy numerosos: véanse, por ejemplo, H. D. Betz (1990); Fox (1991); Guignebert (2001); Jaeger (1965); Jossa (1977); Mondesert (1984).

⁵⁰ Piñero (2006: 39) aclara esta idea: “Comenzaban a gestarse los gérmenes de un conflicto posterior entre los judíos y las tendencias progriegas. El helenismo no llegó a tocar profundamente los fundamentos de las creencias religiosas, ni en Judea ni en el resto de los pueblos orientales”. Véase también el capítulo en esta misma obra de J. Peláez “El judaísmo helenístico”, *ibid.*, pp. 151-64.

que supondría utilizar los conceptos de “judaísmo” y “helenismo” como si fuesen entidades del todo diferentes y claramente precisas en sus límites⁵¹. “Judaísmo” es un término que se emplea para hacer referencia a la tradición judía de Judea en el siglo I d. C.; por otra parte, “helenismo” hace referencia a la tradición griega que convive con el judaísmo en ese mismo siglo. Los dos términos se usan para hacer referencia al judaísmo helenístico en el que la tradición judía adoptó de la tradición griega fórmulas y formas literarias helenísticas. El judaísmo helenístico se desarrolla en una comunidad que empezó como secta dentro del judaísmo y que era rechazada por la mayoría de los judíos hebreos; esa comunidad se trata de los primeros cristianos que exhortan a la gente de toda nación a unirse a la nueva fe; es un momento en el que la influencia clasicista del helenismo pervive y un nuevo grupo, cuyas raíces están en el judaísmo más antiguo, unido por la creencia en un único Dios, se desarrolla silenciosamente: el cristianismo⁵². En el Imperio el cristianismo fue considerándose una religión diferente del judaísmo, aunque la herencia judaica de la comunidad cristiana es obvia para los estudios actuales. Sin embargo, despertaba sentimientos de hostilidad entre la población pagana, hasta el punto de ser considerada culpable de catástrofes como el incendio de Roma⁵³.

La educación que se recibía en ese periodo pudo influir considerablemente en la relación entre helenismo y judaísmo. A mediados del siglo II se cultivaba una educación general según la llamada *ἐγκύκλιος παιδεία*⁵⁴; quienes habían recibido este tipo de educación solían actuar como propagandistas de diversas creencias y participar en las controversias religiosas como adversarios de otros individuos de su misma formación cultural. Quienes carecían de esta educación, sin embargo, permanecían al margen de toda la tempestad doctrinal que turbaba la Iglesia entre los siglos II y III, pero no por ello dejaron de referirse a su propia experiencia del mal y de manifestar su esperanza en la liberación aunque, por otro lado, continuaran alimentando las antiguas tradiciones y las reinterpretaran desde un punto de vista personal según las convenciones de los

⁵¹ Monaci Castagno (1996: 58). Guignebert (2001: 63-65) aborda de forma más general la cuestión de los límites entre judaísmo y helenismo.

⁵² Piñero (2006: 139). Además, Elíade (1979: 323-338) nos hace un recorrido a través del nacimiento del cristianismo y de la iglesia.

⁵³ Tácito (ca. I-II d. C) en *Annales* 15, 44, 3 nos habla de la mala aceptación de los cristianos entre las masas paganas: *per flagitia invisos... 5 haud proinde in crimine incendii quam odio humani generis convicti sunt (a los descubiertos en actos vergonzosos... 5 no desde el crimen del incendio por el que fueron acusados con el odio de los hombres)*.

⁵⁴ El tema de la educación en este periodo ha sido objeto de un estudio relativamente reciente: Morgan (1998: 33-39).

diversos géneros literarios y distintos temas como las visiones, los apocalipsis, los hechos y los evangelios.

Los cristianos fueron acusados de provocar una crisis en el imperio en época de Marco Aurelio (161-180), por considerarse su religión como un atentado contra la tradición pagana y la religión de estado en su calidad de realidad religiosa independiente de dicha tradición⁵⁵. Para los paganos, el cristianismo carecía de historia, de tierra, de libros sagrados, de tradiciones, de altares, dioses y templos; era, por tanto, una religión nueva que constituía, como otras muchas religiones, otro culto más de los muchos que se practicaban en las ciudades helenísticas y en Roma⁵⁶. El judaísmo, por su parte, era respetado, ya que se distinguía por estar basado en una tradición religiosa monoteísta, por su historia y sus prácticas religiosas, algo que los romanos respetaban⁵⁷. Sin embargo, hacia la mitad del siglo II cambia la situación y así lo confirman los escritores de la época, como Frontón con su discurso contra los cristianos⁵⁸ y Luciano de Samosata en *La muerte del Peregrino*⁵⁹, cuyo protagonista, Proteo, se convierte al cristianismo en el capítulo 11 (IX), donde además menciona al Jesús crucificado que introdujo *una nueva religión* (καινήν ταύτην τελετήν). También el pagano Celso reprochó a los cristianos que esa ausencia de tradiciones culturales era síntoma de que el cristianismo pertenecía a una sociedad secreta y así lo transmite Orígenes en *C. Cels.* VIII, 17-24. Esto llevó a que se abriera el turno de réplica para los cristianos, que argumentaban que muchos autores paganos y filósofos ya repudiaban la adoración de los ídolos antes y después de la llegada de Cristo⁶⁰.

En esta convivencia de movimientos religiosos encontramos un punto en común que es la figura de Jesús de Nazaret. Tanto los judíos como los cristianos helenísticos reconocen la figura del hombre que ayudó a difundir entre los paganos una nueva ideología. Sin embargo, entre los cristianos judíos y los helenísticos hay diferencias a la

⁵⁵ Críticas contra los cristianos encontramos en varios autores de la época pero las críticas que provocaron posteriormente un intento de defensa, fueron las del filósofo pagano Celso cuyo discurso Ἀληθῆς Λόγος es el ataque literario más antiguo a la cristiandad del que conservamos fragmentos. Véase, Rizzo (2002: 5-9).

⁵⁶ Hanson (1980: 911). Filoramo nos aclara sobre el cristianismo que “a malapena si distinguía dal giudaismo” (1997: 172)

⁵⁷ Véase, Edwards et al. (1999: 59-104).

⁵⁸ Frontón de Cirta (ca. 100-166), pagano de África, formado en filosofía y retórica. En Roma se encarga de la formación de Marco Aurelio, como relata Suetonio en *De vir. Ill.* 24. Escribió cartas y discursos, de los que Minucio Félix cita uno dirigido contra los cristianos (*Oct.* 9, 6; 31, 2). Véase para más información, Frassinetti (1949: 238-254); Heurton (1959: 139-153).

⁵⁹ Véanse para la obra aludida la edición de Harmon (1962) y la traducción española de Zaragoza (1990), con una introducción que nos permite conocer mejor el trasfondo del texto.

⁶⁰ Heráclito de Éfeso atacó el culto a las estatuas según cuentan Clemente de Alejandría. *Prot.* 4, 50, 4 y Orígenes *C. Cels.* I, 5; VII, 62. También Plutarco en *Moral.* 1034 B.

hora de reconocer la divinidad de Jesucristo como uno sólo: Hijo del Hombre e Hijo de Dios⁶¹.

El desprecio a los cristianos se ve en un pensador pagano que ataca al cristianismo, el filósofo platónico Celso y su obra Ἐλεθής Λόγος que conocemos fundamentalmente a través de la obra de Orígenes, *Contra Celso*. Celso, del que ya hemos hablado, es un intelectual pagano que critica el cristianismo de su tiempo, defiende abandonar la distinción tradicional para abrirse a una conciencia más elevada de lo divino. El Dios que presenta Celso en su obra es el de otro intelectual platónico del siglo II, Máximo de Tiro⁶²; es un dios preludio del Uno de Plotino, que en nada se parece al Dios creador y afectuoso (o malvado) de los cristianos y judíos. Por tanto, el Dios de Celso es impersonal e impasible, puede que parecido al Pre-Padre de los gnósticos-valentianianos, tal como lo expone Ireneo en su obra *Adversus Haereses*, donde Celso defiende el παλαιός λόγος (*la antigua palabra*) como garantía del imperio amenazado por los nuevos bárbaros que son los cristianos, un pueblo nacido ayer, sin “mos maiorum”⁶³. Lo único que caracteriza al cristianismo, según Celso, es su fundador, Jesús, un mago, un hechicero, un impostor que no es el verdadero hijo de Dios. El cristianismo, a los ojos de Celso, un pagano, constituye un peligro porque se separa del cuerpo social y rechaza las reglas. El peligro del cristianismo radicaba, sin embargo, no en negar la tradición ni en una inclinación al antropocentrismo, sino en su rendición a la πίστις, a la fe monoteísta que enfrenta al cristianismo con la cultura helenística⁶⁴. Una fe racional como dirá Orígenes, fundada en una revelación: la encarnación o resurrección del cuerpo.

Como vemos, en el mismo periodo en el que coinciden el judaísmo y el helenismo, el cristianismo construye su propia identidad a través de su enfrentamiento

⁶¹ El judaísmo niega la divinidad de Jesucristo, Cristo no es el Dios del Antiguo Testamento. En lo que sí coincide el judaísmo con la tradición cristiana helenística es en considerar a Jesús un líder que tendrá que enfrentarse con un gran enemigo cuyos elementos, por otra parte, nunca serán rechazados del todo: la tradición pagana. Todas las crónicas sobre Jesús coinciden en el hecho histórico de su condena y crucifixión por Poncio Pilatos, del que tenemos conocimiento por el relato de los evangelistas y por otros testimonios como el que transmite Flavio Josefo en *Antigüedades Judías* 18, 63 (LXXV), donde expone este hecho como una solución de Pilatos al problema que suponía Jesús para las relaciones de los judíos con el Imperio Romano.

⁶² Orador y filósofo, abre su platonismo a otros sistemas excepto el epicureísmo y sitúa junto a la idea de dios un copioso demonismo. Como antignóstico del siglo II es conocido por una noticia de Eusebio en *H. E.* V, 27. Dedicó sus escritos al problema del origen del mal y al de la creación de la materia. No se nos ha conservado información alguna acerca de sus obras. Véase, Di Berardino (1990: 1595). También Bruns (2002: 433), que lo sitúa entre los años 180-210.

⁶³ Filoramo (1997: 174).

⁶⁴ Sobre el término, véase Simonetti (1994: 14) donde llama la atención sobre el significado originario de πίστις, fe y creencia que en el ambiente cristiano paso a significar la religión cristiana en general y su doctrina.

con el mundo pagano y se manifiesta en dos ramas: el cristianismo helenístico y el cristianismo judío. Mientras el judaísmo es una religión tolerada en el Imperio, el cristianismo que nace de él se enfrenta al problema de ser reconocido como una religión específica e inserta en la cultura helenística⁶⁵. Debemos tener en cuenta que el cristianismo se difunde en el siglo II fundamentalmente gracias al uso del griego.

1.2 PRIMEROS INTELLECTUALES CRISTIANOS

La literatura de estos primeros siglos se hace eco de la situación y muchos autores centran sus escritos en la defensa de los cristianos. Pero no todo es un ataque en sus líneas, ya que estos escritores son realmente analistas de la lucha filosófica y religiosa entre el cristianismo y el paganismo, y exponen las bases del mundo pagano a través de citas de autores clásicos o de mitos que comparan con la verdadera fe cristiana. Son realmente los primeros teólogos del cristianismo.

En sus textos podemos ver cómo los cristianos consideraban que eran los demonios los que difundían calumnias contra ellos y, según los autores de los primeros siglos del cristianismo, también inspiraban las leyes que atacaban a los cristianos⁶⁶. Estos mismos autores critican los cultos de las religiones del imperio en estos primeros siglos de nuestra era, tarea que emprenden a partir del siglo II algunos de los escritores cristianos que estudiamos en esta tesis y a los que podemos incluir dentro de la denominación, un tanto imprecisa, de “intelectuales”⁶⁷. Son estos intelectuales los que lanzan un puente entre Jerusalén y Atenas, con elementos ideológicos y sociales que desembocan, en el siglo IV, en la conformación plena del cristianismo. En los textos de los siglos II y III aparentemente se ha superado el problema del origen del mal y se ha encontrado ya una respuesta válida a través de la explicación del mismo por la caída de Adán; esto provoca, sin embargo, que surjan otras dudas y problemas como el del origen de los demonios.

En los *Hechos de los Apóstoles* se da testimonio del papel del cristianismo y se dice que no existe una contradicción entre la sabiduría de Dios y la del mundo, entre el

⁶⁵ Pagels (1990: 84).

⁶⁶ Así lo precisan Ignacio de Antioquía en *Tral.* VIII-IX, Justino Mártir en *1 Apol.* 10, 5; 28 y en *Dial.* 64, 6.

⁶⁷ De esta denominación para los escritores de estos siglos se sirve, en general, Monaci Castagno (1996: 60), aunque es más frecuente identificarlos simplemente como teólogos o incluso filósofos. Véase, Mazza (1980: 33-66), quien define a los intelectuales como “los organizadores de la cultura e inspiradores de la sociedad civil” algo que, como dice Castagno, bien podría aplicarse a los intelectuales cristianos.

reino de Dios y el Imperio Romano, de hecho se considera que detrás de la potencia terrena no se encuentra el poder espiritual del mal⁶⁸. Esta defensa del cristianismo y del poder que gobierna en el momento de su desarrollo contrasta con el testimonio de Justino Mártir que relata en 1 *Apol.* I la acusación a Ptolomeo y a un matrimonio por ser cristianos; también Justino fue ejecutado, acusado por el filósofo cínico Crescente (2 *Apol.* 2, 3). Sin duda, los textos de los siglos I al III d. C. que conservamos son un buen testimonio de la situación en la que se encontraban los cristianos en esta época de “maremagnum” religioso; así, los escritos de obispos y mártires como Clemente de Roma, Justino, Ignacio de Antioquía o Policarpo de Esmirna son de gran valor⁶⁹. Pero, sin duda, destaca el testimonio que nos dejaron en sus obras Filón de Alejandría y Eusebio de Cesarea⁷⁰. Este último es una fuente imprescindible para conocer la situación del cristianismo en estos primeros siglos. Eusebio (ca. 260 - 339 d. C.) escribe en los años en que se produce la victoria de Constantino en el 312 y cuando el historiador es nombrado obispo de Cesarea. Es considerado un escritor de amplia erudición que le permite tener una elocuencia teológica en su interpretación de las Escrituras.

En el siglo II, teniendo como referente el famoso discurso de Pablo en el Areópago de Atenas que se incluye en los *Hechos de los Apóstoles*⁷¹, se desarrolla la apologética cristiana que comienza, verdaderamente, bajo el poder de Adriano y florece a partir de la segunda mitad del siglo II con las *Apologías* de Justino (153-157), el *Discurso contra los Griegos* de Taciano (180), la obra de Atenágoras (177), la *Apología* de Melitón de Sardes (transmitida una parte por Eusebio en *H. E.* IV, 26, 7-10) y el *Discurso a Autólico* de Teófilo de Antioquía (180). Pero también hay otras obras significativas como el *Octavio* de Minucio Félix, ya citado, y el *Discurso a Diogneto* – tradicionalmente reconocido dentro de los Padres Apostólicos pero que actualmente se

⁶⁸ Filoramo (1997: 176).

⁶⁹ *Martirio de San Policarpo*, 9-10.

⁷⁰ De Filón de Alejandría tenemos un estudio completo de Goodenough (1962: 30-51) que alude sus obras. De Eusebio contamos con el capítulo de A. Louth, “Eusebius and the birth of church history”, en Young *et al.* (2004: 266-274). Además contamos con el estudio de Grant (1980) donde se destaca el importante papel de Eusebio en la transmisión de la historia del cristianismo primitivo. Entre sus obras destacan la *Vida de Constantino*, *Praeparatio Evangelica* y la obra que más nos ha ayudado a conocer algunos testimonios perdidos de los autores del cristianismo primitivo, *Historia Eclesiástica*, a la que recurriremos en los distintos capítulos a partir de la edición de T. Page (1964-65). De Eusebio tenemos la reciente edición de Morlet y Perrone (2012, tomo I), el primer volumen está dedicado únicamente a la introducción al comentario; el resto de los volúmenes todavía no han sido publicados. Una obra interesante para conocer los títulos que guardaba Eusebio en su biblioteca es Carriker (2003).

⁷¹ Es inabarcable la bibliografía dedicada al discurso del Areópago. Destaca Barr (1993: 21-38) que estudia el discurso desde el punto de vista de la “teología natural”. Véase también, Des Places (1969: 329-344).

considera que pertenece a un periodo posterior–, que cierra la confrontación entre el grupo de intelectuales cristianos con la cultura pagana. Estos apologetas pretenden acreditar que el cristianismo es el verdadero garante religioso del Imperio; llaman a la unidad de la fe y al triunfo de la filosofía cristiana⁷². Con todo, la persecución sufrida por los cristianos acabará más tarde equiparándose a la persecución que sufren los paganos en época de Constantino y Justiniano, después de que el cristianismo sea considerado como religión oficial del estado.

E. Pagels hace referencia al desprecio que el emperador estoico Marco Aurelio sentía por los cristianos, a quienes denominaba “morbosos y exhibicionistas mal guiados” (1982: 129). En el Imperio Romano, al igual que en muchos países de todo el mundo hoy en día, los miembros de ciertos grupos religiosos se ganaban la suspicacia del gobierno. En los textos y autores citados anteriormente vemos que los cristianos parecen ensalzar el martirio que se convierte en una acción fundamental para que el cristiano alcance el reino de Dios. Pero, al contrario de lo que pudiera parecer al leer los textos de los Padres de la Iglesia, no todos los cristianos consideran el martirio como la meta de su fe⁷³.

El grupo de los que hemos denominado intelectuales cristianos se enfrenta pues al judaísmo y a una ambigua confrontación con la cultura pagana, ya que nunca dejaron de reutilizar las ricas fuentes que la filosofía antigua les ofrecía para la progresiva formación de sus propios dogmas y doctrinas⁷⁴. Además, el cristianismo heredero de Israel, es decir, de su historia, su tradición, su escritura y sus ritos se enfrenta en su identidad religiosa, sobre todo, a la autoridad política y cultural que se manifiesta en el siglo II d. C. a través de los prejuicios que muchos paganos tenían sobre la realidad cristiana⁷⁵. Como ejemplo cabe citar el testimonio del pagano Cecilio, que describe la

⁷² Véase, Eusebio de Cesarea, *H. E.* IV, 26, 7-10. Melitón de Sardes, obispo de esta ciudad de Asia Menor, fue testigo de la celebración de la Pascua judía. Eusebio dice que fue autor de unas setenta obras. Las enumera en el pasaje citado y también lo hace Jerónimo en *Vir. ill.* 24. Véase para más datos, Hall (1979); G. F. Hawthorne, “Christian Baptism and the contribution of Melito of Sardis”, en Aune (1972: 241-251).

⁷³ Uno de los ataques que se lanzaba contra los cristianos gnósticos en el siglo II denunciaba que se oponían al martirio. Ireneo de Lyon es uno de los que critican este aspecto, como puntualiza Pagels: “Aunque Ireneo exageró la infrecuencia de martirio entre los herejes, es cierto que el martirio ocurrió raramente entre los cristianos gnósticos” (1982: 138). Pone como testimonio el *Apócrifo de Jaime* 4, 37-6, 18, donde el autor dice que la identificación con Cristo se consigue a través del sufrimiento.

⁷⁴ Wolfson (1956). Un libro muy útil para estudiar la filosofía que influyó en la dogmática primitiva del cristianismo es el de Stead (1996).

⁷⁵ Véanse, Filoramo (1997: 161-172) y Monaci Castagno (1996: 74) autores que coinciden en su visión de que la creencia en la intervención de los espíritus malignos y la inspiración diabólica en el ámbito político era una manera de justificar la oposición y la desobediencia. La ley que va contra la fe

visión que la gente tenía de los cristianos en la obra de Minucio Félix, *Octavius*⁷⁶. Los cristianos siempre distinguieron a los judíos de los paganos y su polémica antijudía era mínima en comparación con su antipaganismo, lo cual se manifiesta sobre todo en las denuncias cristianas contra la idolatría⁷⁷. En este sentido, la disciplina cristiana prohíbe estrictamente toda asociación con los ídolos, algo en lo que insistirán fervientemente los Apologetas del siglo II d. C., que desarrollaron todo un compendio de críticas contra la idolatría y subrayaron la irracionalidad de las imágenes hechas por los hombres, idea que veremos muy desarrollada en autores como Justino Mártir, Teófilo de Antioquía y Atenágoras⁷⁸. Además, estos escritores defendían la teoría de que los ídolos paganos e incluso los poderes del estado estaban habitados por demonios malignos que les manipulaban para sus propósitos. Se trata de una creencia universal entre los padres cristianos.

1.3 HETERODOXIA CRISTIANA

En un estudio sobre el diablo no puede faltar el concepto de herejía (αἵρεσις). La diversidad del cristianismo primitivo rompe con la anticuada concepción de los cristianos como miembros de una iglesia unida, entendida como una comunidad de bienes; en el año 200 d. C. el cristianismo se había convertido en una institución encabezada por una jerarquía de cinco rangos: patriarca, obispos, sacerdotes, diáconos y monjes, que entendían su cometido como el de guardianes de la única “fe verdadera”. A partir de Ireneo de Lyon, la mayoría de las iglesias rechazaba aquellas ideas que se desviasen de su dogma, tachando de herejías esas nuevas expresiones religiosas que

cristiana –para esta religión– surge, según esto, del poder ilegítimo y tiránico del diablo que la inspira. Véase, Orígenes, *C. Cel.* I, 1.

⁷⁶ Minucio Félix, apologeta del siglo II d. C., era contemporáneo de Tertuliano, su obra *Octavius* intenta imitar a Cicerón; en ella se narra la disputa que sostuvieron un cristiano, Octavio, y un pagano, Cecilio. Contamos con la edición de Beaujeu (1964). Remitimos a los capítulos I, 5; II, 4; V, 1; XIV, 1; XV, 1.

⁷⁷ Véase al respecto Hanson (1980: 910-973); el antipaganismo de los cristianos parece haber estado presente en los siglos I y II como una defensa contra los ataques paganos.

⁷⁸ En la sección II. 4 veremos con detenimiento cada uno de estos autores y sus críticas contra la adoración de las imágenes de los dioses. Algunos pasajes particularmente dignos de mención son los siguientes: Justino en *Dial.* 55, 2; Teófilo de Antioquía, *Autol.* II, 2-3 y Atenágoras, *Leg.* 15. No podemos dejar de relacionar esta crítica al culto de las imágenes de ídolos con el movimiento iconoclasta que se desarrolla en el periodo bizantino, especialmente en el siglo VIII; no queremos decir con esto que sean dos movimientos equiparables ya que estamos hablando de periodos lejanos en el tiempo y con circunstancias religiosas muy diferentes.

hasta ese momento se enmarcaban dentro de grupos cristianos, como muestran algunos textos de Nag Hammadi⁷⁹.

Llegados a este punto hay que abordar la cuestión de qué se consideraba pensamiento ortodoxo y qué *herejía*. La concepción del cristianismo primitivo como una realidad multiforme con diferentes características que dependen de la localización geográfica, social y cultural, puede considerarse firmemente asentada⁸⁰. Así, la herejía ha intentado definirse como una forma de ver el mundo que en algún sentido supone una amenaza para el poder establecido, ya sea eclesiástico o político⁸¹. Otros contextualizan el término en el momento en el que los teólogos primitivos defienden su fe con interpretaciones e ideas que parecen desafiar la ortodoxia⁸². El término *herejía* por sí mismo no tiene ningún sentido peyorativo y, en principio, hacía referencia a un grupo con ideas y teorías propias; sin embargo, en 1 *Cor.* 11, 19 lo encontramos usado de forma claramente negativa: δεῖ γὰρ καὶ ἀιρέσεις ἐν ὑμῖν εἶναι, ἵνα [καὶ] οἱ δόκιμοι φανεροὶ γένωνται ἐν ὑμῖν, (*pues es necesario que haya disensiones entre vosotros, para que los notables lleguen a ser célebres entre nosotros*). A partir de su sentido de *disensión*, los autores cristianos lo usan para referirse de forma condenatoria a los grupos con creencias distintas a la fe cristiana y que, inmersos en doctrinas erróneas, persistían en seguirlas. Por otro lado, se ha dicho que la herejía precede a la ortodoxia en el sentido de que la experiencia comunitaria de la iglesia cristiana primitiva de los siglos I-II estaba caracterizada por una variedad de opiniones destinadas a revelarse en buena parte como erróneas⁸³. Pero esta idea ha sido objeto de numerosas críticas, ya que

⁷⁹ Pagels (1982: 22-23). No fue hasta más o menos el año 200 d. C. cuando el cristianismo se presenta ya como una comunidad unida que acepta un canon evangélico y sigue una única fe verdadera. A partir del siglo III y especialmente en el IV con Constantino, es cuando se puede considerar a los herejes. Diccionarios sobre el cristianismo hay muchos y en ellos podemos encontrar las distintas herejías que se definen como tal, remitimos a los diccionarios de Di Berardino (1991) y a Cross (1971).

⁸⁰ Véase sobre esto J. M. Robinson y H. Koester (1971), que presentan un recorrido por las diferentes orientaciones dentro del cristianismo.

⁸¹ McGinn en Esler, (2000: 893-906): “(Heresy) is a thought-world which threatens established power relations whether ecclesiastical or political. *Heresy* is a semiotic phenomenon employing words that result in cognitive disorientation of those who accept the status quo, thereby categorizing themselves as true believers” (*op. cit.*, 2000: 897).

⁸² Evans (2004: 5-7) afirma que Ignacio es el primer autor cristiano que usa el término negativamente, siguiendo en esto a Monaci Castagno (2000: 133-138). Además Monaci Castagno (1996: 55) dice: “Ignazio usa per la prima volta il termine ἄρεσις, in senso negativo, per indicare una dottrina errata ed irriducibile a quello che egli ritiene caratterizzare il contenuto autentico della fede. Egli inaugura, per così dire, l’uso tecnico del termine”. Otro autor que dedica un estudio a la ambigüedad del término en el cristianismo primitivo es Simonetti (1994).

⁸³ “But for Rome, this involved the danger of total isolation, because the farther one travelled toward the East, the less Christianity conformed to Rome’s approach. As far as we can tell, during the first century the Christian religion had developed in the world capital without any noticeable absorption of gnostic material; for even if the ascetic ideal which was so highly regarded by the weak of Rome (Rom

se ha demostrado que grupos como los gnósticos fueron seguidores de Cristo al mismo nivel que los cristianos ortodoxos, y de hecho se consideran como parte del cristianismo, aunque dentro de una línea de pensamiento que simplemente se aleja en algunos puntos del pensamiento ortodoxo cristiano. También es posible definir el término αἵρεσις a partir de la acepción amplia de *división*, empleada en algunas ocasiones para referir la variedad de escuelas filosóficas⁸⁴. En las cartas de Pablo, ciertamente, aparece usado como sinónimo de σχίσμα (*división de opinión*) en 1 Cor. 11, 10 y Gal. 5, 20; en Tito 3, 10 encontramos el derivado αἱρετικός. Es Ignacio de Antioquía en Eph. VI, 2 y Tral. VI, 1, como se ha apuntado ya, quien define el término, dándole un significado negativo como desviación doctrinal y alejamiento de la comunidad.

1.4 EL CRISTIANISMO EN EGIPTO Y ANTIOQUIA

Algunos de los autores que vamos a estudiar procedían de Alejandría y por eso consideramos que se trata de un centro importante para el estudio de los orígenes del cristianismo; debemos además hacer referencia a la famosa escuela de Alejandría fundada por Clemente. En general, se ha insistido en la falta de conocimientos sobre la historia de la cristiandad en Egipto hasta el año 180, cuando la iglesia de Alejandría emerge; antes nada parece saberse de la historia primitiva de su cristiandad, ni siquiera Eusebio de Cesarea, nuestra fuente más completa sobre el cristianismo primitivo, transmite información clara⁸⁵. Según el propio Eusebio, no encontró nada en las fuentes sobre la historia primitiva de la cristiandad en Alejandría, aunque, sin embargo, no deja de buscar en ellas para narrar la revuelta de los judíos en Egipto bajo el mandato de Trajano y la conversión de Filón por Marcos. Traza una sucesión de diez obispos desde Marcos hasta el reino del emperador Cómodo (180-192)⁸⁶. Con todo, esta lista, que él debe a Sexto Julio Africano, ha servido sólo para ahondar en nuestro desconcierto sobre

14,1ss) belongs to this category, that was and remained the way of life only of a minority” (1971: 102 ss.).

⁸⁴ Simonetti (1994: 14-16). En esta parte de su estudio nos habla también del término ἀνάθεμα usado por Pablo en Gal. 1, 8-9 y 1 Tim. 4, 1; lo relaciona con los predicadores de falsas doctrinas que son considerados de origen demoníaco.

⁸⁵ Véase Harnack (1908: 158, vol. 2), donde afirma además que a algunos escritores del cristianismo primitivo, entre los que cabe citar al autor de la carta de Bernabé, se les supone una procedencia egipcia o alejandrina. A von Harnack escribió varios estudios sobre el dogma cristiano oriental, centrándose especialmente en el gnosticismo y demostrando que las corrientes que surgieron en el antiguo Egipto eran una reelaboración del cristianismo primitivo de inspiración helénica (véase Harnack, 1961).

⁸⁶ H. E. II, 16-17; 24; III, 14, 3, 21.

los orígenes del cristianismo en Egipto. Los primeros diez nombres son apenas más que eso para nosotros; en cambio, la lista que establece a partir del emperador Cómodo es más personal y vívida, especialmente cuando enumera a los obispos de Antioquía, donde encontramos nombres como los de Ignacio y Teófilo, a quienes volveremos en este trabajo⁸⁷. Sin embargo, esta idea que parecen seguir estudiosos como Harnack, la de una cristiandad aislada oriental en Egipto, no convence a todos ya que hay que considerar que el poder de la comunidad judía en Alejandría no podía dejar aislada a la cristiandad de Egipto. Para ello debemos considerar a un personaje que aparece en *Act.* 18, 24, Apolo de Alejandría⁸⁸: Ἰουδαῖος δὲ τις Ἀπολλῶς ὀνόματι, Ἀλεξανδρεὺς τῷ γένει, ἀνὴρ λόγιος, κατήντησεν εἰς Ἔφεσον, δυνατὸς ὢν ἐν ταῖς γραφαῖς (*un judío de nombre Apolo, oriundo de Alejandría, hombre elocuente, muy versado en las Escrituras, llegó a Éfeso*). Este personaje parece haber convertido a algún compatriota suyo al cristianismo en su propia ciudad. Sin embargo, el texto habla estrictamente de que Apolo estaba instruido en la cristiandad en Alejandría, lo que no confirma que allí estuviera desarrollado el cristianismo ya que si se continúa leyendo el texto de los *Actas de los Apóstoles*, se puede saber que el mencionado Apolo sólo conocía el bautismo de Juan⁸⁹, un detalle llamativo si pensamos en Apolo como un cristiano alejandrino docto y formado. El cristianismo de Apolo se parecía muy poco al de la primitiva comunidad de Pablo. Por otro lado la *Carta de Bernabé*, previa a su discusión del gnosticismo, quizá representa alguna clase de ortodoxia en Alejandría. Los vestigios literarios como el de esta carta, confirman incluso la existencia de algún grupo cristiano-gnóstico en Alejandría desde tiempos de Adriano. La tesis básica de la carta es que el judaísmo es una aberración contra la que el cristianismo no puede hacer nada.

Ciertamente había un cristianismo en Egipto en el siglo II; sus representantes son los gnósticos, que situamos antes del año 180: Basíledes, con su hijo Isidoro, Carpócrates y Valentín, así como varios de sus discípulos, entre ellos Teodoro y Julio Casiano. Los barbelo-gnósticos desarrollaron su teoría bajo la influencia de Valentín y produjeron una obra conservada en versión copta con el título *Apócrifo de Juan*, que

⁸⁷ Bauer (1971: 45) afirma que teniendo en cuenta esto no hay nada comparable en Alejandría y supone que alguna circunstancia desfavorable se adelantaría al relato del periodo más antiguo de la historia de la iglesia egipcia y de ahí el silencio.

⁸⁸ Balz y Schneider (1996: 409), sobre Ἀπολλῶς nos hablan, en concreto, en este pasaje de *Hechos* que hace referencia a un judío de Alejandría que enseñaba las cosas referentes a Jesús y destacaba en retórica y exégesis. Era considerado cristiano aunque sólo conocía el bautismo de Juan lo que hace suponer que fue seguidor de Jesús de los tiempos de antes de la Pascua. Este Apolo de Alejandría no se considera un cristiano pleno sino a medias. Por otra parte, Cross (1971) nos habla de Apolo de Alejandría como un supuesto rival de San Pablo.

⁸⁹ Müller (1929: 121).

servió a Ireneo como fuente para criticar a estos gnósticos. Otros escritos de los que tenemos noticia pertenecen a una literatura que debe datarse con posterioridad al año 200. Clemente de Alejandría, posible testigo de tales hechos, conoce ya, por ejemplo, el *Evangelio de los Egipcios*, que cita en *Strom.* 3, 9, 63 y 3, 13, 93⁹⁰. La existencia de este evangelio, del que debieron tener conocimiento los cristianos de Egipto, hace suponer que debió de existir un único evangelio. Los propios alejandrinos que mencionan este evangelio hacen referencia a otro con el título de *Evangelio de los Hebreos*⁹¹, que probablemente fue compuesto durante la primera mitad del siglo II en griego y supuestamente en Egipto. Sin embargo, en los *lógia* del papiro 654 de Oxirrincos encontramos un dicho que Clemente de Alejandría toma del *Evangelio de los Hebreos*.

⁹⁰ Se trata de un evangelio de autor desconocido, escrito posiblemente en la primera mitad del siglo II d. C. Fue encontrado en los manuscritos de Nag Hammadi.

⁹¹ El Evangelio de los Egipcios coincide en el título con otro texto perteneciente a los manuscritos de Nag Hammadi y que fue compuesto en la primera mitad del siglo II d. C. en la comunidad gnóstica setiana. Piñero (2009: 595-597, 624) Véase, Clemente *Strom.* 2, 9, 45, 5; Orígenes *Comentario a Juan* 2, 12, 87. Orígenes también se refiere al evangelio de los egipcios en *Homilía a Lucas*.

1.5 CONCEPTO Y SIMBOLOGÍA DEL MAL

El mal parece un bien
al hombre cuya mente
quiere Dios confundir:
poco vivirá el tal sin que sea
confundido.

Sófocles, *Antígona* 583ss.

Si malum est, Deus est

St. Tomás de Aquino

1.5.1 EL PROBLEMA DEL MAL

El llamado “problema del mal” ha preocupado a muchos estudiosos del cristianismo primitivo e incluso los filósofos del paganismo se plantearon la cuestión de la naturaleza del mal⁹². Por ejemplo, Plotino (c. 203-270), en su tratado sobre el origen de los males en *Enéada* I, 8, 1 (XVII), al que nos referiremos más adelante, insiste en estudiar la naturaleza del mal⁹³. Sin embargo, el mal, que ha existido en la conciencia humana desde la antigüedad más primitiva, plantea muchos problemas si se pretende definir como un concepto filosófico⁹⁴.

En términos generales, los estudios del cristianismo se centran en el desarrollo del concepto a partir del conocimiento del bien y del mal, según la historia de Adán y Eva tal y como se relata en *Gen. 3, 1-2* (XXV), pero es preciso abordar la cuestión del mal desde sus múltiples enfoques y con especial atención a su evolución histórica, desde su tratamiento en la filosofía griega, especialmente en el pensamiento platónico y

⁹² Para enfrentarnos al concepto del mal debemos tener en cuenta varios estudios sobre el tema, como el libro de Rusell (1995) sobre el mal en la antigüedad cristiana; también hay estudios más específicos como el de Floyd (1971). No podemos olvidar el interesante y útil estudio sobre el mal de Haag (1981), donde podemos encontrar una historia del concepto. Sobre “mal” hay infinidad de estudios entre los que destacamos, Safranski (2000); Grignon (2000); Pontalis (1989). Para el denominado “problema del mal” desde Epicuro y San Agustín hasta teorías más modernas como las de Leibnitz, véanse Larrimore (2000); McCord Adams and Adams (1991); Swinburne (1998).

⁹³ El Neoplatonismo abarca una amplia tradición de pensamiento a partir de la filosofía platónica; empieza a desarrollarse con Plotino (205-270 d. C) que nació, según Eunapio, en Licópolis, en el Alto Egipto. Fue discípulo de Amonio. Lo que sabemos de él es sobre todo a través de la obra de uno de sus discípulos, Porfirio que escribió la *Vida de Plotino* y en la que encontramos una lista de los escritos del maestro; los tratados fueron recogidos finalmente bajo el título general de *Enéadas*. Destacamos la edición del texto griego de Armstrong, *Plotinus*, (1966-67) y la traducción española de Igal (1992). Véase, G. Sfameni Gasparro, “Le religioni del mondo ellenistico”, en Filoramo (1994: 444-448).

⁹⁴ Dodds (1975: 33) nos plantea que “La concepción de la materia como principio independiente y origen del mal tiene raíces griegas y orientales”.

neoplatónico, que tanto influyó en su desarrollo en el cristianismo y, dentro de éste, desde su consideración en el gnosticismo⁹⁵.

El origen del mal es un tema que preocupó ya a los primeros pensadores griegos: para algunos filósofos, el mal era un concepto nacido de la falta de comprensión de la naturaleza divina y debía ponerse en relación con el error humano. De hecho, para pensadores como Heráclito, Parménides, Sócrates, los estoicos y los cínicos, el mal reside en el propio error humano⁹⁶. Con todo, el filósofo que más influyó en la concepción del mal con sus teorías sobre la divinidad y sobre la conducta humana fue Platón, que con lo expuesto en sus diálogos, especialmente el *Timeo*, tuvo un fuerte impacto en el pensamiento cristiano y una enorme influencia en el desarrollo del concepto del diablo.

En su aproximación al concepto del mal, el mundo clásico adoptó una perspectiva filosófica basada en una concepción dualista de la divinidad; en Homero, por ejemplo, apenas hay diferencias entre θεός y δαίμων, al que se suele atribuir el éxito o fracaso en alguna acción⁹⁷. Los dioses poseen cualidades tanto buenas como malas; no se atribuye a ningún héroe el bien o el mal en concreto; existen fuerzas como la μοίρα que es de orden cósmico, θέμις que es de orden celeste y δική que es de orden terrestre; si se traspasan los límites, Némesis, la abstracción de la fuerza que castiga, impone una pena. En época clásica los autores conservan una actitud arcaica hacia la religión y “una de las cosas que más nos sorprenden es la conciencia más viva de la inseguridad humana y de la condición desvalida del hombre (ἀμηχανία), que tiene su correlato religioso en el sentimiento de la hostilidad divina, mas no en el sentido de que hay un Poder y una Sabiduría dominantes, que perpetuamente mantienen al hombre abatido y le impiden remontar su condición”⁹⁸, idea que no se aleja mucho del concepto judeo-

⁹⁵ La gnosis, γνῶσις, es el *conocimiento* de algo divino que trasciende de la verdad absoluta. Es un término que se relaciona entre los siglos I-IV d. C con los γνωστικοί (*gnósticos*), concedores o iniciados que, aun siendo cristianos, se alejan de la ortodoxia para buscar la verdad por medio de una reinterpretación del Antiguo Testamento y otros textos, algunas de cuyas ideas se encuentran en los textos de Nag Hammadi. Entre los estudios principales para profundizar en el gnosticismo habría que destacar los de Pagels (1982), Grant (1959) y King (2003).

⁹⁶ Podemos encontrar un estudio del aspecto ético en estas corrientes filosóficas en VV.AA. (1999). A parte de estas corrientes, el orfismo considera que el mal procede del componente titánico que hay en el ser humano. Véase, Bernabé (1997: 76-78) y Bremmer (2003: 35-60).

⁹⁷ Véase el clásico estudio de Adrados (1963: 260-265); incluye una interesante parte de Lasso de la Vega sobre la religión homérica y, en concreto, sobre los dioses y los demonios: “Los hombres homéricos utilizan un tipo de expresión indefinida: θεός, θεοί, δαίμων, dios, los dioses, el démon (más raramente en plural, los demonios)” p. 264, remitiendo a *Il.* XV, 468 ss donde Teucro, al fallar el disparo contra Héctor, lo atribuye a la obra de un δαίμων mientras que Ajax lo atribuya a un θεός. Sobre los demonios en la antigüedad, véase también, Alvar y otros (1992); Bernabé (2008).

⁹⁸ Dodds (2001: 40).

cristiano de la influencia de la actividad de Dios en la vida humana. Por otro lado, Homero sí atribuye el error humano a una fuerza divina, ἄτη (*Ate*), que ciega el espíritu de los hombres y los hace errar, siguiendo el mandato de Zeus. Agamenón, llevado por la tentación divina, raptó a Criseida para vengarse de Aquiles y fueron Zeus y su destino quienes pusieron en su mente la “funesta ate” (*Il. XIX, 86*)⁹⁹. La idea más importante que se puede extraer de estos ejemplos es que para el mundo griego existían un mal divino y un mal humano.

La acción de un demonio puede hacer que se nuble la mente del hombre que ambiciona su provecho propio y que éste elija el mal por el bien, por lo que parece ser la acción de un espíritu maligno lo que en ocasiones lleva al hombre a su condena. En el *Agamenón* de Esquilo encontramos unos personajes inmersos en un mundo demoníaco poblado por fuerzas malignas: las Erinias serían demonios ansiosos de muerte y la ἄτη sería el diablo personal de Clitemnestra, al que se denomina Alastor en los versos 1501 y 1508¹⁰⁰. La acción de lo demoníaco estaba, como vemos, muy presente en la tradición pagana, como revela el orador Esquines en uno de sus discursos, en el que un hombre interrumpe su intervención con malos modales y el orador dice que fue movido por un demonio, *Contra Ctesifonte* 117,1: Ἀρχομένου δέ μου λέγειν καὶ προθυμότερόν πως εἰσεληλυθότος εἰς τὸ συνέδριον, τῶν ἄλλων πυλαγόρων μεθεστηκότων, ἀναβοήσας τις τῶν Ἀμφισσέων, ἄνθρωπος ἀσελγέστατος καὶ ὡς ἐμοὶ ἐφαίνετο οὐδεμιᾶς παιδείας μετεσχηκῶς, ἴσως δὲ καὶ δαιμονίου τινὸς ἐξαμαρτάνειν προαγομένου. (*Había entrado en el Consejo un tanto apresuradamente, al tiempo que los otros pilágoros se habían retirado, y ya empezaba a hablar cuando uno de los anfiseos, hombre muy grosero y, según me parecía a mí, faltó de toda educación, tal vez algún espíritu le empujaba a cometer maldad*)¹⁰¹. La idea de la existencia de un demonio maligno en el periodo

⁹⁹ En el estudio ya citado de Dodds (2001: 41-49) encontramos un análisis minucioso del concepto de ἄτη y su evolución de castigo a pena que se ha de cumplir por un pecado de ὕβρις (soberbia). Dodds además define de ἄτη como representación de un comportamiento irracional.

¹⁰⁰ Las Erinias son consideradas seres divinos vengadores aunque posteriormente se les atribuyó un carácter demoníaco. En su origen probablemente fueron almas ultrajadas de muertos que piden venganza. En el estudio de Sorensen (2002: 90) encontramos una definición de las Erinias como espíritus vengadores y con ciertos rasgos que posteriormente se asignarán a la iconografía de los demonios, así Eurípides nos describe a las Erinias como seres con ojos color de la sangre, pelo de serpiente, piel negra y una fiera que podemos ver en *Or.* 253-61 y en *Iph. Taur.* 285-94: “The *alastor* is an avenging spirit that makes frequent appearances, in singular or plural, in Greek tragedy” (85-90); a continuación analiza el *alastor* que aparece en los versos arriba citados del *Agamenón*.

¹⁰¹ García Ruiz (1999: 203).

clásico aparece en muchos otros pasajes. Esquilo, sin ir más lejos, vuelve a referirse a un genio vengador en *Persas*, vv. 353-60¹⁰².

Por su parte, los judíos del Antiguo Testamento atribuían el mal padecido por los hombres al deseo de Dios de poner a prueba el comportamiento humano; Yahvé era Dios bueno pero también malvado. Son los cristianos de la época de los apologetas y del Nuevo Testamento quienes empiezan a atribuir a Satanás la causa de dicho mal y no al deseo divino. Satanás es un ser ausente en la Biblia hebrea, donde tanto aparecen los ángeles caídos y los seres demoníacos. Fue en el siglo I entre las sectas judías, como los esenios, cuando Satanás empieza a adquirir protagonismo como causante del mal entre los hombres; en la tradición cristiana representa, en realidad, la demonización de los oponentes del cristianismo. En un principio, las cualidades de Satanás parecen todas negativas y muy humanas, ya que presenta los impulsos más animales. Como espíritu y ángel caído provoca en el poseído una intensa pasión espiritual que le hace sentirse un ser superior capaz de poder lograr cualquier cosa, lo que a su vez lleva al hombre a cometer malas acciones y a enfrentarse a Dios.

1.5.2 EL PROBLEMA DEL MAL EN LA FILOSOFÍA GRIEGA

El mal se personifica no sólo en demonios y espíritus malignos, sino que también se asocia con los conceptos del pecado y el error, como hemos visto. A fin de establecer adecuadamente esta relación, en primer lugar debemos tener en cuenta el tratamiento del mal en la filosofía oriental y en la filosofía griega antigua, que influirá decisivamente en el tratamiento del mal y del pecado en la literatura griega cristiana de los primeros siglos de nuestra era. Antes de la expansión del cristianismo a través del mundo grecoromano, el problema del mal se planteaba como un asunto de la vida. En la antigua Persia, el pensamiento de Zoroastro¹⁰³ (600 a.C.) abordó el problema de una forma sistemática¹⁰⁴, configurando un dualismo dramático definido por dos dioses rivales, Ahura Mazda (u Ormuzd) que representaba el bien, y Angra Mainyu (o

¹⁰² Αγ. ἤρξεν μὲν, ᾧ δέσποινα, τοῦ παντὸς κακοῦ φανεῖς ἀλάστωρ ἢ κακὸς δαίμων ποθὲν (*MENSAJERO*. — Comenzó, señora, todo el desastre, al aparecer, saliendo de algún sitio, un genio vengador o alguna perversa deidad).

¹⁰³ En griego Ζωροάστρης forma derivada de Zarathuštra. Zoroastro es el reformador de la antigua religión politeísta persa e inspiró la doctrina del mazdeísmo expuesta en los libros del *Avesta*.

¹⁰⁴ Dentro de la religión irania, Zoroastro es considerado un personaje histórico, reformador de la religión tradicional pero también inspirador del mazdeísmo centrado en la adoración de Ahura Mazda, el dios del bien. El dualismo ético es el rasgo específico de la religión de Zoroastro. Véase, G. Gnoli, “Le religioni dell’ Iran antico e Zoroastro”, en Filoramo, (1994: 455-492) donde se ocupa del problema del origen y la interpretación del zoroastrismo; Eliade (1979: 321-345, vol. 1).

Ahriman), representante del mal, los dos protagonistas de una batalla eterna por la conquista del mundo. En torno a Zoroastro se ha desarrollado toda una mitología que convirtió a este mago del siglo VII a. C. en una figura mítica¹⁰⁵, lejos del carácter mítico está su doctrina sobre conceptos aplicados a la religión como el dualismo y el monismo¹⁰⁶. Para este filósofo el mal procede de un principio y no de la deidad. Considera además que el espíritu del mal es inferior al del bien.

El dualismo del zoroastrismo parte de dos principios que han de ser independientes y absolutos, de donde surge la idea posterior de relacionar este dualismo oriental con el desarrollo de la figura del demonio y el diablo, principio absoluto del mal. Dicha idea fue planteada por Plutarco al desarrollar su teoría sobre el dualismo y asignar al mal un origen irracional, para lo que acude en su tratado *De Isis et Osiris* al mito persa de Angra Mainyu, considerado como el prototipo del Adversario¹⁰⁷. La base de la explicación es la lucha de los dos principios por conquistar la mente. Zoroastro parte de la lucha de la verdad y de la mentira, representada por el señor del mal. Los espíritus inferiores a dios son los ángeles, que existen sólo si tienen una naturaleza benéfica, si no son demonios. Por tanto, en la teología de Zoroastro se separan los conceptos del bien y del mal en dos deidades, pero también se atribuye a una única figura la ambigüedad del bien y del mal. Se explica con el siguiente mito: Zurbán tiene dos hijos, uno es el bien y otro el mal. Arimán es el mal y destruye por dos medios, primero al hombre con su propia fuerza y segundo, tras tentar y engañar a los hombres, éstos son destruidos por su propia voluntad¹⁰⁸. Zoroastro analiza el mal a partir de la figura de Arimán, el destructor, la mentira y la oscuridad, que fue derrotado por la luz representada por el creador Ormuz, su hermano. El mal surgió destruyendo la creación de Ormuz y tentando a los hombres para que se perdieran por su propia voluntad. Arimán fue entonces desplazado al mundo de las tinieblas, donde tenía “archidiablos”, personificaciones de pecados como, por ejemplo, el error mental, la anarquía, la discordia, la presunción, el hambre y la sed; incluso algunos demonios se asociaban a lo

¹⁰⁵ Para la teología y las fuentes que nos la transmiten, G. Gnoli, “La religione zoroastriana”, en Filoramo (1994: 512-532).

¹⁰⁶ Para aclarar estos términos de forma general, acudimos a Cross (1971) que nos describe las dos corrientes dentro de la religión. Para empezar el monismo tiene su exponente en la filosofía griega antigua con Tales de Mileto o Plotino, que centraban su filosofía en un único elemento. El monismo se centra en la creencia en una única realidad trascendente. Por otro lado, el dualismo es una doctrina filosófica que separa el pensamiento y la materia y metafísicamente distingue el bien del mal.

¹⁰⁷ *Ibid.* Gnoli p. 516.

¹⁰⁸ Este mito nos lo transmite Plutarco, que es la única fuente al respecto de que disponemos: *De Is. et Os.* 369E-370C. Véase Dillon (1990: 214-228) sobre Plutarco y el Platonismo Medio del siglo II, en particular lo referente a *De Is. et Os.* 369 A-E en relación con el origen persa del dualismo.

femenino, representando la lujuria, la codicia, el error y la avaricia¹⁰⁹. Zoroastro mencionó además el que consideraba como el primer pecado del hombre, el del sacrificio de animales, que, como veremos, será también muy criticado por los Padres Apologetas.

Dos siglos después de Zoroastro otra forma de dualismo era propuesta por Platón en Atenas¹¹⁰. En su diálogo *Timeo* plantea la existencia de una deidad buena pero limitada, contrapuesta a una realidad independiente de materia caótica carente en cierta medida de control¹¹¹. Por otro lado, para Platón el mal radica en una parte del alma humana, que caracteriza así en *Phdr.* 256 b: δουλωσάμενοι μὲν ᾧ κακία ψυχῆς ἐνεγίγνεται (*una vez que hemos reducido a servidumbre aquella parte del alma en la que el vicio halla su sede natural*). En el mundo ideal que Platón contrapone al mundo material, inferior al primero, no tiene cabida el mal debido a su propia perfección. El mal, por tanto, es una ausencia o defecto que impide alcanzar esa perfección, pero ontológicamente no existe¹¹².

En lo que es quizá el primer intento de distinción del mal en la literatura griega, Platón afirma que el poder supremo no puede ser causa de todo ni siquiera de las cosas buenas y malas que acontecen al hombre, pero para la mayoría las cosas buenas de que disfrutamos son menos que las malas¹¹³. Por tanto, no debemos encontrar una explicación o causa del mal en la divinidad. Dicha causa la encuentra Platón en la materia: los males son consecuencia del vicio, por lo que afirma en *Tht.* 176a-c (VII) que es imposible que desaparezcan los males porque no pueden existir sin su opuesto: el

¹⁰⁹ El espacio de las tinieblas, el infierno, se relaciona también con el mal olor y con los sacrificios de animales. La pestilencia será una de las características del diablo. En los textos del cristianismo primitivo encontramos el término griego δυνωδία para hacer referencia a la presencia del diablo y a la posesión demoníaca, por ejemplo en Atanasio v. *Anton.* 63 y en Ignacio *Eph.* XVI. Sobre el mal olor del diablo, véanse, Bravo García (1994: 59-62) y el clásico estudio de Spidlík (1978: 241).

¹¹⁰ Platón (428-347 a. C.) será el filósofo que más influirá en el desarrollo de la teología cristiana. Como veremos, los Padres de los siglos I al III, incluyendo a Orígenes y Clemente de Alejandría, tendrán en cuenta la filosofía platónica para desarrollar su propia demonología. Hay estudios concretos que intentan perfilar una historia de su influencia, entre los que cabe citar el de Timothy (1973). Para la continuidad de la filosofía platónica como principio de una teología, véase todavía Caird (1968). Por último, véase Ivanka (1990).

¹¹¹ *Ti.* 28a y 29d-30c.

¹¹² La idea de que el mal no existe precisamente por ser la ausencia del bien fue adoptada también por San Agustín y Tomás de Aquino. En la teología cristiana se produjo una confusión entre el mal ontológico y el mal moral, de donde derivó la idea de que el diablo no existía ni era el principio del mal, sino que era un ángel cuyo mal residía en su falta de perfección. Para esta idea, véase, Russell (1995: 148-150).

¹¹³ *R.* 379c. Según nos dice Greene (1963: 298). Sin embargo, parece un poco exagerada esta afirmación ya que el mal siempre ha estado presente en la literatura y el pensamiento griego aunque puede que no tan unido, como ocurre en el cristianismo, a una idea de pecado y error y a una personificación opuesta a Dios.

bien. Esta visión pesimista de la preponderancia del mal en el universo físico llevó a Platón a plantear la huida de este mal, la búsqueda de la divinidad fuera del mundo físico. El cristianismo hizo suya esta doctrina. Por otra parte, el planteamiento platónico que disocia a dios del mundo material lo encontramos también en los estoicos, de los que hablaremos más adelante, a través de una explicación de la realidad material primaria o naturaleza del universo, cuyo principio activo es la Naturaleza o Dios y cuyo principio pasivo es la materia¹¹⁴.

Platón no rechaza la existencia del mal moral en el mundo, sino que plantea el problema del mal ontológico y de su origen: ¿acaso la existencia del mal podía atribuirse al creador o demiurgo de un mundo material imperfecto? Esta idea fue utilizada más tarde por el gnosticismo para argumentar sobre la maldad del mismo creador, pero, sin embargo, para Platón el creador no es el responsable de la ausencia de perfección, sino que lo es del cosmos y del orden, mientras que el caos existe como un espacio de desorden y azar en el que el creador no ha podido poner orden¹¹⁵. La conclusión de Platón es que el mal existe, pero reside en el alma. Así, alude a la caída de las almas humanas en *Ti.* 41 d 6-7 y *Phdr.* 248 c 5-8, en lo que parecería un adelanto del relato de la caída de los ángeles que explica el origen del mal y del pecado en los textos apócrifos del Antiguo Testamento. Es en *Leyes* 897d donde Platón defiende que los cuerpos celestes tienen como causa almas virtuosas y su virtud se prueba por la regularidad de sus movimientos, mientras que el movimiento desordenado es causado por las almas malvadas.

Además de Platón y su escuela filosófica, en la filosofía griega diferentes corrientes prestaron atención al problema del mal. Es el caso del epicureísmo, escuela de pensamiento que influyó junto con el estoicismo en el cristianismo, cuyo iniciador fue Epicuro (342-270 a.C)¹¹⁶. En un primer momento el epicureísmo ejerció una pequeña influencia positiva y ha llegado a asociarse con el cristianismo por considerar a Epicuro como un personaje salvífico¹¹⁷. Su pensamiento se basaba en un hedonismo que

¹¹⁴ Más adelante en este mismo capítulo veremos el tratamiento que hace la filosofía estoica del mal. Para una idea general, remitimos a la obra de Long (1975: 111-203).

¹¹⁵ Podemos decir, como señala Russell, que “esa irracionalidad azarosa en el universo es lo que llamamos mal” (1995: 149).

¹¹⁶ Nació en Samos y, después de establecer su círculo filosófico en Mitilene y en Lámpsaco, se estableció en Atenas, donde fundó su escuela conocida como el Jardín. Para conocer algo más de su vida, véase Dorandi, “Chronology”, en VV. AA. (1999: 43-47).

¹¹⁷ Según Long (1975: 25), era un filósofo que “deseaba ardientemente persuadir y convencer”. De hecho, sus discípulos propagaban su filosofía por el mundo mediterráneo. En general, los manuales de filosofía describen la escuela fundada por Epicuro en Atenas y mencionan a un pequeño grupo, exclusivo,

no conecta con la moral del cristianismo posterior, pero lo que nos interesa aquí no es la cuestión fundamental de la búsqueda del placer, sino su idea del mal, que no es tan clara como en las corrientes de pensamiento posteriores. Es preciso tener en cuenta que el epicureísmo rechaza la influencia de los dioses sobre los asuntos humanos y niega los fundamentos de la religión popular griega. Epicuro centra su ataque en la cosmología de Platón que, como hemos visto, en el *Timeo* defiende la ordenación divina pero no niega la existencia de los dioses, aunque sí su responsabilidad en el mundo. Por su parte, Epicuro parte de una indiferencia divina y, por lo tanto, considera que toda acción humana se debe a una libertad de la voluntad que se explica a partir del desvío de los átomos que forman el alma y que llevan al hombre a ejecutar aquellos actos que desea siendo consciente, en la mayoría de los casos erróneos¹¹⁸. El hombre, según esta concepción, es libre y puede elegir.

El problema del mal adquiere una importancia mayor en el pensamiento estoico, el que más influyó dentro de la filosofía helenística y, en lo referente a la concepción del mal, dentro de los Padres Apologetas. En este movimiento es Crisipo¹¹⁹ el filósofo que mejor expresa el dilema del origen del mal desde el punto de vista del estoicismo, según el cual el mundo se estructura en dos principios: uno activo (Naturaleza o Dios) y otro pasivo y material de índole no corpórea, sino conjugado con el principio activo. Para Crisipo nada podía definirse estrictamente como un mal a excepción de la debilidad moral, pero esta limitación del mal no explica otras manifestaciones del mismo que han de situarse fuera de la responsabilidad humana, como las enfermedades o los desastres naturales, que no son objeto del plan de la Naturaleza, sino consecuencias inevitables de las cosas buenas que existen. Ya que Crisipo parece situar el mal en la moral humana, debemos aclarar que el estoicismo distingue en el hombre entre la mente y la materia (el cuerpo), y, por su parte, los estoicos distinguen además entre materia y πνεῦμα (*espíritu*), dicotomía que responde a la distinción tradicional entre cuerpo y alma. Entre las cualidades del alma destaca el *principio rector* (ἡγεμονικός)¹²⁰, donde se localizan las funciones asociadas al cerebro; este principio rector es responsable de los impulsos del hombre y de la racionalidad en el hombre ya

de individuos silenciosos, refinados y austeros, del más alto rigor moral. Por otra parte, la filosofía de epicuro deriva del atomismo, por lo que considera la realidad como compuesta de átomos y vacío.

¹¹⁸ Esta libertad de voluntad es lo que uno de los epicúreos más conocidos llamó *libera voluntas*: Lucrecio, *De rerum natura* II, 258-265, considera la voluntad como aquello en cuya virtud buscamos la satisfacción de nuestros deseos.

¹¹⁹ Long (1975: 174-75). Crisipo de Solos (281/77 – 208/4), representante del estoicismo; para la obra de Crisipo véase, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, 4 vols., 1964.

¹²⁰ SVF, II, 827.

maduro. La intromisión de la razón en el principio rector modifica los impulsos del ser humano, por lo que Crisipo afirmaba que los impulsos se convierten en pasiones si son excesivos (SVF, III, 479), usando para *pasión* el término τὸ πάθος. Así, el estoicismo crea un conflicto entre la razón y la pasión, al considerarse la pasión un exceso en los impulsos dirigidos hacia algo que el hombre desea, siendo la razón la que debe evitar que sus impulsos empujen al hombre a ser necio o vicioso, algo en lo que, en definitiva, se resumía para los estoicos la condición del hombre malvado¹²¹.

Antes de que se desarrollara el platonismo medio, Sexto Empírico pone de manifiesto un interés renovado por el problema del mal y, de hecho, señala que las concepciones sobre el mal fueron tan numerosas como las concepciones sobre el bien¹²². Después de este interés dentro del escepticismo, es en la etapa conocida como Platonismo Medio, en los dos primeros siglos después de Cristo, cuando se vuelve a despertar un interés por el concepto del mal que llegará hasta los neoplatónicos¹²³. Este periodo de la filosofía revivió gran parte del pensamiento precedente para producir una síntesis única del dualismo platónico junto con elementos menores de la filosofía aristotélica, de los rasgos del pitagorismo y una forma humanizada de estoicismo. El platonismo medio estaba fuertemente dividido en cuanto al problema del mal. Por un lado, se consideraba que situaban en la materia un componente cósmico e inmanente del mal, como Plutarco en *De Is. et Os.* 46-49; 369 e-371 e (XIII). Por otro lado, estaban los que vieron el mal como un proceso necesario de personificación. Vemos que son dos interpretaciones que tienen su origen en el platonismo puro y que arraigarán, especialmente la primera de ellas, en el neoplatonismo iniciado por Plotino. Dentro de las teologías orientales, la de Numenio presenta un dualismo psicológico basado en teoría de las dos almas, la racional y la irracional¹²⁴. En la personificación del mal

¹²¹ Long (1975: 175): “Los estoicos, aunque dividían a la humanidad en las categorías de sabios y necios, preferían esa terminología a buenos y malos”.

¹²² Sexto Empírico era un médico griego y filósofo escéptico cuyas fechas son inciertas, aunque se le sitúa en el siglo II a. C. Véase Sexto Empírico, *Resumen de las teorías de Pirrón* III, 176. Para este filósofo, el mal equivale al daño, opuesto a la utilidad, como afirma en *Pir.* III, 169 ss. Para otros el mal produce la infelicidad.

¹²³ Quizás el filósofo Albino sea el mejor representante del Platonismo Medio sincrético, con su distinción entre un dios celestial y un dios hipercelestial y su defensa de la idea de un cosmos eterno. Albino fue discípulo de Gaio (primera mitad siglo II d. C.), comentarista de Platón y de sus doctrinas. Los escritos de Albino nos permiten avanzar en las ideas del platonismo, al considerar al demiurgo como un principio subordinado a las ideas y poner en juego los conceptos δύναμις- ἐνέργεια, introduciendo el componente divino en el sistema neoplatónico.

¹²⁴ Numenio de Apamea (Siria), filósofo neoplatónico del siglo II d. C., se describió a sí mismo como pitagórico platonizante. Se anticipó a los tres últimos principios de Plotino, ya que para él existían el Dios Absoluto (la Mónada Pitagórica), el Demiurgo (Inteligencia) y el Universo Sensible (Alma del Mundo). Conoció los trabajos de Moisés y describió a Platón como “Moisés hablando griego ático” (Clem. Alex.

seguimos el material textual que encontramos en el Antiguo Testamento donde podemos rastrear las alusiones a cierta pluralidad de divinidades auxiliares, poderes que intervienen en la creación del mundo incorporeal e inteligible. Encontramos en el judaísmo una personificación del bien y del mal a través de los ángeles, uno de ellos al rebelarse será el ángel del mal. La cuestión de personalizar el bien y el mal en los ángeles se conecta con alguna teoría platónica como la de situar el bien y el mal en las alas del alma que crecen con lo bueno del alma y se consumen con lo malo (*Phdr.* 246 d-e). La demonología que se va desarrollando en los primeros siglos del cristianismo también personifica el mal en la figura de los demonios y, en concreto, del diablo, justificando así la existencia del mal en la ética humana como resultado de la acción de un agente externo¹²⁵.

La relación entre el mal y la materia se va desarrollando hasta llegar a la etapa filosófica del neoplatonismo y es en las *Enéadas* de Plotino donde encontramos la afirmación rotunda de que el mal es aquella materia desposeída de todo bien, es decir, plenamente mala. Plotino se aleja del dualismo del platonismo medio y dirige su pensamiento a un monismo. La materia es el *mal real* (κακόν) (I, 8, 5), el *mal en sí* (I, 9, 24), la *esencia del mal* y el *mal primario* (I, 3, 38-40). Plotino distingue entre la Inteligencia, la Providencia del Alma superior e inferior y la Fatalidad identificada con la materia (I, 8, 7, 1-7; III 2, 2, 33-40); el cosmos es el resultado del encuentro del Logos con la materia, que carece de todo Logos y es, por lo mismo, el mal primario y el origen de todos los males. Además, Plotino desarrolla su teoría sobre el origen de los males a partir de la ausencia del Bien, como explica en I, 8, 3, 20 (XVIII). Sitúa el alma en los cuerpos mortales, que son *vehículos* (ὄχηματα), concepto básico del neoplatonismo tomado del concepto platónico de ὄχημα, *vehículo del alma*¹²⁶. Los neoplatónicos reinterpretaron ὄχημα como un cuerpo espiritual e imperecedero que acompaña al alma en su deambular y es inseparable de ésta. A los ὄχηματα se añaden

Strom. 1,22). Influyó, entre Plotino y Porfirio, en los cristianos Orígenes, Eusebio de Cesarea y Nemesio de Emesa. Véase, Eus. *H. E.* 6, 19, 8 y Des Places (1973).

¹²⁵ Posteriormente a la demonología de los autores que aquí tratamos, Filón de Alejandría sigue hablando del *ejército de los ángeles* (τὸν στρατὸν τῶν ἀγγέλων). Platón también habla de una “tropa de demonios” en *Plt.* 270d, *Smp.* 202d-e, *Lg.* X 903b-905d. Véase Boyancé (1966: 340-356). Grant (1959: 56-57) alude a la existencia de una secta de «archontiques» desde el gnosticismo.

¹²⁶ LSJ, *sub voce* ὄχημα: *soporte; cuerpo espiritual del alma*, *Jámblico Myst.* 5, 12. El término ὄχημα, lo encontramos también en Platón, de donde muy posiblemente lo tomara Plotino para el concepto al que hemos hecho referencia. Platón en *Ti.* 69 c7 y en *Phdr.* 246 a6 y 253 c7 relata el mito del alma que conduce un carro tirado por dos caballos de diferente fuerza, mito con el que ilustra su teoría de la tripartición del alma, siendo el carro la imagen usada para el cuerpo del alma inmortal, el ὄχημα. Véase, Taylor (1962: 496).

los *deseos* (ἐπιθυμία) y las *pasiones* (πάθη), que toman el término de Platón en el sentido de un deseo amoroso o producido por algo que produce ese deseo¹²⁷. Recordemos que en la filosofía estoica las pasiones son impulsos y que Crisipo decía que las pasiones eran falsos juicios que tenían como predicado un gran bien o un gran mal¹²⁸. Las pasiones, así pues, implican juicios de valor y no difieren de los impulsos; la diferencia entre unos y otras es analizada en términos de “razón”; las pasiones en cuanto distintas de los meros impulsos son no-rationales. Parece que estas ideas tienen cierta relación con la filosofía de Platón, pero también de trata de una teoría adoptada por los gnósticos: las almas, al descender de las esferas planetarias, se ven dotadas de pasiones, fuente de sus miserias¹²⁹.

En términos generales, el problema es formulado como una paradoja al tratar de explicar la existencia de Dios, ilimitado en divinidad y poder, y al mismo tiempo la presencia de los diversos males en el mundo. En general, se distinguen dos posturas: aquellos que consideran el mal como un error o falta ante Dios (πλάγη) y los que consideran que se trata de una consecuencia de un acto consciente del hombre achacable a su libre albedrío. En el Antiguo Testamento aparece, en muchos casos y paradójicamente, Yahvé como autor del mal, pensando el mal o amenazando con él y empuja al hombre a caer en la mala acción¹³⁰. Este mal que aparece a los ojos de Yahvé es el pecado que es considerado un error o falta contra la divinidad que viene expresada en griego por ἁμαρτία y πλάγη. Pero hay que añadir alguna precisión más al respecto, ya que en los textos que son objeto de estudio en este trabajo encontramos dos términos griegos usados por los Padres para referirse al mal: en primer lugar, κακία (*maldad*) y κακός (*el mal*); en segundo lugar, πονηρία (*maldad*) y πονηρός (*mal*) que, como veremos, será usado para designar directamente al diablo. Es posible que tanto πονηρία como κακία designen una maldad moral que diferencia estos conceptos de la ἀνομία (*desprecio a la ley; maldad*)¹³¹.

¹²⁷ Véase Habelt Verlag (1956, vol. I). El término πάθος es usado por Platón con el sentido de *perturbación*.

¹²⁸ SVF III, 466, 8.

¹²⁹ Haag (1981) y Boyancé (1966: 340-356). Éste último en relación el tema de las pasiones con la teoría de los dioses auxiliares de *Timeo*.

¹³⁰ Pero en estos casos el término *mal* significa, según Haag, “la perdición dictaminada contra los hombres, el castigo” (1981: 22).

¹³¹ Para estos términos véanse Lampe (1968); Kittel (1985) pone en relación todos los términos relacionados con κακός, κακία y remite a πονηρός y ἁμαρτάνω (*pecar*) para exponer el concepto de κακός en el Nuevo Testamento.

1.5.3 EL PROBLEMA DEL MAL EN EL CRISTIANISMO

El problema del mal desde el punto de vista filosófico se centra especialmente en la lucha del hombre con su conciencia y su libertad. En el marco histórico de los siglos I-II d. C. el hombre reflexiona sobre este problema; en la Roma del emperador Cómodo (180-192), enloquecido por el poder, y en la de Caracalla (211-217), marcado por el engaño, las persecuciones cristianas se propagaron hasta Egipto y llevaron, según Orígenes, a crear una atmósfera de pestilencia y de malignidad¹³². Esta coyuntura histórica propicia un primer intento de explicar el mal como una actividad indeseable del ser humano, resultado del descontento con el mundo que le rodea, pero aún no se acierta a precisar el origen de dicho mal.

Desde los primeros tiempos del cristianismo el tema del origen del mal se ha relacionado directamente con la posible existencia de un ser maligno que representara la explicación del mal en el mundo. En hebreo el *mal* es designado con el único término *ra'*. En cambio, el griego tiene dos términos, como ya hemos señalado, para expresar la falta de cualidad positiva: *κακός* y *πονηρός*, calificativos que algunos autores asignan a los demonios; por ejemplo, Plutarco diferencia *κακοδαίμων* (*demonio maligno*) de *εὐδαίμων* (*demonio bueno*)¹³³. La idea de la relación entre los demonios y el mal procede de las más antiguas religiones semíticas, ya que uno de los rasgos más importantes de las religiones babilonias y asirias es la creencia en la existencia y actividad de espíritus del mal. Estas creencias están atestiguadas en un amplio número de textos y encantamientos mágicos, la mayoría en sumerio presemítico, en los que encontramos el uso de palabras como *utukku* “espíritu”, *Alu* “demonio”, *Lilu* una clase de fantasma con su contrapartida femenina *Lilîtu* y *Ardat Lilî*, y *Gallû* “diablo”. Los textos más antiguos muestran que las religiones babilonia y asiria diferenciaban entre espíritus buenos y malignos. Los primitivos sumerios reconocieron tres clases distintas de espíritus malignos: la primera se instala en el alma humana, deambula y desciende a la tierra; la segunda clase está compuesta por los espíritus horribles que son medio humanos y medio demonios; y la tercera clase, por los demonios y diablos de naturaleza parecida a la de los dioses, que viajan por el aire nocivo o atraen tormentas y pestilencia. Cada una de estas tres clases estaba dividida según las principales

¹³² *In Mat.* 36. Son recomendables la edición y traducción de Bendinelli (2004), además de Girod (1970).

¹³³ Soury (1942: 46-50).

características de los espíritus malignos que la componían, y las seis clases en que a su vez se subdividían aquellas tres se enumeran como sigue: Utukku Limnu, Alû Limnu, Ekimmu Limnu, Gallû Limnu, Ilu Limnu y Rabisu Limnu (*Espíritu del mal, Demonio del mal, Fantasma del mal, Diablo del mal, Dios del mal, Demonio del mal*)¹³⁴.

A pesar de estos precedentes en las religiones orientales más antiguas, el mal resulta difícil de definir. Los primeros intentos cristianos para aclarar el problema del mal fueron desafortunados, había poco de lo que podría considerarse propiamente cristiano y mucho del platonismo popular. El primer ejemplo de esto lo encontramos en el gnosticismo¹³⁵ que, en el mundo greco-romano del siglo II, defendía una teología dualista, producto de un pesimismo agudo y obsesionado con el mal¹³⁶. La gnosis debe muchas de sus concepciones al pensamiento griego, y entre ellas destaca la concepción negativa del mundo material, se trata de un tema que encontramos en el diálogo platónico del *Timeo* y tiene una influencia sobre la concepción gnóstica del mundo. Por tanto, un punto de partida importante para estudiar el mal y su relación con el mundo demoníaco del cristianismo primitivo es la filosofía gnóstica. La *gnosis* (γνῶσις) es el conocimiento de Dios en sí mismo y lo que deriva de él. Llegar a ese conocimiento implica “conocer” lo que lleva a la salvación de todo el mal en el que pueda hallarse sumido el hombre que alcance dicho conocimiento¹³⁷.

Para los gnósticos todo lo que existe en el universo tiene su contrapartida en el ámbito de la divinidad. El gnóstico ve las cosas de este mundo como corporeizadas; las cosas y sus relaciones se identifican con sus conceptos o viceversa. Los gnósticos tienen varios sistemas o grupos diferentes que, siguiendo la idea general de la gnosis, desarrollan sus propias teorías; pueden engendrar un sistema ordenado de conceptos que explican la divinidad y su universo intermedio, generando así un sistema especulativo que explica la divinidad y el principio de teología, el origen del mundo tanto desde la

¹³⁴ Véase, Thompson (1903: XXIV-XXV, vol. I). Otras formas de espíritus malignos son Labartu Labasu Ahhazu Lila Lilîtu Ardat Lilî.

¹³⁵ Se trata de una corriente de pensamiento que forjó todo un grupo cristiano del que surgieron diferentes “sectas” y escuelas que influirán notablemente en los autores de esta tesis. A. H. B. Logan, “Gnosticism”, en Esler (ed.) (2000: 907-928, vol. II). Layton (1980) habla de dos escuelas principales de gnosticismo, la de los valentinianos (cristiana) y de los Sethianos (pre-cristiana).

¹³⁶ Esta idea la podemos encontrar en García Bazán (2003: 23-24); King (2003: 38-52).

¹³⁷ “La gnosis nace de la angustia inherente a la condición humana... Representa una sensibilidad metafísica esencial y es en el fondo un intento de comprensión de las relaciones hombre-divinidad” (Piñero y Montserrat 1999: 39). Por su parte, King (2003: 7) considera que el gnosticismo es un concepto difícil de definir por la connotación herética que le dieron sus detractores a partir del siglo II d. C.: “The early Christian understood Gnosticism to be a particular kind of heresy”. Esta es la idea que defienden autores como Ireneo o Hipólito, mientras que King insiste en que la lectura de estos autores ha suscitado una interpretación errónea del gnosticismo, al considerarlo primordialmente como una herejía y no como una corriente dentro del cristianismo.

cosmología como la astrología, los seres intermedios que son ángeles y demonios, el hombre y su salvación¹³⁸; todo ello a través de mitos. Algunos grupos gnósticos, como el maniqueísmo¹³⁹, consideran desde los orígenes dos principios iguales y contrapuestos: Luz-Tinieblas y Bien-Mal¹⁴⁰. Sin embargo, la mayoría de los grupos gnósticos hacen referencia a un único principio que recibe varios nombres: Uno, Bien, Padre, que engendra el principio del Mal o del Error que a su vez genera el Universo. En el sistema teológico del gnosticismo el Uno, la Divinidad Suprema, emana y se llena con el Pleroma, la Plenitud de la Divinidad. La generación del Pleroma se produce de forma diferente según los distintos sistemas gnósticos; para los valentinianos los eones del Pleroma forman Tétrada, Ogdóada y Dodécada. Uno de los eones del Pleroma intenta llegar a la gnosis antes de tiempo y por ser un deseo precipitado se convierte en Pasión que provoca la caída o pecado del eón que queda fuera del Pleroma. Este hecho teológicamente representa el pecado, el nacimiento del mal; cosmológicamente es el principio de la materia, el mal invisible. El eón caído es salvado por el Trascendente por medio de otro eón para que vuelva al Pleroma. Se distinguen así dos eones pecadores: el que vuelve al Pleroma y el que queda fuera, llamado Achamot¹⁴¹. El ascenso del alma al Pleroma es un viaje del espíritu que debe luchar contra los enemigos o arcontes. El hombre espiritual lucha contra ellos con ritos y fórmulas mágicas. El fin del mundo llega cuando los espíritus de los gnósticos se liberen de la carne y vuelvan al Pleroma, con una destrucción de los ángeles malignos del Demiurgo.

Para los gnósticos valentinianos, el eón es el límite que separa el ámbito inferior del superior¹⁴²; estaría, por tanto, en un espacio intermedio parecido al que Platón sitúa como espacio de los *démones*. El fundamento filosófico de la gnosis griega y cristiana es el platonismo, que sostenía que los primeros principios son objeto de conocimiento. En el platonismo medio, los principios del Uno y el Bien pasan a ser

¹³⁸ Véase, García Bazán (1981: 23), que nos presenta el mito de la creación desde el punto de vista gnóstico: la creación del hombre y la mujer por el Demiurgo y la tentación presentada por el Gran Arconte.

¹³⁹ López Salvá (1998: 13-33). El maniqueísmo es definido en este artículo como una corriente gnóstica que se desarrolló en el siglo III d. C y que se propagó hasta llegar a ser una religión; su iniciador fue Mani (ca. 216) cuyo sistema religioso se basaba en el conflicto entre la luz y la oscuridad.

¹⁴⁰ Orígenes en su tratado *De princ.* I, 8, 3 y II habla ya del falso dualismo en el gnosticismo. Edición de Cruzel y Simonetti (1980).

¹⁴¹ La teología gnóstica resulta bastante complicada y como vemos gira alrededor de un mito que empieza con la Divinidad Suprema, véase Piñero y Montserrat (2000: 42-50). Es difícil, no obstante, entender estos conceptos; Ireneo de Lyon (180 d. C.) se propuso aclarar los puntos de vista de las herejías gnósticas en su obra *Contra las Herejías*. En el libro I de la obra expone el esquema gnóstico y, en concreto, I, 28.

¹⁴² Para los gnósticos cristianos será la cruz redentora, véase Piñero y Montserrat, *ibid.* p. 46.

sujetos conscientes que podrían producir otros seres. A partir de aquí hay varias corrientes, unas siguen la concepción diádica: intelecto-alma; otras se basan en la triádica: el Uno genera al Intelecto y al Alma, que a su vez se divide en alma superior e inferior o del mundo. La teoría de los tres principios enlaza con la Trinidad neotestamentaria de los gnósticos cristianos. Los valentinianos parten en su cosmología de un primer principio: Dios-Padre con los atributos platónicos del Bien-Uno. Un segundo principio es el Hijo: una vez que se desdobra el Pleroma o conjunto de eones, del Hijo surge el deseo de conocimiento y se produce la escisión del último eón. El tercer principio, fuera del Pleroma, es Logos-Sabiduría-Espíritu Santo, el eón caído iniciador del pecado.

Puede decirse que la cosmología gnóstica es platónica con motivación soteriológica, es decir, de salvación. Tres son los elementos principales de esta cosmología: el paradigma inteligible es la realidad intermedia entre el ámbito divino y el mundano; la materia procede de los principios trascendentes de las formas, pero no se identifica con el mundo corpóreo; y el demiurgo, ser divino inferior causa del mundo físico. En las corrientes gnósticas éste es el último eslabón entre la materia inteligible, lo corporal y sensible; pertenece al ámbito divino y procede del último eón del Pleroma por medio de la materia. En los grupos gnósticos judeo-cristianos, el Demiurgo es un ser maligno y perverso: es Yahvé. En la esfera demiúrgica encontramos los arcontes inferiores auxiliares del demiurgo. En la creación, el demiurgo actúa sobre la materia inteligible por orden del Pleroma. La creación del demiurgo es de una sustancia espiritual, una sustancia psíquica y material, en tanto que sus arcontes operan sobre la materia inferior¹⁴³. La materia –y con ella la esencia del Mal– ocupa el último lugar en la escala de los seres: la materia primigenia es el fruto del pecado o falta de un ser divino. Para los gnósticos, en general, el mundo que percibimos es perverso.

La antropología gnóstica diferencia tres clases de hombres: el primordial o material (los paganos son materiales), de ὕλη (*materia*); el espiritual (los gnósticos son espirituales), de πνεῦμα (*espíritu*), y el psíquico (los judíos y cristianos son psíquicos), creado por el Demiurgo y sus ángeles a semejanza de la imagen celeste, con elemento espiritual, de ψυχή (*alma*): Adán psíquico-Eva psíquica. Los primeros no tienen salvación posible, mientras que los segundos pueden acceder a una salvación intermedia y los hombres espirituales tienen la chispa divina, una salvación completa si alcanzan la

¹⁴³ “La gnosis no es dualista, presenta una interpretación monista de los tres principios metafísicos; Dios-forma-materia”, Piñero y Montserrat (2000: 70).

gnosis¹⁴⁴. Un texto fundamental para estudiar este aspecto es el apócrifo veterotestamentario *La vida de Adán y Eva*¹⁴⁵, donde se narra que los arcontes del demiurgo colocan al hombre en el Paraíso. Adán y Eva olvidan el elemento espiritual en sus cuerpos terrenales y para contrarrestarlo aparece la serpiente, auxiliar de Adán o Eva. De Eva nacen Caín y Abel, hombres psíquicos¹⁴⁶.

En conclusión, el tratamiento del mal en los autores cristianos revela, por un lado, la influencia de la tradición pagana, especialmente de Platón, y, por otro lado, el peso del gnosticismo, que dejó su huella en algunas de las teorías de los primeros autores cristianos.

1.5.4 EL PROBLEMA DEL MAL Y LA NOCIÓN DE PECADO

Más adelante examinaremos el desarrollo del tema del mal en los Padres y sus distintas interpretaciones, pero ahora debemos introducir aquí otra cuestión fundamental que derivaría en un auténtico problema teológico desde una perspectiva cristiana, pues es evidente que la noción de pecado sólo puede entenderse como basada en una oposición entre las ideas del bien y del mal. Aunque el pecado se identifique claramente con dicha idea del mal desde la óptica cristiana, algunos autores no vinculan el pecado a los actos inconscientes del hombre, sino que introducen en la teología del mal un concepto como es el del *libre albedrío* (αὐτεξούσιος)¹⁴⁷. Así, por ejemplo, Orígenes relaciona el pecado con la libertad humana, es decir, con el libre albedrío que también encontramos en otros autores como Justino, que insiste en sus apologías en la libertad de elección del hombre para elegir entre el bien y el mal. Orígenes, por su parte, describe el contexto agónico en

¹⁴⁴ Esta división la encontramos en San Pablo. Véase Maccoby (1991); Piñero (2006: 471-533). La relación de la teología de Pablo con el gnosticismo ha sido bien estudiada por S. Lyonnet, “Saint Paul et le gnosticismo”, en VV.AA. (1966: 538-551).

¹⁴⁵ Este texto nos ha llegado en una versión griega y otra latina escrita originariamente en hebreo hacia el año 70 d. C. Véase, Díez Macho, (1984: 195-197, tomo I). Además, *ibid.* (1983, tomo II) para la traducción del texto.

¹⁴⁶ También se dice que tienen un tercer hijo, Set. La generación de Set constituye el origen de la estirpe de los hombres espirituales. Los setianos eran un grupo gnóstico que se consideraba a sí mismo como descendiente de Set. Para ellos véase Pagels (1982: 62 y 96-99). En general, las corrientes relacionadas con el gnosticismo en los siglos II-IV surgen del judaísmo y del cristianismo. Se trata de grupos basados en la exégesis veterotestamentaria, especialmente del *Génesis*: Satornilo, barbelognósticos, ofitas, naasenos, peratas, setianos, cainitas. En el *Evangelio de los Egipcios* (NH IV) encontramos a Set combatiendo al maligno. Véase, Piñero, Montserrat, García Bazán (2000: 119).

¹⁴⁷ Es un término que aparece en los textos en época muy tardía. LSJ no lo recoge, aunque sí Lampe y el DGE, tomo III, donde se traduce como *dueño de sí, que tiene libertad*, y se señala como término frecuente en la literatura cristiana con el significado de *libre albedrío* en Orígenes, *C. Cels.* V, 10, Clemente de Alejandría *Strom.* 5, 1, 3. Con anterioridad a estos autores habría que añadir a Justino el Apologeta, en *1 Apol.* 43 y *2 Apol.* 6, 2, donde emplea con este mismo sentido el término προαίρεσις (*libertad de elección*).

el que el hombre es llamado a desprenderse de lo que él conoce como el bien, pero sin intervención del diablo y de sus ángeles, empeñados en obstaculizar el camino espiritual del hombre¹⁴⁸. El libre albedrío apela a la razón y a la consecuente práctica de la virtud, que permite contrastar la actividad de las potencias demoníacas. Orígenes se sirve de este concepto para desarrollar los temas de la lucha espiritual y del pecado en algunas de sus obras exegéticas como *In Rom.* 1, 18; 7, 4; *Homiliae in Ex.* VIII, 4-5. Por otra parte, en el proceso del pecado también tiene cabida la intervención de los demonios, que buscan transformar al hombre en hijo de Satanás¹⁴⁹. Las potencias demoníacas se limitan a atizar el foco de las pasiones mediante tentaciones: en una primera fase del proceso apelan a los instintos naturales; en una segunda fase los demonios despliegan su acción manipulando el pensamiento humano y provocando los *malos pensamientos* (λογισμοί) que tan vívidamente describirán los hagiógrafos¹⁵⁰.

Hasta aquí hemos pretendido acercarnos a las consecuencias del mal en la estructura filosófica y teológica de esta primera etapa del cristianismo, un concepto que no deja de presentar problemas por su vinculación con la materia, con la libertad humana y con su contrario, el bien. Como hemos visto desde las religiones orientales hasta el cristianismo, es la libertad del hombre lo que define la elección entre el mal y el bien, sin embargo, en la filosofía griega estoica esa libertad depende exclusivamente de la propia conciencia del hombre, lo que no parece tenerse en cuenta en la teología cristiana más primitiva, que admite la intervención de los demonios para confundir la decisión del hombre. La cuestión no es fácil de dilucidar y de ahí su interés. ¿Cómo se llega a relacionar esta idea de pecado con el mal y, de ahí, con el diablo? Como hemos visto, el mal es un concepto que se ha intentado explicar desde los orígenes de los tiempos como la ausencia de bien¹⁵¹, pero, en cambio, no es tan sencillo explicar un concepto como κακία, que además encierra en su semántica todo un campo de derivaciones y de significaciones que nos llevan hasta la personificación del mal en el diablo. Por otro lado, si aceptamos la idea de que Dios fue el que creador del mal no nos distanciamos mucho del universo homérico, donde las divinidades desempeñan un papel preponderante en el destino del hombre.

¹⁴⁸ *De Princ.* 3, 1.

¹⁴⁹ Orígenes sigue el esquema paulino de un hombre interior y un hombre exterior, divide el alma en espiritual y carnal, y considera que existen el Hijo de Dios y el Hijo del Diablo, *C. Ios* 20, 176ss.

¹⁵⁰ Λογισμοί significa *razonamientos, reflexiones, pensamientos*; cf. Diogneto 2,1, donde λογισμοί son los pensamientos que ocupan la mente. Véase Bravo García (1997: 67-99).

¹⁵¹ Idea platónica que también aparece en los neoplatónicos del siglo II d. C. como Plotino, formado en la escuela de Amonio.

Parece evidente que el bien y el mal son conceptos morales que cambian según evolucionan la sociedad y sus creencias¹⁵². En numerosas ocasiones, el hombre se deja llevar por el éxito y transgrede los límites correctos. En la mitología griega el primero en sobrepasar dichos límites es el titán Prometeo, de quien se puede decir que fue el primero en caer en desgracia ante la divinidad, haciéndose merecedor del castigo narrado en la famosa obra de Esquilo *Prometeo Encadenado*¹⁵³. En la cultura griega la ambivalencia del bien y el mal se infiere de la propia teología: por ejemplo, Zeus y Hera son dioses que pueden destruir pero a la vez son divinidades celestes. Este contraste se da también en otros dioses como Apolo, Hefesto, Atenea, Ares, Poseidón y Hermes. El hijo de éste, Pan, es el dios del deseo sexual, creativo pero también destructor, rasgos que en el cristianismo se relacionarán con el diablo, que será representado iconográficamente como un ser peludo, con cuernos y pezuñas, fácilmente transmutable en macho cabrío. Por otra parte, la dependencia del hombre de un poder arbitrario no constituye una novedad del cristianismo: ya Homero y otros muchos autores nos transmiten a través de los héroes la futilidad de los propósitos humanos. La envidia (φθόνος) de los dioses constituye una fuente de mal en las épocas arcaica y clásica, mientras que en el mundo cristiano lleva a los hombres a cometer malas acciones. En los textos pseudoepígrafos y en el Antiguo Testamento se atribuye la caída del ángel *satan* del reino celestial a la envidia del poder de Dios (φθόνος). Vemos que, si nos retrotraemos a los trágicos griegos, el esquema de comportamiento de los héroes no se aleja del de los demonios que encontraremos en los textos cristianos de los siglos I y II d. C.¹⁵⁴. Por ejemplo, si el deseo de éxito acarrea un castigo por parte de la deidad se debe a que ha habido primero un sentimiento de φθόνος, después un κόρος, saciedad y, por último, ὕβρις, la arrogancia o soberbia¹⁵⁵.

El tema del pecado es de suma importancia para un estudio como este: los conceptos negativos que caracterizan el mundo diabólico tal y como aparece representado en algunos textos guardan relación con el tema del pecado, objetivo al que el diablo quiere arrastrar al hombre. Sin embargo, vemos que no se trata de una idea nueva, ya que en la tragedia griega encontramos algunas divinidades vengadoras que incitaban al hombre a cometer errores y acciones como el asesinato; recordemos al

¹⁵² Lo bueno (ἀγαθός), la virtud (ἀρετή) y lo malo (κακός-κακία) son, desde luego, conceptos fundamentales en el mundo clásico.

¹⁵³ Bremmer (2003: 35-61) nos habla de una demonización de los titanes.

¹⁵⁴ Just. *I Apol.* 41, *Dial.* 55 y 70.

¹⁵⁵ Dodds (2001: 40-43).

respecto el argumento de la tragedia *Agamenón* de Esquilo. El *maremagnum* en que se encontraban los hombres de los siglos I y II lleva a pensar que muchas confusiones se produjeron a la hora de dar una explicación filosófica a conceptos como los de *κακία*, *maldad*, *ἀμαρτία*, *pecado* y *πλάνη*, *error*, que, aplicados al comportamiento moral del hombre, le encaminan desde el punto de vista cristiano al tenebroso mundo del diablo. Se trata de ideas fundamentales para abordar un estudio serio de la concepción social del maligno en la literatura cristiana primitiva. El término *πλάνη* lo encontramos ya en la literatura griega clásica y, si consultamos el Liddell-Scott, encontramos los siguientes significados: *divagación*, *curso errante* (Heródoto), *digresión* (Platón) y, por último, *error*¹⁵⁶. En el diccionario patrístico de Lampe, el término aparece traducido como *engaño* y *error moral* en la obra de algunos de los Padres que serán objeto de estudio en los siguientes capítulos¹⁵⁷. Por otra parte, *ἀμαρτία* se usa en los textos cristianos con el significado de *pecado*, error contra la fe cristiana. Es interesante comprobar que algunos autores clásicos usan el término para referirse también a una falta o error cometido contra los dioses, como por ejemplo lo encontramos en Esquilo¹⁵⁸. En Tucídides encontramos *ἀμαρτία* como *falta a un juramento* y es en Platón, Aristóteles y, posteriormente, en el Nuevo Testamento donde se usa con el significado de *pecado*. Pero debemos aclarar la evolución del significado de este término¹⁵⁹, ya que, en su dimensión originaria, la idea del pecado plantea una ruptura del hombre con el medio sobrenatural que rodea al hombre, aunque no implica necesariamente una mala intención por parte del mismo¹⁶⁰. Sin embargo, junto a esta va cobrando forma la idea de que el pecado se realiza con el fin de ofender a las divinidades. Este último aspecto es el que más nos interesa, pues está directamente relacionado con la idea de la voluntad

¹⁵⁶ Sobre este tema véase, *ibid.* (2001: 40-42). El concepto de error para los griegos de la época arcaica originó la preocupación moral de la culpabilidad. Lo encontramos en Platón *Ap.* 22a,6; *R.* IV 444b,7; X 602c,12; *Prm.* 135e,2; *Ti.* 40b, 6; *Sph.* 245e,5; *Epist.* VII 350d, 5 y Heródoto, *Hist.* 1, 32, 6.

¹⁵⁷ Por ejemplo, lo podemos encontrar con el significado de *pecado* o *engaño* en Ignacio de Antioquía en su carta a los *Magn.* III, 2; en *Diogneto* 12, 6; en la 1 *Clem.* LIX, 4 de Clemente de Roma. También puede encontrarse aplicado a los herejes. Además, véase Lietaert Peerbolte (1996: 108).

¹⁵⁸ *Prometeo encadenado* 8-11: τοιαῦσδέ τοι ἀμαρτίας σφε δεῖ θεοῖς δοῦναι δίκην, ὡς ἂν διδαχθῆ τὴν Διὸς τυραννίδα στέργειν, φιλανθρώπου δὲ παύεσθαι τρόπου (*Es justo pues que pague este delito; que aprenda a respetar de Zeus la fuerza y a poner freno a su filantropía*)

¹⁵⁹ La bibliografía que aborda el tema del pecado desde la antigüedad es muy amplia. Entre los estudios más recientes cabe destacar los de Lawson (2011: 442-451) y Fredriksen (2012), aunque centrado en el pecado en el Nuevo Testamento y en el siglo II d. C. También, D. Arbel (2012: 17-37) donde se analiza la evolución del concepto del pecado a partir de la caída de los ángeles y del primer pecado del hombre, el de Eva.

¹⁶⁰ Un ejemplo lo podemos encontrar en Hesíodo, *Op.* 330 ss. *The Oxford Classical Dictionary* recoge este sentido, pues el término se interpreta como una caída *involuntaria* o *voluntaria* del hombre (la cursiva es mía).

del hombre a la hora de ofender a la divinidad y transgredir el orden religioso establecido.

En los textos cristianos de la época que nos interesa vemos que el término ἁμαρτία se usa con más frecuencia que πλάνης, que aparece en los textos apologéticos pero con una marcada diferencia respecto al anterior. Sin embargo, suele ser el pecado de soberbia (ὕβρις), con una larga tradición en el mundo clásico, lo que lleva al hombre a rebelarse y caer en el error, dejando a sus descendientes el castigo como legado. En las bases ideológicas del cristianismo el sentimiento de culpabilidad es evidente como fuente de purificación y arrepentimiento del pecado cometido, sin que podamos olvidar que se trata de un sentimiento bien conocido por la literatura arcaica que parte de la conciencia íntima del hombre. Por otra parte, podemos encontrar en los *Evangelios Apócrifos*¹⁶¹ el término *error* relacionado con la idea gnóstica de ignorancia, por ejemplo, en el *Evangelio de la Verdad*, homilía cristiano gnóstica, se dice que las pasiones de la Sabiduría son causa de la caída de ésta y el error proviene de esta caída¹⁶². Y fuera de la corriente gnóstica, Ireneo en *Adv. Haer.* I, 2, 2 usa el término siguiendo el Nuevo Testamento, donde πλάνης es empleado por los evangelistas para designar a los *espíritus del error*¹⁶³.

Otro aspecto muy importante a tener en cuenta en un estudio de esta índole es que la fe en un ser maligno está muy condicionada por la escatología y la salvación. El hado que acompaña al hombre desde su nacimiento fue un motivo característico de la literatura griega clásica y seguirá siendo cultivado por la tradición judaica y el cristianismo griego primitivo; se trata de un tema que claramente continúa atormentando al hombre, sea pagano o cristiano. Sin embargo, no podemos olvidar que desde la tradición judaica el tema del destino y la inquietud del hombre por alcanzar la salvación final llevan a desarrollar toda una corriente de literatura apocalíptica.

El concepto de escatología, del griego τὰ ἔσχατα y λόγος, hace referencia al destino final del ser humano, que, naturalmente, ha sido imaginado de muy distintos modos por las diversas religiones. Podemos hablar, por tanto, de una escatología egipcia, babilonia, persa, griega y romana en las que se enmarcan las ideas de estas culturas sobre la inmortalidad del alma, la recompensa de la bondad del hombre y la

¹⁶¹ De Santos Otero (2003).

¹⁶² En 17, 10: “Ignorar al Padre produjo angustia y terror..., por este motivo se ha fortalecido el error (πλάνη)”. Escrita por Valentín o un discípulo, según afirma Ireneo, *Adv. Haer.* IV, menciona un evangelio propio de Valentín. Véase la traducción de A. Piñero y J. Montserrat (1999, tomo I).

¹⁶³ Οὐκ εὐχερὲς ὑπὸ πλάνης κατεχομένην μεταπεῖσαι ψυχὴν (*Los bondadosos no cambian el alma sometida por el error*).

condena del mal. El término se emplea también para designar el fin del mundo y puede explicarse no solamente por la naturaleza de las cosas que designa o por lo que significa según su etimología griega (περὶ τῶν ἔσχατων λόγος) sino también por la interpretación que desde el término griego ἔσχατα se refiere a la muerte y el juicio de Dios después de esta vida¹⁶⁴. En general, se entiende escatología como el pensamiento que comprende todos los eventos futuros del fin de los tiempos y el juicio final. La idea de la escatología como esperanza de salvación aparece en diversidad de fuentes y tradiciones bíblicas y apócrifas, a la vez que en creencias populares y pseudocristianas sobre el hado del hombre después de la muerte. Algunas de las sectas cristianas de origen judío introdujeron en sus teorías conceptos gnósticos de la salvación, lo que les llevó a interesarse particularmente por la astrología y la magia¹⁶⁵; para entender mejor esta idea debemos acudir a los textos y, en concreto, a la patrística y a los textos apócrifos del Antiguo Testamento: *Apocalipsis de Pedro* (Siria, ca. 135); *Ascensión de Isaías* (Siria, mediados del siglo II); *Epistula Apostolorum* (ca. 160); *Cinco y seis libros de Ezra*; *Oráculos Sibilinos* (última mitad del II en hexámetros griegos)¹⁶⁶. Por otra parte, la escatología de los Padres Apostólicos se revela, sobre todo, en *Barn.* VIII, 5, donde se alude a los días del mal en contradicción con la cruz de Cristo. Ignacio de Antioquía por su parte, como veremos, adelanta elementos de la apologética tradicional cristiana y proclama que con el nacimiento de Jesús llega a su fin “toda iniquidad” con el brillo de un nuevo astro, según dice en *Eph.* XIX, 3.

1.5.5 SIMBOLOGÍA DEL MAL

Aunque la simbología del mal y del diablo está plenamente desarrollada en nuestros días, desde luego en el ámbito de las artes visuales, en la época que estudiamos resulta aún muy difícil rastrear los elementos de la representación del mal, por lo que necesariamente hemos de referirnos a su simbología, entendida como un conjunto de manifestaciones y temas se consideraban de naturaleza maligna o producto del mal.

¹⁶⁴ Remitimos a *Vulg.* 40, VII 36; *Vulg.* 21; XXVIII 6 y XXXVIII 20. En estos pasajes la palabra ἔσχατα es traducción del hebreo.

¹⁶⁵ Daley (1991: 5) menciona, entre otras, la posible influencia de los ebionitas en la escatología de los Padres. En *Gal.* 4, 1-10 encontramos una alusión a estas sectas. Véase además el importante estudio de H. Schoeps (1949). Debemos aclarar que los ebionitas fueron una secta de cristianos de origen judío. Al parecer se referían a Jesús como Hijo del Hombre además de Cristo. Como fuente directa para conocer su teología tenemos *Recognitiones* y *Homiliae* del Pseudo-Clemente, Hom. 20, 2.

¹⁶⁶ Contamos con la edición de Charlesworth (ed.) (1985). En las predicciones de estos textos aparece, por ejemplo, la llegada de Beliar, *Asc. Is.* IV, 2 y *Or. Sib.* II, 167.

Dejaremos para más adelante el tema fundamental de la representación del mal por medio de la afirmación de la existencia del diablo, objeto propio de este estudio, para referirnos aquí a los símbolos que representan el mal por medio de valores numéricos o elementos aún más abstractos. Muy posiblemente cuando pensamos en un símbolo maligno, y en un contexto demonológico, se nos viene a la mente en primer lugar la simbología que encontramos en el *Apocalipsis*. En *Apoc.* 13, 17-18 se afirma que la cifra de la Bestia, que es el Anticristo, es el 666, número que ha sido interpretado de dos maneras: como un nombre oculto según el valor numérico de las letras griegas y hebreas o como una oposición a la simbología del número siete, que en el *Apocalipsis* significa plenitud¹⁶⁷.

En las antiguas religiones de Babilonia y Asiria los números, especialmente el siete, se relacionaban con los pecados y con el mal. El siete aparece como un número mágico que en astrología se pone en relación con los siete astros. Los textos mágicos babilonios hacen continuas referencias a los siete espíritus del mal que son identificados con: el viento del sur (1), un dragón con la boca abierta (2), un leopardo salvaje (3), una terrible serpiente (4), una bestia furiosa (5), un galopante (6) y una tormenta del mal (7)¹⁶⁸. En el Antiguo Testamento el siete se usa para designar un número alto, por lo que probablemente cuando encontramos referencias a grupos de siete debemos entenderlas como referidas a una masa o conjunto amplio.

La fe en las virtudes mágicas del número siete probablemente es una herencia recibida por los semitas judíos de sus predecesores acadios. Estaba ciertamente muy asentada en la religión babilonia oriental y muchos ritos y conceptos religiosos llegaron a relacionarse con el número siete: el cuerpo de un hombre pecador tiene que ser ungido con aceite purificante siete veces; los planetas fueron siete en número; el dios del número siete recibía honores particulares. También los tres grupos de estrellas fueron siete cada uno y siete puertas conducían al Hades. El número siete también tuvo su importancia en la religión judía y en el Nuevo Testamento, donde encontramos los siete espíritus del mal (*Lc.* 11, 26); los siete panes y las siete cestas de fragmentos (*Mt.* 15, 34-37); los siete maridos de una mujer (*Mt.* 22, 25); los siete sacerdotes (*Act.* 6, 3); los siete hijos de Esceva el judío (*Act.* 19, 14) (LXV); los siete espíritus de Dios (*Apoc.* 1,

¹⁶⁷ Estas dos interpretaciones las encontramos en *Comentario Bíblico Internacional* (1999: 1697). Chevalier (1986) sostiene que el número 6 tiene en el *Apocalipsis* un claro significado negativo, ya que se trata del número del pecado. En los distintos diccionarios de símbolos se presenta el número 6 como un símbolo del mal, pero con cierta confusión. La relación de 666 con el diablo es estudiada también en los comentarios al Nuevo Testamento, *Comentario Bíblico Internacional* (1999: 1697).

¹⁶⁸ Véase Thompson (1903: XXVss.).

4); las siete iglesias de Asia (*Apoc.* 1, 20) y las siete estrellas que son sus ángeles (*Apoc.* 1, 16-20). Los siete demonios traen tormentas y tempestades y se ocupan de toda manifestación del mal en la vida del hombre.

En la literatura apócrifa judía, que viene representada por una serie de textos conservados en griego¹⁶⁹, encontramos también alusiones al número siete relacionado con los ángeles caídos, que aparecen representados como siete estrellas contempladas por Enoc en un horrible lugar destruido por el fuego, una prisión de los ángeles que se interpreta como el abismo¹⁷⁰. También se narra el juicio del Señor a la primera estrella, Azazel, y a los otros ángeles caídos junto con los setenta falsos profetas¹⁷¹. El número siete también aparece en *Gen.* 41, 1-27, en el sueño del Faraón. Por otra parte, en *Zc.* 3, 9 menciona los siete ojos de Dios. Volviendo a los textos neotestamentarios, el siete está presente en las 7 cartas a las 7 iglesias y las 7 trompetas que anuncian la realización final de la voluntad de Dios¹⁷². Por esto el 7 es también la cifra de Satanás; la bestia infernal tiene siete cabezas¹⁷³. Si consultamos un diccionario de símbolos vemos que el número 7 es el que tiene mayor contenido simbólico: siete días de creación del mundo; es el número consagrado a Apolo; los pecados capitales son 7, al igual que los planetas, los siete grados de perfección y las siete esferas celestes.

El *Génesis* consagra otra representación clásica del mal: la figura de la serpiente¹⁷⁴. La serpiente representa la ambivalencia del bien, que ayuda y sana, y del mal, que es capaz de matar y destruir. La identificación del mal con la serpiente y, por tanto, con el diablo, será un tema importante en el cristianismo primitivo y planteará muchas dudas y teorías sobre el mismo. Por ejemplo, los valentinianos presentan a la serpiente como benefactora que enseña a diferenciar el principio del bien y del mal.

Otra forma de representación del mal la encontramos en las supersticiones y, en concreto, en un fenómeno que preocupará a la mentalidad popular, la βασκανία (*mal de*

¹⁶⁹ Todos los textos considerados apócrifos se incluyen en J. P. Migne (1989, 2 vols.); en el primer volumen se incluye también una lista estructurada de los apócrifos del A. Testamento y, por otro lado, los del Nuevo Testamento.

¹⁷⁰ 1 *Enoc* 21, 1. Langton (1949: 110).

¹⁷¹ 1 *Enoc* 90, 21.

¹⁷² *Apoc.* 4, 5.

¹⁷³ *Apoc.* 13, 1.

¹⁷⁴ El diablo como serpiente lo encontramos en *Apoc.* 12, 3; 13, 2; 16, 13; 20, 2, con el término δρόκων; en cambio se usa el término ὄφις en *Mt.* 7, 10; 10, 16; 23, 33; *Mc.* 16, 18; *Lc.* 10, 19; 11, 11; 1 *Co.* 10, 9; 2 *Co.* 11, 3; *Apoc.* 9, 19; 12, 9; 14, 15 y 20, 2. Véase A. M. Vázquez Hoys, "La serpiente en la Antigüedad: ¿genio o demonio?", en Alvar (1992: 81-134). Pagels (1990) desarrolla la identificación de la serpiente con el maligno.

ojo)¹⁷⁵. Los autores antiguos parecen igualar este término con φθόνος, *envidia*, lo que llevó a algunos autores cristianos a relacionar la fuerza de la envidia con el diablo y a unir a démones, dioses y hados en una fuerza maligna con poder sobrenatural llamada envidia. El problema surge al intentar valorar el término y su uso en los Padres de la Iglesia que, aunque critican el concepto de mal de ojo por ser propio del paganismo, se contradicen al afirmar al mismo tiempo en sus escritos la creencia en el mal de ojo. Es obvio que toman el concepto de los autores paganos y posiblemente de Plutarco, que alude a un hombre afectado por este mal. Por su parte, Heliodoro también hace referencia a una muchacha afectada del mal de ojo¹⁷⁶. En el siglo I d. C. se tenía la idea de que los ojos de los envidiosos podían dañar la valoración social de alguien. Era en realidad un estado mental que en griego se expresa con el término δεισιδαμονία, temor prenatal de la divinidad y lo demoníaco. Entre los antiguos uno de los miedos más generalizados era que un enemigo les enviara el mal por medio de una *defixio* o por alguna especie de maldición. Esta creencia, que podemos situar en una época muy arcaica y que está documentada en *tabellae defixionum*, también se relaciona estrechamente con el ámbito de lo maligno-demoníaco. En los textos cristianos encontramos el término βασκανία para hacer referencia al *mal de ojo*. Sin embargo, este concepto es muy tardío y no lo encontramos, por ejemplo, en Platón, que en cambio sí lo emplea para referirse a la *envidia*: μή τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψη τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι (*no sea que algún maleficio nos envuelva el razonamiento que va a darse*)¹⁷⁷. En el *Fedón*, Platón pone en boca de Sócrates la afirmación de que la βασκανία procede de los dioses. También Libanio se refiere al φθονερός δαίμων y de la βασκανία dependiente de la fortuna¹⁷⁸.

1.5.6 LA POSESIÓN

A lo largo de la historia de las religiones se han dado distintas formas de posesión atribuidas a las divinidades; en el mundo pagano encontramos varios ejemplos como el

¹⁷⁵ La definición de este concepto no es fácil. Véanse Bartelink (1983: 390-406); Dickie (1995: 9-34), centrado en la interpretación de Basilio de Cesarea y Juan Crisóstomo. También M. Brown, "Sorcery, Demons and the Rise of Christianity", en Douglas (1970: 32).

¹⁷⁶ Plu., *Quaes. Conv.* 680c (XI); Hld., *Etiópicas* 3, 7, 2 (XXI).

¹⁷⁷ Phd. 95b, 5-6.

¹⁷⁸ *Ep.* 1403,1-2 (CLXXIII). Se trata de Libanio de Antioquía (314-393), maestro retórico que abrió una escuela en Constantinopla, y entre cuyos discípulos destacan Juan Crisóstomo y Basilio el Grande. Escribió discursos como el *Epitafio a Juliano*, ejercicios retóricos para su escuela y una correspondencia que nos muestran su fe en la cultura helénica y en la herencia del pasado.

de Dioniso y su acción sobre las Bacantes o el caso de la Pitia del oráculo de Delfos, pero en el ámbito cristiano encontramos una posesión con signos más negativos, la de los demonios que poseen la actividad física y, especialmente, psíquica del hombre, le atormentan y destruyen su personalidad. Si en el ámbito pagano era un dios el que podía apoderarse del hombre, en el cristianismo es el diablo o un demonio quien lo hace. En los textos neotestamentarios vemos que entre Jesús, sus discípulos y sus contemporáneos estaba muy extendida la creencia de que el pecado, la enfermedad y la muerte eran atribuibles al diablo y a los demonios¹⁷⁹. Pero ante esto nos planteamos si debemos interpretarlo como una manifestación de una creencia popular predeterminada por una larga tradición social o estamos en condiciones de afirmar que Jesús reconoció verdaderamente la existencia de un ente maligno que poseía la mente y el cuerpo. En la demonología semítica se relacionó a los demonios con toda clase de enfermedades, lo que hacía que se adscribieran siempre a una posesión demoníaca¹⁸⁰. Esta relación entre la enfermedad y el demonio tiene como resultado que males como el mal de ojo (βασκανία) se personifiquen y se consideren objetos de amenaza y de terror. Por otra parte, en estas sociedades antiguas, además de a la mediación de los sacerdotes-doctores, también se recurría al uso de fórmulas de encantamiento que debían ser empleadas por los sacerdotes con este propósito; en el periodo tardío babilónico, de hecho, la división de los sacerdotes en clases empleaba como criterio sus funciones, entre las que se encontraba la protección de los hombres frente a los ataques de demonios.

Una de las manifestaciones del mal se realiza por medio de su presencia en la mente y el cuerpo del ser humano. Ese mal se personifica en el diablo y los demonios, lo que lleva a que muchos de los primeros teólogos del cristianismo se ocupen de casos de posesiones narrados, por ejemplo, en los evangelios. Algunos de dichos autores ven en las posesiones una simple manifestación de la inestabilidad psicológica de la víctima, como es el caso de Clemente de Alejandría, aunque esta corriente se pierde posteriormente a raíz de la divulgación de las vidas de santos en las que el diablo y sus ataques cobran tal protagonismo que parecen haber adquirido plena carta de veracidad a ojos de su público.

¹⁷⁹ Muchos son los textos evangélicos en los que encontramos esta idea, por lo que citamos aquí algunos pasajes que ya han sido o serán analizados a lo largo de esta tesis: 1 *Jn.* 3, 8; *Mc.* 1, 13; *Heb.* 5, 3 y 10, 38; *Jn.* 8, 44; *Rom.* 5, 12; 1 *Cor.* 15, 56; 2 *Cor.* 12, 7; *Lc.* 13, 16.

¹⁸⁰ Langton (1949 : 22-25).

El concepto de posesión diabólica es difícil de delimitar. Si consultamos algunos diccionarios teológicos vemos que a propósito de las posesiones cristianas acuden a términos como δαίμονιζόμενοι (*poseídos por un demonio*)¹⁸¹. Al preguntarnos qué consideraban los autores de la época como posesión, habría que plantearse en primer lugar si los casos de posesiones que se cuentan en los Evangelios se creían reales o no por los primeros cristianos y si, esos casos que Jesús resolvía con un exorcismo, eran enfermedades debidas a causas perceptibles por los sentidos físicos relegando a los demonios las enfermedades debidas a causas no perceptibles que no podían explicarse de forma racional en ese momento. Algunos estudios de gran interés nos hacen ver cómo el fenómeno de la posesión ya preocupaba a los griegos de la antigüedad¹⁸². La distinción entre posesión por un agente interior o por uno exterior es importante en el pensamiento cristiano; en el caso de una posesión por un agente externo, el poseído asume la identidad de la presencia espiritual externa. Cuando nos enfrentamos a ejemplos de posesiones físicas en las fuentes literarias clásicas, no estamos ante un caso de posesión demoníaca como la que se trasluce en los relatos de exorcismos del Nuevo Testamento. En la literatura griega clásica, se trata de posesiones divinas o llevadas a cabo por algún espíritu menor al servicio de una divinidad¹⁸³.

En las tragedias griegas hay numerosas referencias a la posesión de deidades que toman el cuerpo mortal y le empujan a hacer algún mal; por ejemplo, en las obras de Sófocles encontramos este tipo de posesión por Eros y Dioniso en *Ant.* 790 y en vv. 955-65; en estos casos, un término que aparece con frecuencia, y que debemos tener en cuenta para analizar el proceso de las posesiones, es ἔνθεος (*poseído o inspirado por algún dios*), que aparece también en *Las Bacantes* de Eurípides, v. 300-1. Entre los ejemplos que encontramos este último caso, el de la posesión por un dios o una divinidad, es el más frecuente y el que más se documenta en la tragedia griega, donde,

¹⁸¹ Del verbo δαίμονίζομαι: estar o ser poseído por un demonio, *T. Sal.* 17, 3; Or. fr. 79 in Jo. (p. 547.3); A. Mt. 5 (p. 222.10); Pall. h. laus. 18 (p. 51, 17; M. 34. 1059C). También lo encontramos usado en la legislación de la recepción del sacramento por los poseídos en Timoteo I Alejandrino, *Responsiones canonicae* (M. 33.1297 B, C). En el sentido con el que aparece en el Nuevo Testamento, estar poseído por demonios, parece usarse y aparecer únicamente en el griego tardío. Para una forma δαίμονιάζω, por otra parte desconocida, ver Gran Papiro Mágico de París, Leaf 33, 3007 del año 300 a.C.: πρὸς δαίμονιαζομένου Πιβήχως δόκιμον, *para estos poseídos por demonios un encantamiento por Pibechis*. Véase también el diccionario de Lampe y a Tambornino (1909).

¹⁸² Cortés y Gatti (1978); Smith (1978) y el estudio de Sorensen (2002: 75-117). Además, véase Nilsson (1969: 72) sobre la intervención de los dioses en las actividades humanas, que en época arcaica se expresa con el término δαίμων (un *demon* lleva al hombre a hacer algo contra su voluntad).

¹⁸³ Sorensen (2002: 76-78) distingue entre posesiones por dioses, por un δαίμων o por un espíritu vengador (ἀλάστωρ).

además, con gran frecuencia la poseída es una mujer joven que se encuentra en un estado rayano a la locura¹⁸⁴.

En los textos neotestamentarios, el pecado, la enfermedad y la muerte se relacionan con el diablo, pero las enfermedades y posesiones se atribuyen directamente a los demonios y espíritus malvados. Debemos fijarnos en los términos usados en los evangelios para referirse a los poseídos, que se consideran los que tienen un δαίμων o δαιμόνιον, llamados δαιμονιζόμενοι¹⁸⁵; en el Nuevo Testamento hay pocas referencias a los demonios excepto en los casos de posesión demoníaca, y es entonces cuando en los evangelios sinópticos se habla del poseído que tiene un δαιμόνιον¹⁸⁶. En el mundo griego antiguo y helenístico debemos establecer una diferencia entre el significado de δαίμων como demonio que provocaba enfermedades a los hombres y entre el demonio que provocaba una posesión actuando como agente interno. En la antigüedad griega se establecen según los testimonios varias categorías de seres que intervenían en una posesión: los dioses, el demon, los espíritus vengadores y las Erinias¹⁸⁷. En cambio, en el Nuevo Testamento el término griego δαίμων adopta un sentido más complicado y encontramos con más frecuencia δαιμόνιον, que en época helenística tiene un uso más limitado.

En conclusión, puede deducirse que en el Nuevo Testamento δαιμόνιον corresponde al rasgo decisivo de la demonología judía, es decir, los demonios son espíritus malos, son mensajeros de Satanás y son dañinos. En el libro bíblico ya se veía que estos espíritus atacaban a la vida espiritual y física del hombre; debemos, por tanto, plantearnos cómo traducir el término δαιμονιζόμενος y δαίμων cuando aparece en el relato de una posesión: es el poseído por un demonio o por un poder maligno que puede ser, incluso, el espíritu de un difunto. En los Evangelios δαίμων se usa en general con el sentido de espíritu inmundo, pero no se atribuyen a los demonios o espíritus malignos las enfermedades con una causa natural perceptible por los sentidos físicos, por ejemplo, cuando se hacen curaciones milagrosas de ciertas enfermedades –lepra, ceguera,

¹⁸⁴ Es Menandro (IV-III a.C.) quien nos habla en *Theophrastus* de la mujer demoníaca, poseída por un dios, vv. 20-57. Dillon (2006: 180) se ocupa del estado de μανία (*locura*) cercano a la posesión.

¹⁸⁵ Cortés y Gatti (1978: 116-17) rechazan cualquier relación etimológica entre δαίμων y Satanás o διάβολος. Δαιμόνιον es el término usado para la divinidad o deidad inferior que pasó a usarse para hablar de los seres intermedios.

¹⁸⁶ En la entrada de δαίμων, Kittel destaca también el verbo *daimonízomai*: “To be possessed by a *daímōn*”, que se usa sobre todo en el Nuevo Testamento; p. 140. LSJ da idéntica definición de este verbo, y sólo en el Nuevo Testamento; no se atestigua su uso en los autores antiguos griegos, que parecían preferir el verbo δαιμονιάω para expresar que alguien estaba bajo el poder de un δαίμων.

¹⁸⁷ Los testimonios a los que nos referimos son diversos. Destacamos algunos como Sófocles, *Ant.* 790; Platón, *Ti.* 90a; Esquilo, *Ag.* 1500-1504 (II) o Eurípides, *Or.* 253-61.

parálisis, fiebre, hemorragias— no se supone que su causa sean los demonios, como sí ocurre en los textos más tardíos del cristianismo primitivo. En cambio, las enfermedades carentes de síntomas externos se atribuyen a desórdenes generales del cerebro —mudez, locura, epilepsia, sordera—, que, en general, en la antigüedad cuando no se encontraba una causa natural al trastorno, se atribuía a la acción de espíritus malvados o démones (δαίμονες)¹⁸⁸ y para vencer estas enfermedades se acudía a la expulsión del demonio o exorcismo en lugar de a las curaciones por prácticas medicinales. En general, en el Nuevo Testamento encontramos la curación de enfermos aunque también en algunos casos Jesús expulsa demonios o espíritus impuros de enfermos que se creen poseídos, como es el caso de *Mc.* 9, 16, donde se narra un caso de epilepsia, enfermedad que se ha asociado desde la antigüedad a la posesión demoníaca¹⁸⁹.

En los relatos de posesiones del Nuevo Testamento toda conducta incomprensible se atribuía a los demonios, de ahí que los judíos consideraran a Jesús y a Juan Bautista como endemoniados, como se nos transmite en *Mt.* 11, 18; *Lc.* 7, 21 (LI); *Jn.* 7, 20; 8, 52 y *Mc.* 3, 30 (XLII)¹⁹⁰. Pero esto no es nuevo, ya que desde el siglo II a. C. hasta el I d. C. la literatura atestigua otra visión de la enfermedad y la sanación, que destaca la actividad de los demonios y el modo de dominarlos. En el *Libro de Tobías* se relacionan con los demonios la enfermedad y la muerte; las curaciones emplean el mismo remedio que había servido para expulsar un demonio¹⁹¹. Las dolencias y las desgracias humanas son causadas por los poderes demoníacos, pero es Dios quien permite que sucedan.

En la literatura apologética encontramos alusiones a las posesiones de los demonios a través de sus apariciones en sueños. Atenágoras, en el capítulo 27 (CXXXII) de su *Discurso a favor de los cristianos*, relata cómo los démones poseen a los hombres. Es un texto muy interesante, pues el apologeta refiere primero que el alma es atacada con *movimientos irracionales y fantásticos* (αί τῆς ψυχῆς ἄλογοι καὶ ἰνδαλματώδεις), proceso que tiene lugar cuando el alma entra en contacto con el espíritu material, el del diablo. Esos movimientos del alma provocan *imágenes de*

¹⁸⁸ Debemos considerar las interpretaciones a este respecto de Hipócrates, Galeno y Aristóteles en los tratados recogidos bajo el título *Parva Naturalia*. Véase la edición de Ross (1970).

¹⁸⁹ Debemos tener el referente del tratado de Hipócrates, *Sobre la enfermedad sagrada* que tenemos editada por Jouanna (2003); véase también, traducción de García Gual (2001).

¹⁹⁰ En estos pasajes podemos percibir un uso indistinto del singular y del plural para hablar de los espíritus malignos se debe también a que en la época de Jesús se creía que cuanto más enferma estaba una persona tantos demonios tenía. Lo vemos, por ejemplo, en *Mc.* 5, 2 y 5, 13.

¹⁹¹ *Tob.* 6, 7, 9 (XXVIII), 14-16 y 11, 8-14.

frenética idolatría, lo que suele darse en almas que no conocen la verdad de Dios, y es entonces cuando los demonios provocan fantasías en la mente de los hombres dañando su inteligencia, como afirma Atenágoras en el capítulo 26 por medio de una cita de un autor desconocido: ὅταν ὁ δαίμων ἀνδρὶ πορσύνῃ κακὰ, τὸν νοῦν ἔβλαψε πρῶτον (cuando un demon quiere hacer mal a un hombre, le daña primero la inteligencia). Orígenes consideraba que las posesiones podían manifestarse por medio de la mente o afectando al sentimiento y a la inteligencia humanas, y así lo pone de manifiesto en *De Princ.* 3, 4. Sin embargo, sería interesante relacionar este proceso de posesión con los anacoretas tentados por los λογισμοί (*malos pensamientos*)¹⁹².

Los demonios actúan con armas muy poderosas, la principal de las cuales son los λόγισμοι (*malos pensamientos*); el demonio se esconde detrás de los malos impulsos del hombre, según algunos para atacar a los maestros novatos dentro del monacato del siglo IV d. C. En la enumeración de estos malos pensamientos, Evagrio Pónico en su *Tratado práctico* reflejó la influencia de Orígenes y de los estoicos¹⁹³. Los malos pensamientos y los demonios se sitúan prácticamente al mismo nivel, llegando incluso a confundir unos con otros. La tentación demoníaca empieza por un cambio en el νοῦς, “el intelecto se reconoce como causa de los malos pensamientos”, lo que determina un estado en armonía con la naturaleza¹⁹⁴; un segundo estado es el contrario a la naturaleza, el hombre lucha contra los hombres olvidándose de la justicia de Dios; en el tercer estado, el νοῦς se encuentra por encima de la naturaleza, donde no se puede dar prioridad a lo corporal porque es donde se encuentran “los frutos del Espíritu Santo”¹⁹⁵. Marcos el Asceta cree que muchos de estos pensamientos malos son voluntarios, acompañados de cierto placer, frente a los pensamientos involuntarios que surgen con pesar. Este autor expone en sus escritos el proceso de la tentación partiendo del diablo como primer motor que provoca al hombre, que le acepta, guiado por el placer y la “vanagloria”; en primer lugar se produce la προσβολή, una excitación inicial sin imágenes; después viene el παραρρητισμός, una “molestia momentánea” que puede expulsarse con la ayuda del Espíritu Santo; a continuación se produce la unión con la

¹⁹² *De Princ.* 3, 4. Sin embargo, sería interesante relacionar este proceso de posesión con los anacoretas tentados por los λογισμοί (*malos pensamientos*). Véase Bravo García (1994: 45-50).

¹⁹³ Recordemos que Evagrio escribió un *Tratado Práctico* donde desarrolló su demonología en la vida monástica. Véase Guillaumont (1971).

¹⁹⁴ Marcos el Asceta, situado en el siglo V, *Sobre los que piensan que, por las obras, se justifican*, citado en Bravo García (1994: 48, nota 58).

¹⁹⁵ Pablo, *Gal.* 5, 22: *los frutos del espíritu son: caridad, alegría, paz, longanimidad, benignidad, bondad, fe, mansedumbre, continencia, contra estas cosas no existe ley.*

προσβολή, que pasa a tener imágenes, y es entonces cuando se habla de λόγισμοι, mal pensamiento. En la cuarta etapa, llamada συγκατάθεσις, se produce la conformidad total con la provocación diabólica y el hombre, llevado voluntariamente por esos malos pensamientos, decide actuar y llega a la culpa moral. A partir de esta etapa se produce ya lo que Marcos el Asceta denomina προλήψις, la pre-posesión involuntaria, “los pecados cometidos predisponen al alma a tentaciones particulares”¹⁹⁶. El último paso de la posesión es dejarse llevar por la προλήψις sin luchar contra la πάθος, la pasión que lleva a los hombres a dicho estado¹⁹⁷.

El demonio también acude al recurso de la φαντασία, mostrándose bajo una forma engañosa que incita al poseído a la lujuria, la gula y el miedo. Además de estos artificios, el demonio puede llegar a dar grandes palizas al asceta, como le ocurrió a San Antonio¹⁹⁸. Por otro lado, los espíritus malvados también se manifestaban en los sueños y recuerdos; los ascetas tenían que entregarse a las tentaciones como a una prueba que debían superar, de hecho para los monjes la tentación era necesaria y conveniente. Casiano decía que a cada uno le tienta un demonio en proporción a sus fuerzas. Pero su poder no era tan grande como los monjes creían, ya que los demonios no son nada si Dios no les permite hacer lo que se proponen. Dios creó al hombre de una manera recta y éste no peca si no quiere. Esta teoría está muy presente en Justino el apologeta quien, recordemos, considera que el hombre disfruta de una libertad que puede usar de manera que se dirija al camino del bien o del mal.

En este proceso de posesión hay una influencia estoica clara a la hora de explicar la aceptación por parte de la mente de las imágenes exteriores que percibe el hombre, ya que los estoicos establecen una distinción entre el mero darse cuenta y la noticia o percepción y el hecho de prestar atención a algo¹⁹⁹. Es el νοῦς el que, en cierto modo, activa las pasiones después de haber cometido ya algunos pecados, por lo que el tentado, al ver el objeto de su tentación, recuerda los placeres y las imágenes que están en su memoria y desea volver a experimentarlas. Pero hay objeciones a esta teoría porque siempre hay una primera vez incluso para pecar y, por tanto, es posible carecer de pecados anteriores. Podría ser que algunos autores de la época recurrieran a la acción de demonios para explicar el primer pecado del hombre, aunque es difícil si tenemos en

¹⁹⁶ Como dice Bravo García: “es un recuerdo voluntario de pecados cometidos anteriormente” (1994: 49). Bravo se basa en el texto de *Sobre la ley espiritual*, 139, en Φιλοκαλία I, p. 104.

¹⁹⁷ Además de Marcos el Asceta, otros autores como Juan Clímaco, Máximo el Confesor y Juan Damasceno apoyan esta idea.

¹⁹⁸ *Vida de San Antonio*, 8. Recomendamos la edición de Bartelink (1994).

¹⁹⁹ Long (1975: 128-129).

cuenta afirmaciones como las de Orígenes, según el cual *la causa del pecado es el libre albedrío humano y no la naturaleza ni los demonios*²⁰⁰, idea que también encontramos en Justino en referencia a la elección entre el bien y el mal, lo que no viene dado por el destino sino que la libertad del ser humano es la que impera en esta elección, el hombre y su conciencia²⁰¹.

²⁰⁰ Orígenes, *De Princ.* 1, 55; 3, 1, 3 y 2, 3.

²⁰¹ 1 *Apol.* 43-44.

1.6 DEMONIZACIÓN DEL PAGANISMO

Separó Dios el mundo angélico del demoníaco como separó la luz de las tinieblas: la noche del día. El Demonio [...] asume el imperio de las sombras. Pero habrá que advertir que esa sombra de lo divino puede aparecer a nuestros sentidos como luz. El Demonio puede ser para nosotros luz". José Bergamín, *La importancia del Demonio*, Madrid, 1932.

Llamamos demonización al proceso por el cual los cristianos de los primeros siglos de nuestra era empiezan a identificar a los dioses paganos con los demonios o démones malignos. A lo largo de este trabajo, debemos diferenciar entre *demonios* para indicar la fuerza adversa y maligna de la tradición judeocristiana, y *démones* para referirnos a los seres divinos del paganismo que diferenciamos a su vez en θεοί (*dioses*) y δαίμονες. La diferencia entre θεός y δαίμων radica en la fuerza o energía, que es menos poderosa en el δαίμων frente al θεός y más cercana a los hombres, lo que explica que aquellos ocupen una posición intermedia en la jerarquía sobrenatural²⁰². En algunas ocasiones, estos *daimones* ayudan y protegen al hombre, pero también pueden arrastrarlo a un mal destino²⁰³, como manifiestan los primeros historiadores y poetas griegos²⁰⁴.

La responsabilidad de las divinidades en la suerte humana ha sido un tema que ha preocupado al pensamiento antiguo, pero también en el cristianismo. Dios parece tener un papel importante como juez de la actividad del hombre; en la tradición judía se presenta a Yahvé como causante, en algunos casos, de la desgracia humana. Este poder de interferir en la vida del hombre es la ἐνεργεία de Dios para los cristianos y la divina para los paganos, entendida como una manera de participación de la divinidad en la vida humana²⁰⁵.

²⁰² Recordemos la exposición que hace Platón en *Smp.* 202 d-e y el *Ti.* 40 d- 41 a, sobre la función de intermediarios de los *daímones*.

²⁰³ Véase Flint (1999: 281-287), donde se presentan ejemplos de la función maligna del *daimon*. Cf. también Píndaro, *Nemeas* 9, 27.

²⁰⁴ Por ejemplo, Heródoto en *Hist.* 1, 32, 6 nos dice que la divinidad era *celosa y perturbadora* (φθονερόν τε καί παραχῶδες). Por otro lado, como ya hemos dicho en páginas anteriores, Aquiles en *Il.* XXIV, 527 (I) hace responsable de las desgracias humanas a los dioses.

²⁰⁵ Véase Bradshaw (2006: 119- 127) sobre el término ἐνεργεία en el pensamiento religioso.

1.6.1 CUANDO LOS DIOS SE CONVIERTEN EN DEMONIOS

Distintos sustratos religiosos, anteriores al cristianismo, así como la mitología griega, generaron conceptos que influyeron en la personificación del mal en la figura del diablo. Así, puede decirse que la función que los antiguos griegos atribuían a Hades, dios de los Infiernos, fue asimilada en cierta medida por el diablo cristiano.

La creencia en espíritus malignos y en un mundo demoníaco no está lejos de las creencias populares griegas tradicionales y, de hecho, palabras como *κακοδαίμων* (*poseído por un genio maligno*) y *δυσδαίμων* (*desgraciado*) aparecen ya en el siglo V a. C., como veremos cuando analicemos el léxico con detenimiento. Sin embargo, es en los textos filosóficos y de otros géneros como las obras morales de Plutarco o la *Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato (XX) donde parece encontrarse el núcleo de la demonología popular, alejada de la que presenta la filosofía platónica y más próxima a las ideas cristianas²⁰⁶. Este aspecto es importante porque encontramos una evolución y una adaptación de ciertas ideas que nos llevan hasta el platonismo medio²⁰⁷. Plutarco explora la idea de un dualismo divino para explicar la doctrina de los démones, aunque su obra revela un pensamiento monoteísta cuando se refiere al dios y a lo divino: *ὁ θεός/τό θεῖον*. Es la existencia del mal la que lleva al autor de Queronea a postular en términos generales una concepción dualista o pluralista de la divinidad. Para Plutarco, la causa del mal es psíquica y no material, lo que se vincula con el concepto de los seres demoníacos de naturaleza potencialmente malévolos, seres que igualmente pueden ser almas liberadas de los cuerpos o semidioses, como ya mantuvo anteriormente Jenócrates²⁰⁸. En el cristianismo primitivo, los demonios eran objeto de una creencia enraizada en las tradiciones literaria y filosófica, aunque en los textos de los primeros siglos podemos encontrar una forma aún embrionaria de dichas creencias. En este periodo, un autor pagano como Plutarco afirma en *De Stoic. Repugn.* 37 que los demonios malvados no cometerán pecados, pues cada cosa tiene su puesto bajo el

²⁰⁶ Pricoco (1995: 153-54) habla de una posible relación de la demonología filosófica platónica y la demonología gnóstica.

²⁰⁷ Movimiento filosófico que continúa en los siglos I y II d. C con la filosofía platónica, J. Dillon (1996).

²⁰⁸ Para entender mejor su exposición sobre la naturaleza mixta de los demonios y sus categorías es imprescindible un estudio clave de Soury (1942), al que se remitirá a lo largo de este trabajo para poder desarrollar la crítica de las influencias orientales en la concepción dualística de los genios buenos y malvados que diferencia Plutarco en algunos de sus escritos y que tanta influencia tiene en los autores cristianos. Sobre este tema también pueden consultarse Y. Vernière (1977); I. Rodríguez Moreno, "Reflexiones sobre un aspecto religioso de Plutarco de Queronea", en Montes et al. (eds.) (1999: 423-431).

gobierno de Dios; en *De Defec. Orac.* 13-14, en cambio, admite que esos demonios son responsables de la pestilencia, de la ruina de las cosechas, de la guerra y de las discordias civiles. En muchas de sus obras, Plutarco se adelanta a las ideas de los autores cristianos de los siglos II y III²⁰⁹; su testimonio es particularmente interesante porque contempla el cristianismo incipiente desde una óptica pagana o si se quiere filosófica, pero en todo caso aún no contaminada por la imperante cultura cristiana que se impondrá en los siglos sucesivos²¹⁰.

Estos seres demoniacos se acercan mucho a la idea cristiana del diablo como acusador y maligno, que se ve reforzada con la tradición judía. No quiero decir aquí que debamos asignar al diablo una función de castigador, pero sin duda el origen de esta idea es herencia de la concepción judía del *śatan* (*acusador*) que provoca a los hombres para que caigan en el error y así poder acusarlos ante Yahvé. Se llega a considerar al propio diablo el opuesto maligno de Dios, ya que se deja llevar por el error (*πλάνης*) convirtiéndose en el ángel caído²¹¹. En concreto, el tema del ángel caído, como origen del diablo, nos llega a través de la tradición judía y lo encontramos frecuentemente en textos pseudoepigráficos como el *Libro de Enoc*, que es el punto de referencia para la caída como una consecuencia de la unión de los ángeles de Dios con las mujeres²¹². Esta teoría de la unión llega a los primeros escritores del cristianismo como una explicación casi mitológica desde su punto de vista, o al menos eso parece dar a entender Justino Mártir cuando alude al nacimiento de los demonios por la unión de los ángeles con las mujeres.

²⁰⁹ Recordemos que la vida de Plutarco transcurre entre los años 50 y 120 d. C

²¹⁰ Véanse Soury (1942: 45 ss.); Vernière (1977: 258).

²¹¹ Sobre esta concepción judía véase Haag (1978), uno de los autores que más se ha planteado el problema del mal relacionado con el diablo y cuyos estudios y conclusiones han contribuido de forma sustancial a entender mejor el nacimiento de la figura de Satanás. Al respecto véanse también Russell (1995); Gokey (1961) y la obra de C. Autfath y L. Stuckenbruck (2003).

²¹² Sobre el *Libro de Enoc* contamos con la traducción al español en la colección dirigida por Díez Macho (vol. IV, 1982). Este texto incluido entre los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, se sitúa entre el siglo II a. C. y I d. C. El texto se conserva completo en versión etíope, en cuarenta manuscritos; sin embargo, se conservan también fragmentos en arameo, griego y latín. Aquí nos interesan en particular los fragmentos en griego y en latín, que nos pueden ayudar a reconstruir el texto original. Los fragmentos en griego se encuentran en el *Codex Panopolitanus* (siglo VIII), encontrado en el siglo XIX en Akhmim, Egipto, que contiene 1 *Enoc*, 1:1-32:6; la *Chronographia* de Jorge Sincelo (c. 800), que contiene 1 *Enoc*, 6: 1-10:14 y 15: 8-16:1; y en el papiro *Chester Beatty*, que contiene 1 *Enoc*, 97: 6-104; 106 s.; por último el manuscrito *Vaticanus Graecus* 1809 contiene 1 *Enoc*, 89:42-49. Véase la edición de Bonner (1937). El fragmento latino, localizado en el siglo XIX en un manuscrito del Museo Británico por M. R. James, contiene 1 *Enoc*, 106: 1-18. Véase la edición en *Apocrypha Anecdota. A Collection of Apocryphal Books and Fragments*, Cambridge 1893, 2.3 (reimp. en 1967, pp. 146-50).

La explicación del nacimiento de los demonios a partir del ángel caído –al que, como veremos, se pasa a llamar el diablo, Satanás o Belcebú²¹³– la encontramos en la tradición pseudoepigráfica y contrasta con la tendencia general que encontramos en la literatura patrística de buscar el origen de los demonios en los dioses del paganismo. Una amplia mayoría de los autores cristianos de esta época contribuye, de hecho, a establecer la demonización de las divinidades paganas. Teniendo en cuenta la expansión y la importante dimensión social del cristianismo, sobre todo en el siglo II, esta teoría se considera más plausible que la del ángel caído. La demonización de los dioses olímpicos parece una solución razonable para un grupo religioso cuyo propósito es, especialmente en los siglos I y II, acabar con el paganismo circundante al que no cabe adaptación posible.

Entre los años 70 y 100 d. C., el movimiento cristiano se consideraba popular. Muchos conversos advirtieron que sus vidas peligraban al reconocerse como cristianos; no eran amenazados por los judíos, sino por los paganos. Dos generaciones después de la redacción de los evangelios de Marcos y Mateo, muchos de los gentiles convertidos, anteriores paganos de las provincias romanas, adaptaron el vocabulario evangélico para hacer frente a un nuevo enemigo. Las generaciones anteriores de cristianos habían pretendido ver al diablo entre los judíos y es en este periodo, en el contexto de la persecución romana, cuando se cimenta la creencia en que Satanás y sus aliados demoníacos actuaban entre los gentiles, creencia de la que, aunque parezca irreal, los textos nos dejan sobrada constancia, especialmente los Padres Apologetas. Las presiones provocadas por las persecuciones de las autoridades romanas complicaron la identificación de estos gentiles, como vemos en Mateo y Lucas, que habían representado a los romanos y a los gentiles de una manera favorable; mientras el movimiento cristiano continuó siendo minoritario dentro de las comunidades judías, ellos, por su parte, tendieron a considerar a los judíos fuera del cristianismo como enemigos y a los gentiles como conversos²¹⁴. Según cuenta Pablo en los *Hechos de los Apóstoles*, se consideraba a los magistrados romanos como los protectores de los cristianos contra la hostilidad de los judíos. Unos diez años después, cuando muchos

²¹³ Estas tres denominaciones del maligno serán estudiadas más adelante: σατανᾶς y βελζεβούλ son palabras usadas en el Nuevo Testamento para designar al príncipe de los demonios. Satanás también aparece en el Antiguo Testamento, pero curiosamente no parece designar el nombre propio de origen hebreo de Satán, sino al ayudante de Yahvé por el cual éste sabía del pecado de los hombres. Véase Haag (1978: 145- 46) y Kittel, *ThNT* (1985).

²¹⁴ Pagels (1995: 112). El apóstol Pablo menciona la persecución por parte de sus conciudadanos judíos como dice en 2 *Cor.* 11,24

romanos culparon a Nerón del incendio de Roma, el emperador ordenó el arresto de un grupo de cristianos, los acusó de haber provocado la catástrofe y los colgó en su jardín quemándolos vivos²¹⁵. Por otro lado, Juan en el *Apocalipsis* describe las visiones horribles y extáticas que transmiten las profecías tradicionales de animales y monstruos para caracterizar a los poderes de Roma y las identifica con el diablo y Satanás como dice en 20, 2: καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφις ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστὶν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς (*prendió al dragón, la antigua serpiente –que es el diablo, Satanás*)²¹⁶.

Todas estas críticas y acusaciones a los cristianos parecen justificarse por razones como que eran seguidores de un hombre acusado de mago, lo que, sin embargo no parece objeción suficiente dado que entre los paganos se cultivaba la práctica de la magia y la prohibición de la magia en Roma obedecía principalmente a la necesidad de evitar que el anuncio de la muerte de un emperador por medio de la publicación de sus horóscopos provocase una situación de anomía²¹⁷. Con frecuencia se acusaba también a los cristianos de ateísmo, ya que identificaban como δαίμονες, demonios malvados, a los dioses paganos del estado romano²¹⁸. Ante la crítica pagana, la corriente apologética cristiana prepara su defensa.

Debemos concluir, por tanto, que la novedad de la demonología cristiana no se encuentra en elementos particulares, sino más bien en su audacia para relacionar y conectar los diversos elementos que constituyen la demonología antigua, aspecto que será clave para entender el desarrollo de la figura del maligno en la literatura griega cristiana. Entre los autores de la época destacan los apologetas griegos que crecieron y se educaron en realidad en un ambiente pagano y dedicaron sus escritos a la defensa del cristianismo. Eligieron para ésta, en el terreno que aquí nos interesa, un blanco polémico: la demonología basada en la filosofía platónica y del papel de los δαίμονες

²¹⁵ Todos estos peligros a los que se enfrentaron los cristianos se cuentan en la carta atribuida a Pablo, *Eph.* 6, 12: ὅτι οὐκ ἔστιν ἡμῖν ἡ πάλη πρὸς αἷμα καὶ σάρκα ἀλλὰ πρὸς τὰς ἀρχάς, πρὸς τὰς ἐξουσίας, πρὸς τοὺς κοσμοκράτορας τοῦ σκότους τούτου, πρὸς τὰ πνευματικὰ τῆς πονηρίας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις. (*Porque nuestra lucha no es contra la carne y la sangre, sino contra los principados y potestades, contra los dominadores de este mundo tenebroso, contra los espíritus malvados que andan por los aires*). Entre los escritos atribuidos a Pablo destacan las cartas a los Romanos, a los Corintios, a los Galatas, a los Efesios, a los Filipenses, a los Colosenses y a los Tesalonicenses.

²¹⁶ La simbología que aparece en el *Apocalipsis* ha inspirado cientos de estudios, entre los que destaca el de Collins (1990, vol 1). Además en *Apoc.* 20, 2 encontramos algo que será muy frecuente en los autores cristianos de esta época: la consideración del culto al emperador y su poder como algo demoníaco.

²¹⁷ Este tema aparece muy bien explicado en Martin (1982).

²¹⁸ Además se hablaba de que los ritos cristianos incluían prácticas como comer carne y beber sangre humana, prácticas que se relacionaban con los magos. Véase, en concreto, Smith (1978: 81-139); Martín Hernández (2010: 159).

como mediadores, según nos los presenta Platón en el *Banquete*²¹⁹. Pero, a pesar, de tener muy presente la cultura griega de trasfondo pagano, no dejaron de mostrar su conocimiento de la tradición judía y de textos apócrifos que, en algunos casos, formaban parte del corpus textual de sectas gnósticas.

A fin de desacreditar el paganismo, los escritores cristianos trataban de explicar el origen y la naturaleza de la religión pagana, centrando su crítica en la presencia del demonio en las prácticas paganas. En cambio, si nos fijamos en un escritor pagano del primer periodo del cristianismo como Plutarco, vemos que hace una distinción entre los démones y los demonios, y presenta a los demonios como agentes de los dioses, que esperan también los sacrificios ofrecidos a éstos²²⁰. Tertuliano y Atenágoras se encuentran entre los pocos escritores que se proponen establecer un retrato de los demonios, insistiendo, el segundo especialmente, en un aspecto más psicológico²²¹. Si una explicación de tipo psicológico podía ser plausible para explicar fenómenos como los sueños, las visiones y las profecías, por otro lado resultaba insuficiente para explicar los milagros de curación, aunque éstos se produjeran en templos o en otros lugares como resultado de la mediación de magos que lograban provocar la intervención sanadora del dios. Para los cristianos, detrás de todos estos hechos está la intervención del demonio y la única forma de erradicar su presencia consiste en abandonar el culto de los dioses alejándose de toda manifestación pagana, foco de infección demoníaca²²². El abandono de los dioses está perfectamente legitimado en el cristianismo, por la creencia en una potencia superior protectora que pueda evitar el ataque de los δαίμονες²²³. La diferencia de poder entre el Dios cristiano y los dioses griegos se manifiesta en los exorcismos cristianos, que son el verdadero campo de batalla entre cristianos y paganos²²⁴.

²¹⁹ *Smp.* 202 d-e.

²²⁰ *De defec. Orac* 415 (XV).

²²¹ Como puede comprobarse en *Leg.* 22, 1-2 (CXXX).

²²² Sobre este tema pueden verse Orígenes *C. Cel.* VIII, 58 y Minucio Félix *Oct.* XXVII. El problema reside en cómo se consideran las curaciones y hasta qué punto podemos hablar de la intervención de los demonios en ellas, como plantea Orígenes en *C. Mt.* XII, 2; XIII, 6; *C. Io.* XX, 315. Véase sobre los espectáculos, la forma de contagio demoníaco más violenta, Tertuliano, *De Idolo.* 14-16; *De spect.* XIII, 1-15. Para Tertuliano, al mismo tiempo, todo espacio de la ciudad adornado con estatuas y símbolos paganos era lugar infernal. Véase esta idea desarrollada en Castagno (1996: 70-72).

²²³ Como señala Orígenes en *C. Cels.* VIII, 58 (CLXI).

²²⁴ Véase, Bernabé (1992). Apolonio de Tiana nació en Capadocia en los primeros años de nuestra era y murió h. 96-98. Se presenta en las escasas referencias que tenemos de él como brujo y taumaturgo más que como filósofo. Filóstrato también subraya los exorcismos de su héroe en *Vida de Apolonio* IV, 20 (XX).

1.6.2 PLATÓN

Platón escribió sus obras en el siglo IV a. C., aunque parte de su vida transcurrió en el siglo V a. C. En estos años se plantea ya la causa del comportamiento irracional del hombre y quiere darle una explicación haciendo responsable del mismo a los *démones*. En su opinión, el hombre está en manos de los dioses, que rigen su vida, pero es su *δαίμων* interior el responsable de las pasiones, el *yo oculto o demonio* que habita en el alma. Además, Platón introduce otra categoría de divinidades, *los otros dioses* (οἱ ἄλλοι δαίμονες)²²⁵, cuya misión describe en el *Timeo* como la creación del “género mortal”, para lo que acude al verbo δημιουργεῖν, ya que el dios que crea a esas divinidades es un δημιουργός (*artífice*)²²⁶. Nos presenta a un dios con criaturas mediadoras a su servicio que desempeñan idéntica función, en definitiva, a los ángeles del cristianismo e incluso en *Ti.* 40-2 sitúa a esos *démones* mediadores en el aire y bajo forma alada. Platón usa el verbo ἄρχειν (*gobernar*) en *Ti.* 42e aplicado a los “nuevos dioses” y presenta esta hegemonía divina en otros diálogos platónicos donde el término ἄρχοντες se aplica a dioses secundarios y así parece establecer una distinción entre el dios supremo, los dioses menores y los *démones*. Los dioses menores son ἄρχοντες que crean el cuerpo humano para su posterior unión con el alma; los *démones* son “pastores” divinos que reparten las almas a los cuerpos. En *Plt.* 271d se refiere a una distribución de los demonios como tropa, imagen que posteriormente encontraremos en nuestros autores cristianos y que incluso aparece en el Nuevo Testamento cuando Jesús se enfrenta a una legión de demonios²²⁷. La distribución que hace Platón de los dioses arcontes y de la tropa de *démones* la encontramos posteriormente en Filón de Alejandría que presenta una división de los dioses soberanos (ἄρχοντας), a los que sitúa en los astros del cielo y los súbditos (ὑπηκόες) bajo la luna, que parecen cumplir el papel de arcontes²²⁸.

²²⁵ Cicerón, en un comentario al *Timeo* 11, 38, aclara que esos dioses no son los de la mitología, sino que son en realidad demonios, comenta el origen de los dioses según lo presenta Platón en *Ti.* 40d-41a y los llama *daímones*. Así, se distinguen dos categorías de divinidades: por una parte los dioses celestes y, por otra parte, aquellos que están bajo la luna, como mucho más tarde expondrá Proclo. El comentario va acompañado de la traducción de los capítulos 27d-47d del original platónico. Véase Escobar (1999).

²²⁶ *Ti.* 69c. Καὶ τῶν μὲν θεῶν αὐτὸς γίνεται δημιουργός, τῶν δὲ θνητῶν τὴν γένεσιν τοῖς ἑαυτοῦ γεννήμασιν δημιουργεῖν προσέταξεν. (*Y el dios en persona se convierte en artífice de los seres divinos y manda a sus criaturas llevar a cabo el nacimiento de los mortales*). Véase, Taylor (1962: 495).

²²⁷ Recordemos los pasajes *Mc.* 5, 1-20 y *Mt.* 8, 28-34, donde se narra el exorcismo de un poseído por una multitud de demonios que pasan del cuerpo de la víctima al de unos cerdos de una gran piara.

²²⁸ En el siglo I d. C, Filón de Alejandría, representante del judaísmo alejandrino, presenta en sus obras el papel dado a los arcontes planetarios, a los dioses ἄρχοντες, tal y como los denomina en su exégesis de algunos pasajes del *Timeo*, en concreto, en *De Spec. Leg.* I, 13. Véase el estudio de Goodenough (1962). Sobre las obras de Filón, véase Torallas Tovar (1997: 9-15). Entre ellas destaca *De*

El gnosticismo que le debe mucho a la filosofía platónica, toma como referente el dios supremo o demiurgo que en Platón se caracteriza por su papel positivo pero en el gnosticismo lo encontramos con un valor negativo, en concreto, en algunas de las corrientes gnósticas que más critican los autores del cristianismo primitivo como la dirigida por Marción, encontramos la actividad de un dios maligno con arcontes que también encontramos en la imagen del Dios del *Génesis*²²⁹.

Nos atrevemos a decir, por tanto, que desde Platón se puede hablar de un dualismo divino: démones y dioses menores; además, Platón hace otra diferenciación al hablar de los “nuevos dioses” dentro de la categoría de los dioses “astrales” y los identifica con los démones. Para descargar de la responsabilidad del mal al demiurgo, Platón hace de los “nuevos dioses” sus imitadores y divide a los démones, moralmente imperfectos, en buenos y malos. Su discípulo Jenócrates²³⁰ sigue las enseñanzas de Platón sobre los démones y desarrolla la teoría sobre su función como mediadores entre los dioses y el mundo pero introduce una nueva idea en la teología filosófica al diferenciar entre las divinidades dos características opuestas que las diferencian: sitúa a los olímpicos en los planetas e identifica a los dioses inferiores como démones invisibles²³¹; esos démones para Jenócrates son las almas humanas desaparecidas que tienen en su propia naturaleza el bien y el mal, por eso los démones son buenos y malos. Los démones buenos son los mediadores entre los dioses y el hombre. Además, Jenócrates sitúa esas almas flotando en el aire y su morada se encuentra en la frontera del Hades y la Luna. Como sabemos por Jenócrates, Platón distingue entre categorías supralunares e infralunares en los seres divinos, lo que parece dar a entender que no todos los dioses tienen la misma labor demiúrgica. Esta teología que opone dioses celestiales a démones infralunares parece apoyarse en la exégesis del *Timeo*.

La idea de que los démones se ocupan de los hombres ya era presentada por Hesíodo en *Los Trabajos y los días* (vv. 122, 123, 126), que habla de los *démones* como *protectores de los mortales* (φυλακὰς ἀνθρώπων) y está muy desarrollada en el

orificio mundi, que debe mucho al *Timeo*, y *De specialibus legibus*, tratado dedicado a la legislación, compuesto de cuatro libros, el primero de los cuales trata de cuestiones culturales e incluye la crítica de Filón a las religiones místicas. Véase, la edición de Daniel (1975).

²²⁹ Es Grant (1959: 56-57) quien defiende que este aspecto negativo de la divinidad tiene su origen en el gnosticismo, aunque no podemos olvidar la influencia que en esta idea tuvo la filosofía platónica, algo que Grant parece no tener en cuenta.

²³⁰ Sabemos que Jenócrates, discípulo de Platón, fue uno de los encargados de dirigir la Academia tras la muerte de Platón.

²³¹ Jenócrates, *ap. Estobeo ecl. phys.* I, 1, 29b.

estoicismo²³². Posteriormente a Jenócrates, escritores como Plutarco dicen también que en los démones hay diferentes grados de virtudes igual que en los hombres.

1.6.3 LA LITERATURA CRISTIANA

En los primeros siglos del cristianismo, la sociedad pagana continúa siendo el ombligo cultural. El cristianismo va imponiendo poco a poco su programa evangélico, aunque no dejamos de encontrar elementos paganos en sus textos –si bien es verdad que algunos de ellos reciben la denominación de apócrifos²³³– e incluso la crítica de los autores patristicos a la práctica de la adivinación por medio de los astros y por las vísceras del animal la encontramos todavía en los textos del siglo III d. C.²³⁴.

Ya hemos hablado anteriormente de los intelectuales de los siglos II y III; en sus escritos, la demonología ocupa un primer puesto y muchos la desarrollan a partir de la demonización de las divinidades paganas. Por ejemplo, Orígenes trata el tema del mal y del diablo e interpreta los pasajes bíblicos donde aparece²³⁵. El teólogo-filósofo aborda cuestiones que revelan la falta de desarrollo de la demonología en ese momento; en efecto, esta forma irracional de ver el mundo de los demonios es fruto de la enfermedad mental y del pensamiento marginal popular inundado de magia y superstición. Pese a ello, en general estos intelectuales desarrollan una demonología que se convierte en un modelo complejo, un paradigma para resolver los “rompecabezas” que surgen de las religiones y la filosofía del mundo greco-romano. Entre estas cuestiones se encuentra la del poder de los dioses, sobre el que se preguntan los escritores cristianos de la generación posterior a los Apostólicos, los Padres Apologetas²³⁶. En este aspecto

²³² Rodríguez Moreno (1999: 175-189).

²³³ La mayoría de los manuales de literatura cristiana llaman evangelios apócrifos a los evangelios no canonizados por la iglesia, en contraposición con los cuatro evangelios aceptados desde finales del siglo II. Ἀπόκρυφος significa *lo no auténtico, lo oscuro, lo oculto*. Véase Vielhauer (1991: 636-645), donde se afirma que sólo se consideran evangelios apócrifos aquellos que recogen tradiciones referentes a Jesús y se considera el Evangelio de Tomás como el único apócrifo propiamente dicho que se conserva, ya que otros como el Evangelio de la Verdad o el Evangelio según Felipe no pertenecen, a pesar de su título, al género “evangelio”. Véase también la introducción a la traducción italiana de los evangelios apócrifos de Craveri (1990: VIII): “L’aggettivo *apocrifo*, atribuito a uno scritto di contenuto religioso (Vangelo, Atto, Epistola, Apocalissi ecc.) è considerato sinonimo di <<non autentico>>, <<erroneo>>, <<eretico>>”.

²³⁴ Es este uno de los rituales que critican algunos autores cristianos como Orígenes.

²³⁵ Castagno le asigna un calificativo que no deja de ser explícito de lo que aportó el alejandrino a la demonología cristiana: “inventive diabolologist” (1996: 61). Remite a Russell (1981: 123), que parece ser el que acuñó la expresión. Véase también Crouzel, (1994: 303-331).

²³⁶ Entre estos Apologetas destaca Atenágoras *Leg. 23*, que llega a la conclusión de que esos dioses paganos, considerados y adorados como ídolos, no son fuerzas eternas e incorruptibles y afirma al respecto: ἀναγκαῖον δὲ μοι μέλλοντι δεικνύειν, τίνες οἱ ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις ἐνεργούντες καὶ ὅτι μὴ θεοί, *voy a mostrar quiénes son los que obran en los ídolos y que no son dioses*. En su teoría sobre los

incluyen estos escritores los temas de los milagros y de las profecías que pueden probar la divinidad del cristianismo igualándola a la de otros cultos dentro del ámbito cristiano o pagano helenístico.

La mayoría de los paganos, igual que los cristianos, daban importancia al poder divino; si para el cristiano ese poder era una prueba de la divinidad del cristianismo, para los paganos, en cambio, se trataba de una respuesta a sus plegarias y sacrificios en templos dedicados a dioses que respondían con oráculos, milagros y curaciones. Esto llevó a que, en el siglo II d. C., se desarrollaran una serie de críticas al antropomorfismo de los dioses, aunque la mayoría de la gente continuaba sintiendo como antes la cercanía de los dioses, que parecían conservar intacta su capacidad de beneficio y daño. Estas críticas estaban en cierto modo justificadas por las dudas que tenían los cristianos sobre estas acciones de las divinidades paganas, lo que significa que el cristianismo no estaba todavía del todo asentado en la sociedad del momento y que sus propios seguidores confundían estas prácticas paganas con las cristianas. La respuesta articulada por los cristianos fue que esos dioses poderosos, con sus estatuas, con los oráculos, que se aparecían en los sueños, fueran quizá demonios y, para algunos –más precisamente–, hijos de un encuentro monstruoso, acaecido en tiempos imprecisos, entre un grupo de ángeles rebeldes y de mujeres²³⁷. Por otro lado, también algunos autores de la época consideraban que los propios demonios eran ángeles que se habían rebelado contra Dios²³⁸. Los escritores cristianos proponían como solución para esta cuestión el mito de los ángeles caídos, continuando así con la imaginería de la antigüedad judía sobre el origen del mal que en el siglo I d. C. se explicaba con la caída de Adán contada en la *Vida de Adán y Eva*²³⁹.

démones toma como referencia al filósofo jónico del siglo VI a. C. Tales de Mileto que, según señala el apologeta, fue el primero que estableció la división entre Dios, demonios y héroes y entiende por demonios las sustancias animadas: δαίμονας δὲ οὐσίᾳς νοεῖ ψυχικᾶς. También Platón distingue entre Dios increado y los demonios, como hemos visto (*Ti.* 40d).

²³⁷ El mito de la unión de los ángeles con las mujeres se narra en el pseudoepígrafo *Libro de Enoc* Recordemos la edición de Charles (1913) y Black (1985), además de la traducción española de Díez Macho (1984, tomo IV).

²³⁸ Para la primera interpretación debemos tener en cuenta lo que nos cuentan Justino en *2 Apol.* 5-6, Atenágoras en *Leg.* 24, 4-5 y Tertuliano en *Apol.* XXII, 3, que posiblemente tomen la historia del *Libro de Enoc*. En cuanto a los ángeles rebeldes, para Taciano, *Orat.* 7 y Minucio Félix *Oct.* XXVI serían demonios señalados desde su pecado inicial, seres malvados que influyen sobre los hombres enseñándoles las ciencias que les dañan y difundiendo sus propios cultos.

²³⁹ Texto incluido dentro de los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento y que explica la caída del príncipe de los ángeles y su transformación en Satán. De aquí surge la teología que hace de Adán el único culpable de su condena y de su expulsión del paraíso. El texto está traducido en la colección de Díez Macho (1980, tomo II) por N. Fernández Marcos, tanto en su versión griega como latina.

La base ideológica de los autores de los siglos I a III d. C., que insisten en demonizar a las divinidades paganas, es precisamente la reinterpretación de las tradiciones religiosas y de los cultos paganos en términos de demonización de los antiguos dioses y atribuyéndoles a ellos mismos la invención de los mitos. Pero hay que plantearse por qué los mitos griegos presentan aspectos muy similares a cuanto se narra en la historia sagrada. La teoría del plagio es una idea a la que recurre la apologética judía: los cristianos personifican en los demonios los artificios de las tradiciones religiosas y atribuyen a los demonios la manipulación de la verdad; luchan contra los antiguos cultos, contra la fe en los oráculos y las premoniciones, pero se encuentran con la contradicción de retener predicciones verdaderas y, al mismo tiempo –por pura lógica–, inspiradas también por las potestades del mal.

La introducción del modelo demonológico en la iglesia es lento, pero es a partir del siglo II y especialmente del III cuando encontramos en los textos litúrgicos ritos destinados a alejar a las potencias malignas. Un documento importante para entender este aspecto es la *Traditio Apostolica*²⁴⁰, que explica la orientación del bautismo como una respuesta eclesiástica a los exorcismos paganos. Entre el final del siglo II y la primera mitad del III encontramos textos como los *Hechos apócrifos*²⁴¹, que relatan las aventuras, los viajes y las impresiones de los apóstoles, con una parte importante reservada a la demonología. En los *Hechos de Tomás* se dice que el apóstol es el que expulsa a los demonios, como vemos en el capítulo 20; en los *Hechos de Pedro* se habla de Simón el Mago, que realiza con Pedro exorcismos, curaciones y resurrecciones en público²⁴².

En los relatos de los hechos podemos encontrar elementos de la tradición pagana, como es el caso de los *Hechos de Juan* 53, 1, donde Juan reconoce una presencia demoníaca en el joven amante de una joven desposada; el demonio le lleva a cortarse los genitales, y, cansado de los reproches del padre, le mata. En estos relatos parece que el diablo es un obstáculo para que los protagonistas alcancen la felicidad, por lo que cabe plantearse si se da al maligno el mismo papel que la *τύχη* (*destino, fortuna*) en el mundo griego, el de interponer obstáculos y separar a los amantes o simplemente se trata de motivos empleados para cautivar al público.

²⁴⁰ Esta obra ha sido atribuido a Hipólito, aunque hay un fragmento griego que no parece ser suyo. Véase, Moreschi y Norelli (2006: 198-199).

²⁴¹ Contamos con la traducción y edición de estos textos en Piñero y Cerro (2004) y (2005, vol. II).

²⁴² Simón el Mago era considerado hechicero y mago, además de hereje. Véase para su aparición en los *Hechos de Pedro*, Bremmer (1998). Sobre Simón el Mago, véase en general, Haar (2003); Ferreiro (2005).

Orígenes, en su tratado *De principiis* (prefacio, 10) razona sobre la existencia del diablo y sus ángeles, tomando como punto de partida de la reflexión demonológica la cuestión de la ontología del diablo y sus ángeles, la caída del demonio. En la misma obra desarrolla su hipótesis sobre la intervención del diablo en el pecado y la posesión en la que interviene la fuerza diabólica que ocupa el alma humana²⁴³. Orígenes introduce la idea de que hay almas que están sugestionadas por el diablo desde el nacimiento, dando a entender así su teoría sobre la preexistencia del alma. También aborda el tema de la actividad de los demonios fuera de la concepción del libre albedrío²⁴⁴. Para él dicha actividad existe y el hombre debe resguardarse del mundo externo, como afirmaban los estoicos, que defendían el dominio del comportamiento frente a la materia. Para Orígenes en la realidad externa sólo importa el comportamiento moral y el objetivo de los demonios no es provocar una enfermedad a partir de un daño moral, sino transmitir la desesperación para que se pierda la fe en Dios.

La demonización del paganismo se desarrolla aún en el siglo IV, momento en el que la antigua demonología fue ampliamente aceptada en el que sería el imperio bizantino. Encontramos en este periodo la creencia en una jerarquía de demonios, empezando en la capa más baja formada por los espíritus malignos materiales y continuando por la más alta en el aire. En la demonología monástica primitiva encontramos una demonización de todo lo que no parecía tener una explicación racional, de hecho, es un periodo en el que muchas enfermedades se consideran provocadas por el diablo²⁴⁵. Por ejemplo, el demonio de la *acedia* (ἀκηδία) se define como el jefe de una multitud demoníaca que amenaza al grupo monástico²⁴⁶.

²⁴³ *De principiis*, III, 3, 6.

²⁴⁴ *C. Io XX*, 40.

²⁴⁵ La distinción de enfermedades en la *Vida de Pacomio* del siglo IV distingue entre la enfermedad natural y la de origen demoníaco. Crislip (2005: 147-170).

²⁴⁶ Sobre este término en la hagiografía, véase Miquel (1998: 13-36). La *acedia* constituye un pecado típicamente monástico. En griego clásico este término designa la negligencia, la indiferencia y la falta de interés por una cosa. En la traducción de los LXX designa el abatimiento y la postración del hombre atacado por la enfermedad y perseguido por los malvados, *Sal.* 60 [61] 3. En nuestros autores sólo lo encontramos en Hermas, *Vis.* III, 11, 3. Es un concepto que lo encontramos desde la demonología de Evagrio Pónico (345-399), en la que nos habla de δαιμόνιον μεσημβρινόν, demonio que pertenece al *mediodía*. Evagrio escribió un *Tratado Práctico* donde desarrolló su demonología monástica. Véase Guillaumont (1971). Si a partir de Platón situamos a los *démones* en un punto intermedio entre el cielo y la tierra, entre los dioses y los hombres, a partir del desarrollo de la demonología desde el siglo I al IV con Evagrio y la literatura hagiográfica empieza a situarse a los demonios en lugares concretos como el desierto, lugares solitarios e incluso el aire. Mango: "Demons are in the air as a result of their fall" (1992: 215).

1.6.4 DEMONIZACIÓN DE LAS HEREJÍAS

En el proceso de demonización del paganismo se identifica todo lo pagano (simbología, filosofías, panteón...) con lo demoníaco, por lo que debemos dedicar un apartado importante a la demonización de las herejías. En la primera mitad del siglo II, el apostólico Ignacio de Antioquía²⁴⁷ menciona en sus cartas al *príncipe de este mundo* (ὁ ἄρχων αὐτοῦ τοῦ κόσμου) (*Eph.* XVI) y hace referencia a los *poderes de Satanás* (δυνάμεις τοῦ σατανᾶ) (*Eph.* XIII). Ignacio nos deja ver en sus escritos, como analizaremos más adelante, que existe un desacuerdo doctrinal a la hora de establecer una clasificación de las actuaciones del diablo y, sin embargo, no duda en relacionar al maligno con toda forma de disensión, con toda doctrina errada a la que él es el primero en denominar ἄρεσις, y a la que el diablo dirige a los hombres²⁴⁸. Si Ignacio nos advierte del peligro de caer en las ideas transmitidas por los seguidores del *príncipe de este mundo* y en el culto a Satanás, por otro lado, el desconocido autor de la *Carta de Bernabé* nos exhorta a estar en guardia ante el *enemigo negro* (ὁ μέλας, *Barn.* IV)²⁴⁹. En el *Pastor de Hermas*, texto ya tardío de este primer periodo del cristianismo, se produce un cambio de atmósfera, pero se nos vuelve a mostrar el temor a los poderes de Satanás y a su capacidad de conducir al hombre hacia el pecado. La iglesia sigue la misma corriente que muestra Hermas, la de una valoración pesimista de la oposición del hombre y las potencias adversas.

Dentro de los conflictos doctrinales que rodeaban a la iglesia de los siglos I y II en plena configuración como tal, encontramos una continua fricción entre los diversos estratos de la creencia demonológica, donde después de mucho tiempo algunas ideas o representaciones se convierten en extrañas y son abandonadas. Los Padres desarrollaron la teoría de que los espíritus del mal fueron originariamente ángeles que habían pecado y fueron expulsados del cielo, explicación de la caída de los ángeles que en el tiempo en

²⁴⁷ Ignacio de Antioquía forma parte del grupo de escritores cristianos conocido como Padres Apostólicos. Escribió numerosas cartas dirigidas a las diferentes iglesias cristianas del momento: Éfeso, Corinto, Magnesia, a los Tralianos, a los Romanos, a los Filadelfios, a los Esmirniotas y una carta a Policarpo.

²⁴⁸ El término también se traduce generalmente por “secta” y como “opción entre varias corrientes religiosas”, en Flavio Josefo, *Guerra de los judíos*, II, 119 y *Antigüedades Judías* XIII, 171-73, XVIII 11-22.

²⁴⁹ La creencia de que el Diablo era negro aparece en la literatura hagiográfica del siglo IV; véase, por ejemplo, la *Vida de San Antonio*, donde se dice: οἷός ἐστι τὸν νοῦν, τοιοῦτος ὕστερον καὶ τῆ φαντασίᾳ μέλας αὐτῷ φαίνεται παῖς, *etenim Niger est secundum mentem et coloris et quasi puer infirmus constitutus est (es Negro según la mente, y, después por la apariencia)*. Sobre la relación del diablo negro con los etíopes, véase, Bartelink (1994).

que se escribió el Nuevo Testamento era desconocida. Por otro lado, la historia de ciertos ángeles denominados guardianes y cautivados por la mujer aparece mencionada en la Carta de Judas y en la Segunda Carta de Pedro; es en *Gen. 6, 4* donde realmente se narra el resultado de esta unión.

No es hasta el siglo II cuando se empieza a delimitar lo que se definirá como “ortodoxia”. La pretendida naturaleza demoníaca de las herejías que incluso pueden llegar a considerarse apostasía de origen diabólico lleva, según algunos especialistas, a defender que todo pensamiento contrario a Dios, o mejor dicho, a las ideas cristianas de estos primeros siglos, sea considerado como procedente de los demonios²⁵⁰. Sin embargo, no estamos de acuerdo con este tipo de afirmaciones ya que en los primeros siglos del cristianismo, surgen algunos movimientos que, aunque poco a poco van desarrollando sus propias doctrinas, están formados por cristianos cuyo objetivo es cambiar algunas ideas cristianas con las que no están de acuerdo pero sin llegar a romper con el cristianismo²⁵¹.

Si nos paramos a analizar el uso del término ἀντίχριστος en 1 *Jn. 2, 22*²⁵², el término aparece no como una referencia al diablo en concreto, sino más bien como una alusión a los cristianos que exponen otro tipo de doctrinas²⁵³. Esta idea no se aleja mucho de lo que encontramos en los textos de los siglos I al IV d. C.; en ellos los autores, que no dejan de ser exégetas de las Escrituras y teólogos de las nuevas corrientes de pensamiento religioso que surgían en el momento, establecen una relación especial entre las ideas que más tarde se considerarán heréticas y el diablo. De hecho, muchos de los grupos gnósticos que aparecen aludidos en estos textos son denominados hijos de Satanás y también encontramos esta demonización aplicada a las ideas paganas del emperador.

Un modelo demonológico lo presenta sin duda la literatura apologética, que defiende la idea de que las creencias “demonizadoras” pertenecen a una propaganda para atraer a los no cristianos. Es curioso cómo esta creencia en los demonios se

²⁵⁰ Véase Le Boulluec (1985).

²⁵¹ Nos referimos, como ya hemos precisado anteriormente, a los diferentes movimientos gnósticos-cristianos que surgen entre los siglos I y II d. C.

²⁵² Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν (¿Quién es el mentiroso sino el que dice que Jesús no es el Cristo? He aquí el Anticristo, el que niega al Padre y al Hijo).

²⁵³ Véase Le Boulluec (1985: 148, 500-504, tomo II) a propósito de la explicación del concepto de herejía en el *Comentario a Mateo* de Orígenes: “La signification eschatologique originelle de la figure de l’Antichrist disparaît donc dans la perspective antihérétique d’Origène, qui retient le sens symbolique pour dénoncer l’existence présente de l’hérésie dans l’Église », p. 503. También Lietaert Peerbolte (1996: 103-104).

presentaba también en otros contextos, tal y como atestiguan algunos obispos de la época entre los que destaca Cipriano, obispo de Cartagena del año 249 al 258²⁵⁴. Entre sus cartas hay una traducción latina de la epístola que le envió Firmiliano²⁵⁵, obispo de Cesarea de Capadocia, en la que aborda el tema de los herejes y relata el caso de una mujer que se declaraba inspirada por el Espíritu Santo y celebraba sacrificios eucarísticos bautizando. Firmiliano sostenía que estaba bajo el poder de los demonios, que le proporcionaban una fuerza capaz de causar terremotos y por eso se procede a realizarle un exorcismo. Cuando se lleva a cabo el exorcismo, el demonio había predicho que llegaría un infiel y enemigo a tentarlo; Firmiliano interpreta esto como una reducción de la mujer a un mero instrumento del demonio²⁵⁶.

²⁵⁴ Véase Ferguson (1997: 306-308). De Cipriano conocemos algo de su vida gracias al diácono Pontio, que narró su martirio con una breve biografía. Sus escritos son un corpus de cartas sobre las persecuciones de Decio (250) y de Valeriano (257-8). Nueve de sus cartas (*Ep.* 67-75) documentan la controversia rebautismal y ofrecen una visión de otros aspectos de la vida a mediados del siglo III como el escándalo de las vírgenes en *Ep.* 4 o la devastación causada por los ataques bárbaros en *Ep.* 62. Véase la edición de Diercks (1994).

²⁵⁵ No nos han llegado de forma directa las cartas de este obispo, pero tenemos información sobre algunas de ellas a través de la tradición indirecta de autores como Cipriano. Véase Campos (1964: 717-718).

²⁵⁶ *Ep.* LXXV, 11.

1.7 TERMINOLOGÍA

Hasta ahora hemos visto los conceptos básicos para enfrentarnos a una historia del diablo, al problema del mal y la asimilación de la tradición pagana que tanto influye en la concepción demonológica. A partir de este capítulo, dedicaremos el estudio a los textos y a la terminología empleada por una demonología cristiana poco clara en sus principios. En los textos que vamos a tratar encontramos diferentes formas de nombrar al diablo y a los seres malignos. Para evitar confusiones usaré el término “demonios” para indicar la fuerza adversa y maligna de la tradición judía y cristiana, es decir, nuestros demonios malvados, a los que les asignamos el calificativo porque así aparece en los textos, y el término *démons* para referirnos a los seres divinos del paganismo, lo que equivale al griego δαίμόνιον / δαίμονια. La conexión con δαίμόνιον (*demónico*) como adjetivo de δαίμων, en el ámbito clásico con sentido positivo, y los espíritus malignos se remonta a la traducción de los Setenta, que sería el testimonio más antiguo de un uso lingüístico popular de este término dentro de la tradición patristica²⁵⁷. Debemos tener en cuenta que las traducciones tienen un papel importante en el estudio de los términos, pero, sin embargo, los escritores cristianos no son coherentes en su uso del término, porque emplean δαίμων-δαίμονες para referirse a los espíritus malignos y para hablar de las divinidades paganas. En general, la demonología moderna se basa en la traducción del Nuevo Testamento, que resulta deficiente si consultamos el original en griego y que presenta numerosas confusiones al equiparar “diablo” y “demonio”²⁵⁸; no conviene usar “diablo” como sinónimo de “demonio malvado”, ya que estos términos aluden a dos referentes distintos: el primero, al dirigente del mal en el mundo y gobernante de los demonios; el segundo, a los súbditos del “diablo”, aunque gran parte de las versiones los usan indistintamente. Si consultamos el TWNT vemos que traduce δαίμων como *demon*, *divinidad*, διάβολος como *Diablo*, *Satán* y añade dentro de esta entrada todos los nombres que aparecen en el Nuevo Testamento para referirse al diablo, como Satanás, del arameo, y διάβολος (*diablo*), además de ὁ ἄρχων (*arconte o príncipe de los demonios*); ὁ πονηρός (*el maligno*), el tentador, ἀντικείμενος (*enemigo, adversario*), Βεελζεβούλ (*Belcebú*), Βελιάρ (*Belial*), y ὁ ὄφις (*la serpiente*).

²⁵⁷ W. Foester, δαίμων, en Kittel y Friedrich (1992, vol. XIV 2: 770). Por otra parte, Agustín recuerda en *Civ. Dei* IX, 19 que el sentido negativo que dan las Escrituras a la palabra demonio habría sido aceptado por los griegos.

²⁵⁸ En este aspecto insisten sobre todo, Cortés y Gatti (1978: 113-115), que además remiten a Bratcher *et al.* (1964: 43).

Una de las denominaciones más comunes para referirse al diablo es el término Ἀντίχριστος (*Anticristo*), cuyo uso es tardío dentro de nuestro periodo de estudio, si bien es verdad que aparece por primera vez en el Nuevo Testamento²⁵⁹. También en los textos evangélicos encontramos términos que muy posiblemente hacen referencia al diablo como divulgador de falsas doctrinas, pero sin hacer una mención directa a su nombre, como por ejemplo ψευδόχριστος (*falso cristo*), término que encontraremos en los autores cristianos usado como sinónimo del término que posteriormente se empleará para designar a los herejes, ψευδοπροφήτης (*falso profeta*)²⁶⁰. También podemos encontrar el sinónimo ἀντίθεος, que en el LSJ se define como: *contrario a los dioses y hostil a la deidad*, lo encontramos en Atenágoras, *Leg.* 24. A continuación nos centraremos en las denominaciones que aparecen con más frecuencia en la literatura que es objeto de estudio en esta tesis, pero en algunos casos veremos que resulta difícil llegar a un consenso a la hora de nombrar al maligno.

1.7.1 Δαίμων Y LO DEMONÍACO²⁶¹

Para explicar un término como δαίμων es importante partir de una distinción básica entre este concepto y el de θεός²⁶². El primero, δαίμων, aparece ocasionalmente supliendo a θεός en algunos textos de época homérica y clásica para designar a alguna de las divinidades personificadas²⁶³; sin embargo, debemos precisar que no son intercambiables y ni siquiera debieron serlo en Homero. Además de las razones métricas, puede argumentarse que la presencia de algún dios o deidad era anunciada en los textos en verso generalmente por la palabra δαίμων, que hasta ese momento implicaba un contacto directo con los mortales, diferenciándose por esta función de los dioses olímpicos. El significado funcional de δαίμων como un mediador entre la esfera de la mortalidad y la esfera de la inmortalidad es explicado por Platón cuando afirma que esta función tan sólo era articulada desde fuera por una palabra que estaba en sí misma vacía de significación²⁶⁴. Para Platón, la función de mediador del δαίμων estaba situada en el intercambio de conocimiento entre los dioses y los hombres, y la

²⁵⁹ 1 *Jn.* 2, 22 (LXVII); 4, 3 (LXIX) y 2 *Jn.* 7 (LXXI).

²⁶⁰ *Mt.* 24, 24 y *Mc.* 13, 22.

²⁶¹ Seguimos como punto de partida a Albinus (2003: 425-446).

²⁶² Tengamos en cuenta la problemática de su etimología; véase Chantraine (1990, vol. I), donde encontramos que la palabra persa es *dev*, en origen *daiva*, que significa demonio.

²⁶³ Podemos encontrar este aspecto en Homero y algunos trágicos como Sófocles.

²⁶⁴ Detienne (1963: 25-30).

insistencia de Sócrates en su contacto con un ente demoníaco debe verse como una parte de esta idea²⁶⁵. Por otro lado, Platón afirma, por ejemplo, que Eros no es un dios, sino un gran δαίμων²⁶⁶.

Dentro de una jerarquía de opuestos el término griego que analizamos presenta una multiplicidad de usos. En los textos cristianos encontramos el uso específico de δαίμων para designar a la divinidad mediadora entre dios y el hombre. Así, por ejemplo, para Filón y Clemente de Alejandría el término designa un principio que media entre el bien y el mal. Por otro lado, se tiende a igualar con la noción judía de ἄγγελος, ya que tanto en la tradición pagana como entre la judía y cristiana el ángel tiene una función de mensajero entre dios y el hombre²⁶⁷.

Como ya se ha mencionado, el término δαίμων se atestigua ya en época arcaica; Homero lo usa para designar una divinidad, pero con su uso distingue a unos seres divinos con poderes indefinidos que tendrían su base en creencias primitivas²⁶⁸; en cambio, θεός se usaría para un poder divino individual. Ese poder divino, que podemos llamar δύναμις, va diferenciándose progresivamente entre su designación como δαίμων y θεός. Aunque en un principio parece que los dos términos no tienen un uso diferente, en su evolución se comprueba que θεός se refiere a la divinidad en su papel importante dentro del mito y del culto, y δαίμων hace referencia al poder y actividad de la divinidad en la naturaleza²⁶⁹. Esta asociación del δαίμων llevó a relacionarlo con la actividad maligna de la divinidad, que influye en el destino del hombre, como sucede por ejemplo en *Edipo Rey* de Sófocles, evolucionando hasta convertirse en un concepto con atributos de una divinidad castigadora con rasgos negativos, con la consecuencia de que en el cristianismo primitivo pasara a representar al demonio maligno²⁷⁰. Esta idea queda confirmada al consultar algunos léxicos como el de Lampe, donde encontramos la definición de δαίμων en el Nuevo Testamento con el significado de *demonio* y usado a veces como sinónimo de *espíritu maligno* (πνεῦμα πονηρόν). Sin embargo, esta

²⁶⁵ Ap. 31 d 1

²⁶⁶ Smp. 202 c-e (IV).

²⁶⁷ Esta idea de presentar un paralelismo entre δαίμων y ἄγγελος es lógica si consideramos que el δαίμων era un intermediario entre los dioses y los hombres y es justamente en el Antiguo Testamento donde encontramos esta función en *satan*, uno de los ángeles que se encontraban en el reino de Yahvé.

²⁶⁸ Según Nilsson (1969: 72-73), el uso de δαίμων para designar a los grandes dioses se limitó en época posthomérica para designar a una fuerza divina intermedia.

²⁶⁹ Como veremos, es difícil marcar el límite entre estos dos términos en un periodo primitivo, aunque, sin embargo, su distinción queda clara en el cristianismo primitivo al adaptarse la terminología para designar al Dios del monoteísmo y al demonio maligno. Véase, Smith (1978: 431-435).

²⁷⁰ Insistimos en la diferencia entre *demonio* proveniente de la tradición judía de los ángeles caídos y *demon* de la evolución de δαίμων. Recordemos la distinción que también hace Dodds (2001: 40-43).

dimensión del demonio como ser maligno no parece estar muy definida, ya que también encontramos en algunos textos una necesidad en los autores de calificarlo δαίμων con adjetivos como κακός o πονηρός para especificar su cualidad moral.

Cuando encontramos la palabra δαίμων en los autores cristianos, ésta tiene el único significado de *demonio, espíritu del mal*, y así aparece en Eusebio de Cesarea, *P. E.* 4, 5; Orígenes en *C. Cels.* IV, 65; Atanasio en *V. Anton.* 22; en los autores posteriores, especialmente, a partir del siglo IV d. C con la literatura hagiográfica, el término se consagrará definitivamente en su acepción de *demonio*. También lo encontramos referido a los demonios nacidos de la unión de los ángeles con las mujeres en *Gen.* 6, 4; Justino *2 Apol.* 5, 3; Atenágoras *Leg.* 25, 1. Otros autores de los siglos I-II d. C. emplean la palabra para referirse a la parte malvada del alma que no admite el arrepentimiento por sus acciones: Taciano *Orat.* 15; Clemente de Alejandría *Prot.* III; Orígenes *C. Cels.* 5, 5; y para referirse al causante de todo mal en el mundo lo encontramos en Taciano *Orat.* 17; como causa de su apostasía en Eusebio *D. E.* 4, 9. Finalmente, también δαίμων aparece en los textos cristianos para referirse a los démones del paganismo, lo encontramos de forma notoria en Taciano que además relaciona δαίμων con lo material y el cuerpo: *Orat.* 15; también en Clemente de Alejandría, *Strom.* VII, 6. Pero en estos autores no aparece la distinción, a la que ya nos hemos referido, entre el uso de δαίμων en referencia a los demonios provenientes de los ángeles caídos o bien a los dioses paganos, que en la literatura patrística son tratados como demonios según hemos visto²⁷¹.

En general, el término δαίμων aparece usado en toda la literatura clásica y especialmente en la filosofía platónica. Además, por la variedad de significados con la que aparece en el pensamiento religioso se convierte en un concepto fundamental para los autores del cristianismo que reutilizan el término e irán variando su significado en sus diferentes interpretaciones. El término δαίμων desempeñó un papel importante en el denominado tránsito del μῦθος al λόγος, empezando por la diferenciación de tres

²⁷¹ Véase, por ejemplo, Justino, *1 Apol.* 5, 2; Taciano, *Orat.* 8; Clemente de Alejandría, *Protr.* 2, 3; Orígenes *C. Cels.* III, 28; Eusebio *P. E.* 5, 3. Δαίμων como demonio hostil a los hombres lo encontramos en Orígenes, *C. Cels.* VIII, 31; instigador de idolatría en Atenágoras, *Leg.* 26, 1; Eusebio, *P. E.* 4, 14; de otros males en Justino, *1 Apol.* 5, 2; Taciano, *Orat.* 14; responsable de muchos vicios en Clemente de Alejandría, *Paed.* II, 1; Orígenes *Hom. 6 II in Ezech.* También encontramos este término para designar a las clases de demonios: demonio tentador del alma y tentador del cuerpo e igualmente lo vemos relacionado con la magia en Justino, *1 Apol.* 26, 2; Orígenes, *C. Cels.* IV, 97; Eusebio, *H. E.* VIII, 14, 5. En un periodo posterior, cuando se describe al diablo con unos rasgos más claros, sí encontramos una necesidad de distinguir entre δαίμων proveniente de la tradición judía y el proveniente de la tradición pagana, por ejemplo, δαίμων aparece identificado directamente con Satán unido al término “caída” para designar al ángel caído en Basilio de Cesarea, *homiliae in hexaemeron* 6, 1 (PG 30).

conceptos que parecen fundamentales en la filosofía griega: θεός, δαίμων y el hombre mortal (ἄνθρωπος), que eran dependientes pero a la vez diferentes²⁷². El primero se sitúa en lo más alto de la jerarquía, el segundo concepto en el medio y el último, en la base; en los escritos de Platón, por ejemplo, los héroes eran hombres mortales pero con un origen diverso, medio dioses y medio humanos. Esta jerarquía se amplía con ἡμίθεος (*semidios*) que en la tradición poética se identifica con el héroe o con una figura del pasado.

Por tanto, δαίμων se usa para designar un ser divino, un poder impersonal, un ayudante del hado o un dios, que opera en la esfera humana. En Homero encontramos tan sólo una difusa diferencia entre el concepto de δαίμων/δαίμονες y el de θεός/θεοί, mientras que en Hesíodo δαίμονες se usa para entidades *post mortem* de seres humanos²⁷³. Es posible que los δαίμονες de Hesíodo puedan interpretarse en clave popular, ya que el δαίμων se asociaba también con la existencia trascendente, apareciendo en los cultos a los antepasados y a los héroes²⁷⁴. Con todo, no hay consenso en cuanto a la definición de este término.

El antiguo movimiento pitagórico y el de los llamados filósofos presocráticos fueron inspirados supuestamente por este desarrollo de la religión misteriosa como una práctica esotérica de iniciación acompañada por una teología de salvación. En esta recepción filosófica primitiva del concepto, δαίμων era una entidad comparable, en cierto modo, a ψυχή, concepto referente al alma inmortal. En este contexto filosófico encontramos el término en continuo proceso de evolución; por ejemplo, antes de la filosofía platónica, en los fragmentos de los poemas de Empédocles, los demonios son dioses antiguos que fueron expulsados de la categoría de los inmortales y se vieron obligados a purificarse por sí mismos del pecado a través de un ciclo de reencarnaciones antes de poder volver al proceso ritual de iniciación²⁷⁵. También en este contexto, el *daimon* continúa situándose entre el cielo y la tierra, se contamina con el pecado y por esta razón queda atrapado en el ciclo de encarnaciones como el alma, fuera de su origen divino²⁷⁶. Como el δαίμων no pertenece todavía al rango de los inmortales, se considera

²⁷² Albinus (2003: 430 ss.).

²⁷³ *Op.* 121 ss.

²⁷⁴ Lasso de la Vega, en Adrados (1963: 267). La identificación entre δαίμων y el ἦρως parece haber sido un paso para la teología de los órficos y para su transformación de tradiciones enraizadas en el complejo de los cultos funerarios y los cultos heroicos. Véase Guthrie (2003) como introducción a este tema.

²⁷⁵ Esto es, el δαίμων y el alma humana comparten un hado similar. Véase Detienne (1963: 80-93) y Empédocles, B 115, DK.

²⁷⁶ Como afirma Plutarco en *Sobre Isis y Osiris* 361c (XII) en referencia a Empédocles.

un fugitivo entre los mortales, pero sin considerarlo decididamente como perteneciente a un grupo u otro. Plutarco, muchos siglos después de Empédocles, en *Def. Orac.* 416 d sostendrá que los *démones* tienen el *poder de los inmortales y las pasiones de los mortales* (πάθος θνητοῦ καὶ θεοῦ δύναμις). Esta pasión es debida a la experiencia obtenida en su vida bajo condiciones mortales y terrenales, y el poder es la capacidad de volver al hogar de los dioses. Por esta vuelta prometida, el δαίμων no sería *daimon* por largo tiempo; su identidad como tal está relacionada con su función de mediador, o como un intérprete y mensajero, como lo sitúa Diótima, entre el mundo de los dioses y el de los hombres²⁷⁷. Siguiendo con la filosofía platónica, es importante recalcar el hecho de que δαίμων como tal no es mencionado siempre por Platón en relación a Sócrates, aunque sí, en cambio, el término δαιμόνιος (*lo perteneciente a un demon, intervención divina*), interpretado como una señal, una voz o una manifestación de naturaleza demoníaca²⁷⁸. Según nos deja ver Platón en algunos de sus escritos, Sócrates no sacó partido de esta señal o intervención divina cuando, por ejemplo, en vísperas de su propio juicio, no fue advertido por ningún δαιμόνιος para que modificase su conducta. La acusación de Meleto sostenía exactamente que Sócrates no reconocía a los dioses de la ciudad, sino que introdujo una nueva clase de divinidades, δαιμόνια καινά (*divinidades nuevas*)²⁷⁹. Sócrates podía rechazar fácilmente la acusación al decir que, si una persona cree en algo demoníaco, es porque debe creer en los démones y, si cree en estos, eso implica que cree en los dioses de los que los démones son hijos²⁸⁰. Sócrates aquí reduce la acusación que Meleto lanza contra él a un problema de fe religiosa para así presentar su defensa.

En el discurso platónico el δαίμων representa un enlace necesario entre la existencia de la verdad eterna y su anticipación humana bajo la forma de deseo; como sustantivo, es parte de la tradición mítica y, aunque los mitos desempeñan un papel importante en el discurso filosófico de Platón, no esperamos la explicación del término a través de un mito cuando Sócrates hace referencia a su relación con lo divino; no es un

²⁷⁷ *Smp.* 202d 4 (IV) y 203a 9.

²⁷⁸ Sólo Jenofonte menciona “lo demoníaco” como una forma de sustantivo, τὸ δαιμόνιον, que equivale a δαίμων en *Ap.* 4, 6. En un contexto filosófico δαίμων y δαιμόνιον se usaban como referentes para alguna clase de mediación. En este sentido seguimos a Albinus (2003: 428), que sostiene que habría que analizar el concepto como un término mediador entre las corrientes antiguas y nuevas de pensamiento: “I venture to suggest that the concept actually remained basically identical to a restricted semantic function throughout the history of Greek tradition as well as from early Christian to late modern receptions”.

²⁷⁹ *Ap.* 24c 1.

²⁸⁰ *Ap.* 27c-e.

demon, sino algo de una naturaleza demoníaca o divina lo que se le revela en su búsqueda de la verdad. Platón vuelve a insistir en la función de mediación del *demon* al tomar en consideración al δαίμων, que es δαίμωνιος. La función demoníaca se ha convertido en el reflejo de sí misma; el mito se convierte en logos²⁸¹.

A este propósito, sabemos que Parménides escribió un poema en el que él mismo recorría el camino de un δαίμων para escuchar la verdad de los labios de la divinidad (B 1 DK). Mientras que este viaje debe referirse metafóricamente a un proceso ritual, el resultado lo sitúa fuera de su propio sistema. Empédocles y Parménides adelantaron algo en el proceso por el que el δαίμων no volvía a la forma de vida que había dejado. Lo que ellos dejaron fuera del rito era un mundo de μύθος, un mundo de tradiciones literarias y rituales organizado en la transmisión literaria como una serie de repeticiones interminables; se centraron en un mundo de λόγος, un mundo de pensamiento, que se creía que trascendía los límites mortales del hombre, un mundo en el que el hombre llegara al rango de héroes y dioses. Los escritos de estos dos filósofos, sin embargo, estaban aún fuertemente marcados por la tradición mítica²⁸²; ellos, por su parte, intentaron señalar con sus teorías una nueva forma de honrar a los dioses, lo que también suponía el fin del reino de esas divinidades antiguas. Sin embargo, esto no era posible sin un δαίμων que todavía pertenecía a una jerarquía divina tradicional y que influía en el nuevo sistema de pensamiento²⁸³. La natural distinción entre el hombre y dios, entre la mortalidad y la inmortalidad, era reinterpretada en un sentido decisivo por la noción de δαίμων, que por medio de este proceso se convirtió por sí misma en una figura de pensamiento además de una figura de fe. De ser un mediador, el δαίμων llegó a denotar la noción de mediación, un concepto que era considerado como necesario para el propio pensamiento.

En el periodo helenístico, Plutarco vuelve a despertar el interés por la noción de δαίμων²⁸⁴. Por medio de una multitud de referencias a Homero, Hesíodo y Empédocles esboza un sistema basado en la creencia total en los démones. En este contexto, el

²⁸¹ Albinus (2003: 435-45). Llamemos la atención sobre el hecho de que Aristóteles, al analizar los sueños en sus escritos *Eudemo* y *Sobre la filosofía*, desarrolla su teoría del alma viajera que abandona el cuerpo durante el sueño. Véase, Bravo García (1995: 457-477), en concreto, p. 462.

²⁸² Acerca de las diferencias entre μύθος y λόγος y las supervivencias del mismo en el segundo, véase recientemente García Gual (2006: 30-34).

²⁸³ Albinus sostiene esta idea: "If I am right, this level of continuity was the very element that made the alterations possible" (2003: 433).

²⁸⁴ G. Soury (1942), en su estudio fundamental sobre la demonología del autor de Queronea, reconstruye una tradición mítica que Plutarco plasma especialmente en sus obras *Sobre Isis y Osiris*, *De defecto oraculorum* y *De genio Socratis*.

δαίμων aparece como una figura ritual con la que los participantes en el rito se identificaban; como un portador del pecado de la polución terrenal, el *demon* ocupaba una posición de ser humano en el mundo y hasta que no alcanzara una purificación no volvería a la felicidad celestial. Plutarco estaba influido por pensamiento soterológico que llegó a ser cada vez más popular y extendido desde la época precedente y, en cualquier caso, subsisten dudas acerca de las implicaciones rituales en su intento de formular una demonología griega²⁸⁵.

Toma como punto de partida al platónico Jenócrates, cuya teología incluía *daimones* y divinidades celestes y que comparó la relación entre el dios, el demonio y el ser humano con la relación geométrica de triángulos equiláteros, isósceles y escalenos²⁸⁶. También se atribuye a Jenócrates haberlos comparado con el sol, la luna y los rayos de luz; como el sol es una estrella de luz comparable a los dioses, los demonios son comparables a la luna porque, al menguar o crecer, ejemplifican un cambio periódico de luz; los demonios, por tanto, están en un continuo proceso de transición entre la luz y la oscuridad. La luna, considerada como la sede de los demonios, tiene una doble naturaleza entre el eterno brillo de las estrellas y la tierra iluminada débilmente, donde los seres humanos están destinados a vivir. Por su parte, Plutarco explica que las relaciones entre el sol, la luna y la tierra son equivalentes a las relaciones entre el intelecto (νοῦς), el alma (ψυχή) y el cuerpo (σῶμα)²⁸⁷; la esfera de los demonios es donde se produce el proceso en el que coinciden dos caminos, ya dirigiendo el alma hacia el cielo o de vuelta a la tierra. La identificación del alma con el δαίμων no conlleva su propia deificación, ni el alma ni el *demon* pertenecen a un lugar, sino que ambos están destinados a vagar entre distintas realidades. Sin embargo, en *Def. orac.* 415 b-c (XV) la palabra δαίμονες es usada con el sentido de semidios. Plutarco añade que el sol y las estrellas están hechas de fuego, mientras que la luna en aire y la tierra, de agua. El aire esférico, siendo el elemento a través del que se mueven los demonios, está dividido entre el ἀήρ (*aire*) de niebla y de vapor que rodea la esfera de la tierra y lo puro, el aire limpio que engloba la esfera de los dioses²⁸⁸. Debemos localizar el *daimon* en un complejo cambio dirigido al destino escatológico del ser humano

²⁸⁵ Albinus (2003: 437).

²⁸⁶ Jenócrates, uno de los más próximos discípulos de Platón, se hizo cargo de la Academia después de Espeusipo. Su teoría del reino intermedio de los démones influyó en la filosofía posterior. Parte de su pensamiento nos ha llegado a través de obras de Plutarco como *De defecto oraculorum* 416D, *De facie* 943F. Véase, Dillon (2000: 91-98) para la teoría de Jenócrates sobre los *démones*.

²⁸⁷ Soury (1942: 46-65).

²⁸⁸ Como también diferenciaba Platón en *Epinomis* 981 c-e y 982 e.

dentro de una tradición que tiene su origen siglos atrás. El alma ha de reflejarse en el δαίμων, por el camino de εὐδαίμονία (*buenos démones*) viaja a la tierra de los dioses, por el camino de δυσδαίμονία (*malvados démones*) regresa a la tierra de los mortales. Es en *De genio Socratis* donde Plutarco trata el tema de la relación de Sócrates con lo demoníaco, especialmente en el pasaje 581a (XIV); describe una línea entre los sofistas que ocultan detrás un fingimiento de *sueños y apariciones* (ὄνειρα καὶ φάσματα) y, en otra parte, la verdadera filosofía, que abraza una manera de enseñanza y de habla, critica la suerte negativa de influencia demoníaca, δεισιδαίμονία (*superstición*)²⁸⁹. Encontramos aquí el término δεισιδαίμων con el sentido de *supersticioso*, que Plutarco usa también en *De superstitione* y en otras de sus obras. En origen el término se usaba con el sentido favorable de elogio y así fue hasta Aristóteles, pero a partir de Flavio Josefo lo encontramos con sentido negativo²⁹⁰.

Como vamos viendo, el concepto de δαίμων parece haberse usado continuamente como un concepto intermedio. En el ambiente intelectual que rodea a la religión mística y la filosofía de la religión, esto llegó a hacer posible que el alma se reflejara por sí misma en la imagen de dios y siguiera una ruta de salvación, el recorrido filosófico del mito al logos. Hasta este momento la noción de δαίμων no tenía una función de mediación, sino que se trataba de un principio de la misma. Así, en la práctica soterológica de la filosofía y la teología, el ciclo de encarnaciones estaba asociado con la reproducción de una tradición mítica que tomó el alma como origen verdadero, como parte de la creación (ποίησις) de la vida. El papel asignado al *demon* era una puerta de salida de esta tradición. Sin embargo, en las obras de Plutarco el δαίμων volvió a su función original como una entidad independiente de mediación, aunque el autor de Queronea establece la distinción platónica al atribuir al *demon* una doble actitud: el bien y el mal²⁹¹.

Retomando la historia de la terminología, entre los evangelistas parece predominar el uso de δαιμόνιον, término usado en los Setenta para hacer alusión a divinidades extrañas y a las que se idolatra²⁹². Por otra parte, en el Nuevo Testamento lo encontramos usado en contextos donde se evoca la batalla de Jesús contra los

²⁸⁹ Para entender el significado del término en Plutarco, véase, Koets (1929: 68-83).

²⁹⁰ *Ibid.*, 23. También encontramos la forma en ático como nombre propio desde el siglo VI δεισίθεος. Plutarco también usa el término δεισιδαίμων con el sentido de supersticioso en *Alex.* 75, 1, término que también encontraremos en Justino *I Apol.* 2, 3 y en Clemente *Protr.* II.

²⁹¹ Albinus (2003: 440-43). Menciona el *malus genius* II 369 D. E. y el δαίμων πονηρός (*demonio maligno*) en *Def. orac.* I 556 E, 659 A.

²⁹² Como en *Deut.* 32, 17; *Is.* 13, 21; 34, 14.

demonios²⁹³. Para terminar, debemos hacer alguna mención al uso del término δαίμων en la literatura hagiográfica. No pretendemos alargarnos mucho en este aspecto y por eso tomaremos como referencia la *Vida de San Antonio*, donde aparece el uso de δαίμων con el significado de *espíritu malvado* y se pone en relación con διάβολος²⁹⁴; así aparece también en otros textos hagiográficos posteriores.

1.7.2 OTRAS DENOMINACIONES

Διάβολος, Σατανᾶς, Ἄντιχριστος, Βεελζεβούλ

En los textos que trabajamos encontramos diferentes nombres para hacer referencia al oponente de Dios y soberano de los demonios. Algunos términos son la traducción al griego del nombre hebreo. Además, como veremos, el diablo aparece nombrado en los textos con algún adjetivo que destaca su condición de oponente y enemigo.

El primer nombre que analizaremos, aquel con el que más relacionamos al maligno, es el de diablo (ó διάβολος), cuyo origen en la literatura griega se encuentra en el Nuevo Testamento; su significado original es *difamador, calumniador, acusador*, y con este sentido aparece en *Mt.* 13, 39. Su origen lo encontramos en el sustantivo διαβολή (*censura, digno de acusación*) y en el verbo διαβάλλω (*calumniar*). El léxico patristico de Lampe recoge también el sustantivo con la acepción de *causa o motivo de censura o acusación*; con este sentido lo encontramos en Clemente de Alejandría *Paed.* II, 8. Pero, sin duda, el significado de este término que más puede acercarse a la imagen del diablo que transmiten los textos del siglo II d. C en adelante es el de *censurador, acusador*²⁹⁵; si consultamos el LSJ encontramos que este término era usado en griego clásico para designar una cualidad negativa: *división, enemistad, aversión, temor, acusación, calumnia*. Entre las formas relacionadas con διάβολος encontramos con menos frecuencia en los textos de los primeros siglos del cristianismo el adjetivo διαβολικός (*perteneciente al diablo*).

²⁹³ *Lc.* 4, 34; *Mt.* 9, 33; *Mt.* 11, 18. No debe sorprender que Kittel explique δαίμων conjuntamente con δαιμόνιον, δαιμονίζομαι, δαιμονιώδης, δεισιδαίμων, δεισιδαιμονία, formas derivadas de δαίμων que aparecen con frecuencia no sólo en el Nuevo Testamento sino también en los textos cristianos de los primeros siglos, sin olvidar que δεισιδαίμων (*temeroso de dios, supersticioso*) es un término usado, como ya hemos dicho, por Plutarco.

²⁹⁴ *V. Anton.* A 12 (PG 25).

²⁹⁵ Haag (1978: 145- 46) desarrolla el papel del diablo como acusador a partir del término hebreo 'satan. El acusador que aparece en Job puede tener su origen en la institución persa, lo que explicaría por qué aparece esta figura en el Antiguo Testamento.

El nombre de Satanás, hoy universalmente identificado con el maligno, no es, sin embargo, el más frecuente en los textos del cristianismo primitivo e incluso en el Nuevo Testamento no aparece con tanta frecuencia como ὁ διάβολος. El término de origen hebreo Satán, traducido al griego como διάβολος (*acusador*) y transcrito como σατανᾶς (Satanás), que todos los léxicos traducen como *Satanás, el diablo*, es usado con diferentes sentidos y un solo significado²⁹⁶. En algunos textos del cristianismo primitivo aparece usado para hacer referencia al *adversario* de Dios como en Orígenes *C. Cels.* VI, 44²⁹⁷. Es interesante ver cómo este nombre aparece en el Antiguo Testamento con un significado muy claro a partir de la palabra hebrea *šatan*, que significa el *acusador*, y se ha interpretado como el “servidor de Dios” sin poder propio cuya misión es la de acusar ante Dios a los perturbadores del orden²⁹⁸. En el ya tantas veces citado diccionario de Kittel podemos encontrar el término σατανᾶς²⁹⁹ referido al príncipe de la oscuridad, tal y como aparece en los textos de Qumrán, y con su función de acusador en los textos pseudoepígrafos, que es como lo encontramos también en el Nuevo Testamento en *Lc.* 22, 31 y *Apoc.* 12, 7.

Entre las denominaciones que encontramos en los textos una muy poco usada pero que, sin embargo, está muy extendida es la de ἀντίχριστος, que encontramos en las dos cartas atribuidas a Juan y de la que no parece haber precedentes³⁰⁰. Posteriormente encontramos el término en Ireneo de Lyon, aunque antes es Policarpo quien parafraseando una de las cartas dirigidas a Juan, lo usa en su epístola a los *Filipenses* 7, 1. El antecedente más probable de este término lo encontramos en el término ὁ ἀντίθεος, que aparece en un papiro mágico: πέμψον μοι τὸν ἀληθινὸν Ἀσκληπιὸν δίχα τινὸς ἀντιθέου πλανοδαίμονος (*me envió al verdadero Asclepio sin ningún demon impostor contrario al dios*)³⁰¹. En Juan podría referirse al rival de Cristo, a un oponente o incluso a un posible sustituto de Cristo.

²⁹⁶ Satanás es el nombre helenizado de Satán. El nombre griego σατανᾶς presenta la –a final, el artículo determinado arameo, junto con la –s final, el sufijo griego del Nominativo.

²⁹⁷ Remitimos a los ya citados diccionarios patrísticos de Lampe y al *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature* (1957).

²⁹⁸ *Zac.* 3 y *Job* 1.

²⁹⁹ Kittel (1966: 1007-9) hace un recorrido por el uso del nombre de Satán desde el Qumrán hasta los Padres Apostólicos y, como veremos en el siguiente capítulo, puede decirse que Satanás va perdiendo personalidad como ser independiente para pasar a ser un sinónimo de Diablo, maligno.

³⁰⁰ 1 *Jn.* 2, 18-27; 4, 1-6 y 2 *Jn.* 7. Véase, para un estudio más detallado sobre su uso en las cartas de Juan, Lietaert Peerbolte (1996: 96-113), cap. 4 "The Antichrist: 1 and 2 John and Polycarp, Phil. 7, 1", donde el autor hace un estudio minucioso del uso del término Anticristo en estas cartas comparándolas con el uso que hace Policarpo, padre apostólico, en su carta a los *Filipenses* VII, 1.

³⁰¹ Cumont (1929: 387).

La identificación del diablo como *contrario a Dios* hace que se usen diferentes términos para destacar este significado, por ejemplo encontramos ὁ ἀντίθεος en Atenágoras *Leg.* 24 como sinónimo de ἀντίχριστος. También el término ὁ ἀντικείμενος (*enemigo*) es bastante frecuente en los textos cristianos, por ejemplo, para referirse al diablo como enemigo, en Orígenes fr. 25 *in Jer.*; Eusebio *de vita Constantini* 1, 31. El término ἀντικείμενος se usa como adjetivo para calificar directamente a los demonios en Atanasio *V. Anton.* 51; aparece como sinónimo de Satanás en *M. Polyc.* 17, 1; Orígenes fr.28 *in Jer.*; *Acta Philipi* 144. Lo encontramos asimismo referido al diablo en 1 *Clem.* 51, 1; en el *Apocalipsis de Esdras* 40; en Eusebio *H. E.* V, 1, 5 y en V, 16, 5; Clemente *Paed.* I, 8; y en Orígenes *C. Cels.* VI, 44. Junto al término Anticristo lo usa Orígenes *commentarii in Jo.* 20, 11. También aparece con el sentido de *oponente a Dios* en 2 *Tes.* 2, 4; *Ex.* 23, 22; *Esth.* 9, 2; 2 *Macc.* 10, 26; *Lc.* 13, 17; 21, 15; *Phil.* 1, 28; 1 *Tim.* 5, 14. En definitiva, el término ἀντίχριστος parece usarse en la literatura cristiana y fuera de los textos neotestamentarios, en un periodo posterior a los Padres Apostólicos y Apologetas, lo que quiere decir que la identificación del diablo con el Anticristo se corresponde con un periodo más tardío en el que los autores desarrollan una demonología más definida en el uso de los términos³⁰².

Otro nombre con el que conocemos al diablo y que también encontramos en el Nuevo Testamento es el de Βεελζεβούλ de origen hebreo y arameo³⁰³, también con la forma βεελζεβούβ, cuya identidad hay que buscar en una deidad filistea y cuyo significado es *príncipe de los demonios, señor de las moscas*³⁰⁴. En el Nuevo Testamento se identifica con el príncipe de los demonios en *Mt.* 12, 24, *Lc.* 11, 15 y en *Mc.* 3, 22. En *Mt* 10, 25, encontramos el término Belcebú ἀρκετόν τῷ μαθητῇ ἵνα γένηται ὡς ὁ διδάσκαλος αὐτοῦ, καὶ ὁ δούλος ὡς ὁ κύριος αὐτοῦ. εἰ τὸν οἰκοδεσπότην Βεελζεβούλ ἐπεκάλεσαν, πόσῳ μᾶλλον τοὺς οἰκιακοὺς αὐτοῦ (*bastante es para el discípulo ser como su maestro, y el esclavo como su amo. Si al señor de casa llamaron Belcebú, ¿cuánto más a los de su casa?*), en este caso utilizado claramente como a modo de reproche. Lo encontramos de nuevo en *Mt.* 12, 24 y 27 como sinónimo de arconte del diablo.

³⁰² Como vemos en *Clem. Strom.* VII, 12 y en *Paed.* III, 3; *Eus. H. E.* V, 13, 2.

³⁰³ Remitimos para este término a Maclaurin (1978: 156-160), donde el autor recoge todos los pasajes del Nuevo Testamento en los que aparece la palabra e intenta explicar su origen a partir de dos términos hebreos que aparecen en el Antiguo Testamento: Ba'al y BHzebul.

³⁰⁴ El dios filisteo de Ecrón era el de *Señor de las Moscas*; Gerard-A.N. Gerard (1989: 166).

El último nombre importante con el que se denomina al diablo y que aparece en los textos con menor frecuencia es el de Βελιάρ, forma griega del hebreo *Belial* que, en origen, era una divinidad cananea del mundo subterráneo: así lo encontramos en el Antiguo Testamento para designar al mundo subterráneo en *Sal.* 18, 5; *2 Sam.* 22, 5; *Sal.* 41, 9; pero también es el nombre judío del demonio y sólo lo encontramos en el Nuevo Testamento en *2 Cor.* 6, 15. En el Antiguo Testamento suele aparecer en genitivo calificativo: *hijos de Belial*; encontramos otra referencia en el pseudoepígrafo *Libro de los Jubileos* 15, 33, donde se habla de los hijos de Beliar³⁰⁵. El interés de este nombre radica principalmente en su uso en otros textos pseudoepígrafos para referirse al maligno y, en concreto, al príncipe de las tinieblas o de la oscuridad, como aparece en el texto apócrifo *Orac. Sybil.* III, 73³⁰⁶: *Mas cuando del gran Dios se acerquen las amenazas y su poder flameante a través de la ola marina a tierra llegue, a Beliar consumirá con sus llamas y a los orgullosos hombres*³⁰⁷.

Estos son a grandes rasgos los principales nombres que recibe el diablo, como vamos a ver a continuación. En los textos encontraremos otras formas de referirse a él evitando, en muchos casos, llamarlo por su nombre propio y acudiendo a adjetivos que hacen referencia a alguna de sus cualidades.

³⁰⁵ Recordemos que el *Libro de los Jubileos* se incluye en los textos apócrifos del Antiguo Testamento y pertenece al periodo apocalíptico cuando los nombres del diablo varían: Beliar, Mastema, Azazel, Sammael o Satán, todos ellos designan seres con diferentes orígenes y funciones. Véase, Haag (1978: 166), donde se explora la identificación de Beliar con Satán. Además, en este pseudoepígrafo aparece el nombre de Mastema, de origen hebreo, para referirse al maligno; *ma'stema* de *'stn* significa "enemistad".

³⁰⁶ Charlesworth (1985); ed. I. Geffcken, GCS 8, 50-51

³⁰⁷ Traducción de Díez Macho (1982, vol III: 335).

2. LAS FUENTES APÓCRIFAS Y EL DIABLO

Antes de definir el término apócrifo y de estudiar los problemas de los textos incluidos bajo esta denominación, debemos decir que en esta tesis hemos optado por centrarnos en los textos apócrifos del Antiguo Testamento, aquellos a los que también se refieren los manuales de literatura cristiana como “pseudepígrafos”³⁰⁸. Con esto no queremos olvidar que existen y que son de gran importancia los textos apócrifos del Nuevo Testamento pero, aunque son una fuente de estudio inagotable para el tema del diablo, no tienen la influencia ni la trascendencia que tuvieron los pseudepígrafos para los autores que vamos a estudiar en este capítulo, especialmente para los Padres Apologetas y los Alejandrinos, autores que tuvieron muy presentes estos textos para explicar y desarrollar la teorías del ángel caído como explicación del origen de los demonios malignos y del diablo³⁰⁹.

Como ya hemos dicho, antes de comenzar debemos limitar primero el significado del término. *Apócrifo*, ἀπόκρυφος, significa *lo oculto, lo secreto* y posteriormente en el cristianismo se usa para definir lo no canónico. Dentro de esta denominación se incluyen en la literatura cristiana los escritos del judaísmo y los escritos cristianos que no fueron reconocidos por la iglesia como parte del canon, tema que ha generado muchos estudios y teorías³¹⁰. Es interesante ver qué opinaban los propios autores del cristianismo primitivo sobre estos textos apócrifos, como por ejemplo Orígenes de Alejandría, para quien las tradiciones transmitidas de los hebreos y sus textos apócrifos son dos cosas distintas porque los primeros corresponden a una transmisión secreta, como afirma en su obra *C. Io* 6, 13-76 (CLXV), donde emplea el término ἀπόρητα (*prohibido, secreto*) para referirse a cierta doctrina conocida por algunos hebreos, pero, por otro lado, menciona repetidas veces en sus obras la expresión “el canon de la iglesia” sin usar el término κανόν como se entenderá a partir del siglo IV, el de una lista de libros considerados por la iglesia como inspirados por la

³⁰⁸ Como ya hemos dicho en el capítulo de Introducción, el término pseudepígrafo lo podemos encontrar definido en Eusebio *H. E.* VI, 12, 3.

³⁰⁹ Los apócrifos del Nuevo Testamento están divididos en Evangelios y Hechos. Hay varias ediciones y traducciones como Craveri (1990); De Santos Otero (2003); Piñero y Del Cerro (2004-2005).

³¹⁰ Entre los estudios dedicados a los textos apócrifos, destacamos el que consideramos más completo desde el punto de vista teórico: Klanck (2003). Además recordemos la edición de Charlesworth (1985) y la colección *Studia in Veteris Testamenti Pseudepigrapha* vol. VII. Tenemos la suerte de contar con la traducción al español de estos textos en la colección dirigida por Díez Macho (1980-84).

divinidad³¹¹. En el Nuevo Testamento, los Evangelios y los Hechos de los Apóstoles canónicos se presentaban junto a los Evangelios y los Hechos considerados apócrifos especialmente a partir del siglo II, siglo del gnosticismo corriente cristiana que tanto bebe de estos textos y del choque de la doctrina ortodoxa con los paganos³¹².

Dicho esto, en este capítulo vamos a tener en consideración los textos denominados pseudoepígrafos, donde podemos encontrar las teorías sobre el origen de los demonios y de Satanás que los autores cristianos tomarán como punto de referencia. No pretendemos hacer un estudio profundo y detallado de las alusiones al diablo en estos textos, primero porque no se han conservado en su mayoría en la versión griega y, segundo, porque el objetivo de la tesis es hacer un estudio de los padres cristianos que toman como punto de partida la crítica de estos textos y de la tradición pagana.

2.1 PEUDOEPÍGRAFOS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

Con esta denominación conocemos diferentes títulos de libros sagrados que quedaron fuera del canon. Destacan en los manuales de literatura cristiana las siguientes obras³¹³: el *Apocalipsis de Enoc*, *Libro de las Vírgenes*, *Libro de los Jubileos*, *Libro de las Parábolas*, *Testamento de los XII Patriarcas*, *Vida de Adán y Eva* y los *Oráculos Sibilinos*. Uno de los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento más importante y mejor conservado es el *Apocalipsis etíope de Enoc*, de entre los siglos II a. C. y I d. C.; en esta obra podemos encontrar, en lo que se refiere a nuestro tema, un modelo demonológico³¹⁴. El texto se conserva completo en versión etíope, en cuarenta manuscritos; sin embargo, hay fragmentos de la obra que pueden encontrarse en arameo, griego y latín. Para esta tesis nos interesan en particular los fragmentos en griego y en latín que nos pueden ayudar a reconstruir el texto original. Los fragmentos en griego se encuentran en el Codex Panopolitanus del siglo VIII, encontrado en el siglo

³¹¹ El canon se fijó en el tercer concilio cristiano de Cartago celebrado en 397 d. C. Véase, J. W. Rogerson, "The First Christian Writings", en Evans (2004: 15-16).

³¹² Recordemos que bajo la denominación de Hechos Apócrifos encontramos diferentes narraciones de los apóstoles como los Hechos de Andrés, de Juan, de Pedro, de Felipe y Matías. Recogidos en Migne (1989)

³¹³ Nos referimos a Norris, en Young *et al.* (2004: 20-35).

³¹⁴ Haag (1978: 165): "Tenemos ya en el libro de Enoc los tres grupos de poderes demoníacos que encontramos en el Nuevo Testamento: Satán, sus ángeles y los malignos espíritus". Además de la importancia que da este autor a este pseudoepígrafo debemos destacar el estudio de Reed (2005: 190-232), donde se pone en relación la caída de los ángeles, contada en el libro de Enoc, con la demonología cristiana con base en el Génesis. Además una buena introducción para conocer las partes y temas del libro es F. Corriente y A. Piñero, "Libro 1 de Henoc", en Díez Macho (1984: 13-33, tomo IV).

XIX en Akhmim, Egipto, y que contiene 1 *Enoc* 1, 1-32, 6; otras partes se conservan en *Chronographia* de Jorge Sincelo, de principios del siglo IX, en concreto 1 *Enoc* 6, 1-10, 14; 15, 8-16, 1; y en el papiro Chester Beatty de 1 *Enoc*, que contiene 97, 6-104; 106f³¹⁵; por último, el Vaticanus Graecus 1809 contiene 1 *Enoc* 89, 42-49.

El *Primer libro de Enoc* (*Enoc etíope*) es el primer escrito que atribuye el mal en el mundo al pecado de los ángeles³¹⁶. Se trata de una obra conocida por los autores de los textos neotestamentarios y por muchos padres de la Iglesia. Consta de diferentes partes dedicadas a diferentes temas: el Libro del Juicio, angeología o el Libro de los Vigilantes (6-36), mesianología o Libro de las Parábolas (37-71), astronomía o Libro del cambio de las luminarias celestiales (72-82), cuestiones históricas o Libro de los Sueños (83-90) y parenética o Apocalipsis de las semanas (91-105)³¹⁷. En esta obra se cuenta cómo 200 ángeles se unieron a las mujeres y engendraron hijos; cada ángel se unió a una mujer y de ahí nacieron 300 gigantes. Los ángeles, organizados a la manera militar, enseñaron a los hombres la maldad que se materializa en la fabricación de armas, en la producción de cosméticos, en la hechicería y en la astrología. El resultado de este coito de los ángeles con la raza humana es el aumento de la maldad y cuando los cuatro arcángeles, Miguel, Uriel, Rafael y Gabriel, vieron el mal entre los hombres se lo comunicaron a Dios y reprendieron a Azazel (9, 1-11), uno de los ángeles que se unió a las mujeres y el nombre del ángel por el que también se conoce al diablo posteriormente. En respuesta a su queja Dios envió al arcángel Uriel para avisar del inminente diluvio; según el texto del *Primer libro de Enoc*, Dios encargó a Rafael encadenar a Azazel de manos y pies y arrojarlo a las tinieblas para que no viera la luz del sol y así arrojarlo al fuego el día del juicio final (10, 4-6).

En los capítulos 37-71 del primer libro de Enoc encontramos a Satanás como protagonista en el relato del pecado de los ángeles, que se sometieron a *'satan* y sedujeron a los habitantes de la tierra. En el capítulo 19 hay divergencias respecto al origen de los demonios. En este caso se hace referencia a los ángeles que se han unido a las mujeres y se mantiene que sus espíritus, asumiendo varias formas, llevan al hombre a ofrecer sacrificios a los demonios, considerados como dioses. La visión de que los espíritus malvados existieron antes de la descendencia nacida de los ángeles en la tierra

³¹⁵ Editado por Bonner (1937). Véase también, Black (1985).

³¹⁶ Denis (1970: 15-30) define el libro como una obra homogénea y una compilación literaria de las tradiciones apocalípticas.

³¹⁷ Se incluye también la parte conocida como Fragmento del Libro de Noé, que abarca los capítulos 106 y 107. Véase, García M. (2006: 6-8).

se encuentra en otros pasajes de la obra como en 2 *Enoc* 7, 3. Por tanto, en el primer libro de Enoc, en concreto en el capítulo 6, se desarrollan dos teorías que también encontramos en distintos autores del cristianismo primitivo: la teoría de que los demonios eran ángeles que se unieron a las mujeres; y la teoría de que eran gigantes, hijos de los ángeles, como aparece en Justino el Apologeta³¹⁸.

Dentro del primer libro de Enoc encontramos el *Libro de los Vigilantes*, que abarca del capítulo 6 al 36. En 7, 1-2 también se explica que un grupo de ángeles guiados por algunos arcángeles descienden a la tierra llevados por el deseo de la belleza de las mujeres, pero la vida en la tierra se vuelve insoportable porque los gigantes devoran gran parte de los frutos de la tierra y a los hombres³¹⁹; además, los ángeles cometen el mismo pecado que Prometeo: revelan a los hombres un saber que debía mantenerse en secreto³²⁰. El texto se refiere a los ángeles que permanecen en el cielo como testigos de las desavenencias entre los hombres en la tierra que piden al Señor que intervenga. También menciona a los ángeles que descienden a la tierra y que se dejan llevar por la iniquidad, por lo que son relegados a vagar por el desierto.

El primer libro de Enoc también incluye el *Libro de las Parábolas*, de carácter mesiánico³²¹, que también se ocupa del pecado de los ángeles, en concreto en 68, 4-13. Los ángeles Yequn y Asbel incitaron a otros ángeles a unirse a las mujeres, pero el ángel Gabriel mostró la culpa mortal a los hijos de los hombres e hizo pecar a Eva; también enseñó a los hombres las herramientas para matar, lo que nos remite a *Gen.* 3, 1-24 (XXV), por lo que puede decirse que el pecado angélico de la tentación se encuentra ya en estos textos³²². Otro ángel enseñó a los hombres el amor y el placer, los secretos de la ciencia y de la escritura. El quinto de los ángeles enseñó a sus hijos las culpas malvadas de los espíritus y de los demonios, así como la magia. El siguiente libro que compone la obra es el *Libro de los Sueños*, que también cuenta la unión de los ángeles con las mujeres además del nacimiento de los gigantes, fruto de esta unión, que se narra de modo simbólico como la caída de la primera estrella sobre la tierra.

³¹⁸ Si el *Libro de Enoc* se data hacia el año 146 a. C., los Padres debieron tenerlo en cuenta en relación con el motivo de la unión de los ángeles y las mujeres, puesto que Justino y Taciano acuden a esta teoría para explicar el origen de los demonios, como veremos en el capítulo correspondiente.

³¹⁹ Interesante referencia a la antropofagia que podría tener cierta influencia de la mitología griega; recordemos el mito de Cronos devorando a sus hijos.

³²⁰ Bremmer (2003: 35-61). Véase el robo del fuego por Prometeo contado por Hesíodo, *Teog.* 10.

³²¹ Se trata del único texto que no se encontró en los manuscritos del Qumrán. Véase, Mangas y Montero (2001: 65).

³²² Monaci Castagno (1996: 19).

El *Segundo Libro de Enoc* o *Libro de los Secretos de Enoc* fue escrito entre el siglo I a. C. y primera mitad del I d. C. En él se explica que Satanás induce a los ángeles a pecar con las mujeres. Enoc se encuentra con ellos y uno de ellos le dice que un ángel puso su trono sobre las nubes del cielo y se proclamó igual a Dios, tras lo cual fue arrojado al abismo; como venganza decidió inducir a Adán y Eva a pecar. Dios culpó de esto a la ignorancia del hombre³²³.

Otro texto que se incluye dentro de los pseudoepígrafos es el *Libro de los Jubileos* (siglo II a. C.), considerado un “pequeño Génesis” por algunos estudiosos³²⁴. Su tema central es la repetición de la historia bíblica del *Gen. 1* y *Ex. 12*, concediendo gran importancia a la intervención de los seres intermedios³²⁵. La obra insiste en el monoteísmo, el Señor es único frente a los ídolos dañinos (25, 11). Después del diluvio, Noé ve proféticamente la persistencia del mal en el hombre y la instigación demoníaca; aparece la figura de Mastema³²⁶, oponente de Dios y mensajero de los espíritus, que desempeña la misma función que Satanás en el Antiguo Testamento. El texto constituye una interpretación de la presencia de la fuerza del mal en el mundo y guarda semejanzas con la visión cristiana. En 3, 17 ss. se habla del pecado de Adán y Eva provocado por la serpiente; después serán los ángeles los que inciten a pecar a sus descendientes. Estos ángeles descendieron a la tierra para enseñar a los hombres la justicia y el derecho, pero, seducidos por la belleza de las hijas de los hombres, pecan, lo que provoca el diluvio después del cual los demonios –se presupone que son espíritus procedentes de los gigantes, como en el libro de Enoc– recorren la tierra induciendo a los hombres a pecar. Noé pide a Dios que los encierre, pero Mastema consigue el permiso de Dios para que una parte de la hueste de demonios se quede en la tierra³²⁷. Lo importante en este caso es la relevancia que se da a Satanás, que se sirve del ejército de demonios³²⁸.

Sobre la demonología de estos pseudoepígrafos, podemos ver que hay una presencia activa de los demonios y de un arconte que los comanda, bien sea el diablo del Nuevo Testamento, o bien Mastema, Satanás o Beliar, que en definitiva son

³²³ La teoría de la responsabilidad del pecado en la ignorancia del hombre la vemos también en el siglo II d. C. en Justino Mártir, *I Apol.* 43.

³²⁴ Así denomina a este libro Charles (1969, vol. 2).

³²⁵ El texto sólo nos ha llegado en su versión etíope y su autor es desconocido, por lo que nos basamos en la traducción inglesa para analizar su contenido.

³²⁶ *Ma'stema*, de *'stn*, significa “enemistad”, nombre completo de origen hebreo que encontramos en algunos manuscritos etíopes. Aparece en el texto en el capítulo 10, 7: *Pero llegó Mastema, príncipe de la enemistad*.

³²⁷ Haag (1978: 166) interpreta este capítulo como la explicación del origen del mal: sucede por permisión y protección divina.

³²⁸ Satán también aparece en esta obra como Beliar, en 1, 20.

distintos nombres de un mismo ser. No podemos olvidar que es a partir del siglo IV a. C. cuando se desarrollan en la religión judía las creencias en los demonios de origen pagano y se trata de estudiar su origen. La existencia de demonios fue admitida por Israel como algo dado y no se planteó el problema de su origen, situación que experimentó un cambio hacia el siglo II a. C., cuando para satisfacer la curiosidad popular se inventaron numerosas fábulas que giran en torno al tema del pecado y de la caída de los ángeles³²⁹. La figura de Satanás va adquiriendo importancia especialmente a partir del helenismo y su convivencia con el judaísmo con la incorporación de Palestina al imperio alejandrino en 331 a. C., cuando la región asimila la lengua y la cultura griegas. Se produce entonces una separación entre los judíos piadosos, los que siguen las tradiciones de forma más radical y los “impíos”, que se dejan llevar por la influencia griega, separación semejante a la que se produce entre los ángeles. La separación de los ángeles en espíritus buenos y malvados sólo aparece en los pseudoepígrafos. Se podría decir, por tanto, que las teorías posteriores sobre la organización del mundo angélico parten de una idea desarrollada en la misma época en la que se desarrolla el mundo del Antiguo Testamento. En un principio, en la religión hebrea de antes del exilio, no existía el diablo pero esto no quiere decir que no existiera en la teología judía especialmente a través de la literatura apocalíptica entre la que destaca el *Primer Libro de Enoc*.

Otro texto importante de la literatura apócrifa judía es el *Testamento de los XII Patriarcas*, escrito en hebreo, pero del que contamos con una versión griega³³⁰. En esta obra podemos encontrarnos dos temas: el dualismo del bien y del mal, y la influencia de los espíritus malignos sobre la voluntad del hombre guiados por Beldar y Satanás, príncipes del mal. En contraste con los otros textos, poco se dice en este libro sobre la caída de los ángeles de Dios, aunque sí hay referencias al hecho. El texto narra la despedida de los doce hijos de Jacob de sus descendientes. Sólo se nombra dos veces el pecado de los ángeles que descienden a la tierra, a los que no se relaciona con los demonios a los que sí se alude en este texto. El autor no se plantea el origen de los demonios, pero se interroga, sin embargo, por el de los espíritus malvados, espíritus del

³²⁹ Haag (1981: 161-174) hace un recorrido por la demonología en la tradición pseudoepígrafa teniendo muy presente que es fundamental para poder entender las teorías de los autores del cristianismo primitivo que veremos más adelante. La relación entre mal y el pecado original en la literatura pseudoepígrafa también está bien estudiada en la introducción a Charlesworth (1983: xxiv-xxxiv, vol. I).

³³⁰ Recordemos la traducción en la colección dirigida por Díez Macho (1987, tomo V). Además, en el vol. I de la misma obra, p. 265, se plantea la cuestión de si nos encontramos ante una obra cristiana o judía. De Jonge (1978) y E. Cortès (1976) sostienen que se trata de una obra cristiana fundada en escritos judíos. Tenemos además la suerte de contar con una edición del texto griego: Charles (1966).

error, espíritus impuros que provocan envidias y celos y que también aparecen nombrados como *los siete espíritus de Beliar* (ἑπτὰ πνεύματα ἀπὸ τοῦ Βελιάρ) en II, 1 o *ángeles de Satán*. Es decir, en este texto también aparece Beliar (Βελιάρ), Satanás (Σατανᾶς) o el diablo (Διάβολος) como jefe de un grupo de espíritus malignos o demonios³³¹. Por tanto, parece que identificamos una importante similitud con los textos apostólicos del siglo I d. C.: la teoría de los dos mundos de espíritus opuestos a los ángeles del Señor y a los de Satanás³³². Se trata de la concepción de los dos caminos que encontraremos en la *Didaché*, primer escrito considerado como propiamente cristiano.

Muy interesante resulta a este respecto la *Vida de Adán y Eva*, obra que se propone explicar la caída del príncipe de los ángeles y su transformación en Satanás³³³. Se trata de un texto en el que se desarrolla la teología que hace de Adán el único culpable de su condena, de su expulsión del paraíso. Dios, al hacer a Adán a imagen y semejanza suya, pide a los ángeles que lo adoren. Satanás y sus ángeles se niegan y son expulsados del cielo, después de lo cual el maligno induce a Adán a desobedecer a Dios para provocar su expulsión del paraíso. Se relaciona así el primer pecado con Satanás y esto se ha justificado por la necesidad de explicar el mal en el judaísmo³³⁴. En el texto, la existencia de los espíritus malignos se explica a través de leyendas en torno al tema del pecado y la caída de los ángeles, que tan importante será para el gnosticismo y para la literatura cristiana de los primeros siglos del cristianismo. Se pretende así alejar a Dios de la responsabilidad de las acciones malas y los pecados de los hombres, motivo por el que plantean estos pseudoepígrafos la existencia de poderes personales de naturaleza malvada. Un aspecto interesante más de este texto es la aparición del nombre del diablo bajo diferentes denominaciones, tal y como iremos viendo que lo nombran algunos de los Padres Apostólicos y, sobre todo, los Apologetas³³⁵.

³³¹ Según Haag (1981: 168): “Sólo pueden considerarse las ideas de este libro teniendo en cuenta que se halla inserto ya en una tradición acusadamente dualista, tal como la encontramos sobre todo en la regla de la comunidad de Qumrán”.

³³² Véanse *Barn.* XVIII y Orígenes *De Princ.* 3, 2, 4.

³³³ Contamos con una versión griega y otra latina del texto; en la griega se relatan los tres primeros capítulos de *Génesis* hasta la muerte de Adán y Eva; la versión latina describe la situación de Adán y Eva al ser expulsados del paraíso. Véase la traducción de Díez Macho (1982, vol. II).

³³⁴ Haag (1981: 174). En relación con la caída de los ángeles y Satanás encontramos en la actualidad un grupo kurdo, los yazidis, que son conocidos como “adoradores del diablo”. Los yazidis adoran al ángel caído que desobedeció al Dios creador y al que dan el nombre de Malak Taus (ángel-pavo real). Para conocer más sobre este grupo, véase González-Arroyo España (2014: 11-18).

³³⁵ Encontramos en el texto *el enemigo* (2) y la imagen de *dos etíopes* (35) para hacer referencia a los demonios.

Entre los pseudoepígrafos encontramos por último los *Oráculos Sibílicos*³³⁶, un grupo de escritos en griego, compuestos entre los siglos II a. C. al III d. C, que nos presenta a través de catorce libros el elemento escatológico, el tema de la oscuridad y de los malos presagios con elementos de la tradición judía como los ángeles vigilantes. En el libro II la figura del diablo aparece bajo el nombre de Beliar hasta el capítulo 214, donde se describen la llegada de los ángeles a las puertas del infierno y la inmortalidad de las almas. Lo importante de estos oráculos es la dimensión escatológica y apocalíptica que los define y que encontramos, sobre todo, en los libros III y IV.

2.2 SATANÁS EN EL ANTIGUO TESTAMENTO

Tras este recorrido por los textos apócrifos, nos centramos en el material que encontramos en el Antiguo Testamento. Como ya hemos visto en el capítulo dedicado a la terminología, la palabra Satanás no aparece en el Antiguo Testamento con sentido teológico hasta la época postexílica³³⁷. Con todo, se ha insistido en la idea de que en los primeros escritos del Antiguo Testamento la mención de Satanás como nombre propio es escasa, incluso prácticamente nula, lo que puede explicarse porque en estos escritos preexílicos precisamente se pretendía resaltar la importancia del monoteísmo y la imagen de un único Dios de Israel³³⁸. En tiempos del exilio se produjeron cambios en el concepto de Dios, que pasó a definirse como un monoteísmo yahvista en el que Yahvé es único y tiene poder universal, frente al panteón babilónico y a las creencias en demonios, propias del Israel de antes del exilio. En los textos de los primeros profetas se presenta a Yahvé en la tierra dirigiendo la vida de su pueblo, pero la trascendencia divina en las Sagradas Escrituras pasa de ser yahvista a elohísta, es decir, Dios actúa por medio de mensajeros y se manifiesta por medio de visiones y sueños. Por otro lado, en el Antiguo Testamento encontramos también a un Dios antropomórfico, con rostro, ojos, brazos, voz, nariz y dedos³³⁹, algunos de cuyos aspectos se asemejan a los de los dioses paganos, pues en el *Ex.* 40, 38 aparece Yahvé “en fuego”, hecho que es muy recordado por el *Deuteronomio*.

³³⁶ Escritos en griego, en concreto en hexámetros; son producto de la comunidad judía de Alejandría y presentan rasgos de la literatura profética. Geffcken (ed.) (1902, reimpr. 1967 y 1979); Díez Macho (1982, vol. III).

³³⁷ Véase Haag (1978: 135-160) sobre el papel inicial de *satán* como acusador de los hombres ante Yahvé.

³³⁸ Se trata del planteamiento de Gokey (1961).

³³⁹ *Deut.* 5, 4, 7; 6, 18; 6, 29; 9, 10; 9, 23; 11, 2.

En el *Libro de Job* del Antiguo Testamento se describe la figura de Satanás no como un ser maligno, sino como hijo de Yahvé cuyo papel de acusador evoluciona hasta identificarse con el demonio maligno que aparece ya en el Nuevo Testamento; de hecho, en el *Libro de Job* se dice que Satanás disfruta induciendo a los hombres al mal para luego acusarles³⁴⁰. Podría ser éste el verdadero origen de la figura del diablo como tentador, pero sin llegar todavía a cobrar forma de ser demoníaco; no obstante, sí se trataría de un ser al que Dios ha concedido grandes poderes en la vida del hombre, incluso en su salud, lo que ha hecho que asuma la función de demonio de la enfermedad³⁴¹. Aunque Job afronta todos sus males, no deja de culpar a Yahvé, al que cree responsable de haberle enviado dichos males; la figura de *śatan* es secundaria, pues actúa por orden de Dios. Yahvé induce al hombre a pecar, lo que lleva a pensar que Dios hace el mal y ciega a los hombres para que pequen³⁴². Pero, aunque encontramos ejemplos en el Antiguo Testamento de estas acciones de Dios, también existen pasajes en los que el mal moral de Yahvé se atribuye al hombre, que se deja llevar por el pecado. Así, por ejemplo, en el *Gen. 2 ss.* vemos cómo el “pecado original” se debe a un error humano motivado por la debilidad y la maldad humana³⁴³. Con todo, en otro libro del Antiguo Testamento aparte de Job aparece la mención de *śatan* como causante del drama humano: se trata de *Crónicas*, donde es Yahvé quien induce a pecar y envía los castigos a los hombres, aunque lo hace a través del *ángel exterminador* o *ángel de Yahvé*.

En *Isaías*, Satanás es uno de los ángeles que Dios supo que no se arrepentiría de su error, cuyo castigo consistirá en ser derrotado por Dios y condenado al fuego eterno. Su destino es profetizado por Isaías en un pasaje en el que aparece Egipto bajo la figura de dos dragones canaíticos, Lotan (Leviatán) y Tannin. El oráculo *Is. 27, 1* dice: Τῆ ἡμέρᾳ ἐκείνῃ ἐπάξει ὁ θεὸς τὴν μάχαιραν τὴν ἀγίαν καὶ τὴν μεγάλην καὶ τὴν ἰσχυρὰν ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν φεύγοντα, ἐπὶ τὸν δράκοντα ὄφιν σκολιὸν καὶ ἀνελεῖ τὸν δράκοντα. (*Aquel día castigará Yahvé con su espada dura, grande y fuerte (a Leviatán), la serpiente huidiza; la serpiente tortuosa, y matará al dragón del mar*). El papel de Satanás es muy diferente en el Antiguo Testamento del que encontramos en el Nuevo Testamento, como veremos a continuación, pues sin duda la figura del diablo

³⁴⁰ El acusador que aparece en Job puede tener su origen en la institución persa, lo que explicaría por qué aparece esta figura en el Antiguo Testamento a partir de los escritos datables en esta época.

³⁴¹ Haag (1978: 146).

³⁴² 1 Reg. 12, 15

³⁴³ *Ibid.*, p. 149

como ser maligno no está del todo formada en una época en la que el judaísmo está desarrollando una demonología muy influenciada por la corriente apócrifa de los textos más antiguos.

3. SATANÁS, OTRO PROTAGONISTA DEL NUEVO TESTAMENTO

᾿Ωδε ἡ σοφία ἐστίν. ὁ ἔχων νοῦν ψηφισάτω
τὸν ἀριθμὸν τοῦ θηρίου, ἀριθμὸς γὰρ
ἀνθρώπου ἐστίν, καὶ ὁ ἀριθμὸς αὐτοῦ
ἑξακόσιοι ἑξήκοντα ἕξ

*Aquí está la sabiduría. El que tenga inteligencia
calcule el número de la bestia, un número de hombre.
Su número es 666. (Apoc. 13, 18)*

Para enfrentarnos a la demonología que encontramos en las Escrituras debemos tener en cuenta varios estudios que presentan una historia del diablo y sus demonios desde sus primeras alusiones en el Antiguo Testamento. Los estudios de H. A. Kelly son un buen ejemplo de lo que pretendemos en este capítulo; por ejemplo, en un reciente estudio hace un recorrido por el tratamiento de la figura de Satanás en la literatura cristiana de los primeros siglos sin dejar de lado los Evangelios y utilizando la información de que disponemos sobre la transmisión de los textos canónicos que hoy componen el libro del Nuevo Testamento³⁴⁴.

En las Sagradas Escrituras encontramos tantas y tan diversas referencias al maligno que se nos hace difícil poder presentar un estudio exhaustivo. En los evangelios encontramos la palabra Satanás como jefe de los demonios, pero también innumerables alusiones, tanto en los evangelios como en las cartas, al maligno nombrado indirectamente o a través de algún adjetivo. No obstante, hemos intentado no perder de vista ninguna referencia interesante que nos permita conocer mejor cómo se entendía al diablo y cómo se va configurando su personalidad en unos textos que servirán como referente para los autores cristianos. Antes de enfrentarnos a la presencia del diablo en los textos neotestamentarios debemos aclarar algunos aspectos sobre la transmisión de los mismos y las relaciones entre ellos.

³⁴⁴ Kelly (2006). Otros estudios que tendremos en cuenta para este capítulo son Russell (1995: 177 ss); y Pagels (1995: 3-112). Es esta una labor difícil, ya que resulta complicado concretar cuándo y cómo se fijaron dentro del Nuevo Testamento los libros que hoy lo componen; un buen estudio sobre el tema es el dedicado a las fuentes textuales del cristianismo de Piñero (ed.) (1993), que presenta un recorrido por los textos, sobre todo los evangelios, que nos transmiten la vida de Jesús.

3.1 EVANGELIOS

Los evangelios son los libros que forman, junto con las Cartas, los Hechos y el Apocalipsis de San Juan, el Nuevo Testamento. Sin embargo, existen muchas incógnitas en torno a los mismos, ya que, aunque se atribuyen convencionalmente a Mateo, Marcos, Juan y Lucas, en realidad no tienen autores conocidos ni tenemos noticia de las fuentes de que se sirvieron para redactar los diferentes episodios de la vida de Jesús, a lo que hay que añadir que entre ellos hay diferencias y semejanzas que hacen suponer un origen común.

El término clásico εὐαγγέλιον (latín *evangelium*) aparece en la literatura griega con el significado de *buena noticia, mensaje bueno*, y así lo encontramos en la *Odisea*, así como en Jenofonte y por Esquines. En la tragedia encontramos con frecuencia la figura del ἄγγελος como mensajero de buenas y malas noticias, pero sólo cuando aparece con el prefijo εὐ el término adquiere un significado totalmente positivo. En griego helenístico el término puede designar, siempre en plural, el anuncio del nacimiento de un emperador cuya figura es objeto de culto³⁴⁵. En la literatura del cristianismo primitivo, el término εὐαγγέλιος designa obras de diferentes géneros y no es hasta el siglo II cuando se emplea para referirse a un escrito que trata sobre un personaje histórico casi contemporáneo y que se suele presentar como una figura divina³⁴⁶. Diferenciamos dentro de la literatura cristiana los evangelios apócrifos y los canónicos. Entre los evangelios apócrifos destacan el *Evangelio de los Egipcios*, posiblemente una respuesta cristiana a un escrito judío, el *Evangelio de la Verdad*, texto valentiniano que parece ser un sermón o tratado; el *Evangelio de Tomás*, una antología de dichos de Jesús que se conserva completo en traducción copta, y el *Evangelio de Felipe*, que es una antología de reflexiones gnósticas sobre la vida cristiana; todos estos “evangelios” y muchos otros que tratan sobre la infancia de Jesús quedan fuera del canon oficial y se consideran apócrifos del Nuevo Testamento.

Los evangelios canónicos fueron reconocidos por la iglesia para formar parte de los libros que se incluyen en el Nuevo Testamento. Los cuatro evangelios definen por sí mismos un género distinto, al centrar su narración en el ministerio y el destino de Jesús. La caracterización de estas obras como “evangelios” debe atribuirse al título dado al

³⁴⁵ W. Dittenberger (1903-1905), *Orientalis Graeci inscriptiones selectae*, Leipzig, nº 458.

³⁴⁶ Un ejemplo de este género fuera de la literatura cristiana, es *La Vida de Apolonio de Tiana* de Filóstrato, escrita en torno al año 245 d. C. Véase la traducción de Bernabé (1992).

más antiguo de estos escritos, *Mc.* 1, 1: Ἄρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ υἱοῦ θεοῦ (*comienzo del evangelio de Jesucristo hijo de Dios*). En el siglo II, este evangelio fue atribuido a Marcos, a quien nosotros conocemos como un compañero de Pablo³⁴⁷. Si esta atribución es correcta o no es algo que se desconoce, ya que el escrito por sí mismo era anónimo como lo fueron los otros tres Evangelios que se atribuyeron a Mateo, Juan y Lucas a partir del siglo II³⁴⁸. Al comparar el material que nos transmiten los evangelistas se ha concluido que existía una fuente común entre ellos que se ha denominado fuente Q³⁴⁹. Según las dos hipótesis que podemos formular hasta el día de hoy³⁵⁰, el Evangelio de Marcos es el más antiguo de los tres llamados “sinópticos”, así llamados porque hay una relación textual entre ellos que revela la existencia de una fuente común³⁵¹. De hecho, Marcos parece que era conocido por los otros dos evangelistas y que éstos acudieron a su obra, pero no es, sin embargo, una fuente que tengan en común. Cada uno reproduce los contenidos de una tradición anterior de los dichos de Jesús y, en nuestros días, la crítica se refiere a esta tradición como “Q”. Con todo, Mateo y Lucas acuden a otros materiales además de Marcos: Lucas conoce una colección de dichos y parábolas que no se asemeja a ninguna fuente conservada; tanto Mateo como Lucas empiezan sus evangelios con relatos del nacimiento y la infancia de Jesús. Comparando el material que nos transmiten Lucas y Mateo vemos que el primero parece reproducir una secuencia de dichos de Jesús que Mateo presenta paralelamente, aunque interpolando materiales que encajan en otro contexto y se insertan en una colección más antigua de dichos originariamente orales. Lo más probable es que esta composición tenga un contexto de transmisión oral y que Q todavía refleje una conexión directa con esta tradición. El texto de Mateo es el resultado de una redacción secundaria que revela el uso de fuentes escritas. Emplea además una fuente primaria, es decir Q, que conserva su versión intacta todavía en Lucas, para componer un discurso literario en el que se incluyen materiales adicionales que fueron usados desde su otra fuente, es decir, Marcos. Mateo, sin embargo, cambia su orden original.

³⁴⁷ Como se dice en *Act.* 12, 12, 25; 15, 36 y en *Col.* 4, 10.

³⁴⁸ Para un estudio completo de la autoría de los evangelios, véase Aune (1972: 43-59); sobre el problema de Q puede verse incluso el testimonio de algunos de los primeros escritores cristianos como Ireneo de Lyon en *Adv. Haer.* III, 1, 1.

³⁴⁹ Existen varios estudios sobre el problema de la llamada fuente Q (del alemán *Quelle* “fuente”) que se supone utilizaron Mateo y Lucas; *ibid.* pp. 43-59. Recomendamos el capítulo de A. Vargas-Machuca, “La llamada fuente Q de los evangelios sinópticos”, en Piñero (1993: 63-94).

³⁵⁰ Entre ellos, el estudio que presenta la teoría más clara es el de Young *et al.* (2004: 16-18).

³⁵¹ Koester (1990: 128-133).

El Evangelio de Marcos fue escrito alrededor del año 70, en una atmósfera de crisis provocada por el sitio romano de Jerusalén después de la revuelta judía del 66³⁵². Esta fecha marca el momento aproximado en que las comunidades cristianas perdieron a sus líderes de la primera generación: Jaime, Pedro, Pablo y otros. En esta situación el anónimo autor del evangelio de Marcos transmitió las tradiciones sobre Jesús, bien de forma oral o escrita: historias del bautismo y de los milagros de Jesús, dichos particulares, y quizá una colección de sus parábolas como vemos en *Mc.* 4. En este evangelio además el autor combina este material con historias de la pasión y resurrección de Jesús, que él debió de conocer en forma escrita. Este escrito es la culminación de su narrativa en el sentido de que expone el propósito del ministerio de Jesús y, al mismo tiempo, la lógica del discipulado cristiano. Los cambios hechos en Marcos, sin embargo, se revelan como alteraciones de la lengua que afectan al orden y no son tanto el resultado de discrepancias sobre los “hechos”, sino que muestran un entendimiento diferente de la trascendencia de Jesús.

Como las construcciones actuales del “Jesús histórico”, Mateo y Lucas ven a Jesús desde perspectivas diferentes a la de Marcos. El Evangelio de Mateo³⁵³, el más antiguo de los dos, cuenta la vida diaria de la Iglesia presentándonos un importante material para conocer mejor el contexto histórico. Se hace eco del evangelio de Marcos pero añadiendo datos sobre la infancia de Jesús y sus apariciones ya resucitado. Actos y padecimientos constituyen un modelo de conducta cristiana tanto personal como comunal bajo las presiones que suscitan los malentendidos y la hostilidad. Mateo presenta este patrón para dar virtualmente a su trabajo la proyección de un manual de fe cristiana y práctica, definiendo así el modo en que el evangelio ha sido leído a lo largo de los siglos³⁵⁴.

El evangelio de Lucas es el texto que nos ofrece un material más pobre para el estudio de la demonología neotestamentaria, aunque no abandona la idea de relacionar a los enemigos judíos de Jesús con el diablo. En *Lc.* 4, 1-13 relata las tentaciones de Jesús y su enfrentamiento con Satanás que, en realidad, aparece como *διαβόλου* en 4, 2³⁵⁵. En

³⁵² Estudios sobre el Evangelio de Marcos hay muchos, en concreto, los que se refieren a pasajes determinados del escrito. Queremos destacar el comentario al evangelio de Gould (1975), además del capítulo dedicado a este evangelio en Pagels (1995: 3-34), donde se insiste en el carácter anónimo del texto.

³⁵³ Este evangelio parece haber surgido en el oeste de Siria hacia el año 80 del siglo I. Véanse las introducciones a los siguientes comentarios del evangelio: France (2002); y Dorris (1977).

³⁵⁴ No obstante, no podemos negar el carácter escatológico y apocalíptico de este evangelio, que ha sido ampliamente estudiado por Sim (1996).

³⁵⁵ Véase Plummer (1977: 106 ss.), donde se comenta el pasaje de las tentaciones de Jesús.

Lc. 21, 5-36, al contrario que en *Mc.* 13 y *Mt.* 24-25, no se alude a los falsos profetas y mesías, pero en 21, 15 usa la expresión οἱ ἀντικείμενοι ὑμῶν (*vuestros adversarios*), aunque al parecer no en referencia a los demonios como adversarios, sino más bien a los que persiguen a los seguidores de Cristo. Los comentarios a este pasaje no hacen ninguna mención a ἀντικείμενοι, aunque posteriormente se utilizará para referirse al diablo. Para Lucas ἡμέραι ἐκδικήσεως no hace referencia a la caída de Jerusalén, que considera como historia pasada, reconociendo que el fin esperado no llegará inmediatamente. Por tanto, este pasaje no aporta nada nuevo al desarrollo de escatología cristiana³⁵⁶.

El Evangelio de Lucas³⁵⁷, que no puede entenderse sin su continuación y complemento, los *Hechos de los Apóstoles*, está dominado por una reflexión de temática religiosa que puede leerse en un sentido apologético y programático. El mundo del autor es el del cristianismo judío helenístico y su misión con los gentiles es para él el resultado del ministerio de Jesús, su muerte y triunfo. El inminente juicio y la transformación del mundo, que parece encontrarse en otro lugar del final del Evangelio de Marcos, son en Lucas desplazados a un tiempo futuro no especificado. La importancia de este tiempo se da a entender en los *Hechos* por medio del viaje de Pablo desde Jerusalén a Roma y está fundamentada en el tiempo de Jesús, quien predica en Nazaret y se traslada deliberadamente desde Galilea a Jerusalén para difundir su mensaje del Reino de Dios³⁵⁸.

Como Mateo y Lucas, el Cuarto Evangelio pertenece al último cuarto del siglo I; un apéndice antiguo del Evangelio parece atribuirlo al discípulo de Jesús³⁵⁹, a quien una tradición del siglo II identificó con Juan de Éfeso en virtud de las informaciones transmitidas por Polícrates, obispo de esta ciudad y que conocemos a través de Eusebio; sin embargo también se ha atribuido a un tal Juan el Anciano y a Juan el hijo de Zebedeo³⁶⁰. Se ha planteado en algunos estudios el posible influjo del Qumrán en este evangelio, pero en otros se ha descartado esta relación. Existen ciertas semejanzas entre Juan y los textos del Qumrán que se manifiestan en la teología dualista de oposición

³⁵⁶ Un estudio completo en el que podemos ver la evolución y el tratamiento de la escatología en el Nuevo Testamento es Allison, "The eschatology of Jesus" en Collins (1990: 267-302).

³⁵⁷ De Lucas podemos destacar el comentario de Driver *et al.* (1971).

³⁵⁸ Lc. 9, 51.

³⁵⁹ Así aparece en *Jn.* 1, 19; 20, 21; 13, 23; 19, 26. J. Painter, "The Johannine Literatura" en Porter (1997: 555-588) sostiene que tanto el evangelio como las cartas de Juan no son del mismo autor, aunque sí fueron escritas dentro de la tradición de la escuela joánica.

³⁶⁰ Véase Bauckham (1993: 24-69) sobre las diversas hipótesis sobre la autoría del cuarto evangelio, entre las que cabe citar las de Hengel (1989); Burney (1922: 133-49); Colson (1969). Bauckham, *ibid.*, pp. 31-32, parece seguir a Helder al afirmar que el autor es Juan el Anciano.

entre luz-tinieblas, Jesús-Satán³⁶¹. En este evangelio hay varias alusiones al diablo de diversas formas: por un lado encontramos la denominación de Satanás en *Jn.* 13, 27 ó Σατανᾶς; en *Jn.* 12, 31 nos topamos con una denominación distinta que aparecerá mucho en Ignacio de Antioquía: ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (*el príncipe de este mundo*); *Jn.* 17, 12: ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (*el hijo de la perdición*). Interesante es *Jn.* 5, 43 (LIII), donde algunos estudiosos han querido ver una alusión al Anticristo por el uso de ἄλλος, y así lo interpretaban los autores de la iglesia primitiva como Ireneo y Eusebio de Cesarea³⁶²; varios estudiosos parecen identificar este pronombre con Satanás e incluso consideran que la alusión al falso mesías que también aparece en *Mc.* 13, 6-22 no sería extraño que hiciera referencia al diablo, ya que lo encontramos así nombrado en otros textos, aunque ciertamente tardíos. Sin embargo, lo que sí parece claro es que Juan rechaza la figura del diablo como un ser sobrenatural independiente, lo considera una encarnación de Judas Iscariote, como se ve en *Jn.* 18, 38-40 y 19, 5-7, y caracteriza a los judíos como aliados de Satanás³⁶³.

Este evangelio difiere mucho de los sinópticos en numerosos detalles de la cronología de la vida de Jesús, introduciendo capítulos de su vida que están ausentes por completo de aquéllos, como por ejemplo las bodas de Canaá o la resurrección de Lázaro³⁶⁴. En él se retrata a Jesús y sus enseñanzas de manera muy diferente; los “dichos” aparecen en la tradición sinóptica de una manera discreta y breve; además, las parábolas que tipifican la enseñanza de Jesús en la tradición, desaparecen y son reemplazadas por diálogos meditativos, dramáticos, así como por monólogos sobre temas relacionados con las siete señales que Jesús realiza o representa, y por su largo discurso de despedida con su oración final³⁶⁵. Estas señales tienen la intención de evocar la fe y la comprensión de la identidad de Jesús como el único Hijo y revelador de Dios, quien como Palabra (Λόγος) de Dios es la Sabiduría divina que se encuentra entre los seres humanos. El Cuarto Evangelio conserva la forma general de los sinópticos y debe de haberlos conocido muy bien. La diferencia parece radicar en que sus fuentes son distintas, como el no conservado *Libro de Signos*; además, presenta otra forma de

³⁶¹ Remitimos al estudio de Piñero (1993: 222-225).

³⁶² Véase, Bultmann (1986: 203); R. Brown (1966: 226), donde encontramos la identificación de ἄλλος con el diablo. Sin embargo, Bernard (1976: 254, vol. I), descarta la interpretación de ἄλλος como una referencia al Anticristo.

³⁶³ Pagels (1995: 109-111).

³⁶⁴ El evangelio de Juan representa el punto final del periodo neotestamentario. Según Leipoldt y Grundmann (1973: 438, tomo I), este evangelio inicia la reflexión cristológica de la iglesia y deja atrás la transmisión de rasgos míticos de la personalidad histórica de Jesús.

³⁶⁵ Estas referencias las encontramos en *Jn.* 2, 1-12, 50 y en 13, 1-17, 26.

reflexión que se refleja por una parte en la experiencia particular de una comunidad que continúa y, por otra parte, en las ideas y hábitos de la escuela religiosa en que se desarrolla.

Respecto al tema del diablo, en los evangelios encontramos elementos comunes en pasajes como *Mc.* 13, 1-37 y sus paralelos sinópticos *Mt.* 24, 25 y *Lc.* 21, donde se presenta a Jesús prediciendo las tribulaciones de la guerra de los judíos contra Roma. En *Mc.* 13, 21 (XLIX) Jesús predice la llegada de falsos mesías y falsos profetas (ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται). En 13, 14 habla de la βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως (*abominación de la desolación*), acompañado del participio masculino ἑστηκότα. Algunos exegetas han interpretado este pasaje como una referencia a la llegada del Anticristo. Para otros se trata de una interpretación incorrecta, aunque es preciso reconocer su influencia en este sentido al relacionarlo con la predicción de la presencia de falsos profetas y mesías³⁶⁶. El pasaje de Marcos ha sido objeto de interpretaciones apocalípticas justificadas por el hecho de que Jesús se dirige sólo a cuatro de sus seguidores, lo que puede ponerse en relación con el carácter esotérico del conocimiento apocalíptico que también aparece en pseudoepígrafos como 4 *Ezra* 12, 37-39³⁶⁷.

En 13, 9-13 Marcos presenta a Jesús prediciendo la persecución de los cristianos. El versículo 4 ha sido interpretado de diversas maneras, ya que los exegetas, tanto antiguos como modernos, consideraron el enigmático βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως como una referencia al Anticristo³⁶⁸. El argumento principal es el participio ἑστηκότα y su referente, que muchos han querido identificar con el Anticristo³⁶⁹. Sin embargo, otros niegan esta identificación aun reconociendo que el participio hace referencia a una persona maligna. Si leemos el texto con atención, vemos que cuando los evangelistas y, en este caso Marcos, quieren referirse al diablo lo hacen directamente, ya que se trata de una forma de demostrar la victoria de Cristo contra el enemigo y de ensalzar la figura de Jesús a través de sus escritos, que no dejan de ser un vehículo de propaganda del

³⁶⁶ Lietaert Peerbolte (1996: 16), además, lo relaciona con 1 *Apoc. Petr.* 2, 7-13, donde se habla de un falso mesías. Tampoco parece ponerlo en relación con el Anticristo Gould (1975: 246-7) en el comentario a este pasaje de Marcos.

³⁶⁷ Lietaert Peerbolte (1996: 26-29) presenta una interpretación de *Mc.* 13 a través del signo del fin de los tiempos.

³⁶⁸ Por ejemplo, así lo ve Klostermann (1971: 135). Teodoro de Heraclea (ca. 319), mártir de la iglesia, escribió algunos comentarios que podemos encontrar en *Biblia Comentada por los Padres de la Iglesia, NT* (2006). Teodoro interpreta el versículo así en su comentario a propósito de *Mt.* 24, 12 cuando afirma: βδέλυγμα ἐρημώσεως καθολικῶς ὁ ἀντίχριστος, γέγονε δὲ καὶ βδέλυγμα τῆς Ἱερουσαλήμ ἢ εἰκὼν καίσαρος, ἣν ἀνέστη Πιλάτος ἐν τῷ ναῶ.

³⁶⁹ Según Lietaert Peerbolte (1996: 36), Bousset (1985: 13-14), que formula esta interpretación incorrecta, relaciona el versículo de Marcos con *Mt.* 24 y con 2 *Tes.* 2, 4.

cristianismo de su tiempo. Sobre este pasaje de Marcos podemos concluir que en él, cierto es, se distingue un tinte apocalíptico en el discurso de Jesús, pero también que no hay ninguna mención al Anticristo ni al diablo. Los falsos profetas y mesías de los que habla Marcos –al igual que otros autores posteriores– no son seres sobrenaturales enviados por Satanás, como en *2 Tes.* 2, 2-12. En *Mc.* 13, 14 nos encontramos en realidad con una descripción de la destrucción del templo tal y como aparece en las profecías de Daniel. El hecho de que la destrucción sea causada por una persona se enuncia por medio del participio masculino ἐστηκότα, referido erróneamente al Anticristo por la crítica moderna. Para Marcos, la profecía de Daniel se ha cumplido, pero al mismo tiempo es preciso negar que este suceso sea la señal del fin. Quiere advertir a sus lectores del peligro de su tiempo y les aconseja no sucumbir ante falsas enseñanzas³⁷⁰.

Nos interesa subrayar que el material transmitido por los evangelios es un instrumento útil para un estudio sobre el diablo. En los textos neotestamentarios encontramos, ciertamente, distintos tratamientos del mal y, muy en especial, datos interesantes sobre cómo fue cobrando forma la creencia específica en el diablo y sus demonios y cómo esa fe demoníaca llegó incluso a confundir a algunos a la hora de valorar el papel desempeñado por Jesús en la lucha contra estas fuerzas del mal³⁷¹. Si Jesús se enfrentó a ellas (y, al contarnos los evangelistas sus exorcismos, pretenden dar a entender que él creía en la existencia de estos demonios), entonces deberíamos considerar que, en la sociedad de estos primeros siglos del cristianismo, la creencia en el diablo estaba ya totalmente arraigada. No obstante, la cuestión no es tan fácil; muchos estudiosos han descartado tal fe en el diablo por parte de Jesús y proponen interpretaciones diferentes, sin duda interesantes, de los pasajes en los que los evangelistas nos presentan casos de posesiones y curaciones.

³⁷⁰ Para un comentario detallado del pasaje véanse Lietaert Peerbolte (1996: 25-50) y Lamarche (1996: 293-306), que también insiste en interpretar el participio como una alusión al sujeto que desacraliza el templo. Véase también E. Pagels (1995: 24), con quien coincidimos en la idea de que Marcos tenía conciencia de las consecuencias de la devastación del templo de Jerusalén e interpretó el hecho como uno de los sucesos característicos del penúltimo periodo de la παρουσία de Cristo.

³⁷¹ Véase el estudio clásico de Eitrem (1966). Además, seguimos para esta parte la edición del Nuevo Testamento de Nestle-Aland (2001), y la traducción de F. Cantera en la colección BAC. Además del tomo de *Concordance to the Novum Testamentum Graece* (1987) y la colección de *The International Commentary. A critical and exegetical commentary* (1950).

3.2 CARTAS

En el Nuevo Testamento encontramos, además de los evangelios, una serie de cartas atribuidas a San Juan y San Pablo. En el Nuevo Testamento aparecen denominadas como ἐπιστολή, cuyo primer significado es *mensaje* verbal o escrito.

3.2.1 LAS CARTAS DE JUAN

Aunque la autoría común del evangelio y de las cartas de Juan ha sido muy debatida, hay ahora un consenso creciente en estos escritos son obra de más de un autor³⁷². Hay que tener en cuenta que en el evangelio no hay ninguna alusión al nombre del Anticristo y, en cambio, las cartas se caracterizan por lo contrario. En la primera carta de Juan aparece el Anticristo como oponente a Dios; en 1 *Jn.* 2, 18-22 el autor utiliza la tradición del Anticristo para describir el conflicto entre la congregación y los no creyentes que se han rebelado contra los cristianos. Los oponentes son descritos como *anticristos* (ἀντίχριστοι) y su aparición se interpreta como un suceso que precederá al final, por lo que ha de interpretarse como una forma de engaño escatológico previo al desenlace, como lo vemos en el versículo 26-27. En este pasaje el autor de la carta hace referencia a los oponentes de toda una comunidad, que viene representada por el elemento del χρίσμα, que en este caso puede significar *bautismo* o *unción*, cuyas opiniones son calificadas de falsas. La principal opinión que condena el autor de la carta es la acusación contra Jesucristo en vv. 22-23, donde se dice que los judíos lo califican de ψεύστης (*falso, mentiroso*).

En las cartas de Juan encontramos una de las primeras alusiones en la literatura cristiana al diablo denominado como Anticristo, debemos añadir que Pablo en sus cartas también hace referencia al Anticristo siendo el único referente anterior a Juan; posteriormente encontramos al Anticristo en Policarpo, incluido entre los Padres Apostólicos, en *Phil.* 7, 1 (LXLIII) donde alude al pasaje de 1 *Jn.* 4, 2-3³⁷³. Encontramos una primera alusión al Anticristo en 1 *Jn.* 2, 18 ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν (*el Anticristo viene, y ahora muchos anticristos han*

³⁷² Lietaert Peerbolte (1996: 96-99) considera que entre el evangelio y las cartas de Juan hay diferencias evidentes que permiten descartar que estos escritos se originaran en el mismo medio; las similitudes que se encuentran pueden deberse a que fueron compuestos en la escuela “joánica”.

³⁷³ Kittel (1985, vol. IX) presenta el término Ἀντιχρίστος en la entrada de χριστός como oponente de éste.

surgido) y, de nuevo, en 4, 3 τοῦ ἀντιχρίστου (*del anticristo*). En el primer pasaje la fe en Jesús contrasta con la aparición del Anticristo como representante del final y de falsas enseñanzas que se encarnan en su espíritu; cabe pensar que el plural ἀντίχριστοι hace referencia a las herejías del momento, representadas por los falsos profetas (ψευδοπροφήται) y los espíritus del error que los inspiran, precursores y heraldos del Anticristo. Los falsos profetas se interpretan como manifestaciones del Anticristo y prueba de que su espíritu está ya presente en el mundo, como vemos también en 2 Jn 1, 7. Después de Juan, es a partir de Ireneo de Lyon en *Adv. Haer.* V, 25-30 (LXXVI) cuando el Anticristo aparece como el único oponente escatológico de Jesús³⁷⁴. Así, en el periodo anterior a Ireneo los autores especulan sobre la oposición y los oponentes de Jesucristo³⁷⁵.

La importancia del pasaje 1 Jn. 2, 18-22 radica en el hecho de que el nombre del Anticristo aparece usado también como calificativo para referirse a los oponentes del cristianismo: ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (*muchos anticristos han surgido*). En el versículo 18 encontramos por tanto la primera alusión a este término y comienza, según parece, una tradición del Anticristo. El pasaje empieza con el vocativo παιδία, que aquí es sinónimo de τεκνία³⁷⁶. La transición con el texto anterior viene marcada por la expresión ἐσχάτη ὥρα ἐστίν (*es la última hora*), que se emplea para hacer referencia a la cercanía del final, ya que la carta tiene un sentido apocalíptico como hemos visto en otros pasajes neotestamentarios. Se trata de hacer entender a sus oyentes-lectores que la *parousía* de Cristo está cerca y que antes de su llegada se espera la aparición de sus oponentes, a los que aquí el autor denomina ἀντίχριστοι. Una posible interpretación, defendida por algunos especialistas, es identificar estos “anticristos” con los herejes, aunque nos encontramos en una etapa demasiado temprana como para afirmar con seguridad la existencia de herejías y establecer esta relación³⁷⁷. Esta identificación supone que el autor considera la llegada del Anticristo inminente, lo que puede deducirse de la construcción καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γεγόνασιν (*como habéis oído, el Anticristo viene; y ahora ya han surgido muchos anticristos*). Por otro lado, la identificación implica también que la

³⁷⁴ Rousseau (1982, tomo II). Véase el tomo I (1979: 183-186), donde se comentan estos pasajes.

³⁷⁵ Lietaert Peerbolte (1996: 3); nos encontramos ante una diatriba filosófica-teológica que se desarrolla en *Mc.* 13; *2 Tes.* 2,1-12; *Did.* XVI; *Barn.* IV; *Ascens. Is.* IV; Justino, *Dial.* 32 y 110.

³⁷⁶ *Ibid.*, p. 100, el término es usado aquí para hacer referencia a los creyentes y lo encontramos también en: 1 Jn. 2, 1, 12-28; 3, 7-18; 4, 4; 5, 21.

³⁷⁷ Véase Bray (2000: 185), donde se argumenta a favor de que con el término se hace referencia a los herejes como si fueran un engaño de la ortodoxia que se presenta bajo muchas formas.

tradición del Anticristo debía de sustanciarse básicamente en la creencia en un oponente sobrenatural de Jesucristo, o incluso que el Anticristo mencionado se concebía como una personificación.

Si aceptamos esto último, debemos concluir que el oponente considerado como un ser impersonal es interpretado como una persona real. También podemos pensar que, por omitir una descripción adicional de la figura del Anticristo, el autor revela que esta figura debía de ser bien conocida para sus lectores por la simple estructura de la palabra: ἀντίχριστος aporta una indicación de la función de oponente, dada por la preposición αντί. Pero debemos tener en cuenta que este término se usará más tarde en la literatura patrística antecedido del artículo ὁ, mientras que en este pasaje el autor lo usa sin la determinación, dando a entender que se trata de una clase o de un rasgo individual, pero también como posible alusión a un carácter no definido de la persona a la que se denomina como tal, con la posibilidad implícita de aumentar su número. No podemos dar un sentido claro al término en este pasaje, pero en 1 Jn. 4, 3 (LXIX) nuestro problema parece resolverse por medio del rechazo de la segunda de las opciones.

En 1 Jn. 2, 22 (LXVII) aparece el término en singular, identificado como ψεύστης, dando la sensación de que se refiere a una persona ya conocida. El único ser a quien esta descripción podría aplicarse sería el Anticristo mencionado en 2, 18 (LXVII). Se puede suponer que, si los lectores conocían el término y el referente de Ἀντίχριστος, sabían también que ψεύστης era una alternativa, pero en este caso debemos remontarnos a una tradición apocalíptica de la denominación ὁ ψεύστης comparable a la del Ἀντίχριστος. Debemos tener en cuenta además el uso de la palabra ἀληθεία (*verdad*), que parece utilizarse para hacer referencia a la congregación que conoce la verdad, frente a la palabra ψεῦδος, que parece referirse a los que no conocen esa verdad. Además en Jn. 2, 22 se dice que ἀντίχριστος es el que ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν, (*el que niega al padre y al hijo*).

A lo largo de la carta seguimos encontrando la profecía de la llegada del Anticristo, como por ejemplo en 1 Jn. 4, 3 (LXIX). Partimos para explicar este versículo de 1 Jn. 4, 1-6 (LXX), pasaje en el que el autor menciona a los oponentes, a los que en este caso denomina ψευδοπροφῆται, defendiendo así la verdadera enseñanza de Dios, ya que el resto es obra del Anticristo. La designación de los ψευδοπροφῆται es usada en otros casos en el Nuevo Testamento como en Mc. 13, 22 y en Mt. 24, 11 (XXXVII), ya que la llegada de los falsos profetas se considera como uno de los

eventos del último día, según vemos también en *Apoc.* 13, 11-18; 16, 13; 19, 20; 20, 10 (LXXIV), donde se alude a la Bestia, que posteriormente es denominada *falso profeta*³⁷⁸. El denominador común de todos estos pasajes es la percepción de que la apariencia del falso profeta debería interpretarse como un rasgo del último periodo antes del fin, algo que vemos en la mayoría de los comentarios de pasajes que hacen referencia a ψευδοπροφήται, que podríamos considerar un término característico del género profético. También lo encontramos, aunque de forma menos clara, en *Mt.* 7, 15; se usa también fuera de un contexto escatológico en *Lc.* 6, 26 y en *2 Pet.* 2, 1, donde se compara a los ψευδοδιδάσκαλοι (*falsos maestros*) que vendrán en el futuro con los ψευδοπροφήται que han aparecido entre el pueblo de Israel. En *1 Jn* 4, 6 (LXX) la confesión de los falsos profetas parece estar evocada por el espíritu del error (τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης), un espíritu que confiesa la llegada del Anticristo al mundo. La oposición entre los dos espíritus, el de Dios y el del Anticristo, se explica en los versículos 4-6, donde el autor afirma que los falsos profetas son del mundo (terrenal, hemos de entender), mientras que los cristianos son de Dios. En 2, 16 afirma que todo lo que hay en el mundo *no procede del Padre sino del mundo* (οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ πατρὸς ἀλλὰ ἐκ τοῦ κόσμου ἐστίν), desarrollando el mismo concepto por medio de la oposición del término Padre al de mundo. Este pasaje puede compararse con 3, 8-9, donde opone paralelamente ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν / ἐκ τοῦ θεοῦ. El autor de la carta parece relacionar tres conceptos con uno: el mundo-el Diablo-el Anticristo.

En *1 Jn.* 4 se establece una doble oposición que además queda muy clara en el final del versículo 6, donde el autor de la carta alude al espíritu de la verdad y el espíritu del error. Un tipo similar de dualismo lo encontramos posteriormente en *Hermas Mand.* V, 1, 1-4 y en *Barn.* 18-20 (LXLVIII). El dualismo aparece también en el evangelio de *Jn.* 14, 17; 15, 26 y 16, 13 con *el espíritu de la verdad* (πνεῦμα τῆς ἀληθείας) y la expresión contraria *el espíritu del error* (πνεῦμα τῆς πλάνης), lo que permite establecer una relación entre ambos textos. Estos paralelos deben indicar que el autor de la carta usó una tradición en boga que expresaba cierta forma de cosmología y de dualismo

³⁷⁸ Véase al respecto Comblin: “En el Apocalipsis el Hijo del hombre interviene en la lucha entre Dios y Satán. Ahora bien, en el escenario de la historia se ve a Satán representado por la Bestia y el falso profeta. En esta Bestia es imposible no reconocer al imperio romano, y quizá en el falso profeta, el culto imperial. El Hijo del hombre se presenta, pues, como el adversario y el vencedor de los emperadores romanos. Nos parecerá natural que él también se vea a veces revestido de algunas insignias imperiales. Él es el super-emperador divino que viene a arrancar a los emperadores seducidos por Satán las insignias de su falsa divinidad y a revelar la nada que son” (1969: 36).

ético. Al usar los términos πνεῦμα τῆς ἀληθείας y πνεῦμα τῆς πλάνης, el autor sugiere que hay una conexión con el πνεῦμα τοῦ θεοῦ y πνεῦμα τοῦ ἀντιχρίστου que aparecen en 1 Jn. 4, 1-3, pudiendo igualarse paralelamente ἀληθείας-θεοῦ (*de la verdad- de Dios*) y πλάνης-ἀντιχρίστου (*del engaño- del Anticristo*). En la carta de Juan desde 2, 18 parece claro que el Anticristo se entiende como el oponente escatológico final de Jesucristo. El carácter escatológico viene expresado por las últimas palabras en 4, 3 ὁ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη (*del cual habéis oído hablar que viene y ya está en el mundo*); el Anticristo y el diablo son considerados por el autor como dos seres separados, ya que ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη se da a entender que la llegada del Anticristo está limitada a los últimos días, mientras que el diablo es descrito en 3, 8 como el que está pecando desde el principio³⁷⁹.

En la segunda carta de Juan, en concreto en 2 Jn. 7 (LXXI), el uso del término ἀντίχριστος es comparable al que se hace en 1 Jn. 4, 1 de ψευδοπροφήται. Los oponentes no sólo son caracterizados con este término, sino que también se les califica como πλάνος (*el que engaña*), término que se aproxima en su sentido a ψεύστης, utilizado en 1 Jn. 2, 22. En este pasaje el elemento del engaño se convierte en un tópico de las descripciones de los oponentes escatológicos de Jesucristo. Parece ser, además, que πλάνη/πλανῶν están fijados en la tradición de los falsos profetas que llegarán en el último día³⁸⁰.

La tradición del Anticristo en las dos cartas de Juan estudiadas hace pensar que el término ἀντίχριστος era ya conocido para sus lectores. Debieron incluso entender que era un término que hacía referencia al final, al oponente escatológico de Jesucristo. A dicha tradición se recurre en la discusión con un grupo de heréticos, miembros de una misma congregación que posteriormente se volvieron no creyentes. Desde la identificación de los oponentes como Anticristos parece que el autor considera la expectación de su llegada como inminente. Desde 1 Jn. 4, 1-3 parece evidente que es por la influencia de su espíritu por lo que el Anticristo inspira a los oponentes de Cristo. Aquí, la cuestión es si ese Anticristo es realmente una personificación o si se trata de una figura empleada en el discurso para describir el fenómeno de la oposición contra Cristo³⁸¹. El sentido de ἀντίχριστος en las dos cartas de Juan es diferente del que tiene el término ψευδόχριστοι en Mc. 13 y Mt. 24. La diferencia es principalmente que

³⁷⁹ Lietaert Peerbolte (1996: 107).

³⁸⁰ También 2 Tes. 2, 1-12. Así aparece también en Hipólito, *De Antichr.* VI y en *Comm. Dan.* 4, 7,1.

³⁸¹ Lietaert Peerbolte (1996: 102-103).

Anticristo se concibe en el texto como una entidad metafísica, mientras que el término que usan Marcos y Mateo hace referencia a personas de carne y hueso opuestas a Jesús.

3.2.2 LAS CARTAS DE PABLO

Antes de adentrarnos en el *Apocalipsis*, dedicaremos un análisis a la demonología en los escritos de Pablo³⁸². Las cartas del Nuevo Testamento que se atribuyen a Pablo no son todas de autoría segura. Hay siete cartas que son auténticas y que Pablo dirigió a las distintas ciudades son: Carta a los Romanos, Cartas a los Corintios, Carta a los Gálatas, Carta a los Filipenses, Carta a los Colosenses y la 1ª Carta a los Tesalonicenses. Las Cartas a los Hebreos, a Filemón, a los Efesios y la 2ª a los Tesalonicenses son de autoría dudosa. En esta tesis vamos a analizar la mayoría de las cartas que están incluidas en el canon aunque no podamos confirmar a Pablo como su autor, en ellas hemos encontrado un testimonio importante para la demonología cristiana.

Empezaremos por las dos cartas a los Tesalonicenses donde, especialmente en 2 *Tes.*, encontramos más referencias al diablo. El autor presenta la lucha de Cristo con los poderes satánicos como un aspecto importante de la vida de Jesús; su demonología gravita en torno a expresiones que hacen referencia a poderes cósmicos, así en *Eph.* 6, 12 alude a *κοσμοκράτορες τοῦ σκότους τούτου* (*los dominadores de este mundo tenebroso*) y a *ἄρχοντας τοῦ σκότους τούτου* (*príncipes de las tinieblas*) en 1 *Cor.* 2, 6-8, denominaciones que nos serán muy familiares cuando analicemos la demonología de uno de los autores Apostólicos, Ignacio de Antioquía, que centra sus especulaciones demonológicas en la consideración del diablo como el *arconte de este siglo* (ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου)³⁸³. Por tanto, parece que Pablo inicia una corriente de interpretación del maligno a través de su relación con el mundo material, idea en cuyo trasfondo debemos vislumbrar la influencia de escritos apocalípticos y astrológicos judíos³⁸⁴.

Es en la segunda carta a los *Tesalonicenses* 2, 1-12 (LIX- LXI)³⁸⁵ donde su autor alude a un hombre no divino en referencia quizás al oponente final como ser que se

³⁸² Sobre este tema en particular contamos con un estudio de Lee (1970: 54-69). Además, otro estudio que ayuda a comprender algunos aspectos de la demonología de Pablo es el monográfico de Carter (2002: 65-7 y 192-5), que nos habla, sobre todo, del mal y del pecado como poderes que atacan la mente del hombre y que Pablo presenta en algunas de sus cartas.

³⁸³ En sus cartas *Magn.* I, 2 (LXXXIV) y *Tral.* IV, entre otras.

³⁸⁴ Como sostiene Lee (1970: 56).

³⁸⁵ Debemos tener en cuenta las diferencias entre esta segunda carta y la primera, puesto que son motivo de duda de la autoría de Pablo en el caso de la segunda. Se supone que este pseudo-paulino escribió la carta después de la muerte de Pablo y que el autor desconocido recurrió a la autoridad de Pablo

sostiene por un poder no esperado: τὸ κατέχον / ὁ κατέχων. En el versículo 6 hace referencia a un poder impersonal, καὶ νῦν τὸ κατέχον οἶδατε, εἰς τὸ ἀποκαλυφθῆναι αὐτὸν ἐν τῷ ἑαυτοῦ καιρῷ (y *ahora sabéis qué es lo que le contiene hasta que llegue el tiempo de manifestarse*). Este poder es mencionado de nuevo en el versículo 7 ὁ κατέχων. El carácter no especificado de esta fuerza ha llevado a plantear muchas hipótesis, una de las cuales identifica esta fuerza no esperada con el poder del Imperio Romano, en tanto que otros se han basado en una interpretación mitológica en la que ὁ κατέχων sería un ser celestial cuya tarea sería retener los poderes del mal que aparecerán en el último día. Por otra parte, algunos han querido identificar este poder con Satanás, aunque nosotros lo descartamos por no existir paralelos³⁸⁶. Este hombre no divino aparece mencionado por Justino en *Dial.* 32 (CXVIII) y 110, donde se hace referencia a dos posibles παρουσίαι (*llegada*), una de Cristo como hombre humilde, crucificado. La otra, de una persona aparentemente maligna que precederá a la parusía de Cristo. En ambos casos el lenguaje en que el oponente escatológico es presentado se relaciona con 2 *Tes.* 2, 3-12.

El autor de 2 *Tes.* empieza la carta con una larga sentencia que podemos dividir en dos partes, en la primera de las cuales nos habla de la revelación final de Cristo; en 1, 7 usa término ἀποκάλυψις, en este caso en referencia aparente al mismo evento que cuando usa la palabra παρουσία, pero, a diferencia de 1, 3-12, el autor se limita a describir cómo será esa παρουσία de Cristo. Sin embargo, lo que nos interesa en este estudio es el oponente a esta παρουσία, que es presentado por el autor de la carta en 2, 1-12 por medio de dos genitivos de cualidad: ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας (*el hombre del pecado*); ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας (*el hijo de la perdición*); en el primer caso, por tanto, la expresión equivale directamente a ὁ ἄνομος. En este caso la palabra ἀνομίας se emplea como un sinónimo de ἀμαρτία y el término, que podríamos traducir por *sin orden, sin ley*, tiene un sentido escatológico, ya que hace referencia a la situación del mundo en los últimos días, como en *Mt.* 7, 22-23 (XXXI); 24, 12 (XXXVII); 2 *Cor.* 6, 14-16 (LVIII); *Did.* XVI, 4 (LXXVIII); *Barn.* IV, 1 (LXLIV); XIV, 5; XV, 7; XVIII, 2 (LXLVIII), donde el término es usado para referirse a la hostilidad y la rebelión de las fuerzas del mal contra el reino de Dios en los últimos días. Esto nos hace pensar que el uso posterior de ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας como ὁ ἄνομος hace referencia a la persona

para hacer oír su voz, imitando la carta 1 *Tes.* Sobre el problema de la autoría de 2 *Tes.*, véase Lietaert Peerbolte (1996: 63-68), que concluye que 2 *Tes.* es de origen pseudo-paulino. Véase también Richard (1990: 107-115).

³⁸⁶ Para todas estas teorías, véanse Lietaert Peerbolte (1996: 81-84) y Menken (1994: 108-111).

caracterizada por el mal, es decir, desde nuestro punto de vista se trata de una alusión al diablo a través de un eufemismo, algo muy frecuente en la obra de los Padres Apostólicos y, teniendo en cuenta que 2 Tesalonicenses posiblemente no pertenece a Pablo, esta idea podría ser plausible. El elemento del oponente proclamando su divinidad parece extraño y no coincide con la intención de la descripción del rey maligno que encontramos en *Dn.* 11, 36. Por otro lado, el uso de ὁ ἄνομος (*inícuo*) en 2 *Tes.* 2, 8-10 (LX) para hacer referencia al oponente parece evidente que no alude a una persona fuera de la ley, un pagano o un criminal, sino a un ser malvado, lo que a su vez se justifica porque en otros textos de las Escrituras encontramos el término para referirse al maligno³⁸⁷, por ejemplo, en *Mc.* 15, 28; *Lc.* 22, 37; *Act.* 2, 23; 1 *Tim.* 1, 9; 2 *Petr.* 2, 8. El Anticristo es el hombre a través del que Satanás realiza su obra; es esencial que los tesalonicenses resistan a los falsos profetas que los tentarán a través de la superstición y de la mentira.

La segunda expresión usada por el autor de la carta la encontramos en 2 *Tes.* 2, 4, donde se dice que la principal característica del oponente es su arrogancia, con un interesante uso de los participios ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος (*que se opone y se alza*). Para Juan Crisóstomo, en esta parte de la carta su autor discute sobre el Anticristo y revela los grandes misterios³⁸⁸. Llama a la caída “apostasía” y dice que cuando el autor de la carta habla del hombre del pecado y de la perdición en 2 *Tes.* 2, 3-4 (LIX) se está refiriendo a Satanás. La principal característica del oponente en este texto es su arrogancia, como se afirma en el versículo 4: ὁ ἀντικείμενος καὶ ὑπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα (*que se opone y se alza contra todo lo que se dice de Dios o es adorado*). Los dos participios que describen esta actitud son delimitados por el artículo, por lo que ambos son usados como nombres. En este versículo de la carta el eco de *Dn.* 11, 36 parece evidente: καὶ ποιήσει κατὰ τὸ θέλημα αὐτοῦ καὶ ὑψωθήσεται ὁ βασιλεὺς καὶ μεγαλυθήσεται ἐπὶ πάντα θεὸν καὶ λαλήσει ὑπέρογκα καὶ κατευθυνεῖ, μέχρις οὗ συντελεσθῆ ἡ ὄργη: εἰς γὰρ συντέλειαν γίνεται (*este rey actuará a placer; se hará orgulloso hasta engrairse por encima de toda divinidad; proferirá insolencias inauditas contra el Dios de los dioses y prosperará hasta que se haya agotado la cólera; pues lo que está decidido se cumplirá*). En la traducción de los Setenta a este pasaje de Daniel encontramos el término ὑψωθήσεται (*magnificar*,

³⁸⁷ Ὁ ἄνομος con el significado de *perverso, maligno* también lo encontramos en 1 *Clem.* 18, 13; 45, 4; 56,11; *Diogn.* 9, 2; *Barn.* IV, 9; V, 9; *Herm. Sim.* IX, 19, 1.

³⁸⁸ Gorday (2000: pp. 102-116). En concreto, p. 109, donde se ocupa de los comentarios de este pasaje, en particular por Juan Crisóstomo en *Hom.* 2 *Tes.* 3,19 (PG 62).

exaltar) y no μεγαλυθήσεται; por tanto, en 2 Tes. 2, 4 la forma correspondiente a ὑπεραίρεσθαι (*enorgullecerse*) se usa como sinónimo de los verbos que aparecen en las dos traducciones griegas del libro de Daniel: ὑψωθῆναι y μεγαλυθήναι.

El oponente sentado en el templo de Dios de 2 Tes. 2, 4 constituye un motivo discutido: ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός (*de manera que llegará a sentarse en el templo de Dios, presentándose como si fuera Dios*). Hay dos interpretaciones posibles: que se trate simbólicamente del templo de Jerusalén o de una imagen figurativa cuyo referente debe de ser la iglesia cristiana, o el templo celestial. Otra interpretación es que se trate de una demanda del maligno para recibir culto en el templo como si fuera un dios³⁸⁹. La proclamación por parte del oponente de su propia divinidad es descrita con las palabras ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἔστιν θεός. Después del verbo ἀποδείκνυμι esperaríamos un acusativo con infinitivo y no la construcción inusual con ὅτι, que parece obedecer a la pretensión de enfatizar la intención del oponente de proclamarse a sí mismo como un dios.

En 2 Tes. 2, 9 debemos hacernos tres consideraciones para poder confirmar que el autor nos habla de un oponente a Dios. Lo primero a tener en cuenta es la referencia a la fuerza de Satanás: κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ (*por acción de Satanás*), que lleva a pensar que el ser malvado recibe su poder de Satanás. Por otro lado, la frase ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους (*de todo género de portentos, señales y prodigios engañosos*), donde el uso de δυνάμει se combina con un grupo de palabras fijo (σημεῖα y τέρατα), también nos hace pensar en un oponente maligno³⁹⁰.

La imagen del adversario presentado en 2 Tes. 2, 2-4 es, pues, la de un ser no divino –como ya se ha anticipado–, un ser humano que pretende exaltar sus propias cualidades para proclamarse a sí mismo como un dios. A esto se añaden los elementos que hemos comentado, como el hecho de que actuará con el poder de Satanás e intentará atraer a la gente para transmitir signos falsos y maravillosos. Las funciones opuestas como adversario de Dios vienen dadas por su oposición religiosa a través de la arrogancia y el engaño. En 2 Tes. 2, 11 se explica la presencia de un ser malvado en el

³⁸⁹ Lietaert Peerbolte (1996: 77). Otras hipótesis también consideran la posibilidad de que se haga referencia a tiranos que pretendían desacralizar el templo, aunque no parece ser este motivo que subyace en 2 Tes. 2, 4.

³⁹⁰ Que ocasionalmente en otras cartas se combinan también con δύναμις (*Rom.* 15, 19; *2 Cor.* 12, 12). Parece ser que el uso de este grupo de palabras es un elemento fijo en la tradición de los falsos profetas que se esperaba que aparecieran en los últimos días. Su origen debemos buscarlo en *Deut.* 13, 2-6 y 18, 18-22, donde se nos habla de una esperada llegada de los falsos profetas. Véase, *ibid.*, p. 80, que remite a Meeks (1967: 47-55).

mundo por el hecho de que Dios enviará una fuerza de destrucción: ἐνέργεια πλάνης (*poder que engaña*); a ésta se hace referencia también en *Mc.* 13, 22, donde se describe el peligro de los falsos profetas y cristos que actuarán para destruir la verdad del cristianismo. El eco de estas denominaciones lo encontramos en *Did.* XVI, 4, donde el oponente escatológico final de Jesucristo es llamado ὁ κοσμοπλανῆς (*extraviador del mundo*) y en *Apoc.* 12, 9, donde se describe al diablo como el *que extravía todo el universo* (ὁ πλανῶν τὴν οἰκουμένην ὅλη).

3.3 HECHOS³⁹¹

El libro de los *Hechos de los Apóstoles* tiene un contenido teológico en cuanto que transmite la doctrina de los apóstoles y expone la expansión de la iglesia. Se centra en la actividad de los apóstoles tras la muerte de Jesús. En concreto, los viajes de Pablo ocupan gran parte del escrito entre los que destaca el viaje a Atenas donde el apóstol pronuncia su famoso discurso en el Areópago, *Acts.* 17, 22-34. Su autoría se asigna a Lucas y de hecho se trata de la segunda parte del evangelio de Lucas. Para confirmar su autoría se acude a algunas citas de las cartas de Pablo (*Col.* 4, 14; *Flm.* 24, 2 y *2 Tim.* 4, 11). Hay, en general, pocas alusiones directas al diablo, que sí aparece a la hora de describir la actividad de los apóstoles como exorcistas.

En los Hechos los demonios y el diablo aparecen como sujetos de los exorcismos y para referirse a ellos se usan diferentes denominaciones: ὁ σατανᾶς en *Acts.* 5, 3; ὑπὸ πνευμάτων ἀκαθάρτων (*espíritus impuros*) en *Acts.* 5, 16 y 8, 7; διάβολος en *Acts.* 10, 38 y 13, 10; τὸ πνεῦμα πύθωνα (*espíritu adivinador*) en *Acts.* 16, 16-18 y τὸ πνεῦμα τὸ πονηρὸν (*espíritu malvado*) en 19, 16.

La alusión al “espíritu adivinador” que posee a una joven esclava está muy relacionada con una forma legítima de actividad religiosa para los paganos, los oráculos: la muchacha, al estar poseída, instruía a sus dueños sobre formas de enriquecerse. En este sentido, πύθωνα tiene la connotación del mito y del ritual del oráculo de Delfos, relacionando a este espíritu con Apolo, el dios de la mántica. La referencia pagana aquí es clara, lo que hace que ese espíritu esté más cerca de un ser demoníaco, como sucede con las alusiones a πνευμάτων ἀκαθάρτων y πνεῦμα τὸ πονηρὸν. El autor de los hechos presenta una demonización de las fuerzas espirituales

³⁹¹ Véase la edición de Roloff (1984).

que protagonizan las posesiones y el espíritu posesor en los casos que aparecen en los Hechos es expulsado igual que un demonio.

La demonización del espíritu adivinador en el pasaje señalado ejemplifica un fenómeno atestiguado en la historia del conflicto religioso entre las deidades paganas y el cristianismo; así, en 1 *Cor.* 10, 14-22 se honra a divinidades en ceremonias paganas de Corinto, pero Pablo describe a estas divinidades como seres demoníacos³⁹².

La presencia del diablo, como hemos dicho, se puede analizar a partir de los pasajes que hacen referencia a exorcismos, como en *Act.* 5, 2, 3 donde se nombra a Satanás en un curioso ejemplo en que es el propio Satanás el que posee a la víctima y no los demonios, como ocurre generalmente en los Evangelios. En los Hechos, los nombres de Satanás y el diablo son usados como sinónimos para referirse al poder del mal. También aparecen los espíritus impuros πνευμάτων ἀκαθάρτων, en referencia a los demonios que poseían a hombres curados por los apóstoles, como es el caso de *Act.* 5, 16, donde Pedro sana a varios poseídos por estos espíritus. Es interesante también *Act.* 13, 8-12, donde Bernabé se encuentra con Elimas el mago, al que llama “hijo del diablo” por practicar la magia.

Se han intentado establecer paralelismos entre los Hechos y el Evangelio de Lucas con objeto de demostrar que se trata de obras del mismo autor³⁹³. Por un lado, en el evangelio se relatan diferentes episodios protagonizados por Satanás y sus demonios, como en *Lc.* 4, 33 y 8, 26, también se narra algún ejemplo de posesión o del ataque de los demonios en un caso de epilepsia; la denominación de “espíritus” para referirse a seres malignos también aparecen en Lucas pero en la mayoría de los casos son los demonios (δαίμονια) los causantes de las posesiones como en *Lc.* 8, 30 y 9, 1-2. En cambio, por otro lado, en los Hechos es más frecuente encontrar el término τὸ πνεῦμα con diferentes calificativos negativos para referirse a los demonios y en este aspecto sí encontramos en común el uso de denominaciones como la de *espíritus impuros* (πνευμάτα ἀκαθάρτα) en *Lc.* 11, 24, aunque también las encontramos en el resto de evangelios sinópticos. Establecer que los Hechos son obra del mismo autor que el evangelio de Lucas no es posible con seguridad, ya que las similitudes entre ambos textos en cuanto al tratamiento del diablo no son tantas y más bien puede decirse que nos alejan de dicha hipótesis.

³⁹² La crítica a los ídolos extranjeros es muy acerba en otros pasajes bíblicos como en el Antiguo Testamento en *Is.* 65, 11 y *Sal.* 95, 5. Véase Klutz (2004: 243-245).

³⁹³ Langton (1949: 147-164); Klutz (2004: 207-264).

3.4 APOCALIPSIS³⁹⁴

Además de las cartas y los evangelios encontramos un género de la literatura cristiana muy presente e importante en el estudio del diablo. Se trata del apocalipsis, género que recoge una serie de visiones y revelaciones concedidas a un testigo privilegiado, normalmente con la ayuda y mediación de un guía celestial. El tema típico de estos escritos es la presentación del mundo divino y celestial, el curso predeterminado de la historia cósmica y el destino final del mundo. Los escritos apocalípticos tienden a proliferar en situaciones de crisis en que los acontecimientos han suscitado dudas sobre la justicia de Dios y el destino de sus seguidores. El *Apocalipsis* de Juan es el escrito más representativo de este género en el Nuevo Testamento³⁹⁵; está escrito en forma de carta dirigida a siete iglesias de Asia (*Apoc.* 1, 11 y 2, 1-4, 22) y, por su lenguaje y estilo, se puede asegurar prácticamente sin lugar a dudas que su autor no es el mismo que el del Cuarto Evangelio o el de las cartas atribuidas a Juan, pese a que se identifique como Juan en *Apoc.* 1, 4³⁹⁶.

Nos encontramos ante una carta profética dirigida a las siete comunidades cristianas de Asia Menor para darles a conocer las visiones apocalípticas sobre su futuro³⁹⁷. Aunque se ha debatido mucho sobre el género de la obra, no se niega su carácter de revelación como un apocalipsis en forma de carta apostólica y profética³⁹⁸. El libro ofrece una interpretación de la realidad en su dimensión apocalíptica y escatológica diferente de 2 Tesalonicenses, donde la descripción de la expectación escatológica tiene una forma lineal clara.

Una de las fuentes a tener en cuenta para estudiar el *Apocalipsis* es el *Libro de Daniel*, que da testimonio de la conciencia escatológica del judaísmo precristiano en la

³⁹⁴ Un esquema claro de cada uno de los pasajes del Libro del Apocalipsis lo podemos encontrar en Brown *et al.* (1990: 999-1016), donde se incluye un comentario de los pasajes más interesantes.

³⁹⁵ Painter en Porter (1997: 557-562) hace un estudio del Apocalipsis centrado en las fuentes empleadas para su redacción y presenta un esquema del libro al que más adelante recurriremos.

³⁹⁶ Young *et al.* (2004: 18).

³⁹⁷ Las cartas a las siete iglesias de Asia Menor (Éfeso, Esmirna, Pérgamo, Tiatira, Sardis, Filadelfia y Laodicea) son enviadas por Juan desde su exilio en la isla de Patmos. Para más datos Painter en Porter (1997: 558-9).

³⁹⁸ Véanse para la polémica Lietaert Peerbolte (1996: 114-115); Bauckham (1993b: 2): "Revelation seems to be an apocalyptic prophecy in the form of a circular letter to seven churches in the Roman province of Asia"; Thompson (1990: 64). Además la referencia más antigua al libro es de Ireneo en *Adv. Haer.* V, 30, 3 que lo data en el periodo de Domiciano.

época macabea, en torno al 165 a. C.³⁹⁹. La segunda parte, que está formada por los capítulos del 7 al 12, se caracteriza por las visiones misteriosas y por aspectos que influyen posteriormente en el cristianismo primitivo y en los escritos canónicos del Nuevo Testamento. Dichas visiones están relatadas en primera persona y presuponen una interpretación a través de un ángel mediador. En particular, tocan aspectos relacionados con el maligno como la soberbia, la impiedad, la astucia, la persecución contra el pueblo de Dios, la profanación de lugares; se van así perfilando en este texto veterotestamentario los rasgos que la tradición secular atribuirá al Anticristo y que podremos ver con detenimiento en los textos de los Padres⁴⁰⁰. El *Libro de Daniel* es, pues, una importante fuente para entender algunos de los pasajes de los evangelistas que, en muchas ocasiones, parten de las visiones de este profeta⁴⁰¹, como podemos comprobar en *Mc.* 13, 14; *Mt.* 24, 15 y *Lc.* 21, relacionados con el clímax del mal que expresa por sí mismo los desordenes sociales, naturales y el orden cósmico, y la presencia en este ambiente de los *falsos profetas* (ψευδοπροφήται), como aparecen en *Dn.* 7, 22; 12, 11.

El *Apocalipsis* 11-13; 16, 13; 19, 19-20; 20, 1-3 (LXXIII); 7-10 (LXXIV), por su parte, presenta como principales oponentes de Dios al dragón y a las dos bestias⁴⁰². En *Apoc.* 11, 3-13 aparece una descripción de la apariencia y las actividades de dos testigos que son llamados a actuar en el tiempo anterior al fin. Entre los vv. 10, 1 y 11, 13 se nombra a la *Bestia* (τὸ θηρίον) entre la sexta y séptima trompeta. Cuando estos dos testigos completen su testimonio morirán a manos de la Bestia, como se afirma en v. 11, 7: ὅταν τελέσωσιν τὴν μαρτυρίαν αὐτῶν, τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου ποιήσει μετ' αὐτῶν πόλεμον καὶ νικήσει αὐτούς καὶ ἀποκτενεῖ αὐτούς (*Cuando hubieren acabado su testimonio, la bestia que sube del abismo les hará la guerra, y los vencerá y les quitará la vida*). La forma τὸ θηρίον τὸ ἀναβαῖνον ἐκ τῆς ἀβύσσου implica que la Bestia es ya conocida por los lectores, como sucede en los versículos 3-4,

³⁹⁹ Véase DiTommaso (2005: 1), que define a Daniel como “an interpreter of dreams, a solver of mysteries, and a seer of visions”. Véase, en concreto, el capítulo II “The Story of Daniel in the Book of Daniel and in the Daniel Legend”, pp. 39-86.

⁴⁰⁰ También se pone en relación con los demonios la visión de las cuatro bestias que se narra en *Dn.* 7, 23-27.

⁴⁰¹ Para un completo comentario del Libro de Daniel, Montgomery (1950).

⁴⁰² Esta alusión a la bestia se relaciona con *Barn.* IV, donde siguiendo la *Dn.* 7, 7, 8 se describe a Beliar: Καὶ εἶδον τὸ τέταρτον θηρίον τὸ πονηρὸν καὶ ἰσχυρὸν καὶ χαλεπώτερον παρὰ πάντα τὰ θηρία τῆς θαλάσσης καὶ ὡς ἐξ αὐτοῦ ἀνέτειλεν δέκα κέρατα καὶ ἐξ αὐτῶν μικρὸν κέρασ παραφυάδιον καὶ ὡς ἔταπείνωσεν ὑφ' ἐν τρία τῶν μεγάλων κεράτων (*vi la cuarta bestia, mala y fuerte, y más fiera que todas las otras bestias del mar, y cómo de ella brotaban diez cuernos y de ellos un cuerno pequeño, como un retoño, y cómo éste humilló de un golpe a tres de los cuernos mayores*).

donde el autor supone que los dos testigos son conocidos a partir de las tradiciones exegéticas basadas en las visiones de Zc. 4, 1-14. En el *Apocalipsis* esta Bestia aparece también mencionada en 13, 1-10 (LXXII). En la descripción de la guerra, la Bestia se enfrentará con los testigos y conseguirá la victoria sobre ellos; en este relato se refleja la influencia de *Dn.* 7, 21⁴⁰³.

A partir de *Apoc.* 12 encontramos un cambio en los personajes: aparecen la mujer y el dragón, que en los versículos 1-6 son descritos como antagonistas⁴⁰⁴. Se trata de una oposición provocada por el embarazo de la mujer, que pare un varón que someterá a las naciones, como se narra en los versículos 1-2, que introducen la imagen de la mujer con rasgos diferentes: Καὶ σημεῖον μέγα ὄφθη ἐν τῷ οὐρανῷ, γυνὴ περιβεβλημένη τὸν ἥλιον, καὶ ἡ σελήνη ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτῆς, καὶ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτῆς στέφανος ἀστέρων δώδεκα, καὶ ἐν γαστρὶ ἔχουσα, καὶ κρᾶζει ὠδίνουσα καὶ βασανιζομένη τεκεῖν (*apareció en el cielo una señal grande, una Mujer envuelta en el sol, con la luna debajo de sus pies, y sobre la cabeza una corona de doce estrellas, y, estando encinta, gritaba con los dolores de parto y las ansias de parir*). La imaginería cosmológica empleada para describir la mujer al parecer no tiene paralelo ni en el Antiguo Testamento ni en la literatura pseudoepigráfica, por lo que cabe la posibilidad de que provenga del culto a una divinidad celestial⁴⁰⁵. La identidad de la mujer ha sido muy debatida; se ha sugerido que se trata de María, la madre de Jesús, quien es además la nueva Eva; también se ha dicho que se trata de la personificación de Jerusalén; sus atributos, además, que la presentan cubierta por el sol, con la luna bajo sus pies y coronada por 12 estrellas, parecen típicos de una alta divinidad del mundo antiguo como Isis. En el relato aparece el dragón, imagen del mal, identificado en 12, 9 con Satanás. En 12, 12 se dice: διὰ τοῦτο εὐφραίνεσθε, οὐρανοὶ καὶ οἱ ἐν αὐτοῖς σκηνοῦντες: οὐαὶ τὴν γῆν καὶ τὴν θάλασσαν, ὅτι κατέβη ὁ διάβολος πρὸς ὑμᾶς ἔχων θυμὸν μέγαν, εἰδὼς ὅτι ὀλίγον καιρὸν ἔχει (*por eso, regocijaos, cielos y todos los que moráis con ellos. Ay de la tierra y de la mar, porque descendió el Diablo a vosotras animado de gran furor por cuanto sabe que le queda poco tiempo*); para muchos se trata de un capítulo crucial, por su posición central en la totalidad del libro, la relativa

⁴⁰³ La expresión πόλεμον ποιεῖν o sus equivalentes se usan con frecuencia en el *Apoc.*, 12, 7, 17; 13, 7; 16, 14; 19, 19; 20, 1.

⁴⁰⁴ Lietaert Peerbolte (1996 : 130). La imaginería de *Apoc.* 12 presenta similitudes con la mitología pagana y es un capítulo considerado por muchos como el ejemplo por excelencia de esta clase de influencia en los escritos del cristianismo primitivo.

⁴⁰⁵ Fue Bousset (1906: 336) quien empezó a desarrollar esta teoría, seguida también por Patterson (1985: 439-443). Por otra parte, es probable que las doce estrellas simbolizen las doce tribus de Israel, representando la mujer probablemente a la propia Israel, Lietaert Peerbolte (1996: 130).

facilidad con la que la situación del autor puede reconstruirse desde 12-14 y el hecho de que la visión de estos capítulos se distinga por sí misma en su forma del resto que componen el libro. Pero también es importante por las figuras que aparecen en él y por los hechos descritos en 12-14. Todo apunta a que *Apoc.* 12 es una narración elaborada en forma de visión, con la idea de que el poder de Satanás fue roto por la llegada de Cristo, incluso aunque su poder está todavía activo en el presente. En *Apoc.* 12, 9-10 se describe la caída de Satanás como ángel desde el cielo, este hecho no le hace perder su poder en la tierra, donde el diablo sigue actuando entre los hombres, pero anuncia su cercana derrota final.

El capítulo relata que la mujer da a luz a un niño, después de lo cual huye al desierto (vv. 5-6). Esta huida vuelve a mencionarse en el versículo 14, donde se nos dice que recibe dos alas de una gran águila que la llevan al desierto donde el dragón intentará ahogarla (v. 15). En la descripción de la huida al desierto en las alas de un águila encontramos dos motivos tradicionales: el desierto como lugar de refugio de la iniquidad tan presente en la literatura hagiográfica y Dios como salvador bajo la forma de un águila⁴⁰⁶.

El niño que nace representa a Jesucristo; para Lietaert Peerbolte, a quien seguimos muy de cerca en nuestro análisis, la imaginería que se presenta en este capítulo 12 es muy inusual y no hay suficientes razones para pensar en una referencia implícita a Jesús⁴⁰⁷. Es evidente que nuestro mayor interés es aquí la simbología representada por el dragón que, como ya hemos visto, es introducido en los vv. 3 y 4 de este capítulo e identificado claramente con Satanás en el v. 9. Del dragón se dice en el v. 3: καὶ ὄφθη ἄλλο σημεῖο ἐν τῷ οὐρανῷ, καὶ ἶδου δράκων μέγας πυρρός ἔχων κεφαλὰς ἑπτὰ καὶ κέρατα δέκα καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ἑπτὰ διαδήματα (*apareció en el cielo otra señal, y vi un gran Dragón, de color de fuego, que tenía siete cabezas y diez cuernos, y sobre la cabeza siete coronas*); en esta descripción hay dos elementos tomados de la descripción que el *Libro de Daniel* ofrece de las cuatro bestias (*Dn.* 7) y del carnero (*Dn.* 8); los diez cuernos recuerdan a *Dn.* 7, 7 y la caída de las estrellas a *Dn.* 8, 10. Los otros elementos pueden explicarse desde la descripción y representación tradicional del dragón. El hecho de que el dragón sea rojo tiene sus paralelos en los *Or.*

⁴⁰⁶ El motivo de la huida aparece también en el *Apocalipsis de Adán* 7, 13. Debemos tener en cuenta este motivo para el tema de la simbología. El motivo de Dios como salvador en forma de águila lo encontramos también en *Deut.* 32, 11-12; *Ex.* 19, 4; *Is.* 40, 31.

⁴⁰⁷ Lietaert Peerbolte (1996: 132).

Sib. VIII, 88⁴⁰⁸. En el v. 9, finalmente, el dragón es identificado como la vieja serpiente (ὄφις), el diablo, Satanás, alusión que parece remitir a *Gen.* 3 (XXV)⁴⁰⁹. Es probable que la identificación de Satanás con la serpiente se tenga en cuenta en el uso de la palabra δράκων para Satanás, palabra cuyo significado más común es más o menos equivalente al de ὄφις. En la versión de los Setenta la serpiente se presenta normalmente por medio de la palabra ὄφις, aunque en algunos textos se emplea el término δράκων, como en *Or. Sib.* III, 794.

Con todo, debemos decir que la imagen del dragón usada para el diablo no está bien atestiguada fuera del *Apocalipsis*. La encontramos en algunos textos pseudoepígrafos como en *Apocalipsis de Abraham* 23, 7, donde, por ejemplo, aparece el arcángel maligno Azazel en el jardín del Edén como un dragón, mientras la versión eslovaca de *3 Apoc. Bar.* 4, 8 presenta a Satanael como la serpiente que engaña a Adán⁴¹⁰. El hecho de que estos ejemplos sean relativamente tardíos hace pensar que la identificación del Diablo con el dragón no era común en el siglo I d. C., aunque sí en un periodo posterior, como podremos comprobar con el apologeta Justino, que identifica a la serpiente con el diablo y Satanás en *Dial.* 45 y establece la cadena: serpiente-dragón-Satanás. Volviendo a *Apoc.* v. 9, los dos nombres usados para explicar la identificación del dragón son διάβολος y σατανᾶς, a propósito de lo cual recordemos que el último nombre es una transcripción griega de la palabra hebrea para *acusador* y que encontramos especialmente en la literatura pseudoepígrafa⁴¹¹. El carácter tradicional de Satanás como acusador se hace explícito en v. 10: ὅτι ἐβλήθη ὁ κατήγωρ τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αὐτοὺς ἐνώπιον τοῦ θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός (*porque fue precipitado el acusador de nuestros hermanos, el que los acusaba delante de nuestro Dios de día y de noche*). En los vv. 13, 15 y 17 de *Apoc.* 12 se sigue hablando del dragón; se dice primero que continúa persiguiendo a la mujer antes de su caída desde el

⁴⁰⁸ Recordemos la traducción española de Emilio Suárez en Díez Macho (1982, vol. III); en el pasaje citado un dragón morado y rojo (Πορφύρεός τε δράκων) es presentado como símbolo del caos.

⁴⁰⁹ Lietaert Peerbolte (1996: 134) parece identificar directamente a la serpiente de *Apoc.* 12, 9 con Satanás. La identificación de la serpiente del Génesis con el maligno la encontramos también en el texto pseudoepígrafa de *La Vida de Adán y Eva* 16.

⁴¹⁰ Véase *ibid.*, p. 134 sobre la existencia de un amuleto cristiano relativamente tardío, de fecha incierta, que contiene un encantamiento para capturar a Satán, al que se le denomina δράκων. Véase Moulton-Milligan, *Vocabulary*, p. 170, que remite a G. Kaibel, *Epigrammata Graeca ex lapidibus conlecta*, Berlin, 1878: φεῦγ' ἀπ' ἐμῶν μελέων, ὄφ[ι], πῦρ, Βελιᾶρ κ[ακό]μορ[φ]ε μ[ί]ασμα, δράκων, θη[ρῶ λ]όχε.

⁴¹¹ El hecho de que la identificación del Dragón como Satanás, el diablo, y la serpiente del *Gen.* 3 no pueda demostrarse nos lleva a pensar en la influencia mítica de la interpretación de Satanás con un Dragón en *Apoc.* 12. Véase Gokey (1961: 53-54).

cielo; también que hace lo posible por tirarla al agua para ahogarla y, por último, se enfurece contra ella y sus hijos.

Por tanto, el Dragón de *Apoc.* 12 es identificado como Satán, el líder de las fuerzas del mal⁴¹². La narración de la caída de Satán ocupa tres versículos que podemos resumir así: en el 7 se cuenta la lucha en el cielo entre Miguel y sus ángeles contra el dragón con los suyos; en el 8 parece no localizarse en el cielo ninguno más que el dragón, y en el 9 se relata la caída del dragón en la tierra.

No hemos pretendido en este capítulo hacer un estudio pormenorizado de cada una de las alusiones al diablo que aparecen en el Nuevo Testamento, pero creemos haber aportado nuevas ideas que completan lo expuesto a propósito de la terminología. Algunos de los pasajes estudiados influirán en la obra de los Padres Apostólicos y Apologetas que estudiaremos a continuación, por lo que hemos encontrado conveniente presentar en estas páginas los problemas que se plantean a la hora de interpretar una figura tan controvertida y multiforme como la del diablo.

⁴¹² Pagels (1996: 113).

4. LA FIGURA DEL MAL EN LOS PADRES

4.1 PADRES APOSTÓLICOS

4.1.1 INTRODUCCIÓN

Con la denominación de Padres Apostólicos se hace referencia a una serie de autores considerados meros “padres” y no apóstoles⁴¹³. Es en el siglo XVII cuando se empezó a hablar de los Padres Apostólicos como un grupo de autores de entre los siglos I y II d. C, de los que se pensaba que habían estado, de alguna manera, unidos a figuras de la edad apostólica y que habían recibido de los propios apóstoles sus doctrinas, lo que hacía que sus escritos poseyeran cierta autoridad. Sus escritos se asocian y contrastan con los contenidos del Nuevo Testamento⁴¹⁴. Tradicionalmente se pensaba que entre el Nuevo Testamento y las obras de los Padres Apostólicos había una distancia cronológica, pero ahora se sabe que, aparte de las cartas genuinas de Pablo, los libros del Nuevo Testamento fueron escritos en el periodo entre los años 70 y 140 y son, en gran parte, contemporáneos a la colección de escritos de los Padres Apostólicos⁴¹⁵. Lo que distingue el Nuevo Testamento de las obras de los Apostólicos es que estos escritos son relativamente primitivos, encajan con las tradiciones de contenido ortodoxo y no formaron parte del canon del Nuevo Testamento⁴¹⁶.

Dentro de la denominación de Padres Apostólicos, la mayoría de estudiosos coinciden en incluir a Clemente de Roma, Bernabé, Ignacio de Antioquía, Policarpo y Hermas⁴¹⁷. Hacia 1875 se incluyeron los textos de la *Didaché* o *Doctrina de los XII Apóstoles*, el *Discurso a Diogneto* y los fragmentos de Papias⁴¹⁸. Entre los estudios más recientes cabe destacar las aportaciones de Young y Osiek, que incluye una breve introducción a Clemente de Roma, en concreto, a las dos *Cartas a los corintios*, el Pastor de Hermas, la *Didaché*, la *Epístola de Bernabé*, Ignacio de Antioquía y la carta de Policarpo⁴¹⁹. Por otro lado, Norris incluye bajo la denominación de Padres Apostólicos únicamente a Ignacio de Antioquía, Policarpo de Esmirna y Clemente de

⁴¹³ Según Patterson (2005: 18), el primero en usar esta denominación de “padres apostólicos” para estos primeros autores cristianos del siglo I-II fue probablemente un estudioso francés del siglo XVII llamado Cotelier. Este dato no parecen tenerlo en cuenta otros estudiosos.

⁴¹⁴ Veáanse Barnard (1966: 1-4), introducción general sobre la denominación de Padres Apostólicos; Young *et al.* (2004: 11-19); Puech (1928: 6-107, vol. II), que incluye los fragmentos de Papias.

⁴¹⁵ Existen varias ediciones, entre las que destacan las de Lake (1970-76) y Lighfoot (2007).

⁴¹⁶ En general, se considera que los padres apostólicos escribieron sus obras justo después de las que constituyen el Nuevo Testamento; alguna de ellas, como la *Primera Carta de Clemente de Roma*, fue incluida por muchos dentro del canon neotestamentario. Véase López Salvá (2008: 549-552).

⁴¹⁷ Así lo encontramos en la mayoría de los manuales: Barnard (1966); Esler (2000, vol. I).

⁴¹⁸ Filoramo (1999: 35) es el primero en no incluir ya el *Discurso a Diogneto* entre los Apostólicos, aunque por ejemplo la edición de la BAC sí lo considera dentro de este grupo y Lake también lo incluye en su edición de 1992. En Young *et al.* (2004: 43-44) se incluye dentro del capítulo dedicado a los Padres Apologetas.

⁴¹⁹ Young *et al.* (2004) y Osiek, “The Apostolic Fathers”, en Esler (2000: 503- 524).

Roma, y presenta los problemas que plantea la clasificación de la *Didaché* y la *Carta de Bernabé* aunque finalmente se decanta por incluirlas dentro del grupo de Padres Apostólicos⁴²⁰. Otro de los estudios más importantes sobre los Apostólicos es el ya citado de Barnard, dedicado a los temas de la doctrina cristiana en los Padres Apostólicos, que incluye bajo esta denominación a los autores nombrados anteriormente junto con la *Didaché* y la *Epístola a Diogneto*⁴²¹.

La carta es la forma que predomina en estos escritos, como también lo es en el Nuevo Testamento. De los veintisiete escritos contenidos en el Nuevo Testamento, sólo seis no se presentan como cartas. De las cartas, cuarenta se atribuyen tradicionalmente a Pablo y son las que debieron de inspirar y servir de modelo a las cartas escritas por los Padres Apostólicos⁴²². De aquellas son genuinas 1 *Tesalonicenses*, 1 *Corintios*, 2 *Corintios*, *Filipenses*, *Filemón*, *Gálatas* y *Romanos*, escritas entre los años 50 y 60⁴²³. Pablo tuvo muchos detractores, pero también numerosos discípulos que llegaron a constituir lo que se ha considerado como una “escuela Paulina”. En ella se desarrollaron las ideas del maestro en diferentes vertientes y se formaron diferentes círculos de autores que compusieron obras que imitaban la forma de las cartas paulinas y, como la literatura pseudoepígrafa del momento, buscaban no sólo el nombre del apóstol y su autoridad, sino defender la enseñanza de la doctrina del maestro en nuevas circunstancias. Esta imitación se refleja también en los escritos de los Padres Apostólicos que siguen la línea epistolar iniciada por San Pablo.

Sin embargo, la influencia de Pablo como escritor de cartas y como maestro no estaba limitada a su escuela. En el año 96, la iglesia de Roma dirigió una carta a la iglesia de Corinto, ciudad que protagonizó la revuelta a la que hace referencia Clemente de Roma en su primera carta. La carta se denomina convencionalmente *I Clemente* y según Eusebio de Cesarea en *H. E.* III, 4, 9 (CLXVIII), un hombre llamado Clemente la compuso en un excelente griego con gran competencia retórica. En contraste con este texto, las siete cartas auténticas de Ignacio de Antioquía, que también siguen el modelo paulino, se caracterizan por un estilo precipitado, personal y, teniendo en cuenta su

⁴²⁰ Véase Young (2004: 11-19) en “The apostolic and sub-apostolic writings: the New Testament and the Apostolic Fathers”.

⁴²¹ Vid. supra nota 414.

⁴²² La influencia del Nuevo Testamento en los Padres Apostólicos ha sido estudiada en profundidad por Gregory y Tuckett (2007: 63-68); en general, se estudia con detenimiento la influencia del Nuevo Testamento en cada uno de los autores y la importancia que tuvo para la composición de sus escritos. Con todo, la discusión se centra en si estos autores acudieron de una forma directa o indirecta a alguna copia del Nuevo Testamento, ya que las citas y alusiones en sus obras hacen ver que conocían bien el texto bíblico.

⁴²³ Filoramo (1997: 99-108) presta atención a las cartas de Pablo y su cristología.

imitación del estilo “asiático” en la retórica, en buena medida poco elegante. Las cartas ignacianas fueron escritas probablemente hacia el 113 por un hombre que se describe a sí mismo como pastor de la iglesia de Siria⁴²⁴. Fue arrestado y llevado a Roma, donde esperaba sufrir el privilegio del martirio. Ignacio parece conocer las cartas de Pablo, pero no es consciente de que las imita. Durante su recorrido hasta Roma, recibe delegados de las iglesias a las que se dirigen sus cartas. Así, de Esmirna recibe a su obispo Policarpo; escribe cartas a los cristianos de Éfeso, de Magnesia y de Tralles, así como a la iglesia de Roma, anticipándose a su llegada a la ciudad. Policarpo de Esmirna también expone sus ideas en el género epistolar, con su *Carta a los filipenses* siguiendo en este caso a su maestro Juan⁴²⁵.

En este mismo periodo se compusieron probablemente las tres cartas atribuidas a Juan. Actualmente se tiende a ver no a un individuo sino una “escuela” joánica y su tradición detrás de esta literatura apostólica: una escuela basada en una comunidad judeo-cristiana asentada en una metrópolis helenística. Así se entenderían las afinidades y diferencias entre los tres escritos. 1 *Juan* no es una carta propiamente dicha, sino un sermón o tratado anónimo que aborda el problema del docetismo, distinguiéndose en él intereses antidocetistas⁴²⁶. En los primeros años del siglo II, las cuestiones sobre la fe agitaban a muchas iglesias y ocasionaban serias divisiones. Son los días de la polémica ocasionada por el gnosticismo que, aun siendo una corriente del cristianismo, empieza a desarrollar argumentos que se alejan de la ortodoxia. Esto es evidente en la segunda carta de Pedro y en la carta de Judas, incluidas en el Nuevo Testamento, ya que en el segundo capítulo de la segunda carta de Pedro se reprende a los falsos profetas, entre otros ejemplos. Esta carta es una de las más recientes de las incluidas en el Nuevo Testamento⁴²⁷. Una década antes, alrededor del 130, un escritor cristiano de Alejandría dirigió un tratado bajo la forma de carta a una audiencia general: la denominada *Carta de Bernabé*. Su propósito era separar la cristiandad del judaísmo por medio de la interpretación del sentido cristiano de la Torá, de la evocación de su trasfondo

⁴²⁴ Según nos dice en *Rom.* 9,1.

⁴²⁵ Se cree que en una visita de Juan a Esmirna conoció a Policarpo: Ruíz Bueno (1993: 643) y Hill (2006: 2).

⁴²⁶ El docetismo era una de las corrientes gnósticas atestiguadas por las fuentes, especialmente Clemente de Alejandría en *Strom.* VII, 108. 1-2. Del verbo griego *δοκεῖν parecer*, el docetismo negaba la encarnación y pasión de Cristo, centrandó su doctrina en la afirmación de que, si la materia y la carne son malas, entonces la divinidad no puede tener contacto con ellas y, por lo tanto, si Jesús es Hijo de Dios su carne debe considerarse como simple apariencia.

⁴²⁷ Véase Piñero (1993: 50-56).

alegórico⁴²⁸. En esta carta, como veremos, encontramos la doctrina de los dos caminos, que aparece antes en la *Didaché* o *La doctrina de los Doce Apóstoles a las naciones*, obra considerada el mandamiento cristiano que inaugura la catequesis ética de los dos caminos. Entre los textos de los Padres Apostólicos encontramos también algunas características de la literatura apocalíptica en *El Pastor de Hermas*, que surge dentro de la iglesia romana del siglo II; este fascinante texto, que ofrece materiales para un retrato de la Iglesia de Roma en la primera mitad del siglo II, está menos relacionado con las cuestiones estrictamente escatológicas que con la cuestión de si Dios permitirá el arrepentimiento a la comunidad cristiana de Roma. La respuesta es revelada a Hermas.

En este grupo de Padres Apostólicos se incluyen dos textos que no vamos a analizar porque no aportan nada al estudio de la demonología o de la concepción del mal. Se trata del *Discurso a Diogneto*, que actualmente se incluye en los Padres Apologetas, y de los fragmentos de Papías (s. II d. C), que sólo nos da testimonio de la composición del primer y segundo evangelio del Nuevo Testamento.

La demonología desarrollada por estos autores presenta grandes diferencias con respecto a la los Padres Apologetas. Los autores que aquí nos interesan centran su estudio en el diablo y no tienen en cuenta el origen de los demonios y de los seres malignos que rodean a Satanás. Sí se ocupan de la relación de éste con la serpiente del *Génesis*, pero no parecen tener muy presentes las distintas teorías de los pseudoepígrafos y la influencia gnóstica. Entre estos autores apostólicos encontramos una limitada faceta teológica, como veremos a propósito de cada uno de ellos: no discuten sobre la razón del mal ni sobre el sentido de una demonología cristiana, pero pese a ello están iniciando y preparando el camino de la verdadera teología cristiana.

A continuación vamos a analizar la demonología que subyace en estas obras. El orden de la exposición estará basado en la antigüedad de los escritos, comenzando con la *Didaché*, que es una de las obras cristianas más antiguas, y siguiendo con Clemente de Roma, que situamos en los últimos años del siglo I d. C; a continuación nos ocuparemos de Ignacio de Antioquía, que ya situamos en el siglo II d. C, época a la que pertenecen también Policarpo de Esmirna, el autor de la *Carta de Bernabé* y el *Pastor de Hermas*.

⁴²⁸ Barnard (1966: 73-86).

4. 1. 2 DOCTRINA DE LOS DOCE APÓSTOLES O DIDACHÉ

Nos encontramos ante uno de los tratados más antiguos de la iglesia cristiana, anterior incluso a algunos escritos del Nuevo Testamento. La mayoría de los estudios consideran la *Didaché* o *La Doctrina de los Doce Apóstoles* como un escrito anónimo del siglo I d. C.⁴²⁹ que contiene las prescripciones necesarias para la liturgia del bautismo y la vida en comunidad, en definitiva, un breve resumen de las principales doctrinas del cristianismo presentadas en doce artículos⁴³⁰. Rufino, en el siglo IV, compuso un comentario a la “doctrina de los Apóstoles” en el que nos habla de su origen desconocido⁴³¹. Según una tradición, los Doce Apóstoles, después de haber recibido el Espíritu de Dios y debatiendo entre ellos sobre su misión en las distintas naciones, recogieron sus conclusiones en un breve compendio de la doctrina cristiana. Dicha colección es la base de su enseñanza y la guía para los creyentes, y se conoció a fines del siglo XIX con el título de *Didaché* por su aparición en una lista antigua de libros no incluidos en el Nuevo Testamento, que nos transmite Eusebio de Cesarea en *H. E.* III, 25, 4 (CLXIX). También habían citado el texto otros autores como Clemente de Alejandría en *Strom.* I, 100, 4 pero de un modo implícito⁴³².

Empieza el escrito con un tratado sobre los dos caminos: el camino de la vida, fundado en el amor de Dios, y el camino de la muerte, de lo negativo (II, 1-3, 6); los hermanos en la comunidad siguen uno u otro camino según sea su actitud como cristianos⁴³³. La vía de la muerte es descrita en V, 1-2 (LXXVII) mediante un catálogo de vicios que hay que evitar, que pueden conjurarse por medio del bautismo, para el que se dan instrucciones en los capítulos VII al X, convirtiéndose en el primer texto no canónico que nos habla de esta práctica concebida como un rito apotropaico. En VII, 1

⁴²⁹ En general este escrito se fecha entre los años 70-90 d. C. Véanse Milavec (2003); K. Lake (1970-76, vol. I); Urbán (ed.) (1993) y A. Lindemann y H. Paulsen (1992). Además, Barnard (1966: 99) propone los años 117-19 d. C. como fecha de composición de la obra.

⁴³⁰ Los estudios generales ya citados en la introducción como el de Esler (2000: 503- 524) y Young *et al.* (2004: 11-19) sugieren que el posible origen de este texto debemos buscarlo en asentamientos rurales de las montañas de Siria.

⁴³¹ Rufino de Aquilea (345-410). Véase Vessey, “Jerome and Rufinus”, en Young *et al.* (2004: 322-326) y Cross (1971: 1187).

⁴³² Para más datos sobre la historia del texto, Moreschini y Norelli (1995: 193, vol. I); PL 21, 337.

⁴³³ La doctrina de los dos caminos, el bueno y el malo, el camino de la vida y el de la muerte es de origen judío y aparece en los textos de Qumrán, en concreto en 1QS 3, 17. No aparece, sin embargo, en el Nuevo Testamento, aunque se ha intentado ver un principio en *Mt.* 7, 13, donde se alude a la “puerta angosta” y el “camino amplio”, y también en el célebre pasaje de *Jn.* 14, 6: “Yo soy el camino, la verdad y la vida”. Véase Vielhauer (1991: 63-66). Sí la encontramos claramente en obras como la *Barn.* 18-20 (LXLVIII-C) y el libro VII de *Constitutiones Apostolorum* del siglo III.

se dice que la instrucción sobre la doble vía debía servir de catequesis prebautismal y de escudo contra el mal, constituyendo así un ejemplo, junto con el que encontraremos en Justino 1 *Apol.* 61 del ayuno que precede al bautismo, del poder sobre los espíritus del mal⁴³⁴. Con todo, no debemos adelantarnos a los aspectos que se estudiarán con detenimiento en el siguiente apartado. Pasemos, por tanto, a la materia que nos interesa: la demonología.

Resulta difícil hablar de una demonología propiamente dicha en un texto como este, el más antiguo de los que estudiamos en este capítulo y el que incluye menos información sobre la figura del diablo. Pero, sin embargo, debemos valorar lo poco que nos dice en tanto que supone el primer paso de una demonología que irá desarrollándose en los autores posteriores. Los estudios sobre la *Didaché* apenas se ocupan de la demonología y Gokey no la aborda en absoluto, limitándose a mencionar la obra para ponerla en relación con otro texto o en alguna nota a pie de página. Tampoco Russell se ocupa en absoluto de la *Didaché* en el capítulo dedicado a los Padres Apostólicos⁴³⁵. Con todo, es preciso subrayar que, aunque se trate de un texto breve, nos proporciona material suficiente para ahondar en la concepción del mal en un período tan primitivo del cristianismo y, además, como diremos más adelante, encontramos una única mención del diablo identificado indirectamente con los falsos profetas, al igual que en *Mt.* 24-25. Veremos que sólo se alude al maligno directamente a través del adjetivo *κοσμοπλανής* (*extraviador del mundo*).

En la *Didaché* encontramos elementos interesantes que nos remiten directamente a pasajes del evangelio de Mateo y del Apocalipsis. Sin embargo, sus aspectos demonológicos son pocos, como ya se ha dicho, y hay que analizarlos con detenimiento porque no resultan evidentes. Para empezar, podemos distinguir tres explicaciones sobre el mal que contribuyen a explicar esta demonología: por un lado, encontramos la referida a la idea dualista de los dos caminos que también aparece dentro del grupo de los Apostólicos en el *Pastor de Hermas* y en la *Carta de Bernabé*, donde además se habla del camino de las tinieblas como el liderado por Satanás, en línea con la antigua idea de separar el bien y el mal; en este caso, el autor de la *Didaché* menciona el camino de la vida y de la muerte. Por otro lado, la enumeración de los vicios como pecados nos da una idea de la importancia del mal en un periodo tan primitivo de la iglesia. Por último, encontramos una crítica que tendrá su mayor desarrollo en los Padres

⁴³⁴ Sobre el rito prebautismal y su evolución hacia la idea de exorcismo véase Leeper (1990: 6-24).

⁴³⁵ Russell (1981: 31-50).

Apologetas, la que concierne al culto a los ídolos interpretados como imágenes de demonios.

La teoría más importante que encontramos en este escrito, como ya hemos dicho, es la de los dos caminos: μία τῆς ζωῆς καὶ μία τοῦ θανάτου (*uno el de la vida y otro el de la muerte*) (I, 1-2). A propósito del camino de la vida se enumeran los mandamientos y se diserta sobre ellos; se insiste en que hay que evitar las *tentaciones carnales* y *corporales* (τῶν σαρκικῶν καὶ σωματικῶν ἐπιθυμιῶν) (I, 4) que, aunque no se diga, se identifican con el diablo. En III, 1-6 se insiste en que el cristiano debe apartarse del mal y de todo lo que se le parezca y se aconseja: *huye de todo mal* (φεῦγε ἀπὸ παντὸς πονηροῦ); aparecen citados los vicios y males de los que el cristiano y el “asceta”⁴³⁶ tienen que huir, hay que evitar ser ὀργίλος (*irascible*), ζηλωτής (*envidioso*), ἐριστικός (*discutidor*), θυμικός (*acalorado*), ἐπιθυμητής (*codicioso*), πορνείαν (*fornicación*), αἰσχρολόγος (*deshonesto de palabra*), ὑψηλόφθαλμος (*impertinente*), οἰωνοσκόπος (*adivino*), ἐπαιδός (*encantador*)⁴³⁷, μαθηματικός (*astrólogo*), περικαθαίρων (*purificador*), ψεύστης (*mentiroso*), γόγγυσος (*murmurador*), βλασφημίαν (*blasfemia*), αὐθάδης (*arrogante*), πονηρόφρων (*de mente perversa*).

En el capítulo V encontramos los males que marcan el camino de la muerte, definido en la *Didaché* como *camino malo y lleno de maldición* (πονηρὰ ἔστι καὶ κατάρως μεστή). En esta parte se enumeran una serie de vicios y pecados que encontraremos en otros autores relacionados directamente con el diablo, sobre todo, en lo que respecta a los Apostólicos y Apologetas, las εἰδωλολατρίαι (*idolatrías*). Además, podemos encontrar φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί (*muertes, adulterios, codicias, fornicaciones, robos*). Es interesante la enumeración de los males en V, 1 que se atribuyen al seguidor del diablo y que en el siglo IV d. C la hagiografía considerará como los vicios en los que no debe incurrir el asceta: μαγεῖαι (*magias*), φαρμακίαι (*hechicerías*), ἀρπαγαί (*rapiñas*), ψευδομαρτυρίαι (*falsos testimonios*)⁴³⁸, διπλοκαρδία (*doblez de corazón*), δόλος (*engaño*), ὑπερηφανία (*soberbia, orgullo*), κακία (*maldad*),

⁴³⁶ La figura del asceta como tal no existe todavía en los siglos que nos ocupan, pero aquí nos referimos al cristiano entendido como fiel seguidor de esta incipiente doctrina.

⁴³⁷ Sobre la identificación del demonio como encantador o mago, véase Teja (2001: 109-126). En concreto, pp. 112-121, donde se afirma que los demonios son magos o tienen poderes mágicos. De hecho, se identifica a los magos paganos con el demonio.

⁴³⁸ Término que también encontramos en *Mt.* 15, 19, pasaje que debió de inspirar al autor de la *Didaché*, ya que enumera una serie de vicios que encontramos en el texto que estudiamos: ἐκ γὰρ τῆς καρδίας ἐξέρχονται διαλογισμοὶ πονηροί, φόνοι, μοιχεῖαι, πορνεῖαι, κλοπαί, ψευδομαρτυρίαι, βλασφημίαι (*Porque del corazón provienen los malos pensamientos, homicidios, adulterios, fornicaciones, robos, falsos testimonios, blasfemias*). Véase Van de Sandt (ed.) (2005).

αὐθάδεια (*arrogancia*), πλεονεξία (*avaricia*), αἰσχρολογία (*deshonestidad en el hablar*), ζηλοτυπία (*celos*), θρασύτης (*temeridad / audacia*), ὕψος (*altanería*), ἀλαζονεία (*jactancia / orgullo*). Empezamos a ver en este texto la relación de ciertas prácticas con el mal, la mayoría de las cuales se acabarán asociándose con el diablo según veremos en autores posteriores como Orígenes; así, llama la atención la alusión a μαγεῖαι- *magias* y φαρμακείαι- *hechicerías* como actividades que llevan al camino del mal y que, en el momento en el que se compone el texto, están relacionadas con ritos paganos.

En VI, 3 encontramos la última teoría que podemos relacionar con los demonios. El autor de la doctrina recomienda abstenerse de sacrificar a los ídolos paganos, pues son *dioses muertos* (θεῶν νεκρῶν), algo que encontraremos, como podremos comprobar, en los Apologetas, que acuden a la crítica de la idolatría para defenderse de los ataques paganos. Estos *dioses muertos* serán identificados como demonios en textos posteriores en los que el culto a las divinidades paganas era considerado como un acto demoníaco. Como vemos, la *Didaché* adelanta temas que suscitarán considerables polémicas a partir, sobre todo, del siglo II d. C.

Otro tema que encontramos con frecuencia en los textos posteriores es el de la llegada del falso profeta, aspecto que se menciona en XI, 5-9, donde se alude a la llegada de un ψευδοπροφήτης (*falso profeta*) que hay que aprender a distinguir del verdadero profeta. El tema de los falsos profetas aparece mucho en los textos del cristianismo primitivo, que parten en la mayoría de los casos del pasaje de *Mt.* 24, 11 en el que el evangelista advierte del peligro del engaño de los falsos profetas: καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς (*surgirán muchos falsos profetas y engañarán a muchos*). Sin embargo, el tema no es nuevo y ya aparece en apócrifos del Antiguo Testamento como el *Apocalipsis de Pedro*, pues dentro de los textos del judaísmo más antiguo la profecía de la llegada de un falso profeta era un tema recurrente. En el periodo que estudiamos el planteamiento se centra en la cuestión de si estos falsos profetas se identifican o se relacionan directamente con el diablo, y para abordar esta cuestión desde una perspectiva crítica debemos tener en cuenta los estudios que afirman que en *Did.* XVI, 3-5 (LXXVIII), a propósito de ὁ κοσμοπλανῆς (*el extraviador del mundo*), posiblemente se hace referencia a la llegada de un oponente escatológico que estaría personificado en el emperador y su culto⁴³⁹. No se trata de una

⁴³⁹ Lietaert Perbolte (1996:16). Remitimos también para interpretar las alusiones de falsos profetas a las pp. 102-103 del mismo estudio, donde desarrolla esta idea; también, Le Boulluec (1985: 70, 105-106,

hipótesis descabellada, ya que en este periodo empieza a cultivarse entre los autores cristianos la idea de que el culto al emperador, por ser un rito pagano, constituye un ejemplo de idolatría y, en conclusión, debe considerarse como una manifestación demoníaca.

Ante nuestra insistencia en que el maligno tiene una escasa presencia en este texto, podría pensarse que incurrimos en una aparente contradicción si tenemos en cuenta el siguiente pasaje, *Did.* XVI, 4: καὶ τότε φανήσεται ὁ κοσμοπλανῆς ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος (y entonces aparecerá como hijo de Dios el extraviador del mundo y realizará milagros y prodigios y la tierra será entregada en sus manos y cometerá crímenes cual no se cometieron jamás desde los siglos). Se trata del único texto cristiano de este periodo en el que encontramos el término griego ὁ κοσμοπλανῆς que, sin duda, hace referencia al diablo, término que sólo está atestiguado en este capítulo de la *Didaché* y en *Constitutiones Apostolorum* 7, 32, 4, también en referencia al diablo: τὸν κοσμοπλάνον διάβολον⁴⁴⁰.

Estas son las únicas menciones de la presencia del maligno como un ser opuesto al Señor. No es poco lo que tenemos si consideramos que se trata de un texto breve y bastante deteriorado.

Entre las teorías filosóficas que podemos encontrar en la *Didaché* destaca la referente al dualismo del bien y el mal⁴⁴¹. El dualismo lo encontramos en las bases filosóficas de otras corrientes religiosas, como por ejemplo el gnosticismo, con su teoría del valor anticósmico del mundo material considerado como el mal frente al celestial que representaba el bien⁴⁴²; el antiguo zoroastrismo consideraba el dualismo del bien y el mal en el mundo como algo favorable; y la filosofía griega lo definía como un mundo con dos principios⁴⁴³. La corriente que más se acerca al texto que aquí nos ocupa es el dualismo gnóstico que considera el mundo material como esencialmente malo.

468, vol. I). También encontramos un eco de *Mc.* 13, 21-22, que menciona a los *falsos cristos* y *falsos profetas* (ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφήται).

⁴⁴⁰ Remitimos al diccionario patristico de Lampe, ya que el término no está recogido en LSJ. Sobre este término, véase Audet (ed.) (1958: 472).

⁴⁴¹ Eliade (1978: 179-202, vol. I) sugiere una influencia del judaísmo en el texto en relación con este tema. También insiste en este aspecto Del Verme (2004: 74-112).

⁴⁴² King (2007: 123-24).

⁴⁴³ Según Aristóteles en *Metaph.* I, 5, 985a, Empédocles fue el primero que propuso el bien y el mal como dos principios, aunque no podemos afirmar que hubiera un claro dualismo ontológico en la filosofía griega como sostenía Aristóteles.

Al considerar que la presencia del mal está en el mundo material, el autor del texto intenta advertir a los hombres del peligro de seguir ese camino, como vemos por ejemplo en XVI, 4. El contenido escatológico lo encontramos en la esperanza de salvación que el desconocido autor de la obra transmite a los primeros cristianos, con el anuncio de la cercana vuelta del Señor. En el texto predomina el sentimiento apocalíptico y debemos, por tanto, remitir a las ideas que tanto preocuparon a las sectas judeocristianas y que subyacen en el Apocalipsis. En este caso no debemos perder de vista algunos de los manuscritos del Qumrán, donde encontramos un ejemplo de las ideas de estas primeras comunidades religiosas que se desarrollaron dentro del cristianismo. Con la comunidad esenia de Qumrán surge en sus escritos una forma de dualismo que renuncia a una explicación legendaria del origen de los poderes del mal⁴⁴⁴. Sin embargo, en el rollo de la guerra se habla de la lucha entre los hijos de la luz y los hijos de las tinieblas, insistiendo así en un dualismo ético: los hijos de la justicia y los hijos de la impiedad⁴⁴⁵. También se ha intentado ver un paralelismo de la *Didaché* XVI, 4 con el *Testamento de los XII Patriarcas* en la referencia a un dualismo apocalíptico que anuncia la llegada del fin con la aparición del hijo de Dios y del “extraviador del mundo” (ὁ κοσμοπλανήτης)⁴⁴⁶.

⁴⁴⁴ La fundación de la comunidad se fecha hacia mediados del siglo II a. C. Véase, Van der Ploeg “Qumrán” en Haag (1975) y Xeravits (2010).

⁴⁴⁵ El rollo de la guerra fue encontrado en la cueva 1 de Qumrán junto con otros textos. Un buen estudio para acercarse a su estudio es Delcor y García Martínez (1982: 147-163).

⁴⁴⁶ Díez Macho, (1987: 29-158, vol. 5). También se han visto paralelos con la *Ascensión de Isaías* en relación con la doble *parousía* del diablo y del Señor. Véase Acerbi (1988: 84).

4. 1. 3 CLEMENTE DE ROMA

Según nos cuentan Eusebio de Cesarea en *H. E.* III, 4, 9, 15 (CLXVIII) y Orígenes en *Homiliae in Io.* VI, 54, 36⁴⁴⁷, Clemente, obispo de Roma (c. 94-97 d. C.), fue compañero y colaborador de Pablo de Tarso. Poco sabemos de este apostólico e incluso hay dudas sobre su condición de judío o cristiano. A finales del siglo I era uno de los líderes de la iglesia de Roma y se le relaciona con la familia de Tito Flavio. Conocía la retórica clásica, como se ve en sus cartas, y la mitología pagana, que le sirve como fuente de comparación para su *1 Clem.* La *Sabiduría de Salomón* fue un libro que marcó el pensamiento de Clemente⁴⁴⁸, sobre todo en lo referente a la envidia ($\phi\theta\acute{o}\nu\omicron\varsigma$) del diablo (*Sap.* 2, 24), que considera como la causa de la sedición corintia.

De Clemente de Roma se conservan dos cartas a los corintios y dos a las vírgenes, aunque la autoría de las mismas no es segura⁴⁴⁹. La *2 Clem.* presenta problemas de atribución y hoy en día no se considera en realidad una carta, sino la homilía cristiana más antigua conservada que, al encontrarse transcrita detrás de la carta a los Corintios en tres de los manuscritos que la contienen, se tomó por obra del mismo autor⁴⁵⁰. En cuanto a la primera carta, se trata de uno de los textos mejor conocidos de los Padres Apostólicos y gozó de una amplia difusión en la antigüedad cristiana. En cambio, la segunda carta tiene poco en común con la primera y su temática recuerda en algunos pasajes al *Pastor de Hermas*⁴⁵¹. Suele datarse hacia el año 150 y casi con total seguridad no es de Clemente, ya que si nos fijamos en el tono ascético y el estilo sencillo en el que está escrita, el contraste con la primera carta es evidente. Sobre el origen de esta segunda carta se ha dicho que se trata de la carta del obispo Soler de Roma (h. 166-74) dirigida a Corinto y se han encontrado en ella elementos antignósticos⁴⁵². En la *1 Clem.* tampoco aparece el nombre de Clemente, aunque se conservó en la tradición manuscrita y los propios corintios lo citan como autor. La carta

⁴⁴⁷ Véase Di Berardino (1990: 436, vol. I). Para esta obra de Orígenes usamos la edición de Blanc (1970-1982).

⁴⁴⁸ También conocido como *Libro de la Sabiduría*, es un libro deuterocanónico del Antiguo Testamento y uno de los más representativos de la literatura sapiencial. Se desconoce el autor, aunque se sabe que fue escrito totalmente en griego.

⁴⁴⁹ Lake (1959, vol. I); Ayán Calvo (tr.) (1994); *Prima epistulae Romani ad Corintios Concordantia*, Hildesheim, 1996.

⁴⁵⁰ Remitimos de nuevo a los manuales de literatura cristiana de Young *et al.* (2004: 11-19) y Moreschini (1995: 200-204, vol. I). Parece haber acuerdo en este tema, aunque Osiek sólo se ocupa de *1 Clem.* Véanse Di Berardino (1990: 437) y Donfried (1974).

⁴⁵¹ Osiek, en Esler (2000: 501-502).

⁴⁵² Richardson, en Esler (2000: 512, vol. I).

expone los problemas suscitados por la sedición (στάσις) y las revueltas acaecidas entre los corintios⁴⁵³, argumentando que la concordia había sido el estado al que siempre se había aspirado en la antigua πόλις griega⁴⁵⁴. Como vamos a ver, el diablo es para Clemente la causa de la disensión de la comunidad corintia, que es conducida hacia el pecado.

En este estudio tendremos en cuenta además dos cartas atribuidas a Clemente de Roma que muchos consideran apócrifas⁴⁵⁵. Parece acertado no atribuirles directamente al obispo de Roma, ya que, como veremos, el tratamiento que hace en estas dos cartas del maligno poco tiene que ver con lo que nos presenta en la *1 Clem.* y, en cambio, nos hace pensar en otro autor y en una fecha algo posterior. La *2 Clem.* también va a ser objeto de estudio, aunque no la consideremos de Clemente, ya que como veremos presenta importantes diferencias en la forma y en el contenido con respecto a la primera; con todo, analizaremos el texto porque contiene material de interés para el estudio de la demonología de la época y además tiene puntos en común con *1 Clem.* que llevan a pensar que, aun no siendo obra de un mismo autor, sí pudieron pertenecer a la misma época y a una misma corriente de pensamiento cristiano.

La demonología que encontramos en las cartas de Clemente es más precisa y está más desarrollada que en la *Didaché*. Estos textos están marcados por una obsesión: la necesidad de huir del mal. Con todo, los pocos estudios sobre demonología en los Padres Apostólicos no prestan mucha atención a la concepción del diablo en este autor. Por ejemplo, Russell le dedica apenas un párrafo breve y sólo menciona un único aspecto del diablo en Clemente: “the Devil is perceived as a distinct personality urging the Christian community to sin and dissension”⁴⁵⁶. Estamos de acuerdo con él en cierta manera pues, como veremos en el texto, Clemente pretende transmitir la imagen del maligno como tentador universal pero, sin embargo, afortunadamente podemos encontrar otros rasgos interesantes del diablo en este autor que nos ayudan a comprender mejor su evolución religiosa y la demonología de la época. Por otro lado, el ya citado Gokey hace una breve alusión a la presencia del diablo en Clemente y se

⁴⁵³ La carta de Clemente es un ejemplo de cómo la iglesia de Roma intervenía en los asuntos internos de otra comunidad como la de Corinto donde se había producido una fractura por la destitución de algunos presbíteros debida a un grupo no muy precisado de jóvenes rebeldes.

⁴⁵⁴ Bravo García (1979: 193-238).

⁴⁵⁵ Son las dos *Cartas a las Vírgenes* que Migne incluye en el vol. I de la PG junto con el resto de escritos de Clemente de Roma. Barnard (1966: 5-18) no alude a estas cartas ni comenta nada de ellas. Los manuales más recientes de literatura cristiana tampoco las incluyen en la obra de Clemente de Roma: véase Young (2004) y Osiek, en Esler (2000: 505, vol. I). Tampoco incluye estas cartas Lake (1970-76) en la edición a los Apostólicos ya citada anteriormente.

⁴⁵⁶ Russell (1981: 34).

limita a señalar el pasaje de *1 Clem.* LI donde se denomina al maligno como “adversario” (ἀντικείμενος)⁴⁵⁷.

Por un lado, la demonología de Clemente se refiere directamente al diablo como responsable de los vicios humanos y en esto se acerca a la concepción del maligno en la hagiografía del siglo IV, en la que el asceta emprende una lucha contra el diablo apartándose de los vicios terrenales. Otro punto interesante es el de la identificación del diablo con el dragón. Además, en *2 Clem.* se inicia una tradición de críticas al culto a los ídolos que tanto preocupará a los autores cristianos posteriores.

Si buscamos en *1 Clem.* menciones directas al diablo no las encontraremos, pero sí una idea muy clara que va a marcar su presentación: es el responsable de los vicios humanos y de la sedición corintia (στάσις), que en esta carta es fruto de males tales como la imitación (ζῆλος) que surge de la *envidia* (φθόνος), la *discordia* (ἔρις), el *desorden* (ἀκαταστασία), la *guerra* (πόλεμος) y la *cautividad* (αἰχμαλωσία). Según el autor, los corintios se alzaron contra los presbíteros llevados por κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς (*los deseos de su corazón malvado*)⁴⁵⁸. Clemente explica que la envidia fue la causa de la sedición corintia –quizá provocada por los demonios– y ejemplifica su razonamiento con el Antiguo Testamento: Caín y Abel, Jacob y Esaú⁴⁵⁹. El sentimiento de la envidia también puede llevar a la muerte, como en el caso del martirio de Pedro y Pablo, y de otros mártires romanos que murieron bajo el poder de Nerón. Para compensar esta situación existe la promesa divina del perdón, siempre que el pecador cumpla el orden de la penitencia y la obediencia, pues el Señor sólo juzga, castiga y atormenta a los rebeldes que se dejan llevar por la hipocresía y niegan la existencia de Dios. Parece que el obispo de Roma sigue la corriente veterotestamentaria de presentar a Dios como el causante de castigos y males en los hombres, pero en realidad va mas allá y, para no presentarnos al Dios malvado que aparece en algunos pasajes del Antiguo Testamento, centra la responsabilidad en el diablo, al que aludirá como ἀντικείμενος (*enemigo*).

Una de las fuentes de las que bebe el apostólico es Pablo que, en sus escritos, se refiere a Satanás como ὁ Σατανᾶς, nunca como ὁ Διάβολος. De hecho, se piensa que el autor de *1 Clem.* conocía las cartas paulinas del Nuevo Testamento, ya que existen

⁴⁵⁷ Gokey (1961: 68).

⁴⁵⁸ *1 Clem.* III, 4 (LXXIX).

⁴⁵⁹ Recordemos la historia de Caín y Abel en *Gen.* 4, 1-10: Caín mató a su hermano Abel llevado por la envidia. La historia de Jacob y Esaú cuenta el encuentro y separación de los dos hermanos en *Gen.* 33, 1-20, pero en este caso, aunque no hay ningún asesinato, sí hay desconfianza por parte de Jacob hacia su hermano Esaú.

paralelos entre estas epístolas y el texto de Clemente⁴⁶⁰. Además, tenemos la suerte de tener una interpretación de *Sap.* 2, 24 (XXIX) en Clemente de Roma que podría haber tenido alguna relación con los escritos de Pablo, en concreto *2 Cor.* y *Rom.*⁴⁶¹. En el citado pasaje del *Libro de la Sabiduría* se identifica al adversario como el diablo, enemigo que introduce la muerte en el mundo. Pablo conoce este pasaje, según nos demuestra en *Rom.* 5, 12-14; si lo comparamos con la carta a los corintios de Clemente (1 *Clem.* III-IV), vemos que para éste ni Satán, ni Adán, ni la serpiente introdujeron el pecado en el mundo, sino Caín, al que Clemente identifica con el *διάβολος*, al contrario que en *Sap.* 10, 1 donde se relaciona con Adán.

Tanto en 1 *Clem.* como en 2 *Clem.* se habla de los hombres que albergan dudas: así, en 1 *Clem.* XI, 2 se alude a οἱ δίψυχοι (*los dobles de alma*) y en 2 *Clem.* XIX, 2-3 se recomienda apartarse del mal (*κακός*) y hacer el bien porque son desgraciados los que dudan, *los dobles de pensamiento*, expresión que toma nuestro autor de las Escrituras⁴⁶². En 2 *Clem.* III, 1 el ataque al paganismo reaparece: se pide a los cristianos no sacrificar ni adorar *a los dioses muertos* (τοῖς νεκροῖς θεοῖς). Recordemos aquí el pasaje de *Did.* VI, 3, donde ya se insistía en esta idea.

En 1 *Clem.* LI (LXXXI), Clemente llama a la penitencia y al perdón por las faltas cometidas por los pecadores incitados por el *Adversario* (ἀντικείμενος)⁴⁶³. Según Gokey⁴⁶⁴, éste sería el único pasaje en el que Clemente de Roma alude al diablo, pero, como estamos viendo y veremos en otros textos de este autor, esta hipótesis no es válida porque, en realidad, Clemente alude al mal y al diablo constantemente si no de una forma directa, sí con epítetos o alusiones encubiertas. También encontramos ejemplos y alusiones a prácticas ascéticas, como la confesión de los pecados y el retiro de Moisés en el monte por 40 días y 40 noches de ayuno, humillado después de ser tentado por el propio Yahvé. Clemente sostiene que hay que corregir al pecador y ejemplifica esta idea con los pasajes de *Job* (5, 17-26 y 5, 23) en los que se habla de las *bestias salvajes* (θηρίων ἀγρίων), aunque en este caso puede estar aludiendo a los demonios que

⁴⁶⁰ Lo afirman de la siguiente manera Gregory y Tuckett (2007: 154): “The autor of 1 Clement used 1 Corinthians, and very likely indeed that he used Romans and Hebrews”.

⁴⁶¹ Kelly (2006: 76-78).

⁴⁶² *δίψυχία* es un término que sólo encontramos en el Nuevo Testamento y en Clemente. En el *Pastor de Hermas* lo encontramos *δίψυχία* para expresar el pecado de los hombres, el de la duda que es debida a los dos espíritus que se encuentran en el interior del hombre, el del bien y el del mal. Clemente también se ocupa de la duda entre el bien y el mal, pero no parece plantearse una teoría dualista como vemos en la *Didaché* y en *Herms*.

⁴⁶³ Sobre este término que también aparece en el Nuevo Testamento, véase Gokey (1961: 68, nota 3).

⁴⁶⁴ *Ibid.* p. 68. También Russell (1981: 34) considera esta la única alusión al diablo en Clemente sin entrar a analizar las alusiones encubiertas que hay al maligno.

aparecen identificados como bestias según la tradición asiria de Lilith⁴⁶⁵. Los enemigos de Dios son los que se oponen a su voluntad y son denominados *los malvados* (οἱ φαῦλοι); para combatirlos el cristiano debe seguir una disciplina castrense y mantener la armonía corporal, conservando íntegro el cuerpo sin someterlo a los vicios. En *I Clem.* XXXVIII, 3, Clemente hace referencia a las tinieblas de las que Dios sacó a los hombres; posiblemente se refiera a las tinieblas del mal por medio de la frase ἐκ ποίου τάφου καὶ σκότος ὁ πλάσας ἡμᾶς καὶ δημιουργήσας εἰσήγαγεν (*de qué sepulcro y de qué tinieblas nos sacó Dios*).

Como hemos dicho, en las cartas analizadas de Clemente encontramos pocas alusiones directas al diablo, pero nos llama poderosamente la atención el hecho de que el obispo de Roma sólo nombre a los demonios (δαίμονια) en sus textos una vez en la *I Virg.* XII, 5, si suponemos que es suya, al reproducir el pasaje de *Mt.* 10, 8 (XXXIV). En esta carta apócrifa centra el mal en un único responsable que es Satanás o el diablo, al que nombra directamente con el nombre común de διάβολος que, como ya hemos dicho, no encontramos en la *Didaché*, por lo que sería entonces Clemente de Roma el primero en usar esta denominación dentro de la patrística griega de este período.

Entre los términos que Clemente de Roma usa para referirse al diablo debemos destacar, como ya hemos dicho anteriormente, por encima de todo el uso de ἀντικείμενος (*enemigo, adversario*), que será un adjetivo empleado con mucha frecuencia en la literatura cristiana para referirse al maligno. Así lo volveremos a encontrar en Clemente de Alejandría (*Strom.* VII, 12 y en *Paed.* III, 3) y en Eusebio de Cesarea (*H. E.* V, 13, 2). Lo encontraremos haciendo referencia a los poderes del mal como adversarios en Orígenes (*fr. 25 in Jer.*) y Eusebio de Cesarea (*Vit. Cont.* 1, 31); por otra parte, directamente atribuido a los demonios aparece en un periodo más tardío, en época de Atanasio (v. *Anton.* 51). En *M. Polyc.* 17, 1 texto ligeramente posterior a Clemente de Roma se usa ἀντικείμενος como diablo; también en Orígenes (*fr. 28 in Jer.* y en *Acta Philipi* 144). Como diablo, además de en este pasaje de Clemente, lo encontramos en un texto apócrifo (*Apoc. Esd.* 40), en Clemente de Alejandría (*Paed.* I, 8) y Orígenes (*C. Cels.* VI, 44). Como *oponente a Dios*, que es lo más cercano a su significado original de *adversario*, se usa en *2 Tes.* 2, 4; *Ex.* 23, 22; *Esth.* 9, 2; *2 Macc.* 10, 26; *Lc.* 13, 17; 21, 15; *Phil.* 1, 28; *1 Tim.* 5, 14. Frente a este adjetivo, en *I Virg.*

⁴⁶⁵ Según la tradición hebrea Lilith fue la primera esposa de Adán, antes que Eva. Huyó de su esposo y se fue a vivir al mar Rojo donde se unió a Asmodeo y otros demonios. También se identifica con una divinidad mesopotámica llamada Lilitu relacionada con la noche y las lechuzas, convertida en el demonio de la noche como aparece en *Is.* 34, 14. Véase, Langton (1949: 47-48).

VIII, 4, texto supuestamente de Clemente, se vuelve a aludir al diablo con la idea de adversario y enemigo, pero esta vez usa el adjetivo τοῦ ἐναντίου (*el contrario*) mientras que en *1 Clem.* aparece el término ἀντικείμενον.

En *1 Virg.* XII, 2, el autor alude a los *endemoniados* (τοῦς δαιμονιῶντας) término que vamos a encontrar con frecuencia en los Padres Apologetas, en concreto en Justino, que lo usará alternativamente con el término δαιμονιολήπτους⁴⁶⁶.

De los términos mencionados el único del que podemos afirmar que es usado por Clemente para referirse al diablo es ἀντικείμενος (*enemigo*), ya que las alusiones que encontramos en los otros escritos no podemos afirmar rotundamente que sean del obispo de Roma por el carácter apócrifo de estos textos. Sin embargo, con este texto empieza en Clemente de Roma una corriente dentro de la literatura cristiana primitiva que considera al diablo como el enemigo y el adversario de los hombres.

La carta primera a los corintios termina con la exhortación a los cristianos de que cultiven todas las virtudes: la paciencia, la templanza, la continencia, el amor, la penitencia y la fe. Se ha especulado mucho sobre la influencia de las teorías filosóficas en esta obra. Jaeger postulaba una posible fuente estoica de la que podría derivar el texto basándose en *1 Clem.* XXXVII, 4 ss., donde el autor parece interpretar en sentido cristiano una teoría filosófica griega⁴⁶⁷. Por tanto, para Jaeger Clemente de Roma no excluye la tradición filosófica griega de sus enseñanzas morales dirigidas a los corintios, aunque las citas que usa para explicar sus teorías sobre la sedición son de las Escrituras, sobre todo, del Antiguo Testamento y, aunque no se debe descartar un conocimiento de Clemente de la filosofía antigua y pagana, sería arriesgado pensar en una influencia estoica, en concreto en el pasaje que supone Jaeger.

Clemente trata en sus cartas el poder absoluto de Dios, del que nadie puede huir. Si se desea llevar una vida de santidad hay que seguir a este poder divino y abandonar todo lo malo, los vicios que acompañan a los pecadores –muchas veces infundidos por los malos espíritus–, los que se alaban a sí mismos, los que están poseídos por el descaro, la arrogancia y la temeridad. Evitando estos males se puede llegar a formar parte de los que esperan al Señor. En las alusiones a los pecados morales vemos que el obispo de Roma se refiere al mal que pone en peligro el recto comportamiento de los

⁴⁶⁶ *1 Apol.* 18, 3; *2 Apol.* 1.

⁴⁶⁷ La obra de Jaeger (1965) es antigua y, en algunos puntos, demasiado básica. La propuesta sobre la influencia estoica en la carta de Clemente de Roma resulta criticable, aunque supongamos la vinculación del cristianismo con algunas corrientes filosóficas como el estoicismo. Véase en concreto el cap. II, pp. 38-39.

cristianos; en esta parte, la figura del diablo está presente a través de los vicios que se citan y de esos malos espíritus que encontraremos tantas veces en otros autores, en especial, en el apologeta Justino. Clemente recomienda seguir unas normas que recuerdan mucho a las que acatarán los aspirantes a ascetas, *1 Clem.* XXXV, 5 (LXXX): tener la mente afianzada en Dios, seguir el camino de la verdad y alejarse de los vicios que son atraídos por el diablo y que alejan al cristiano del camino de la verdad. El Apostólico de nuevo pone ejemplos de las Escrituras, aunque intenta ir más allá de la visión del Antiguo Testamento. Jesucristo es el camino de la salvación cristiana, pero hay que concentrar la mente en él para no alejarse de este recorrido; no hay que dejar que el estado de flaqueza (ἀσθένεια) se apodere del asceta. En *2 Clem.* VII se comenta la imagen de la vida del cristiano como un combate, lo que recuerda a la vida del asceta en eterna lucha contra el demonio⁴⁶⁸. El cristiano debe enfrentarse a las tentaciones de la carne, pues el cuerpo es el templo de Dios. Con esto Clemente no parece inscribirse en la corriente filosófica que propugnaba el rechazo de la materia (el cuerpo) como sede de los vicios y del mal, idea que también encontramos en el gnosticismo y tiene raíces platónicas, pero que el obispo de Roma no tiene presente en su teología propia a diferencia de los Apologetas, como veremos.

Con Clemente de Roma todavía nos encontramos en una etapa muy antigua dentro del cristianismo; esto explica que no tengamos una descripción de los rasgos externos e internos del diablo como sí encontraremos en otros autores posteriores. Lo único que nos dice Clemente en sus cartas sobre la caracterización del maligno es su relación directa con los vicios que llevan a pecar. Lo podemos ver en *1 Clem.* XXXV, 5: ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πάσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοθηεΐας τε καὶ δόλους (*arrojando lejos de nosotros toda injusticia y maldad, avaricia, contiendas, malicia, engaños*), pero sobre todo en *2 Clem.* XVIII, 2, donde el autor afirma que el diablo posee *instrumentos* (ὄργανοις τοῦ διαβόλου) con los que atacar al hombre. Para ser un texto tan antiguo y tratarse de la primera homilía cristiana, encontramos un aspecto que a lo largo de los siglos caracterizará al maligno: la posesión de armas y recursos para engañar al hombre.

A propósito de la virginidad y la continencia, dos virtudes que deben conservar los cristianos, renunciando a los *pensamientos carnales* (τῆ σαρκός φρόνημα), en *1 Virg.*

⁴⁶⁸ Se trata de una imagen que será muy popular en la literatura hagiográfica a partir del siglo IV y que se basa en la analogía entre el enfrentamiento con la tentación del diablo y la lucha, recordando así los 40 días de retiro de Jesús en el desierto, donde se enfrentó al diablo directamente, *Mt.* 4, 1-11; *Mc.* 1, 12-13; *Lc.* 4, 1-13. Para la idea de la lucha en el ascetismo, véase Colombas García (1975, vol. II).

V, 3 se desarrolla la idea de la tentación carnal, nombrando el autor de la carta, por primera vez, al tentador universal, Satanás identificado aquí como dragón (τὸν σατανᾶν, τὸν δράκοντα, *Satanás, el dragón*). Este será uno de los rasgos que caracterizarán al diablo a partir del siglo II, su identificación con el término δράκων, en consonancia con la imagen que nos llega del maligno en el texto del Apocalipsis.

En Clemente de Roma encontramos aspectos que podremos ver desarrollados en autores posteriores. En primer lugar, la relación del diablo con el pecado y con todo comportamiento que hace perder el control al hombre. En segundo lugar, un tema muy influyente será el de la adoración a los ídolos paganos como una forma de culto a los demonios, algo que, según avanza el cristianismo y aumenta su influencia en la sociedad, será muy criticado y debatido. Sin embargo, debemos tener presente que Clemente es reconocido como autor únicamente de la primera *Carta a los Corintios*, lo que necesariamente nos lleva a pensar que no debemos considerarlo como el iniciador de algunas corrientes de crítica al paganismo como la que se muestra en la segunda *Carta a los Corintios* respecto a los ídolos. Sí podemos afirmar, no obstante, que este Apostólico el verdadero iniciador de la demonología, interpreta algunos pasajes veterotestamentarios y empieza desarrollar un pensamiento teológico que nos llevará hasta autores muy posteriores como Orígenes de Alejandría.

4. 1. 4 IGNACIO MÁRTIR

Ignacio, obispo de Antioquía, tuvo contacto con los apóstoles Pablo, Juan e incluso con Pedro⁴⁶⁹. En concreto, Ignacio es discípulo de Juan y conoce bien el evangelio de este apóstol, que tantos problemas de atribución e interpretación ha suscitado⁴⁷⁰. El martirio del obispo de Antioquía tuvo lugar en la época de Trajano, siglo II d. C., siendo espectador de su martirio el pueblo romano. En el tiempo que transcurrió desde su condena hasta su martirio escribió las cartas que ahora consideramos; en ellas la influencia del evangelio de Juan se deja ver en el vocabulario, en el mensaje y en la narración del testimonio de Jesús.

Ignacio fue condenado a muerte entre los años 106 y 107 d. C. Después de la época de Nerón, los cristianos no tenían apenas derechos y posiblemente este mártir fuera juzgado por ser maestro de cristianos. Lo interesante es que en sus cartas presenta la actitud de un auténtico mártir, sin odio a su enemigo ni al poder que le condena a ser devorado por las fieras en Roma. Desde Antioquía recorre un largo camino hasta llegar al lugar de su muerte y es en este periodo de tiempo cuando escribe las cartas a las iglesias que vamos a comentar. En ellas, el obispo de Antioquía deja ver también la influencia de las Sagradas Escrituras, con lo que se demuestra la difusión que llegaron a tener los evangelios en las primitivas comunidades cristianas. En estas cartas encontramos además una primera distinción entre judaísmo y cristianismo en términos de sistemas de creencias contrapuestas. No en vano Ignacio es el primero de los autores del cristianismo primitivo en usar la palabra *χριστιανισμός* (*cristianismo*)⁴⁷¹.

Antes de adentrarnos en la demonología de este autor, debemos decir que las cartas de Ignacio han sido objeto de estudio para muchos investigadores que han intentado dar respuesta a la llamada “cuestión ignaciana”, el problema de la autenticidad de las cartas atribuidas al apostólico⁴⁷². Las cartas atribuidas con seguridad a Ignacio son las siguientes: *Carta a los efesios*, *Carta a los magnesios*, *Carta a los tralianos*,

⁴⁶⁹ Según algunas fuentes, gracias a éste consiguió el obispado, aunque el mismo Pedro dice que fue nombrado por Pablo.

⁴⁷⁰ Como ya hemos dicho en el capítulo II. 3, el conocido como Cuarto Evangelio presenta un esquema muy distinto al de los evangelios sinópticos lo que ha suscitado una problemática particular sobre la cuestión de sus fuentes. Véase, Koester (1990: 244-271), donde plantea la posibilidad de que el evangelio de Juan se hubiera compuesto en diferentes etapas.

⁴⁷¹ Ignacio vive en Antioquía en un momento en que el judaísmo convive con el cristianismo. El término *χριστιανισμός* (*cristianismo*) lo encontramos en *Magn.* 10, 1; *Rom.* 3, 3; *Philad.* 6, 1.

⁴⁷² Véanse, Rius Camps (1979); Lake (1970, vol. I). Sobre las cartas de Ignacio, Weijenborg (1969).

*Carta a los romanos, Carta a los filadelfios, Carta a los esmirniotas y Carta a Policarpo*⁴⁷³. Como veremos, son muchas las cartas que escribió Ignacio, de hecho, incluso se le atribuyen unas cartas apócrifas que llevan su nombre⁴⁷⁴: una carta de María de Casobolos a Ignacio, otra de Ignacio a María; otra carta a los tarsenses; a los filipenses; a los antioquenos y a Herón, diácono de Antioquía. Se le atribuyen también versiones interpoladas de las cartas canónicas, son copia de las auténticas con interpolaciones espurias: de Ignacio a los tralianos; a los magnesios; a los filadelfios; a los esmirniotas; a Policarpo; a los efesios y a los romanos. En este debate es fundamental el testimonio de Eusebio en *H. E.* III, 36, que transmite una serie de noticias sobre Ignacio y las cartas que se le atribuían en el siglo III a. C, pero, sin embargo, Eusebio no cita ninguna de las cartas que han suscitado la “cuestión ignaciana”⁴⁷⁵. Estudios clásicos como los de Gokey o Russell ignoran la “cuestión ignaciana”, centrándose solamente en estudiar las cartas canónicas del mártir. Los estudios más recientes, tras la discusión iniciada por Schoedel, han llegado al consenso de que las siete cartas que hemos citado anteriormente son las únicas auténticas de Ignacio⁴⁷⁶. Pero, no obstante, las cartas apócrifas son para nosotros una interesante fuente de estudio porque en ellas se habla bastante del diablo y del peligro que supuestamente entrañaba para estas comunidades cristianas primitivas. Entre las cartas más curiosas encontramos la respuesta de Ignacio a una carta de María de Casobolos, respuesta a su vez a una misiva previa en la que su corresponsal destaca el peligro de los falsos dioses y de la idolatría en el paganismo; el autor contesta a esta carta presentándose como θεόφορος (*inspirado por un dios*), del mismo modo que en las cartas canónicas.

Puede que sea este el padre que más haya contribuido, dentro de su época, a la conformación de una demonología que encontrará su mayor desarrollo entre los Padres Apologetas posteriores al obispo de Antioquía. En sus escritos encontramos varias alusiones al diablo, con una clara diferenciación entre este soberano maligno y sus seguidores inferiores, los demonios. No obstante, también podemos afirmar que esta

⁴⁷³ Existen pocas obras que analicen, desde un punto de vista crítico, las cartas de Ignacio de Antioquía; una de estas obras es la de Weijenborg (1969), que en el capítulo I ya plantea el problema de su autenticidad.

⁴⁷⁴ La edición de los Padres Apostólicos de Ruíz Bueno (1993) añade las cartas apócrifas e interpoladas de Ignacio. En cambio, Lake (1970) sólo incluye en su edición y traducción las cartas cuya atribución a Ignacio no plantea ninguna duda.

⁴⁷⁵ Especialistas como Gokey (1961) o Russell (1981), al analizar las cartas de Ignacio, no abordan el problema de la autoría de algunas cartas.

⁴⁷⁶ Véanse, Schoedel (1985) y Osiek en Esler (2000: 516-518).

demonología no deja de ser una continuación de lo visto en los textos anteriores: por una parte, el eco de la *Didaché* aparece en la teoría de los dos caminos que el antioqueno desarrolla en la *Magn.* V (LXXXV); por otra parte, encontramos un elemento de continuidad con la demonología de Clemente de Roma en lo referente a la idea de hacer responsable al maligno de todo tipo de disensiones entre pueblos y entre los grupos opuestos al cristianismo.

En estas cartas hay una clara demonología encabezada por el *príncipe de este mundo* (ὁ ἀρχῶν τοῦ αἰῶνος τούτου) que no volveremos a ver dentro del grupo de los Apostólicos⁴⁷⁷. Los estudios previos han destacado la identificación del diablo como el *príncipe de este mundo*, relacionando esta idea con las alusiones a los espíritus del mal, pero sin detenerse en algunos aspectos como la relación que establece el Apostólico entre el maligno y las corrientes religiosas que se alejan del cristianismo⁴⁷⁸.

Parece que Ignacio tuvo más en cuenta que sus predecesores los escritos neotestamentarios⁴⁷⁹. Algunos estudiosos destacan la influencia de la teología paulina, pero también se insiste, como ya hemos señalado, en el influjo del evangelio de Juan, que se manifiesta en algunas coincidencias de las cartas con el texto joánico, en particular con respecto al tema de la resurrección, que se aborda de forma similar en *Jn.* 6, 54 e Ignacio (*Eph.* XX, 2)⁴⁸⁰. Por otra parte, se ha intentado establecer un paralelismo entre algunos pasajes de las cartas de Ignacio y el evangelio de Juan buscando una influencia directa del escrito joánico que no se ve tan clara. Sí, en cambio, se advierte una relación evidente entre las epístolas de Ignacio y las cartas paulinas, sobre todo entre las misivas del obispo de Antioquía y 1 *Corintios*, *Efesios*, y 1 y 2 *Timoteo*⁴⁸¹.

En las cartas también vemos a un Ignacio teólogo que se ocupa de la organización de la iglesia primitiva. A la conciencia de la sumisión a Cristo se

⁴⁷⁷ Gokey (1961: 78 ss.) dedica un capítulo a la terminología que usa Ignacio para referirse al diablo y su análisis parece correcto, aunque en las cartas de Ignacio se detectan más elementos de los que él recoge en su estudio.

⁴⁷⁸ Véanse de nuevo Gokey, *ibid.* y Russell (1986) que insiste, sin embargo, en este aspecto al afirmar que en Ignacio “the idea that the Devil, the leader of the forces of darkness, pits the heretics against the church has had consequence throughout the age”, p. 36.

⁴⁷⁹ Lo confirma el estudio de Gregory y Tuckett (2007), siguiendo las aportaciones de Barnard (1966) en su libro dedicado a los Padres Apostólicos. Este último presta más atención al uso del término *evangelio*.

⁴⁸⁰ Barnard (1966: 28ss.), donde se trata este aspecto con más profundidad y detenimiento, planteando hasta qué punto Ignacio conocía la tradición joánica que se habría propagado por tradición oral de Jerusalén a Antioquía.

⁴⁸¹ Véase, en concreto, Foster, “The Epistles of Ignatius of Antioch and the Writings that later formed the New Testament”, en Gregory y Tuckett (2007: 159-186). Foster sigue en esto la hipótesis de Schoedel (1985: 206): “Ignatius’s use of the Fourth Gospel cannot be established with any degree of certainty”, p. 184.

yuxtapone la concepción de la sumisión al obispo y, en contraposición, Ignacio presenta la sumisión de los seguidores de otras corrientes religiosas al culto de Satanás. En *Eph.* V, 3 Ignacio intenta establecer una jerarquía eclesiástica con el siguiente orden: obispo→Dios; presbíteros→Apóstoles; diáconos→ministerio de Jesucristo. En *Smyrn.* 9, 1 advierte que hay que tener muy presentes al obispo y al colegio de ancianos, además de al Padre y a los Apóstoles, porque el obispo representa a la Iglesia. Vemos en Ignacio una concepción distinta de la comunidad cristiana, con un esquema jerárquico más claro en el que incluso el diablo tiene su lugar como *príncipe de este mundo*, es decir, del mundo terrenal.

Ignacio desarrolla en sus cartas los aspectos antes presentados: el del diablo como soberano de este mundo y como responsable del mal; en *Eph.* X plantea un tema interesante, el de la conversión de los paganos en cristianos para alejarse de todos los vicios y males que se relacionan con los demonios⁴⁸². Alude a determinados vicios con términos que ya usaba Clemente de Roma para referirse a los males del hombre: *arrebatos de ira* (πρὸς τὰς ὀργάς); *altanerías de lengua* (πρὸς τὰς μεγαλοπημοσύνας αὐτῶν); *blasfemias* (τὰς βλασφημίας); *su extravío* (πρὸς τὴν πλάνην αὐτῶν); *su fiereza* (πρὸς τὸ ἄγριον); males estos que pueden dirigir al hombre hacia el diablo, utilizando la imagen de la *planta del Diablo* (τοῦ διαβόλου βοτάνη) en X, 3, en referencia al hombre que, practicando el mal, puede llegar a actuar como descendiente del maligno.

La carta apócrifa a los efesios es una carta más extensa que la canónica, pero presenta el mismo contenido. El diablo aparece en *Eph.* X, 4, cuando Ignacio alude a los vicios que hay que evitar y formula el deseo de que no haya ningún seguidor del diablo: μὴ τοῦ διαβόλου βοτάνη εὑρεθῆ ἐν ὑμῖν (*no se encuentre ninguna planta del diablo entre vosotros*). Además, exhorta a los cristianos de Éfeso a luchar contra los *poderes de Satanás* (αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ), con lo que se plantea la idea de la lucha y del combate del cristiano contra el mal (*Eph.* XIII).

Como ya se ha dicho, un primer aspecto destacable de la demonología de Ignacio es la identificación del diablo como ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (*el príncipe de este mundo*), que aparece en casi todas sus cartas, como en *Magn.* I, 2 (LXXXIV), en *Tral.* IV⁴⁸³. Para combatirlo, Ignacio recomienda que se eviten las excesivas alabanzas,

⁴⁸² Pagels (1995: 130). Numerosas conductas censurables de los hombres son interpretadas por los Padres como obra de los demonios.

⁴⁸³ El término ἄρχων podemos traducirlo como *arconte* o *príncipe*; la traducción de *arconte* nos acerca más al origen de esta denominación del maligno que se encuentra en los textos gnósticos de Nag

pues con ellas se puede ceder ante él. En *Rom.* VII, 1 (LXXXVII) volvemos a encontrar la alusión al diablo como ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου, pero esta vez añade Ignacio una idea que revela su interpretación de la actuación del maligno, ya que afirma que el diablo διαριάσαι με βούλεται καὶ τὴν εἰς θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι (*está decidido a arrebatarme y corromper mi pensamiento hacia Dios*). En *Eph.* XVI alude al pecado de los que corrompen la fe y la doctrina de Dios, que merecen morir e irán al *fuego inextinguible* (εἰς τὸ πῦρ τὸ ἄσβεστον), en definitiva, al infierno.

Siguiendo la idea de que el diablo es el soberano del mundo terrenal, Ignacio advierte a los efesios de sus peligros y llama a la unidad de la eucaristía para derribar *los poderes de Satanás* (αἱ δυνάμεις τοῦ σατανᾶ) y combatir la ruina que procura a los efesios (*Eph.* XIII, 1). El obispo de Antioquía defiende la unidad de los cristianos en la lucha contra los poderes del diablo y diferencia el poder demoníaco y divino con una imagen que ya encontramos en los textos apócrifos del Antiguo Testamento, la del enfrentamiento entre el poder de la tierra y el poder del cielo: πᾶς πόλεμος καταργεῖται ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων (*la guerra de las potestades terrestres y celestes*, XIII, 2). Vemos aquí la pervivencia del dualismo que empieza a desarrollarse en la *Didaché* y que vuelve a aparecer en la carta de Bernabé: Ignacio alude a dos poderes en lucha que podemos identificar con un mundo demoníaco y otro celestial o divino poblado por los ángeles. Acuña una idea fundamental que repite en sus cartas con bastante frecuencia, la del conflicto entre el reino de este mundo, que es el del diablo, y el reino de Dios⁴⁸⁴. En *Magn.* V, 1 (LXXXV) desarrolla el tópico de la diferencia entre los dos mundos, el mundo de Dios donde se encuentran los *fieles* y el mundo terrestre en el que Ignacio sitúa a *los incrédulos de este mundo* (οἱ ἄπιστοι τοῦ κόσμου τούτου), y para explicarlo acude a la imagen de las monedas⁴⁸⁵: ἐστὶν νομίσματα δύο, ὃ δὲ θεοῦ, ὃ μὲν κόσμου (*son dos monedas, una de Dios y otra del mundo*). Parece claro, como veremos a continuación, que Ignacio identifica el mundo terrenal y supongamos que también el material con el mal y de ahí con el diablo. Se trata de una idea muy gnóstica que nos lleva a pensar en la influencia de las corrientes que a la vez serán criticadas

Hammadi que hacen referencia a los auxiliares del Demiurgo. Es un término que se usa para referirse a un demonio todavía no entronizado, en consonancia con la concepción primitiva de Satanás como un ángel auxiliar que al caer toma poder y se rodea de demonios ayudantes. Véase Piñero (2000: 96 ss., tomo I).

⁴⁸⁴ *Eph.* 19, 1; *Magn.* 1, 2; *Rom.* 7, 1.

⁴⁸⁵ Esta representación de los dos mundos en las dos caras de una moneda ya la encontramos en los filósofos cínicos, seguidores de Diógenes de Sínope, discípulo de Antístenes, que defendían una vida conforme a la naturaleza basada en el rechazo de las convenciones sociales y que formaron una verdadera escuela filosófica que floreció en el siglo III a. C.

posteriormente y que en la época de Ignacio se desarrollaban en el seno del propio cristianismo.

Otro tema que relaciona el apostólico con el diablo es el de los vicios: en *Tar.* VII y VIII (LXXXIX) enumera vicios que ya hemos visto en la *Didaché* y en las cartas de Clemente de Roma, todos relacionados con el mal e incluso con el diablo. A este respecto cabe destacar lo que dice Ignacio en *Rom.* VII, 1, pues parece sugerir que el diablo podía interferir en la acción de los hombres a través de los malos pensamientos (λογισμοί)⁴⁸⁶. Ignacio llega a recomendar la lucha contra estos ataques de los demonios, en *Eph.* XVII, 1 (LXXXIII) a través la eucaristía; la fe y la caridad también son dos armas de Dios para luchar contra el mal. En el capítulo siguiente defiende el bautismo para luchar contra los ataques a la iglesia y contra el mal olor (δυσωδία) que parece anunciar la proximidad del mal⁴⁸⁷.

En las cartas de Ignacio surge por primera vez la concepción del diablo como responsable de toda forma de disensión, que se manifiesta a través de toda doctrina contraria al dogma cristiano, lo que Ignacio denomina falsa doctrina y que, siguiendo su razonamiento circular, se convierte en una prueba evidente de la intervención diabólica⁴⁸⁸. En *Smyrn.* 2, el antioqueno alude a los ἄπιστοι (*los infieles*), que no creen en la realidad de la resurrección y crucifixión de Jesús; son aquellos que se dejan llevar por el príncipe de este mundo (*Rom.* VII, 1-2: ἄρχοντα τοῦ αἰῶνος τούτου). No puede faltar en Ignacio la relación de las doctrinas ajenas al cristianismo con el maligno y su crítica; así, advierte a los magnesios de las llamadas *doctrinas extrañas* y, con este fin, en *Magn.* IX insiste en la idea de que Jesucristo es el único maestro y que hay que expulsar *la mala levadura* (τὴν κακὴν ζύμην). Insiste también en la unidad para no caer en el engaño: *por vuestro olor seréis convictos*; de nuevo nos habla de la *δυσωδία* como manifestación del mal, según vimos en *Eph.* XVII, 1. La carta a los tralianos está dedicada a las doctrinas que se alejan del cristianismo; en el capítulo VIII, 1 (LXXXVI), Ignacio que advierte a los tralianos del peligro de estas doctrinas que pueden inducir al diablo a atacar: προορῶν τὰς ἐνέδρας τοῦ διάβολου (*previendo las asechanzas del diablo*). Por tanto, es preciso evitar que *los gentiles* (τοῖς ἔθνεσιν), es decir, los paganos,

⁴⁸⁶ Los demonios actúan con armas muy poderosas, la principal es la de los *λόγισμοι*, malos o buenos pensamientos. El demonio se esconde detrás de los malos impulsos del hombre, algunos dicen que era la forma de atacar a los maestros novatos. En la enumeración de estos malos pensamientos, Evagrio, en su *Tratado práctico* reflejó la influencia de Orígenes y de los estoicos. Bravo García (1994: 48ss.).

⁴⁸⁷ Sobre el concepto de *δυσωδία*, Bravo García (2000: 212-213).

⁴⁸⁸ Fruto de un típico razonamiento circular es el juicio de Ignacio sobre los docetistas que niegan la divinidad de Cristo. En *Tral.* 9; *Eph.* 7, 10

infamen a los cristianos. A propósito de τὰς ἐνέδρας (*asechanzas*), Ignacio también advierte del peligro de que los cristianos se dividan en comunidades fieles a falsas doctrinas. Con la advertencia de esta amenaza, en *Tral.* XI el obispo de Antioquía desarrolla una crítica particular contra los docetistas⁴⁸⁹, un grupo que Ignacio considera que no sigue la palabra de Dios y que no reconoce el linaje carnal de Cristo; por este motivo, Ignacio pasa a exponer la genealogía de Jesús, descendiente de David, hijo de María, perseguido por Poncio Pilato, crucificado y muerto. Los que siguen estas doctrinas, y en especial el docetismo, son gente sin fe que duda de los hechos verdaderos; Ignacio los denomina: κακὰς τὰς γεννώσας (*retoños malos*). En *Philad.* II, 1-2 (LXXXVIII) vuelve a introducir una advertencia contra las malas doctrinas que apartan a los fieles de Jesucristo. Para evitar estos nuevos grupos religiosos Ignacio recomienda en los capítulos IV y V tener muy presente la eucaristía, la única carne de Cristo, el único cáliz, el único altar y el único obispo, que constituyen el cuerpo del cristianismo.

Siguiendo con la idea de que las falsas doctrinas son fruto del diablo, en la carta apócrifa a los tarsenses, de cuyo autor desconocemos la identidad, también encontramos una advertencia contra estas doctrinas que surgen contra el dogma cristiano; a sus seguidores los denomina τῶν τοῦ Σατανᾶ ὑπηρετῶν (*ministros de Satanás*) y en *Tars.* II (LXLII) pasa a describir en pocas palabras las ideas de cada una de ellas, centrándose en el docetismo. Después, en el capítulo III, refuta las doctrinas de estos grupos con las Escrituras de Cristo. Otra descripción interesante la encontramos en *Tars.* I, 1, donde el autor dice ir de Siria a Roma enfrentándose a las *fieras en forma humana, en las que tiene su madriguera la bestia feroz* (ὑπὸ δὲ ἀνθρωπομόρφων θηρίων οἷς ὁ ἀνήμερος θῆρ ἐμφωλεύων νύττει μὲ ὁσημέραι καὶ τιτρώσκει). Podría estar refiriéndose al demonio como bestia feroz, imagen que en la Edad Media será atribuida con mucha frecuencia al diablo.

En *Smyrn.* 5, 6 y 7, se advierte sobre la falsedad de los que niegan a Cristo, a los que se considera como infieles y para quienes también habrá un juicio. Son gentes que, al apartarse de las Escrituras y de la carne de Jesucristo, se convierten en el *principio de los males* y en seguidores del maligno: ὁ λάθρα ἐπισκόπου τι πράσσων τῷ διαβόλῳ (*el que a ocultas del obispo hace algo, rinde culto al Diablo*) en 9, 1. En la carta a Policarpo el mártir vuelve a advertir de los peligros de las falsas doctrinas, en concreto

⁴⁸⁹ Como iremos viendo en las cartas aparece además la oposición de Ignacio al pensamiento docetista. Sobre el docetismo remitimos a la nota 426 de la Introducción a los Padres Apostólicos.

en *Polyc. III: los que enseñan doctrinas extrañas a la fe* (οἱ δοκοῦντες ἀξιόπιστοι εἶναι) y les previene también de las *malas artes* (τὰς κακοτεχνίας φεῦγε). En relación con este tema, en los primeros capítulos de la carta apócrifa de Ignacio a los antioquenos, el autor advierte a los antioquenos de las *herejías del maligno* (αἱρέσεις τοῦ πονηροῦ), resultando muy llamativo el uso del término αἱρέσεις en un momento en el que todavía no se puede hablar de herejes en sentido estricto, ya que el cristianismo es un movimiento del que empiezan a surgir doctrinas que poco a poco se alejaron de sus orígenes. Les incita a prestar atención a la doctrina para no caer en las creencias del paganismo, que con sus dioses niega a Cristo. Las Sagradas Escrituras se convierten en el ejemplo de la unicidad de Dios y la fe en Cristo. Los capítulos IV, V y VI centran sus argumentos en los testimonios de los Apóstoles, que aludían al Dios verdadero pero sin negar a Jesús. Así, el autor de la carta vuelve a relacionar al diablo con los que creen en un único Dios y niegan la existencia de su Hijo, pero también lo relaciona con los que niegan que Cristo sea hijo de Dios y con los que rechazan la cruz. En definitiva, Ignacio y el autor de las cartas apócrifas no parecen ser el mismo, ya que éste parece considerar ya las doctrinas opuestas al primitivo cristianismo como herejías, usando antes que Ireneo el término αἵρεσις para expresar esta idea⁴⁹⁰. Las cartas canónicas de Ignacio se fechan entre los años 80-100 d. C, un periodo muy temprano para hablar de herejías usando el término tal y como lo entendemos actualmente. Los movimientos gnósticos-cristianos entre los que se incluye el docetismo empiezan a desarrollarse entre finales del siglo I y el siglo II d. C. Defienden doctrinas que no se apartan del cristianismo aunque no estén de acuerdo con algunas ideas cristianas y por eso no se consideran todavía herejías⁴⁹¹. Es Ireneo de Lyon en la segunda mitad del siglo II el que empieza a hablar del gnosticismo como una auténtica herejía.

Por último, en la carta apócrifa a los antioquenos se hace una advertencia contra los seguidores de estas nuevas doctrinas que transmiten esas mentiras (*Antioq. VI*). En los puntos VII, VIII, IX y X, el autor recuerda a Pablo y Pedro, que guiaron a los antioquenos; anima a los cristianos a imitar a estos apóstoles y les da consejos de comportamiento con esclavos y mujeres argumentando con citas bíblicas. En concreto, en el punto XI menciona una serie de vicios: μέθη, ὀργή, φθόνος, λοιδορία, κραυγή, βλασφημία (*la embriaguez, la ira, la envidia, la injuria, el griterío, la blasfemia*) y en

⁴⁹⁰ Las cartas apócrifas aparecieron junto a la colección de las siete cartas auténticas, circulaban bajo el nombre del mártir, pero contienen algunos elementos que las alejan de la autoría de Ignacio. Véase Ruíz Bueno (1993: 438-443)

⁴⁹¹ Recordemos lo dicho en el capítulo de esta tesis “Demonización del paganismo” pp. 90-91.

XI, 3 menciona *la magia* (γοητείας), vicios todos contra los que hay que luchar como si se trataran del mismísimo diablo y que ya han tratado otros autores como Clemente de Roma. En la despedida encontramos una curiosidad, pues el autor manda un saludo a los exorcistas (ἐπορκιστάς) (XII, 2). Se trata de una de las alusiones más antiguas a los exorcistas dentro de la literatura patrística griega de los siglos I y II d. C.

En las cartas interpoladas también encontramos menciones destacables que parecen distar de los principales rasgos de la demonología de Ignacio: por ejemplo, en la carta interpolada a los filadelfios nos encontramos ante una versión más completa que la carta canónica atribuida a Ignacio en virtud de la cual los seguidores de otras corrientes religiosas son denominados hijos del diablo y los que niegan a Cristo son considerados mentirosos: ψεύστης ἐστίν, ὡς καὶ ὁ πατήρ αὐτοῦ ὁ διάβολος (*es un mentiroso, como su padre el Diablo*) (*Philad.* V). Los capítulos IV y VI en esta versión interpolada son más extensos que los que podemos leer en la carta canónica y, en concreto, el VI contiene continuas alusiones al diablo, como la que hemos indicado anteriormente. Las críticas a las herejías que no reconocen a Cristo como hijo de Dios se centran en relacionar al promotor de estas ideas con el diablo y con la magia, nombrándose en concreto a Simón el Mago⁴⁹². En su argumentación sobre las herejías, a propósito de los que dudan de la divinidad de Jesucristo, el autor afirma en VI, 3: *el que crea esto es una serpiente* (ὁ τοιοῦτος ὄφις ἐστίν). Un rasgo en común con las cartas canónicas es la advertencia contra el *príncipe de este mundo* (ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου), que también aparece en esta carta, siempre relacionado con las doctrinas falsas en VI, 8.

Entre los términos usados en las cartas auténticas por Ignacio de Antioquía debemos destacar los que conciernen a la denominación del diablo y el uso del término βασκανία en *Rom.* VII, 2 (LXXXVII). Para referirse a la envidia, el autor no emplea el término griego φθόνος, sino βασκανία, que significa, en principio, *hechizo, envidia, malignidad*⁴⁹³. En referencia a este último significado recuerda que hay que evitar la *malignidad* (ἐπήρειαν) y usa el término ἐπήρειαν, que significa *ofensa, maltrato, injuria*⁴⁹⁴ en lugar de κακία ο πονηρία, *Magn.* I, 2 (LXXXIV). Se percibe el

⁴⁹² Debemos tener en cuenta que Simón el Mago era considerado uno de los primeros herejes y se le relacionaba con la fundación del gnosticismo. Veánse Haar (2003); Ferreiro (2005).

⁴⁹³ Sobre el mal de ojo, véase Dickie (1995: 9-34) y el apartado 1.5.5 “Simbología del mal” dentro del capítulo 1.5 de esta tesis.

⁴⁹⁴ Lampe (1968) relaciona este término ἐπήρειαν con lo demoníaco en Basilio de Cesarea en sus *Homiliae variae* 2, 2.

establecimiento de diferencias léxicas en relación con las distintas manifestaciones del mal, así como del demonio, al que se evita nombrar directamente en algunas ocasiones.

Sin duda la denominación más usada por el obispo de Antioquia para referirse al maligno es la ya repetida ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (*el príncipe de este siglo*) (Rom. VII, 1; Magn. I, 2, en Tral. IV) con la variante de ὁ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου (*el príncipe de este mundo*). Es necesario que analicemos el término ἄρχων con el significado de *jefe, general, gobernante, príncipe*⁴⁹⁵, lo traducimos por *príncipe* siguiendo el uso del término en el Nuevo Testamento en las cartas de Pablo, en concreto en Eph. II, 2 donde encontramos una alusión a κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος (*según el príncipe de la potestad del aire*) también aparece la expresión como *príncipe de esta edad*⁴⁹⁶; la traducción por *príncipe* aleja a esta expresión de su uso en el gnosticismo donde mantenemos el término *arconte*. Además, anteriormente Ignacio hace alusión a los *poderes de Satanás* (δυνάμεις τοῦ σατανᾶ), anunciándonos que ἄρχων hace referencia al señor de esos poderes, al diablo o Satanás. Por otro lado, vemos que el término ὁ διάβολος (*el Diablo*) también es usado con frecuencia, al igual que Σατανᾶς (*Satanás*). Otro término importante lo encontramos en Eph. XVII, 1: δυσωδία⁴⁹⁷, que veremos posteriormente en la V. Anton. 63 y en Evagrio Póntico, para quien este mal olor de los demonios es el causante de que surjan en los ascetas las pasiones y se abandonen a la tentación⁴⁹⁸.

Por último, señalamos algunos aspectos de la terminología empleada en la carta apócrifa a los filipenses que nos parecen significativos, ya que plantean cuestiones muy interesantes desde el punto de vista de la demonología. Nos encontramos ante la fundamentación de una teoría demonológica que podremos ver más desarrollada en Justino. En este texto destacamos en primer lugar uno de los nombres que recibe el diablo, Βελίαρ, que aparece en los textos apócrifos del judaísmo, como por ejemplo los *Oráculos Sibílicos*, donde por primera vez hace referencia al Anticristo. Pero también lo encontramos en el *Martirio de Isaías*, donde se habla de él como el jefe de los malos

⁴⁹⁵ Vid. supra nota 483 de este capítulo.

⁴⁹⁶ Recordemos que la *Carta a los Efesios* se ha atribuido tradicionalmente a Pablo aunque es de autoría dudosa.

⁴⁹⁷ Gokey (1961: 78, nota 7) relaciona el término δυσωδία con las herejías y con la idea del olor que acompaña a los que se dirigen al infierno, tomando este sentido del texto apócrifo del *Apocalipsis de Pedro* 16.

⁴⁹⁸ Véase Bravo García (1994); donde se desarrolla el tema de la δυσωδία en los *Capítulos gnósticos* de Evagrio Póntico, según el cual el olor del demonio sólo lo perciben los ascetas que tienen el poder de διάκρισις.

espíritus⁴⁹⁹. En el texto vemos cómo el autor intenta explicar el origen del diablo que se alzó contra Dios y fue expulsado de entre los ángeles, lo que nos recuerda, sin duda, la hipótesis sobre la presencia en el Antiguo Testamento de un ángel de Yahvé llamado *'satan* que establecería el origen del diablo como un ángel que se opuso a Dios y fue expulsado, el ángel caído⁵⁰⁰.

Entre las corrientes religiosas que combate Ignacio y que se desarrollaban en las iglesias de Asia Menor destacan en general el docetismo y el gnosticismo. Ignacio acusa a estos adversarios del judaísmo en sus cartas a los filipenses y a los magnesios. En *Magn.* VIII, 1, se refiere a doctrinas gnósticas; en la carta a los filipenses rechaza las doctrinas que surgen en esta época, arremete contra el politeísmo, otra forma de oposición al cristianismo, y niega la creencia en otros dioses, porque *uno solo es Dios y Padre, uno solo el Hijo*. La argumentación de esta idea se ejemplifica con pasajes de las Escrituras donde se defiende la idea del único Señor. Con esto relaciona la teoría que desarrolla en *Phil.* III: sólo el Hijo se hizo carne de verdad y no de apariencia –de nuevo una alusión al docetismo–. El autor de esta carta pasa a resaltar la verdad de la vida de Jesús, que nació de una virgen, comió, bebió, fue crucificado, murió y resucitó en la realidad. De hecho, se atreve a establecer la diferencia entre judaísmo y del cristianismo (*Phil.* VI).

Cuando relata su recorrido desde Siria a Roma, atado y maltratado por los soldados, Ignacio lo considera como un sufrimiento que le acerca más a Dios y le ayuda a convertirse en su discípulo (*Rom.* V, 3). Pide que nada se oponga a su camino hacia Jesucristo: *κακαὶ κολάσεις τοῦ διαβόλου ἐπ' ἐμὲ ἐρχέσθωσαν, μόνον ἵνα Ἰησοῦ Χριστοῦ ἐπιτύχω* (*que tormentos atroces del Diablo vengan sobre mí, a condición de que yo alcance a Jesucristo*). El diablo resulta una prueba para el mártir, el hecho de sufrir soportando sus tentaciones y males hace que se acerque más a Jesucristo. Para Ignacio, por tanto, el martirio constituye una suerte de batalla contra el maligno; en consonancia con la iglesia primitiva, lo considera como una prueba de la lucha de los seguidores de Cristo, en la que el demonio provoca tormentos para que los mártires obtengan la victoria espiritual y logren salvar su alma de la muerte⁵⁰¹. Así, advierte de las asechanzas del diablo: *φεύγετε οὖν τὰς κακοτεχνίας καὶ ἐνέδρας τοῦ ἄρχοντος τοῦ*

⁴⁹⁹ Gokey (1961: 11-19) aborda la presencia del diablo en la literatura extra bíblica del judaísmo.

⁵⁰⁰ Haag (1978: 148-156).

⁵⁰¹ Respecto a este tema encontramos también que los gnósticos consideraban el martirio como una prueba a superar, pero para ellos se trataba de llegar al camino por el que el alma ascendía hasta la espiritualidad. Russell (1981: 37).

αἰῶνος τούτου (*huid, por tanto, de las arterías y asechanzas del príncipe de este mundo*) (*Philad.* VI), y reconoce que para el cristiano seguidor de Dios es fácil dejarse engañar, lo que no significa que no se pueda evitar la caída (VII).

De las ideas filosóficas destaca la relación del mal y directamente del diablo con el mundo material, algo que ya hemos visto en *Didaché* y que parece marcar a este autor. No parece que encontremos en las cartas canónicas huellas de la influencia de la filosofía griega antigua, pero, sin embargo, llaman la atención las alusiones a teorías platónicas que encontramos en alguna carta apócrifa como *Rom.* III, 2 (*nada de lo que a la vista aparece es bueno*) y VII, 2 (*no vibra ya en mí el ardor de amar la materia*), donde vemos un rechazo a la materia y, posiblemente, una relación de la materia con el mal, ideas que por otra parte también encontramos en San Pablo y en el gnosticismo.

En Ignacio encontramos una descripción del diablo que guarda mucha relación con la iconografía posterior, la del maligno como una fiera salvaje, con cuernos y rostro desagradable. En *Eph.* VII previene a los efesios de las *fieras salvajes* que engañan, contra las cuales sólo pone remedio Jesucristo, el que es *carnal y espiritual* (σαρκικός τε καὶ πνευματικός); aparece Jesús como ἰατρός, el médico de las almas⁵⁰². Sin duda, Ignacio tenía aquí en mente el docetismo, que negaba la existencia carnal de Jesús y para dejar clara su crítica a esta corriente insiste en la idea de que no sólo era espiritual sino también y, sobre todo, humano. En *Eph.* VII, 10 hace referencia a los heterodoxos que adquieren rasgos diabólicos: ἀπὸ τῶν θηρίων τῶν ἀνθρωπομόρφων (*fieras en forma humana*), destacando además el rasgo que posteriormente más parece haberse relacionado con la imagen actual del diablo, el mal olor (δυσωδία), que después se relacionará con el olor a azufre que anuncia la presencia demoníaca (*Eph.* XVI).

En las cartas apócrifas encontramos varias alusiones al maligno, provisto de rasgos que le caracterizarán en periodos posteriores: en *Phil.* IV, 4 se nos presenta una interesante descripción moral del diablo, del que se dice que es ἄστατος (*astuto*), adjetivo que se le asigna con frecuencia. Además, en esta misma carta, en concreto en los capítulos IV y V, vemos que el autor menciona directamente al diablo y nos revela la idea que los cristianos tenían del maligno, cuyo mayor enemigo era la cruz del Señor;

⁵⁰² La interpretación de la figura de Jesús como médico es muy importante en el contexto de la polémica en torno a su actuación como curandero y exorcista. Para este debate véanse, por ejemplo, Smith (1978) y Piñero (2001: 263-285).

sólo si se confesaba la existencia de la cruz se vencía al demonio⁵⁰³. Antes de la cruz, el diablo actuaba sobre *los hijos de la incredulidad* (ἐν τοῖς υἱοῖς τῆς ἀπειθείας) reproduciendo las palabras de *Is. 7, 14*. El maligno actúa sobre Judas, los fariseos, saduceos, jóvenes, viejos e incluso sacerdotes; también intenta espantar a la mujer de Pilatos para que se detenga la crucifixión, así como también actuó para que Judas, el traidor, se arrepintiera y se suicidara. En definitiva, en *Phil. IV, 2-3* se define la cruz como la mayor enemiga del diablo, porque se interpreta como símbolo de Cristo. De ahí que algunos como los judíos nieguen la cruz y digan que la muerte del Señor fue sólo apariencia; los paganos la calumnian diciendo que pertenece al ámbito de la magia y los seguidores de las nuevas doctrinas sólo creen en su apariencia pero niegan su existencia verdadera.

Si es Ignacio el autor de esta carta se enfrenta en ella directamente al diablo, al defensor de las creencias falsas de los que dicen que la vida como hombre del Señor fue una mera ilusión. Así, en los capítulos VI y VII denuncia que el demonio dude de la realidad de Cristo y lo llama en VI, 3 *espíritu de la fornicación* (τὸ τῆς πορνείας πνεῦμα). En realidad, el autor se está enfrentando a los herejes que defienden estas creencias representadas por el diablo. Para rebatirlas hace un repaso de la vida del Señor, de los hechos verdaderos que sucedieron y que el diablo desconocía, a excepción de la expulsión de espíritus malvados como él.

Ignacio de Antioquía se revela en su correspondencia como un mártir dispuesto a soportar todo sufrimiento para llegar a Jesucristo; en su *Carta a los romanos* reconoce que desea que le alcancen los tormentos del diablo para demostrar que ni el propio Satanás puede apartarle del verdadero camino que le conduce a Dios. Este análisis nos ha llevado a concluir que las cartas apócrifas tienen también algunos puntos en común con las consideradas propiamente de Ignacio en aspectos como la denominación del diablo como *el príncipe de este mundo* o en temas como el de las nuevas doctrinas que surgen a partir del cristianismo, como el docetismo. Sin embargo, también hay muchas diferencias que hacen pensar en que Ignacio no es el autor de estas cartas. Destacamos el uso del término ἀίρέσεις para referirse a las doctrinas que surgen fuera del cristianismo y las denominaciones usadas para referirse al diablo; Ignacio, como ya hemos dicho se refiere al maligno principalmente destacando su preeminencia sobre

⁵⁰³ Las “herejías” no podían entonces negar la existencia de la crucifixión de Cristo porque, por ejemplo, el docetismo se basaba en la apariencia de la cruz pero no en su existencia real. Esto explica que en la carta a los filipenses se hable de los *ministros de Satanás*.

este mundo material, en cambio, en las cartas apócrifas e interpoladas encontramos denominaciones como *espíritu malvado* (τὸ πονηρὸς πνεῦμα), *capitán de la maldad* (ὁ τῆς κακίας στρατηγός), *el maligno* (ὁ πονηρός), *anticristo* (ἀντίχριστος).

Es este un Apostólico que inicia una demonología definida cuya evolución empieza a verse con su discípulo Policarpo. Ignacio parece tener en cuenta en sus cartas las tradiciones judías y la corriente gnóstica, a las que critica pero a la vez sigue al considerar la materia y el mundo terrenal como ámbito maligno y como sede de los demonios.

4. 1. 5 POLICARPO DE ESMIRNA

Pocos datos tenemos sobre la vida de Policarpo, aunque poseemos alguna información sobre sus cartas y su martirio⁵⁰⁴. Sin duda el obispo de Esmirna es una figura importante e interesante de la primitiva cristiandad, en especial por su relación con Ignacio de Antioquía, posiblemente su maestro. Ya hemos visto la carta que Ignacio le dirige a Policarpo, texto lleno de imágenes que pretende exhortar a Policarpo a vencer las dificultades que se le presentarán como obispo. Entre los testimonios que nos proporcionan datos sobre Policarpo, destaca asimismo el *Apocalipsis* de San Juan, donde, entre las siete iglesias a las que se dirige, se encuentra la de Esmirna, cuyo obispado estaba a cargo de Policarpo y cuyo maestro también se cree que pudo ser el propio Juan⁵⁰⁵. Ireneo, obispo de Lyon, fue a su vez discípulo de Policarpo y de él habla en sus escritos, en especial de la contienda que libraba contra los “herejes” y lo relaciona en concreto con San Juan en *Adv. Haer.* III, 3, 4. También Eusebio en su *Historia Eclesiástica* nos transmite alguna noticia sobre el mártir de Esmirna. Pero el texto que contiene más información sobre él es la *Vita Polycarpi* de Pionio, que incluye datos sobre su vida y su conversión al cristianismo en su juventud⁵⁰⁶.

Policarpo nace hacia el año 69 en el seno de una familia de padres cristianos que recibió los mensajes de Pedro y Pablo y, en especial, de Juan, que centra su atención en las iglesias asiáticas como la de Esmirna y que en una de sus visitas debió de conocer a Policarpo, al que nombró pastor de los esmirnitas. Como ya se ha visto en las cartas de San Ignacio, nos encontramos en una época en la que el cristianismo comparte espacio religioso con otras doctrinas. Las escuelas gnósticas que proliferaban en Asia también fueron criticadas por Policarpo, que se refería a los seguidores de estas escuelas como *primogénitos de Satanás* (πρωτότοκοι τοῦ σατανᾶ). El obispo de Esmirna combate la herejía gnóstica con el evangelio, como también lo hizo Ignacio, al que Policarpo dirigió la única carta que nos ha llegado de él: *Carta a los filipenses*⁵⁰⁷. Su texto refleja

⁵⁰⁴ Hay escasos estudios sobre este Padre Apostólico. Véase recientemente Blomfield (2009). Para más información, Osiek, en Esler (2000: 519-521).

⁵⁰⁵ Gregory (2000: 81) defiende algunos paralelos entre el *Apocalipsis* y los Padres Apostólicos, aunque no dice nada al respecto en el capítulo dedicado a Policarpo.

⁵⁰⁶ Pionio (h. 250 d.C.) fue presbítero de Esmirna y mártir bajo la persecución de Decio. Fue arrestado mientras conmemoraba el aniversario del martirio de Policarpo (23 de febrero). El relato de su Martirio es de gran utilidad para conocer la persecución de Decio y la vida en Esmirna a mediados del siglo III. Se le atribuyó la redacción de una *Vida de Policarpo* que hoy en día se considera espuria y se cree compuesta hacia el 400. Véase, Eus. *H. E.* IV,15, 46-47; Robert (ed.) (1994).

⁵⁰⁷ Véase, Ayán Calvo (1991); Lake (1970, vol. II); Urbán (2001).

la humildad y el respeto de su autor a una comunidad que recibió las enseñanzas directamente de San Pablo. Como ya hemos dicho, Ignacio dirige una carta a Policarpo donde le pide que le releve en su labor de escribir cartas a las iglesias, pues no ha podido dirigirse a todas. En su carta, Policarpo usa y cita el Evangelio, las cartas de Pablo, 1 *Ep. Petr.*, 1 *Clem.*, sin hacer referencia en el texto al Antiguo Testamento. La carta de Policarpo a los filipenses fue escrita entre el año 107 y 108 d. C.; como ya hemos señalado, Ireneo nos transmite en *Adv. Haer.* III 3, 4 un testimonio de la autenticidad de esta carta transmitida por Eusebio, que conservó el texto original en griego de los capítulos IX y XIII⁵⁰⁸, en tanto que el resto de la carta se conserva en latín. Barnard defiende que se trata en realidad de dos cartas escritas en diferentes momentos y se basa, sobre todo, en el capítulo XIII⁵⁰⁹. Parece claro que los capítulos I-XII formarían una carta independiente escrita por Policarpo unos veinte años después del enfrentamiento de los filipenses con Marción, hacia el año 135⁵¹⁰. Nosotros creemos que se trata del mismo texto por la linealidad de las ideas expuestas y los puntos en común respecto a sus críticas a las doctrinas de los nuevos movimientos que se escinden del cristianismo, así como por lo que expone sobre el diablo. En los años en los que Policarpo escribe la carta se desarrolla cierto movimiento nacido del cristianismo pero diferenciado de él por sus ideas, el gnosticismo, y dentro de él se diferencian pequeños grupos dirigidos por líderes como Valentín o Marción, los *primogénitos de Satanás* (πρωτότοκος τοῦ σατανᾶ) contra quienes advierte Policarpo a los fieles de Filipos. La carta intenta así adoctrinar a esta ciudad sobre la vida cristiana, el respeto a Dios y Jesucristo, siendo un buen testimonio para reconstruir la estructura jerárquica de la iglesia primitiva.

⁵⁰⁸ En lo que se refiere al texto griego vemos que el estilo se caracteriza por la ausencia de antítesis, la falta de aticismos y de un estilo helenista que se manifiesta, por ejemplo, en la ausencia de partículas como μέν/δέ, muy predominantes, en cambio, en las cartas de Ignacio de Antioquía.

⁵⁰⁹ Barnard (1966: 31ss.) dedica un capítulo de su obra sobre los Padres Apostólicos al problema de la carta de Policarpo a los Filipenses y formula la hipótesis de que en realidad sea el resultado de la unión de varias cartas escritas por Policarpo en diferentes momentos.

⁵¹⁰ Esta teoría empezó a plantearse con la edición de Harrison (1936: 5-6).

Policarpo parece seguir a Ignacio de Antioquía al establecer una demonología basada en la primacía del diablo sobre el mal. No establece ninguna teoría sobre el origen de los demonios, como encontraremos en los Apologetas, sino que se centra en relacionar al diablo y a su séquito con los grupos que propagaban sus ideas fuera de la doctrina cristiana, en especial las doctrinas marcionistas surgidas en Asia Menor que llegaban a iglesias como la de los filipenses.

Parece que Policarpo no se aleja del resto de los escritores apostólicos en su denuncia del peligro que constituían para los cristianos los demonios representados por las falsas doctrinas que se propagaban entre los creyentes de la época. Para alejarse de estas amenazas hay que reafirmar, según Policarpo, la fe en la resurrección de Jesús a través de los pasajes de las Escrituras donde se habla de sus enseñanzas. Para el obispo de Esmirna es fundamental insistir en que los cristianos deben alejarse del mal: ἀπεχόμενοι πάσης ἀδικίας, πλεονεξίας, φιλαργυρίας, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας (*apartaos de toda iniquidad, defraudación, codicia de dinero, maledicencia, falso testimonio*, II, 1). Estos términos griegos ya los hemos encontrado en Clemente de Roma, en Ignacio de Antioquía e incluso en la *Didaché*, donde hacen referencia a los peligros a los que está expuesta la fe cristiana y, además, se relacionan en algunos casos con el diablo⁵¹¹.

La identificación del diablo con los movimientos gnósticos cristianos la encontramos desarrollada sobre todo en el capítulo VII (LXLIII) de la carta, donde se vincula a todo el que no profesa el dogma cristiano de la cruz ni de Cristo con la descendencia del diablo y se emplean estos tres nombres para referirse al maligno: Ἀντίχριστος, διάβολος, σατανᾶς. En esta parte de la carta el obispo de Esmirna acude a las cartas 1 y 2 de Juan para ejemplificar lo que representan los seguidores de las nuevas doctrinas para los cristianos, afirmando por ejemplo que πᾶς γὰρ, ὅς μὴ ὁμολογῆ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστος ἐστὶν (*todo el que no confiesa que Jesucristo ha venido de la carne, es un Anticristo*), donde reproduce 1 Jn. 4, 2, 3 y 2 Jn. 7. La relación de las doctrinas no ortodoxas con el diablo recorre todo el texto: los que niegan la cruz son paganos y proceden del diablo son πρωτότοκος ἐτι τοῦ σατανᾶ (*primogénito de Satanás*)⁵¹². Policarpo usa además esta expresión para referirse a

⁵¹¹ Recordemos que los ascetas del siglo IV también hablan del diablo como codicioso, engañador y falso de palabras. Véase Bravo García (1994).

⁵¹² En la carta apócrifa de Ignacio a los Antioquenos V, 2 encontramos una idea parecida cuando se califica al que niega a Cristo como υἱὸς διαβόλου (hijo del diablo). En Ireneo, *Adv. Haer.* III, 3, 4 encontramos una expresión parecida referida a Marción.

Marción, a fin de resaltar que las doctrinas marcionistas que se propagaban en esa época se alejaban de la fe cristiana e intentaban imponerse sobre ésta. Los que divulgaban estas ideas no eran cristianos y, por el hecho de cuestionar la doctrina cristiana, eran discípulos del diablo. Policarpo centra su carta en criticar la doctrina de la secta marcionista en lo que respecta a sus creencias dualistas y su rechazo del Antiguo Testamento. En el capítulo VII de la carta, Policarpo critica a aquellos que niegan la resurrección y reencarnación de Cristo, llamándolos “anticristos”, creemos ver aquí una crítica al docetismo que niega la encarnación de Cristo y posiblemente se refiera también a Marción. No sabemos si Marción desarrolló una predicación anterior como docetista, si existió una enseñanza anterior debe entonces de haber sido indistinguible del docetismo, tan condenado por Juan en sus cartas y por Ignacio, o puede que fuera una primera enseñanza contraria a lo que Marción adoptó posteriormente. Sin embargo, no tenemos información de esta etapa anterior a su actividad como representante de su propio movimiento gnóstico, el marcionismo.

Respecto a la relación de las falsas doctrinas con el maligno tal y como nos lo presenta Policarpo en *Phil.* VII, 1, se ha establecido una relación con los pasajes citados de 1 *Jn.* 4, 2-3 y 2 *Jn.* 7⁵¹³. Se ha considerado que la frase ἀντίχριστός ἐστιν (*es un anticristo*) es una prueba clara de la conexión y dependencia entre las cartas de Juan y el texto de Policarpo, que además se confirmaría con el paralelo con 1 *Jn.* 3, 8 en la frase: ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν (*es hijo del diablo*). Aunque esta hipótesis es convincente, también es preciso tener en cuenta los antecedentes de Policarpo y su relación con Ignacio de Antioquía, que menciona en algunas de sus cartas la relación entre las doctrinas no cristianas y Satanás⁵¹⁴.

En los últimos capítulos de la carta no encontramos ningún aspecto de la demonología de Policarpo que nos pueda interesar. No obstante, hay que destacar que desde δ' ἡμῶς ὑπὸ (IX, 2) la carta se conserva sólo en su versión latina⁵¹⁵. A partir de

⁵¹³ Gregory y Tuckett (2007: 224): “The epithet “an antichrist” (which occurs in early Christian literature only in *Phil.* 7, 1; 1 John 2, 18, 22; 4, 3; and 2 John 7) is used generically (as in 1 John 2, 18c) rather than as a title (cf. 1 John 2, 18b)”.

⁵¹⁴ Recordemos expresiones de Ignacio como *la mala levadura* (τὴν κακὴν ζύμην) en *Magn.* IX en referencia a los que divulgan otro tipo de fe; también en *Eph.* X, 3 con la imagen de la *planta del diablo* (τοῦ διαβόλου βοτάνη). Ante la afirmación de Holmes de que los únicos textos en los que aparece el epíteto *anticristo* son *Phil.* 7, 1; 1 *Jn.* 2, 18, 22; 4, 3; y 2 *Jn.* 7, debemos añadir que en una de las cartas apócrifas de Ignacio de Antioquía aparece también el término, en concreto en la carta a los Antioquenos V, 2.

⁵¹⁵ Debemos a Eusebio la conservación del texto original hasta IX, 2 con las últimas palabras: καὶ δι' ἡμῶς ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἀναστάντα (*también por nosotros recusitó por virtud de Dios*) a las que sigue sin

aquí, el único capítulo conservado en griego es el XIII, transmitido por Eusebio de Cesarea en su *H. E.* IV, 14, 9. En estos últimos capítulos la única alusión que hace Policarpo al mal es en XI, 1: *abstinetes vos ab omni malo* (apartaos de todo mal).

Si en Clemente de Roma hemos visto que el diablo aparece nombrado como enemigo y tentador universal normalmente acompañado de un séquito de demonios⁵¹⁶, Policarpo tiene más puntos en común con Ignacio a la hora de nombrar directamente al diablo, ya que emplea igualmente las tres denominaciones más comunes del príncipe del mal: διάβολος, Ἀντίχριστος, Σατανᾶς. Este aspecto es muy importante porque en la *Didaché*, que es un texto cronológicamente más antiguo que el de estos Padres, la figura del diablo no parece estar todavía constituida como un “personaje” con nombre propio, sino que sólo se alude a él a través de términos que hacen referencia a los vicios que representa y como ὁ κοσμοπλάνης (*extraviador del mundo*), lo que sin duda nos permite afirmar que el recorrido por la obra de estos autores arroja conclusiones claras sobre la formación de la figura del diablo como el ser maligno del cristianismo⁵¹⁷.

Debemos detenernos en analizar el término ἀντίχριστος en el pasaje VII, 1 de la carta de Policarpo. En este capítulo se mencionan tres condenas para los que no siguen la doctrina cristiana, a los que Policarpo denomina “anticristo”, “procedentes del diablo” y “nacidos de Satanás”. Ya hemos dicho que este texto presenta muchos puntos en común con 1 *Jn.* 4, 2-3 y, aunque no se trate de textos idénticos, las diferencias sustanciales son las menos. Policarpo alude a πᾶς γάρ, ὃς ἂν μὴ ὁμολογήῃ (*todo el que no confiese*), mientras que en 1 *Jn.* 4, 3 encontramos πᾶν πνεῦμα ὃ ὁμολογεῖ (*todo espíritu que confiese*). El objeto de ὁμολογεῖν se marca por medio de una construcción de acusativo con infinitivo: Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι; en 1 *Jn.* 4, 2 viene marcado por un acusativo con el participio ἐληλυθότα. El objeto de la negación en 1 *Jn.* 4, 3 es τὸν Ἰησοῦν, es decir, *el que no confiese a Jesús*. El verbo final con el atributo en Policarpo, ἀντίχριστος ἐστίν, no tiene un paralelo exacto en las dos cartas de Juan, aunque está claro que Policarpo tomó de ellas estas palabras. El significado de ἀντίχριστος sin el artículo lleva a pensar que Policarpo se refiere simplemente a un oponente inespecífico de Cristo, lo que resulta evidente si partimos de los otros dos términos que emplea para referirse a los seguidores de otras doctrinas: ἐκ τοῦ διαβόλου

interrupción la carta de Bernabé al que se ha querido atribuir estas últimas palabras de la versión griega de la carta de Policarpo.

⁵¹⁶ 1 *Clem.* LI, ἀντικείμενος. Si bien es verdad que encontramos también estas denominaciones en *M. Clem.*, XIV, 2; XXV, 3.

⁵¹⁷ *Did.* III, V, 1, 2 y XVI, 4

υ πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ. Parece que Policarpo depende, como ya hemos señalado, de 1 Juan y no añade nada nuevo al conocimiento de la tradición del Anticristo antes de Ireneo⁵¹⁸.

La denominación de πρωτότοκος ἐστὶ τοῦ σατανᾶ (*primogénito de Satanás*) es única en los Padres que estudiamos; sólo volveremos a encontrar el término πρωτότοκος combinado con σατανᾶ en referencia a los herejes en Ireneo *Adv. Haer.* III, 3, 4. Lampe traduce el término πρωτότοκος como *primer hijo, primogénito*, pero con diferentes usos no tan específicos como el que señalamos aquí.

En *Phil.* III vemos que el recuerdo de Pablo de Tarso está vivo en la conciencia de Policarpo, quien justifica la escritura de esta epístola en virtud de la predicación de Pablo. En los siguientes capítulos advierte que la edificación de la fe no hay que buscarla en el dinero, principio de todos los males, y recomienda a mujeres, jóvenes y ancianos que se alejen del peligro del mal, advirtiendo, por ejemplo, a las viudas en IV, 3 que se aparten de μακρὰν οὐσας πάσης διαβολῆς, καταλαλιᾶς, ψευδομαρτυρίας, φυλαργυρίας καὶ πάντος κακοῦ (*de toda calumnia, maledicencia, falso testimonio, amor al dinero y de todo mal*)⁵¹⁹. También pide a los diáconos en V, 2 que no sean calumniadores ni hipócritas (δίλογοι, *de doble discurso*), términos que tienen cierta relación con los citados anteriormente y con los usados en la *Did.* III 1-6 para advertir de los males que amenazan a la fe cristiana, siendo los más peligrosos según Policarpo: διάβολοι (*calumnias*), δίλογοι (*dobles discurso*) y φιλαργυρία (*codicia*). Por último, Policarpo recuerda a los jóvenes que la castidad y la preocupación por alejarse del mal son las principales virtudes que deben poseer.

En esta carta Policarpo se ocupa de un tema que también aparece en otros textos del cristianismo primitivo: el temor de Dios. Por una parte, recomienda a las mujeres que eduquen a sus hijos τοῦ φόβου τοῦ θεοῦ (*en el temor a Dios*) e insiste en este tema al final del capítulo VI, 3, cuando afirma que hay que sentir al Señor con temor, apartándose del ζηλωταὶ περὶ τὸ καλόν, ἀπεχόμενοι τῶν σκανδάλων καὶ τῶν ψευδαδελφῶν καὶ τῶν ἐν ὑποκρίσει φερόντων τὸ ὄνομα τοῦ κυρίου, οἵτινες ἀποπλανῶσι κενοὺς ἀνθρώπους (*escándalo, de los falsos hermanos y de aquellos que hipócritamente llevan el nombre del Señor para extraviar a los hombres vacuos*). Todos

⁵¹⁸ Véase el capítulo II. 3, dedicado al diablo en los Evangelios, donde se comenta el significado del término ἀντίχριστος en las cartas 1 y 2 de Juan; Lietaert Peerbolte (1996: 112).

⁵¹⁹ 1 *Tim.* 6, 7: Ἀρχὴ δὲ πάντων χαλεπῶν φιλαργυρία.

estos calificativos parecen estar dirigidos a los que siguen las doctrinas marcionistas que amenazaban en ese momento la iglesia de los filipenses.

No encontramos en Policarpo una descripción precisa de los demonios ni del diablo. La única característica del maligno que parece precisar es su relación con las nuevas doctrinas del momento y con los vicios⁵²⁰. En general, Policarpo no describe rasgos ni características propias del maligno, sino que nos presenta el mal bajo la figura de Satanás, pero lo dota de un contenido moral centrado en relacionar directamente al maligno y sus demonios con toda manifestación contraria al cristianismo.

Policarpo de Esmirna nos presenta una demonología que continúa las líneas principales de la de su maestro Ignacio de Antioquía. Los dos hablan de Satanás, del diablo y de su séquito como causantes de las doctrinas ajenas a Cristo. Vemos cómo va creciendo la obsesión de los primeros autores cristianos por los movimientos que empezaban a surgir a partir del cristianismo y que, a su vez, se alejaban de él.

Policarpo puede ser interpretado como antecedente de Hermas y de los Padres Apologetas, que sentarán las bases de una demonología fundamental para la evolución de la figura del diablo.

⁵²⁰ Véase, sobre todo, *Philp.* IV, 3

4. 1. 6 CARTA DE BERNABÉ

Todos los manuales identifican a Bernabé como un escritor del siglo II (h. 117-119) que no debe confundirse con el apóstol⁵²¹. La *Epístola de Bernabé*, si se caracteriza por algo, es especialmente por su construcción sintáctica sin orden alguno de los elementos⁵²². Este rasgo de su estilo realza la espontaneidad con la que su desconocido autor pretende dar a conocer a las primeras comunidades cristianas su experiencia religiosa y asentar los cimientos de la iglesia. Sin embargo, este aspecto también ha suscitado dudas sobre la autoría de la carta, que hoy en día se atribuye a Bernabé debido fundamentalmente al importante papel que desempeñó en la formación de la iglesia junto con San Pablo, a quien acompañó en su prédica del evangelio llegando incluso a Chipre, su patria.

La carta se ha conservado en el Codex Sinaiticus, del siglo IV, en el que se incluye junto con el Antiguo y Nuevo Testamento. Pero existen, además, una serie de testimonios indirectos que transmiten datos sobre ella, entre los que destacan Eusebio de Cesarea, que menciona a Bernabé como discípulo de los apóstoles⁵²³, y las Ὑποτυπώσεις (*Esbozos*) de Clemente de Alejandría, comentarios a las Escrituras que abordan la γνώσις ortodoxa, donde la *Epístola de Bernabé* se considera como uno de los canales de transmisión de las ideas de la gnosis a los Apóstoles. De hecho, en la carta se habla de la aspiración cristiana de llegar a la fe, a la verdadera y perfecta gnosis o conocimiento superior⁵²⁴. Por otra parte, en su tratado *De principiis* (Περὶ ἀρχῶν) Orígenes también alude a esta carta a propósito de su doctrina sobre los ángeles, afirmando que Bernabé menciona en ella dos mundos, el de la luz y el de las tinieblas; por un lado los ángeles de dios en el camino de la luz, por otro lado los ángeles de Satanás en el camino de las tinieblas⁵²⁵. Como puede comprobarse, la carta de Bernabé era conocida y valorada; para algunos estaba al nivel de las Escrituras canónicas, pero

⁵²¹ Véanse Barnard (1966: 41-55); Gokey (1961: 99-120) y Filoramo (1997: 156, nota 1). Osiek, en Esler (2000: 514) afirma: “Barnabas the companion of Paul is the autor, from earliest traditions the text has been ascribed to that name”.

⁵²² Lake (1970, vol. I) y Urbán (1996); Prigent (1971). Apenas hay estudios monográficos dedicados a este texto.

⁵²³ Eusebio, *H. E.* II 1-4.

⁵²⁴ Clemente de Alejandría, *Strom.* II 6, 7, 15, 18, 20 y V 8, 10.

⁵²⁵ Orígenes, *De Princ.* III 2, 4: *eadem quoque etiam Barnabas in epistola sua declarat, cum duas vias esse dicit, unam lucis, alteram tenebrarum, quibus etiam praeesse certos quosque angelos dicit: viae quidem lucis angelos dei, tenebrarum autem viae angelos Satanae.* La síntesis de Orígenes coincide con el contenido de la carta de Bernabé.

para otros no dejaba de ser un escrito espurio como los textos del *Pastor de Hermas* y la *Didaché*⁵²⁶.

Se ha propuesto una fecha de composición que oscila entre los años 96 y 98 o entre el 130 y 134 d. C., aunque muchos la sitúan en época de Adriano por las críticas al judaísmo que incluye. Su tema principal es la crítica a los judíos, sus ritos y tradiciones. Bernabé demuestra la trascendencia que el Antiguo Testamento tiene para ellos, pero no por ello se abstiene de criticarlos. Si hasta el capítulo XVIII encontramos un alegorismo bíblico del Antiguo Testamento, a partir de este capítulo la carta aborda un aspecto muy interesante para el tema central de este trabajo, la teoría de los dos caminos: el de la luz con los ángeles de Dios y el de las tinieblas, con los ángeles de Satanás. El camino de la luz lleva a la alegría, la paz y la caridad, elementos que ayudan a luchar contra el gran adversario. Este motivo de los dos caminos ya lo hemos encontrado en la *Didaché* y lo veremos en *Hermas* con el camino de la vida y de la muerte.

En esta carta encontramos, como en el resto de los escritos apostólicos que hemos estudiado, abundantes citas de las Escrituras, en especial del Antiguo Testamento y en menor medida del Nuevo⁵²⁷, y de ahí su interés. El autor acude además a escritos no canónicos como el libro de Enoc y de Esdras, aunque en la época de la composición de la carta todavía no estaba fijado el canon y estos escritos eran valorados sólo por su contenido. Presenta además cierto paralelismo temático con el texto paulino de la *Carta a los Hebreos* del Nuevo Testamento, pues se ocupa de la amenaza judía en una comunidad cristiana y de cómo el Hijo de Dios juzgará a los vivos y a los muertos, admitiendo a los cristianos en su reino siempre que eviten seguir al príncipe del mal. Resulta evidente, por lo tanto, el interés de esta carta para el tema del diablo, pues su rigor moral se basa en la premisa de que el mundo ha sido conquistado por el maligno, idea que avanzaron otros autores como Ignacio de Antioquía y que caracteriza, según hemos visto, la demonología de los Apostólicos, que se basan en la profecía de *Dn.* 7, 24 sobre los cuatro reinos y los diez cuernos de la cuarta bestia que acabarán con el mundo. Por tanto, podemos afirmar que esta carta tiene un contenido eminentemente profético por sus alusiones al fin del mundo conocido y la llegada de un mundo nuevo en IV 3 (LXLIV) y XV 4-6 (LXLVI)⁵²⁸.

⁵²⁶ Véase, Eusebio, *H. E.* III 25, 4.

⁵²⁷ Gregory y Tuckett (2007) intenta reforzar la importancia del Nuevo Testamento en la carta de Bernabé, aspecto que se puede constatar por medio de la influencia de Mateo en algunos pasajes del texto.

⁵²⁸ Esta idea escatológica podemos entenderla si partimos de la tradición apocalíptica judía. Véase Collins (1990, vol. 1). También podemos encontrar alguna referencia al carácter profético de la carta en

La carta presenta la lucha entre las fuerzas del mal y del bien; partiendo de esta base el texto desarrolla una demonología que influye en los autores posteriores, razón por la que los estudios sobre el tema dedican una parte importante al tratamiento del diablo en esta carta. Así, Gokey analiza la terminología usada por el autor de la carta, aunque su análisis no es suficientemente exhaustivo⁵²⁹. Por otro lado, Russell sostiene que la demonología de la *Epístola de Bernabé* está representada por la batalla entre Dios y el diablo⁵³⁰. En nuestra opinión, la demonología de este texto está centrada en la relación del diablo con las nuevas doctrinas que se alejan del dogma cristiano, en la serpiente con Satanás y con el ángel maligno, identificación que será primordial para entender la relación del diablo con la tentación y con la serpiente del *Génesis*, un tema que Justino el Apologeta recuperará y que en lo sucesivo se asociará a las características del maligno⁵³¹. Con todo esto, es preciso destacar que Bernabé parece conocer algunas de las cartas de Ignacio de Antioquía, pues encontramos en el texto aspectos comunes con aquél a la hora de plantear el origen del diablo o del *príncipe de este mundo*.

Esta carta reproduce un tratado moral de origen judío que circulaba entre los cristianos primitivos, centrado en la teoría de los dos caminos, el de la luz y el de las tinieblas, que se ejemplifica con una tendencia a la moralidad que caracterizaba a la enseñanza judía helenística: en el camino de la luz la mayoría de las condiciones consisten en prohibiciones y condenas, como también vimos en la *Did.* I, 1-2. En Bernabé la oposición entre luz y tiniebla se traslada al enfrentamiento entre los ángeles del Señor y los de la oscuridad que recuerda, sin duda, las enseñanzas del Qumrán y el dualismo judaico.

La idea que transmite es que el mal se extiende por el mundo y, tras la segunda creación establecida por Dios por medio del bautismo, el final venidero. Un rasgo que caracteriza el estilo literario de esta carta es el alegorismo: a partir del capítulo V Bernabé narra la pasión y muerte de Cristo y para ello acude a citas bíblicas, sobre todo del Antiguo Testamento, para mostrar los τύποι que anunciaban la historia de Jesús. En el capítulo VII explica en términos alegóricos el sacrificio de un macho cabrío que representa a la figura de Jesús; a su vez, en el capítulo VIII explica el sacrificio de una

Daley (1991: 10-15), donde se ocupa de la escatología en *Barn.* VIII, 5 al oponer los días del mal con la cruz de Cristo.

⁵²⁹ Gokey (1961: 99-120).

⁵³⁰ Russell (1981).

⁵³¹ Como ya veremos que lo trata Hermas en *Mand.* 6, 4.

novilla por los pecadores de Israel, una alegoría de los hombres que entregaron a Jesús a la muerte.

En II, 1 encontramos la primera alusión del autor al diablo: ἡμερῶν οὖν οὐσῶν πονηρῶν καὶ αὐτοῦ τοῦ ἐνεργούντος ἔχοντος τὴν ἐξουσίαν (*pues los días son malos y el poder está en manos del Activo*), denominado como *el Activo, el que produce*; para Bernabé el mundo está bajo el poder del diablo, siguiendo así la profecía de Dn. 7, 4-5.

La crítica a los sacrificios está presente en este texto, igual que lo estará en los Padres Apologetas, que atacarán esta forma de expresión religiosa. En XVI, 7 (LXLVII) el autor de la carta hace referencia al simbolismo del templo como centro del culto e idolatría relacionándolo con los demonios, tema que será una constante en los autores de este periodo hasta Orígenes. También en el capítulo II vemos cómo a través de las citas bíblicas el autor intenta demostrar que los sacrificios que realizaban los judíos al Señor no tenían valor para la *nueva ley de nuestro Señor Jesucristo* y que Dios rechazaba esas ofrendas por no llevar a los hombres al camino de la salvación. Esos sacrificios y holocaustos parecen tener, para Bernabé, una relación con la religión pagana y así lo expresa en II, 10, de nuevo a propósito del diablo: ἵνα μὴ ὁ πονηρὸς παρείσδυσιν πλάνης ποιήσας ἐν ἡμῖν ἐκσφενδονήσῃ ἡμᾶς ἀπὸ τῆς ζωῆς ἡμῶν (*no sea que el maligno, logrando infiltrárenos por el error, nos arroje, como la piedra de una honda, lejos de nuestra vida*).

En el capítulo IV Bernabé anuncia su profecía del fin del mundo con dos referencias bíblicas, Enoc y Daniel, del que cita directamente la profecía sobre la cuarta bestia⁵³². En IV, 1 el autor recomienda a los cristianos huir de *todas las obras de la iniquidad* (ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας). Para Bernabé no hay que dejarse llevar por el *extravío del tiempo presente* (τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ), tema del que ya se ocuparon Ignacio de Antioquía y Policarpo⁵³³. Ante la llegada del fin del mundo, Bernabé exhorta a los cristianos a que se aparten del mal camino y se unan como grupo; anticipa así las bases que constituirán la Iglesia entendida como comunidad dentro del cristianismo; de este modo, en IV, 13 alude a la lucha contra el *príncipe maligno* (ὁ πονηρὸς ἄρχων), que puede apartar a los cristianos del reino del Señor. En el capítulo IX, 4 hace referencia al diablo como embaucador de los hombres, a los que empuja a transgredir los mandamientos: ὅτι ἄγγελος πονηρὸς ἐσόφισεν αὐτούς (*pues un ángel*

⁵³² Dan. 7, 1-8.

⁵³³ Ignacio, *Eph.* X; Policarpo, *Ep.* II, VII y VIII.

malvado los engaño). Encontramos, por tanto, la teoría del origen del diablo como ángel y después su identificación como ἄρχων (*arconte, príncipe*), posiblemente en la estela de la demonología de Ignacio y Policarpo.

En el capítulo V, 4 aparece la descripción del *camino de las tinieblas* (ὁδὸν σκοτόυς), en oposición al camino de la justicia; Bernabé remite a un pasaje de *Proverbios* donde se advierte del peligro de caer en las tinieblas aun conociendo el camino de la justicia⁵³⁴. En el capítulo XVIII (LXLVIII), como se ha dicho en la introducción al texto, Bernabé comienza a exponer su teoría de los dos caminos, el de la luz y el de las tinieblas; en el de la luz están los ángeles de Dios, pero en el de las tinieblas se encuentran ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ (*los ángeles de Satanás*) y es donde gobierna *el príncipe del presente siglo de la iniquidad* (ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας). A continuación pasa a desarrollar esta teoría, centrándose en el camino de las tinieblas, que se relaciona con el mal y el diablo. Por tanto, después de exponer el camino de la luz, los doce mandamientos, y de advertir del peligro de la soberbia, la hipocresía, el adulterio y de otros pecados, en XX, 1 pasa el autor a describir el *camino del Negro* (ἡ δὲ τοῦ μέλανος ὁδός). Ya ha aludido Bernabé al diablo con el epíteto μέλας en el capítulo IV, 9 y, por eso, en esta parte nos interesa más la descripción que hace del camino como *de muerte eterna con castigo*; encontramos algo ya conocido si recordamos la reflexión de la *Didaché* sobre el camino de la muerte, donde confluían todos los males y vicios⁵³⁵. También Bernabé enumera estos males; no encontramos un paralelismo exacto con la *Didaché* en esta enumeración, pero sí una coincidencia entre los dos textos a la hora de relacionar ciertos males con el diablo, por ejemplo la idolatría, que también vemos atribuida al maligno en el *Martirio de San Clemente*, la magia y la hechicería, el asesinato, el engaño, la doblez de corazón, la soberbia, la maldad, la arrogancia, la avaricia, la altanería y la temeridad. Pero también coincide Bernabé con otros autores apostólicos en la referencia a algunos males y vicios relacionados directamente con el diablo, como Clemente en su primera carta a los Corintios o Ignacio en la carta a los Efesios.

En esta carta también encontramos una identificación del demonio con la serpiente tentadora que engañó a Eva. En XII, 5 menciona este tema que los Padres Apologetas plantearán en sus escritos, como veremos: ἐπειδὴ ἡ παράβασις διὰ τοῦ

⁵³⁴ *Pr.* 1, 17.

⁵³⁵ *Did.* V, 2.

ὄφρα ἐν Ἐῶα ἐγένετο (*pues la transgresión en Eva se debió a la serpiente*). Sin duda esta carta presenta una demonología más definida y que prefigura el desarrollo de la figura del diablo por medio de la relación con elementos de la tradición judía que cobrarán una forma más clara a partir de los Apologetas.

En la carta se alude al diablo sin nombrarlo directamente a través de términos que lo caracterizan y, en el capítulo XV, Bernabé vuelve a aludir al maligno con un epíteto que ya hemos encontrado en otros textos apostólicos⁵³⁶: ὅταν ἔλθων ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσει τὸν καίρον τοῦ ἀνόμου (*cuando venga su Hijo y destruya al inicuo*). Sin embargo, Bernabé usa ἀνόμον frente a ἄδικον, que es lo que encontramos en Policarpo. Hasta este capítulo no se ha vuelto a hablar del demonio, aunque sí de los impíos que son salvados de las tinieblas y de la iniquidad en XV 5-6 (LXLVI), lo que podemos relacionar de forma indirecta con el maligno. El carácter apocalíptico también resulta evidente, pues la carta concluye con la idea de que el final del diablo es inminente: ἐγγὺς ἡ ἡμέρα ἐν ἣ συναπολεῖται πάντα τῷ πονηρῷ (*cerca está el día en que todo perecerá juntamente con el maligno*).

Las denominaciones del diablo que encontramos en esta carta son muy semejantes a las que ya hemos visto en otros autores. Encontramos en IV, 13 la denominación del diablo como ὁ πονηρὸς ἄρχων, epíteto que ya ha usado Ignacio de Antioquía⁵³⁷. De nuevo en XVIII (LXLVIII) el diablo aparece como ὁ ἄρχων, término que también emplearán en ocasiones los Padres Apologetas para referirse al diablo con su séquito de ángeles. Esto podría significar que Bernabé es partidario de la teoría de los ángeles caídos porque no menciona, al contrario que otros autores, un séquito de demonios⁵³⁸, sino que parece tomar la designación general que encontramos en Ignacio de Antioquía para referirse al diablo al llamarlo *el príncipe del presente siglo de la iniquidad* (ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας). A este ser maligno le atribuye un poder que define en el capítulo I como ἐνέργεια (τοῦ ἐνεργοῦντος, *el activo*) y que en otros escritos encontramos con el término δύναμις⁵³⁹.

⁵³⁶ 1 Clem. XLI donde habla de los inicuos llenos de maldad; M. Polyc. XIX. 2.

⁵³⁷ Ignacio, Eph. XIV, Magn. I, Phil. III, VI, Tral. V y en las cartas apócrifas: Phil. III, Her. IV-V.

⁵³⁸ Policarpo, ep. VIII.

⁵³⁹ Como apunta Gokey (1961: 103), Aristóteles distingue entre ἐνέργεια (*poder en la actuación*) y δύναμις (*poder para actuar*) en Metaph. 1048 a 26. Es una distinción que también hemos encontrado en Hermas. Ἐνέργεια se usa con mayor frecuencia en el Nuevo Testamento para hablar de la actividad de Satanás, como en Eph. 4, 16.

Una denominación que nos ha llamado la atención es la de ὁ μέλας (*el negro*) en IV, 9 y en XX, 1 que el diccionario patrístico de Lampe define directamente como sustituto de “the Evil One”, remitiendo al único pasaje en el que se usa con este sentido, que es el que hemos señalado de esa carta. También Kittel nos remite a este pasaje de la carta para relacionar el término μέλας con el diablo, pero antes se ocupa del adjetivo en su uso dentro del Nuevo Testamento⁵⁴⁰. Se trata de un calificativo que podemos incluir en el ámbito de la oposición del señor del mundo de la luz frente al señor del mundo de las tinieblas o reino de los demonios; no es fortuito que se hable del diablo en esta carta como μέλας, ya que se pretende insistir en el dualismo judío que tanto ha influido en el autor del escrito.

En el capítulo X se critican las costumbres judías a través de la alegoría de la circuncisión de los oídos *para oír la palabra del Señor y poder crearla*, que recuerda la interpretación alegórica que se hace en el Antiguo Testamento de la circuncisión⁵⁴¹. La explicación alegórica se aplica a lo largo del capítulo X a los preceptos del judaísmo, que para Bernabé son transgresiones cometidas por los judíos, pues en las Escrituras se explican los sacrificios y normas simbólicamente. Así, explica alegóricamente las palabras de Moisés *no comerás cerdo, ni águila, ni gavián, ni cuervo, ni pez*, entendiendo que el hombre no debe acercarse a otras personas que reúnan las cualidades de estos animales, que se aprovechan de los demás y son avariciosos; cualidades que también hemos visto aplicadas al diablo. Afirma que el *cerdo*, τὸ χοιρίον sólo hace caso a su amo cuando tiene hambre; el *águila*, *el gavián*, *el milano* y *el cuervo* (τὸν ἀετον, ὄξυπτερον, τὸ ἰκτῖνα, τὸν κόρακα) roban lo ajeno, son avariciosos y se caracterizan por su maldad; la *morena*, el pulpo y la *sepia* (σμούραινα, πολύποδα, σηπίαν) son peces que andan entre tinieblas; la *liebre* (δασύποδα) es corruptora; la *hiena* (ῥαῖνα) es adúltera, corruptora y variable de sexo; la *ardilla* (τῆν γαλῆν) comete maldad con su boca, por lo que la compara con las mujeres impuras. Atribuye a estos animales cualidades negativas que pueden interpretarse como una crítica a los judíos o también como vicios y males que pueden contaminar el cristianismo si se desvía por el camino de las tinieblas.

La carta de Bernabé es el escrito más tardío dentro del grupo de los Padres Apostólicos. Podemos concluir que en ella el autor aúna las teorías de sus antecesores y, a la vez, anuncia la orientación que tomará la demonología de los Apologetas respecto al ángel caído y la crítica a los ídolos paganos. El texto es uno de los escritos cristianos

⁵⁴⁰ Kittel (1966: 555-6, vol. IV) relaciona el término μέλας con la muerte y con las tinieblas.

⁵⁴¹ Jer. 4, 3, 4 y 9, 25, 26.

que desarrolla una demonología más completa, con una definición más clara de las características del diablo, cada vez más presente en el siglo II.

4. 1. 7 PASTOR DE HERMAS

El *Pastor de Hermas* es un texto poco estudiado, pero de gran interés por la información que contiene⁵⁴². Constituido por tres partes, *Visiones*, *Mandamientos* y *Parábolas*, es obra de un “recopilador”⁵⁴³. Sin duda se trata de una obra polémica si consideramos que en la cristiandad primitiva fue candidata a formar parte del canon testamentario⁵⁴⁴. Es seguro que, aunque fuera finalmente rechazada, el *Pastor de Hermas* fue uno de los libros más valorados de la antigüedad cristiana y así lo confirman autores como Eusebio de Cesarea, Clemente de Alejandría y Orígenes⁵⁴⁵. Las principales obras de referencia sobre los Padres Apostólicos dejan el texto del *Pastor de Hermas* en último lugar dentro de la literatura apocalíptica del siglo II; para algunos estudiosos se trata de un texto que ofrece un importante material sobre la iglesia de Roma en el siglo II d. C., cuando se supone que atraviesa una crisis transitoria que aparece reflejada en el texto por medio de la metáfora de la mujer anciana y débil⁵⁴⁶. Se trata de una época en la que los cristianos más ricos y poderosos ambicionan los primeros puestos de la jerarquía eclesiástica. Muchos traicionan su propia fe y otros se dejan llevar por las dudas; además, es un momento en el que las teorías gnósticas que provocarían disensiones en la iglesia siguen considerándose como una amenaza⁵⁴⁷.

De Hermas conocemos algunos datos biográficos cuya principal fuente es él mismo, cuya obra comienza por el relato de cómo fue vendido de niño como esclavo en Roma a una cristiana llamada Roda⁵⁴⁸. Vivió en una comunidad romana en la que se hablaba un griego popular y debió de formarse como cristiano en las lecturas de los profetas y del *Apocalipsis* de Juan. Pero antes de su conversión al cristianismo, Hermas

⁵⁴² De reciente publicación tenemos VV.AA. (2012).

⁵⁴³ Di Berardino (1990: 1023). Si consultamos otros estudios, como el de Filoramo (1997: 167), vemos que esta obra se define como “a sfondo escatologico neotestamentario”.

⁵⁴⁴ A este respecto recomendamos el artículo de Lusini (2001: 79-97), muy ilustrativo sobre el problema de los textos atribuidos a Hermas.

⁵⁴⁵ Eusebio de Cesarea en *H. E.* V, 8; Orígenes, *in Rom.* XVI, 4; Lake (1977, vol. II); Ayán Calvo (1995); Urbán (1999).

⁵⁴⁶ Norris, en Young *et al.* (2004: 19). Por otra parte, Osiek en Esler (2000: 503- 524) dedica algunas líneas al texto, pero sin aportar nada sustancial. Además, Munier (1995: 7) sitúa a Hermas en el siglo II como contemporáneo de Justino y dice del texto del Pastor que permite conocer mejor las comunidades cristianas de Roma en ese momento.

⁵⁴⁷ Véanse, en general, Daniélou (1985) y Marrou (1985).

⁵⁴⁸ En *I Vis.* 1ss, empieza el *Pastor* con el relato de Hermas sobre su reencuentro con Roda, la mujer que lo compró como esclavo en Roma. Cuenta nuestro narrador que la vio bañándose en el Tíber y pensó que hubiera sido feliz de tener una mujer tan bella. Después de aquello, Hermas relata que, camino de Cumas, se quedó dormido y un espíritu le arrebató, llevándolo por un barranco hasta una llanura donde se le apareció de nuevo Roda, que le dijo que ella le acusaría de sus pecados, pues Dios estaba enfadado porque pecó al desearla. Hermas lo niega, pero Roda le dice: ἡ ἐπιθυμία τῆς πονηρίας (*a tu corazón subió el deseo de la maldad*).

fue un comerciante rico y estafador que terminó por arruinarse. Hacia el año 144 d. C. escribe *El Pastor*, obra en la que pretende proclamar el sentido de la penitencia en el seno de una comunidad eclesíástica cuya fe consistía en luchar contra el pecado. Para nuestro autor el hombre es pecador por su fragilidad y sólo le quedan el bautismo y la misericordia de Dios como instrumentos de salvación. Por tanto, Hermas proclama ante la jerarquía de la iglesia de Roma el perdón de todos los pecados, algo que parecía carecer de precedentes a excepción de los profetas. Para él, el pecador se deja llevar también por el diablo; la iglesia cultivaba una serie de doctrinas que no daban mucha importancia a la presencia del diablo y a la fragilidad del hombre para pecar, por lo que él se centra en resaltar estas dos condiciones del pecado. Como profeta visionario, Hermas aparece como el último representante de una cultura religiosa cuyo referente principal es el judaísmo, cultura eclipsada finalmente por referente del helenismo⁵⁴⁹. No podemos dejar de advertir el uso por parte del autor de la obra de textos neotestamentarios⁵⁵⁰.

Como se ha dicho, la obra que vamos a analizar se divide en tres partes: las visiones (*Vis.*), los mandamientos (*Mand.*) y las comparaciones o parábolas (*Sim.*). Se trata de un libro de género apocalíptico y profético, pero dentro de esta orientación hay un llamamiento a la alegría pues, para Hermas, la tristeza consume y corrompe al hombre. El contenido de la obra nos permite aproximarnos a los terrores de los cristianos del siglo II. Encontramos en el *Pastor de Hermas* al ángel de la penitencia, que es el Pastor, exponiendo a Hermas los doce mandamientos en los que se presenta al diablo como el principal enemigo a combatir. Parece que el maligno era temido en el círculo cristiano de la época, que consideraba la fe como la principal arma de este combate. En virtud de esto, el simbolismo es la característica más sobresaliente de esta obra, concretado en la figura de la iglesia y de toda la comunidad cristiana, que está representada fundamentalmente por comparaciones e imágenes vegetales y de la naturaleza⁵⁵¹. En este aspecto parece ser el autor un buen literato, aunque no se puede decir lo mismo de su faceta de teólogo, pues no parece argumentar sobre Jesucristo ni sobre su concepción de la divinidad. En cambio, desarrolla toda una argumentación

⁵⁴⁹ Monaci Castagno (1996: 58). Además, esta idea también la señala Barnard (1966: 157 ss.), que destaca la dificultad a la hora de estudiar la relación de Hermas con el judaísmo.

⁵⁵⁰ Véanse, por ejemplo, los paralelismos entre *Mand.* 4 y 1 *Cor.* 9.

⁵⁵¹ Como veremos, en las *Comparaciones* el simbolismo cristiano sigue siendo la principal característica de la obra de Hermas en la que la imagen de los cristianos y de la iglesia aparece a través de comparaciones con la naturaleza y a través de parábolas como la del esclavo y la viña de la comparación quinta. Pero sin duda lo que más interesa en esta obra es la presencia del diablo, escasa si lo comparamos con el protagonismo que toma en los *Mandamientos*.

sobre la iglesia, que es la protagonista de la primera parte de la obra, descrita como una anciana por su antigüedad y también representada por la imagen de la torre construida por seis ángeles con piedras que simbolizan a los Apóstoles y a sus ministros.

El Pastor de Hermas es, ante todo, un libro profético que pretende proporcionar consuelo a los cristianos del siglo II, para quienes la cuestión del pecado y la redención constituía una preocupación fundamental. Hermas no alude directamente a Jesús, ni siquiera lo nombra, pero a través del Hijo de Dios intenta, siempre con imágenes simbólicas, mostrar el camino de salvación para todos, incluso para una jerarquía eclesiástica que es blanco de sus críticas.

La demonología que encontramos en esta obra es bastante completa y difiere de la estudiada en los anteriores autores, pues parece construida para servir a una concepción apocalíptica del maligno. Esto explica que la obra de Hermas constituya un referente importante para el estudio de la demonología de los Apostólicos y que sea objeto de una atención especial por parte de la mayoría de los especialistas en este tema⁵⁵². Hermas alude a la batalla entre el bien y el mal, presentando así la teoría del dualismo que ya hemos encontrado en otros autores con imágenes como la de los dos caminos, *Did.* II, 1-3; en este caso, el Pastor hace referencia al dualismo como una batalla a la que tiene que enfrentarse el hombre para decidir en su fe entre dos caminos, dos ciudades y dos ángeles, el del bien y el del mal. Se trata de una metáfora muy frecuente en la literatura cristiana, que encontramos también en el Antiguo Testamento, como en *Deut.* 11, 26 ss⁵⁵³. Por otro lado, la demonología de Hermas también revela la influencia de las comunidades del Qumrán, no sólo en referencia al combate entre el bien y el mal sino también a la demonización del pecado.

Nos encontramos además ante una descripción más clara de la figura del diablo, con unas características que volveremos a encontrar posteriormente en la hagiografía. Sin duda a Hermas no le interesan tanto el origen y nacimiento del maligno como su imagen y actividad en la mente del hombre. Cuando el autor demoniza el pecado, no sólo lo hace en términos de un espíritu del mal, que es el diablo, sino también por medio de los vicios que atacan al hombre, como vemos en *Mand.* 5, 1 (2-4). Sin duda lo más llamativo es la relación evidente que Hermas establece entre el pecado y el demonio que

⁵⁵² Russell (1981) y Gokey (1961: 121-174), que define el texto de Hermas como un Apocalipsis apócrifo en el que podemos ver una evolución de la doctrina de los dos caminos y de los dos espíritus.

⁵⁵³ Según Barnard (1966: 160), la imagen de los dos ángeles, uno bueno y otro malo, tiene su paralelo en algunos escritos judíos. También apoya esta idea Russell (1981: 44-45), que insiste en que el dualismo de Hermas es resultado de la influencia del dualismo ético judío.

ataca la voluntad del hombre; debemos pensar en una teología que hace al hombre responsable en cierta manera de todo vicio, ya que, si tenemos en cuenta que Hermas sigue la tradición judía, la lucha entre el bien y el mal se produce en el interior del hombre⁵⁵⁴.

La figura del maligno evoluciona en esta obra especialmente a través de las denominaciones que encontramos. En *Mand. 7, 2* (CIII) el Pastor recomienda a Hermas temer al Señor, pues es poderoso y el temor que provoca lleva al hombre a hacer el bien, en cambio recomienda no temer al diablo sino a sus obras que son malvadas: τὸν δὲ διάβολον μὴ φοβηθῆς, φοβήθητι δὲ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου (*al diablo no le temas, sin embargo, teme sus obras*). Antes de este mandamiento Hermas se refiere al diablo con una denominación muy concreta en *Mand. 6, 2, 4*: *el ángel de la maldad* (τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας); Hermas parece haber empezado a teorizar sobre la base del mensaje del Pastor acerca del hombre y la maldad, pues en el mandamiento sexto habla de dos ángeles, el de la justicia y el de la maldad (τῆς πονηρίας). El ángel de la maldad es definido con unas cualidades concretas: *impaciente, amargo e insensato y sus obras malas derriban a los siervos de Dios* (ὀξύχολός ἐστι καὶ πικρὸς καὶ ἄφρων καὶ τὰ ἔργα αὐτοῦ πονηρά, καταστρέφοντα τοὺς δούλους τοῦ θεοῦ).

Vemos que Hermas menciona a un ángel de la maldad que nos remite a las concepciones de los Padres Apologetas sobre el ángel caído, aunque la teoría de Hermas no parece encaminada a una identificación del diablo con el ángel caído que se apartó de Dios, si bien es interesante la diferencia que establece entre un ángel bueno y otro malo⁵⁵⁵: el ángel del mal es la representación del diablo que tienta e incita a pecar. Los pecados que provoca este ángel son la ira, la avaricia, la soberbia y la altanería, que ya hemos visto que se relacionan con el diablo en otros textos de los Padres Apostólicos⁵⁵⁶. Tenemos que ir a la *Sim. 8, 3, 6* (CV) para encontrar la primera alusión al diablo en la tercera parte de la obra. El Pastor le muestra a Hermas un sauce donde encuentra un ángel que reparte las varas cortadas del árbol entre la gente; el árbol representa a Dios y las varas la ley que es transgredida por muchos. Por otro lado, en esta parábola Hermas

⁵⁵⁴ Esta idea la apoyan los estudios principales sobre Hermas y su demonología; Barnard (1966: 160) insiste en esta idea a propósito del dualismo entre el bien y el mal.

⁵⁵⁵ De nuevo encontramos el dualismo tan característico de las teorías gnósticas y del judaísmo. Además, Hermas menciona en *Mand. 6* los dos caminos, el *llano*, ὀρθῆ, y el *torcido*, στρεβλήν, recordando el dualismo que encontramos en la *Didaché* y en la *Carta de Bernabé*.

⁵⁵⁶ *Did. V*; *Ign. Eph. X, Tars. VII-VIII* (espuria); *Barn. XVIII*.

ve a unos hombres que son coronados y que se dirigen a la torre, que representa la iglesia, hombres que combatieron contra el diablo.

El Pastor menciona en *Mand.* 3, 1 el pecado de la mentira (ψεῦδος); para él los que mienten defraudan al Señor y son pecadores. En *Mand.* 4, 2 se refiere al pecado del deseo carnal y recomienda la castidad (ἀγνείαν); para Hermas el desear a mujer ajena es *un gran pecado y obra de maldad* (τὸ ἔργον τὸ πονηρὸν). Ya en la *Didaché* hemos visto que la fornicación y el adulterio son vicios relacionados con el camino de la muerte, el del diablo. En este caso también Hermas relaciona este pecado con el maligno: después de ocuparse de la mujer adúltera, se plantea la penitencia que debe cumplir el cristiano por cometer adulterio y el Pastor le dice en *Mand.* 4, 2, 2 que el Señor establece una penitencia para los pecadores además del bautismo y es arrepentirse para ser consciente de que se cometió el mal ante el Señor y añade: τὸ μετανοῆσαι, φησίν, σύνεσις ἐστὶν μεγάλη (*dice, el arrepentirse es una gran inteligencia*). En este mandamiento insiste el autor en la fragilidad del ser humano: ἔγνω τὴν ἀσθένειαν τῶν ἀνθρώπων καὶ τὴν πολυπλοκίαν τοῦ διαβόλου, ὅτι ποιήσει τι κακὸν τοῖς δούλοις τοῦ θεοῦ καὶ πονηρεύσεται εἰς αὐτούς (*conoció la flaqueza de los hombres y que la múltiple astucia del diablo había de hacer algún daño a los siervos de Dios y que su maldad se ensañaría en ellos* 4, 2, 4). Hermas pretende demostrar que, además del bautismo, existe otra penitencia para el hombre que no vuelva a caer en el pecado llevado por el diablo.

En *Sim.* 9, 22, 3 vuelve Hermas a referirse a los pecados que están representados por el demonio que se materializa en *la arrogancia y la vana presunción* (μέγα γὰρ δαιμόν[ιόν ἐστ]ιν [ἢ ἀυθάδει]α [καὶ ἡ κενὴ πεποίθησις], *gran demonio es la arrogancia y la vana presunción*). La identificación del demonio con alguno de los pecados es recurrente en este texto; ya en *Mand.* 8, 3 (CII) lo encontramos también a propósito de la arrogancia y la soberbia. En *Sim.* 9, 23, 5 se vuelve a relacionar al demonio con un pecado, el del odio que provoca rencor; nos recuerda Hermas aquí lo que podremos ver en la literatura hagiográfica, donde se asigna cada pecado a un demonio. En el texto se afirma que el hombre debe limpiarse de ese demonio que en realidad es el pecado: ὁ κύριος ἰάσεται ὑμῶν τὰ πρότερα ἁμαρτήματα, ἐὰν καθαρῶς ἐαυτοὺς ἀπὸ τούτου τοῦ δαιμονίου (*el Señor curará vuestros pecados pasados, a condición de que os limpiéis de este demonio*).

Entre todos los pecados que vamos recopilando encontramos también en *Mand.* 5, 1, 3 el de la impaciencia, que es el gran pecado donde mora el diablo: *en la paciencia mora el Señor, en la impaciencia el diablo* (ἐν γὰρ τῇ μακροθυμίᾳ ὁ κύριος κατοικεῖ ἐν

δὲ τῆ ὀξύχολίᾳ ὁ διάβολος). Pero también se alude al espíritu malo que impide que el Espíritu Santo sea puro y gobierne la paciencia: πνίγεται γὰρ ὑπὸ τοῦ πονηροῦ πνεύματος, (*se siente ahogado por el espíritu malo*). La impaciencia, por tanto, es causa de otros pecados como la ira, la cólera y el rencor, que son considerados espíritus que habitan en el hombre: ὅταν γὰρ ταῦτα τὰ πνεύματα ἐν ἐνὶ ἀγγείῳ κατοικῆ, (*porque cuando en un solo vaso andan todos estos espíritus*). Se refiere el autor a todos los espíritus malvados que habitan en el hombre y le provocan inquietud y privación del espíritu del bien⁵⁵⁷.

El dualismo está representado, además de por la imagen del ángel de la maldad que hemos visto antes, también a través de imágenes como la del ángel de la penitencia que distingue al hombre siervo de Dios y al hombre que es un *falso profeta* (ψευδοπροφήτης), advirtiéndolo de su peligro (*Mand. 9, 2*)⁵⁵⁸. La imagen del falso profeta ya la hemos encontrado en el primer texto que compone este capítulo, *Did. IX 5-9*, y vemos en *Hermas* el eco de *Mt. 24, 11* y de las profecías del libro de Daniel. Además se relaciona la actividad de ese falso profeta con el diablo, como se señala en *Mand. 9, 3*: ὁ γὰρ διάβολος πληροῖ αὐτὸν τῷ αὐτοῦ πνεύματι, εἴ τινα δυνήσεται ρῆξαι τῶν δικαίων (*pues el diablo le llena de su propio espíritu a ver si logra así hacer pedazos a alguno de los justos*). El falso profeta se deja llevar por el *espíritu terreno y vacío* (πνεύματος τοῦ ἐπιγείου καὶ κενοῦ), según afirma en *Mand. 9, 11*, y es preciso distinguirlo del espíritu profético que posee al hombre y del profeta justo; dicho espíritu terreno es el que procede del diablo (ἀπο τοῦ διαβόλου), como explica en el pasaje 17. Vemos que *Hermas* también insiste en una idea que hemos encontrado en Ignacio de Antioquía: la relación del diablo con lo terrenal y con lo material, donde reside el mal. Por otra parte, al diablo también lo relaciona con el deseo (ἐπιθυμίαν πονηράν), denominado *hijo del diablo* (αὕτη γὰρ ἡ ἐπιθυμία ἡ πονηρὰ τοῦ διαβόλου θυγάτηρ ἐστίν) (*Mand. 12, 2*).

Como vamos constatando, en los *Mandamientos* es donde más claramente encontramos una definición del diablo y una demonología centrada en la personificación de los pecados y vicios. Esto se confirma en el epílogo a esta parte de la obra, donde *Hermas* se refiere al diablo de una manera muy concreta y donde nos revela

⁵⁵⁷ Entre los pocos estudios de la demonología de *Hermas* destaca el de Fredrikson (2001: 262-280), que aborda la presencia de los espíritus malignos en la obra del Pastor, especialmente en los Mandamientos y en las Comparaciones.

⁵⁵⁸ Recordemos lo dicho sobre los falsos profetas en el capítulo dedicado al diablo en el Nuevo Testamento, no podemos dejar de lado, por tanto, el referente de las profecías de Daniel que tanto influyen en el Nuevo Testamento al hablar de la llegada de un falso mesías y de los falsos profetas.

el mayor temor que parecen tener los cristianos del siglo II: el de ser tentados por el diablo y sucumbir a sus amenazas. Hermas insiste en el tema del temor al maligno: μή φοβήθητε τὸν διάβολον, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν (*no temáis al diablo porque no hay en él fuerza alguna contra vosotros*). Y volvemos a encontrar una insistencia en la fuerza y el poder del diablo, que ya ha presentado con el término δύναμις. Sin duda el diablo es el protagonista de esta última parte de los mandamientos; para Hermas, tienta sólo a los que no poseen una fe fuerte en Dios e infunde miedo a quienes que no saben dominar sus obras.

Los términos usados por Hermas en los textos son diversos y están relacionados con términos ya encontrados en autores y textos anteriores. No nombra a Satanás ni al “príncipe de este mundo”, pero insiste en distinguir el *demonio* (δαμόνιον) y el *diablo* (διάβολος), y además añade la denominación del *ángel de la maldad* (τοῦ ἀγγέλου τῆς πονηρίας).

Encontramos el término πνεῦμα como sinónimo del carácter y de la inclinación psicológica del hombre, y no referido al espíritu del mal ni relacionado con los demonios⁵⁵⁹. En el uso que hace Hermas de este término subyace también su teoría sobre el mal, basada en un dualismo de un espíritu bueno y otro malo que provoca que el hombre se enfrente al estado de *duda* (διψυχία), término que ya encontramos en Clemente⁵⁶⁰ y que también aparece *Mand. 9* para referirse al gran obstáculo que tiene que vencer el hombre, la duda entre el bien y el mal⁵⁶¹. En la *Didaché* y en la *Carta de Bernabé* aparece el verbo διψυχεῖν; para Gokey se trata un término de origen rabínico, que encontramos en hebreo con el significado de *doble de corazón*; pero la traducción de dicho término hebreo planteaba dificultades y por ese motivo se emplea el compuesto διπλοκαρδία, que empezamos a encontrar en las primeras fuentes cristianas. Vemos que Hermas no alude al diablo para referirse al mal, sino que a éste lo identifica directamente con el pecado y describe el mal a través de la imagen del espíritu que habita en el interior del hombre. Por tanto, diferencia entre un espíritu del mal, que podría ser la voluntad del hombre que le empuja a cometer pecados, y el diablo, que es

⁵⁵⁹ Gokey (196: 153, nota 53).

⁵⁶⁰ *Ibid.* pp. 121-22 hace un análisis detallado del término διψυχία, palabra que ya encontramos en las dos cartas de Clemente a los Corintios, 1 *Clem.* XI, 2; 2 *Clem.* XI, 2, pasaje que reproduce otro de *Hebr.* 10, 23, y en *Did.* V, 1; *Barn.* XX, 1. Gokey alude a la tendencia a identificar διψυχία con los deseos (ἐπιθυμία), siendo los dos términos usados para hablar del pecado.

⁵⁶¹ *Sim.* 9, 21, 3 habla de nuevo de διψυχοι. El término διψυχία lo podemos encontrar en otros autores para referirse a la duda entre el bien y el mal, así como a la indecisión, por ejemplo en 2 *Clem.* XIX, 2, que también atribuye el mal del hombre a su duda interior. Véase Lampe (1961).

el pecado que se manifiesta a través de la impaciencia, la murmuración, la envidia, el adulterio y la maldad.

Hermas se detiene a continuación en enumerar las obras del ángel de la maldad; en *Mand.* 6, 2, 5 (CI) y en *Mand.* 8, 3 (CII) se refiere a la continencia ante las obras del mal que son los vicios. Algunos de estos términos ya los hemos encontrado en otros autores a propósito de los vicios y males que poseen al hombre, pero Hermas nos presenta en *Mand.* 8, 5 otros males que amplían este vocabulario: κλέμμα, ψεῦδος, ἀποστέρησις, ψευδομαρτυρία, πλεονεξία, ἐπιθυμία πονηρά, ἀπάτη, κενοδοξία, ἀλαζονεία (*robo, mentira, defraudación, falso testimonio, avaricia, mal deseo, engaño, vanagloria, arrogancia*).

En *Mand.* 12, 5, 1-4; 12, 3, 7, aparece el ángel que ayuda al hombre contra el diablo. Habla el Pastor de la revelación de una segunda penitencia por medio del perdón de los pecados que se obtiene con el bautismo, penitencia que se concede en razón de la debilidad humana ante la fuerza diabólica. Hermas contempla la posibilidad de una segunda penitencia y la intervención del ángel del hombre⁵⁶², componiendo así un nuevo equilibrio en la batalla del hombre contra los espíritus malignos que quieren poseerle. Después pasa a relatar la segunda visión. De nuevo, un espíritu le arrebató y se le aparece la anciana que le entrega un cuadernillo que anteriormente le había leído a Hermas; éste lo copia y después se lo quita. El texto de ese cuadernillo alude a los hijos de Hermas y sus pecados, y también a la penitencia que permitirá la salvación. Nuestro autor y protagonista recibe por medio de este escrito consejos para que persevere en su vida cristiana después de abandonar el camino del pecado. En esta visión se le aparece también un joven que le dice que la anciana es la Iglesia *creada antes que todas las cosas*, por lo que se la representa como tal.

En 3 *Vis.* 6 encontramos una alusión a los que se separaron del dogma de la iglesia. Pasa entonces a la visión de la torre que representa la iglesia que se está edificando y que es construida por los seis jóvenes que son los ángeles de Dios. La anciana explica a Hermas el simbolismo de las piedras con las que se construye la torre: las que se ajustan son los apóstoles, obispos y diáconos; las que no encajan, se rompen y son arrojadas lejos de la torre, simbolizan a los *hijos de la iniquidad*, (οἱ υἱοὶ τῆς ἀνομίας) los apóstatas. A continuación, se le presentan las virtudes: la fe, la continencia,

⁵⁶² Esta teoría podría explicarse mejor por la relación de Hermas con el Nuevo Testamento. En el estudio de Gregory y Tuckett (2007: 293-329), J. Verheyden se ocupa de la influencia neotestamentaria en el Pastor, que revela la huella de Mateo y de algunas cartas de Pablo en los pasajes citados.

la sencillez, la ciencia, la inocencia, la modestia y la caridad que están alrededor de la torre. La anciana le transmite a Hermas un mensaje que él debe dirigir a los cristianos del siglo II d. C.

En *Mand.* 9, como ya hemos dicho, vuelve a hablarnos Hermas de la διψυχία que divide el alma en el espíritu de maldad y el de bondad; ante este dualismo el hombre debe *estar alerta contra la duda porque ésta es la hija del diablo*: βλέπε τὴν διψυχίαν ταύτην. Pero aquí, el autor también nos dice que la duda es *un espíritu terreno que procede del diablo* (ἢ δὲ διψυχία ἐπίγειον πνεῦμά ἐστι παρὰ τοῦ διαβόλου). Hermas presenta el estado del alma humana dividida entre el bien y el mal, por lo que a veces el diablo aprovecha la duda del hombre para tentarlo. De nuevo, el dualismo aparece en la teología de este autor, pero esta vez en un sentido ético, mostrando la elección a la que debe enfrentarse el ser humano y la importancia del discernimiento. Parece justificado concluir, sin temor a equivocarnos, que nos encontramos ante una explicación del término διάκρισις, que tan presente está en el proceso de formación de los ascetas.

En el *Pastor de Hermas* no encontramos una descripción más completa que la que hemos podido ver en los demás textos de los Apostólicos, aunque incluye algunos rasgos que caracterizarán al diablo en siglos sucesivos. La astucia del maligno es un aspecto que podemos encontrar en muchas biografías del diablo y es en Hermas quien lo califica como poseedor de πολυπλοκίαν (*múltiple astucia*) (*Mand.* 4); este término es empleado a menudo por los escritores paganos y aparece en los Setenta con el significado de *astuto*⁵⁶³. En cambio, Lampe sólo recoge el término πολυπλοκία en este cuarto mandamiento de Hermas. Por otro lado, el verbo ἐκπειρασθεῖς, participio de ἐκπειράζω, que se usa en voz activa para referirse al diablo que tienta a los seguidores de Dios, también aparece con este significado en Clemente de Alejandría⁵⁶⁴.

La descripción más clara del maligno la encontramos en 4 *Vis.*, pasaje al que ya hemos aludido, pero en el que destaca un aspecto que no hemos encontrado hasta ahora en estos textos de los Apostólicos, una clara descripción del diablo con rasgos físicos. Hermas ve una fiera: βλέπω θηρίον μέγιστον ὡσεὶ κῆτός τι καὶ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ ἀκρίδες πύρινοι ἐξεπορεύοντο: ἦν δὲ τὸ θηρίον τῷ μήκει ὡσεὶ ποδῶν (*veo una fiera enorme, como un monstruo marino, de cuya boca salían langostas de fuego, tenía unos cien pies de largo*); la bestia tenía cuatro colores: el negro, que representa el mundo; el

⁵⁶³ Gokey (1961: 123-139, nota 24).

⁵⁶⁴ *Strom.* II, 12. También encontramos ἐκπειράζω con el significado de *tentar* en *Mt.* 4, 7 y *Lc.* 4, 12.

rojo, que significa que este mundo perecerá por la sangre y el fuego; el oro, que es la purificación de los que resisten la prueba del fuego; y el blanco, que representa el siglo que llegará.

En *Mand. 2, 3* el Pastor advierte a Hermas del *pecado de la murmuración*, a la que denomina *demonio inquieto*: πονηρὰ ἢ καταλαλία, ἀκατάστατον δαιμόνιον (*mala es la murmuración, demonio inquieto es*). Aquí es donde, por primera vez, el autor nombra al demonio de la murmuración, que es un vicio y pecado. Repetidamente vemos que personifica los vicios en el demonio, rasgo que lo asemeja a Clemente de Roma e Ignacio de Antioquía⁵⁶⁵.

En la *Vis. 4* vemos que se alude al θηρίον μέγιστον (*enorme bestia*), que parece ser una figura a la que Hermas debe superar y ante la que no debe dudar, identificada con la tribulación que llegará. Parece, por tanto, que alude aquí el diablo que presenta la tentación ante la que puede surgir la duda y la caída definitiva en el mal.

Hemos visto que Hermas distingue al diablo de los demonios, que parecen ser concebidos como personificaciones de los pecados, pues se refiere a cada uno de ellos con una determinación diferente: el demonio de la envidia, el del deseo, el de la arrogancia, el de la duda. En cambio, el diablo parece acercarse más a la concepción del resto de Padres Apostólicos, la de un ser contrario a Dios e introductor del mal en el mundo terreno. Entre las ideas en que más insiste el autor del texto destaca la enseñanza de la verdad. Además cultiva, como hemos visto, la tradición dualista de los dos caminos que ya encontramos en la *Didaché* y en la *Carta de Bernabé*, y que nos remite al dualismo gnóstico que tanto influyó en el pensamiento de la iglesia del siglo II. Además del dualismo de tradición judía, encontramos algunos aspectos que nos hacen pensar en un conocimiento por parte del autor de la filosofía pagana, por ejemplo, cuando alude a los deseos (ἐπιθυμία) con el término griego que evoca las pasiones tal y como se describen en los escritos neoplatónicos.

⁵⁶⁵ Gokey (1961: 126).

4.2 LOS PADRES APOLOGETAS

4.2.1 INTRODUCCIÓN

El género de la apología cultivado en esta época del cristianismo primitivo no es en absoluto nuevo. Sin ir más lejos, en la literatura griega de época clásica tenemos un claro ejemplo de una obra de propósito apologético en la *Apología de Sócrates* de Platón. No obstante, es importante advertir que la intención de la literatura apologética del siglo II d. C. es tanto la defensa como la difusión del movimiento cristiano, aún en franca competencia con las creencias paganas, por medio de alguna clase de propaganda. Dentro del término “apologeta” incluimos a una serie de autores nacidos en diferentes zonas de Grecia y de Asia cuyos escritos son en su mayoría discursos dirigidos a los emperadores del momento: Marco Aurelio y Cómodo⁵⁶⁶.

En los manuales de literatura cristiana primitiva se incluyen como autores apologetas a Arístides, Justino, Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía. En esto parecen coincidir la mayoría de los estudios⁵⁶⁷. El término “apologeta”, referido a los escritores cristianos del periodo primitivo, denota una serie de autores que a lo largo del siglo II d. C. compusieron discursos y apologías, como el propio Justino afirma hacer en 1 *Apol.* I, 1 dirigiéndose a los emperadores y otras autoridades públicas en nombre de los cristianos. El propósito de tales escritos era persuadir a las autoridades responsables de las frecuentes persecuciones locales a los cristianos para que cesaran en su actitud. Este propósito implicaba desarrollar alguna explicación de las creencias morales y de las prácticas cristianas y, por supuesto, la explicación pasaba por la defensa ante las acusaciones de canibalismo que recibían los cristianos o ante las de haber unido sus fuerzas a las de quienes se rebelaban contra el poder de Roma. La apología en este sentido podría pasar por una refutación directa de las críticas al cristianismo o un intento de establecer la superioridad de la fe cristiana frente al politeísmo y la idolatría que caracterizó la práctica religiosa popular en el Imperio Romano.

El primer apologeta mencionado en nuestras fuentes es Cuadrato, de quien Eusebio en *H. E.* IV, 3, 1-2 afirma que “compuso una defensa” dirigida al emperador

⁵⁶⁶ Debemos diferenciar “apologeta” de “apologista”. Según el *Diccionario Panhispánico de dudas*, RAE, 2005, “apologeta” es la “persona que cultiva apologética (parte de la teología que se ocupa de demostrar y defender la verdad de los dogmas del cristianismo). No debe confundirse con *apologista*”, que a su vez se define como el “que hace apología o defensa de alguien o algo”. También encontramos esta distinción en Manuel Seco, *Guía del Español Actual. Breve diccionario de dudas y dificultades*, Madrid, 2001. En este trabajo optaremos, por lo tanto, por el uso de “apologeta” para referirnos a los autores del siglo II que escribieron discursos y apologías en defensa del cristianismo.

⁵⁶⁷ Osborn en Esler (2000: 525-550, vol. I) añade a Melitón de Sardes y a Minucio Félix. Véase también Norris, “The Apologist”, en Young *et al.* (2004: 36-44), que añade la *Epístola a Diogneto* y a Melitón de Sardes; Puech (1928: 110-213, tomo II) incluye también a Melitón.

Adriano (117-138) y a quien describe como “discípulo de los Apóstoles”. Eusebio incluye un breve extracto de la obra de Cuadrato que hace referencia a la realidad y el carácter de las “obras” y milagros de Jesús, pero desgraciadamente no nos ha llegado directamente ningún texto original⁵⁶⁸. Eusebio en *H. E.* V, 17, 1 (CLXXII) nombra además a un escritor anti-montanista, Miltiades, que escribió una apología dirigida a los gobernantes *mundanos* (κοσμικούς)⁵⁶⁹. Tampoco se ha conservado ninguno de sus escritos. Eusebio menciona también a Apollinario (IV, 26, 1 y IV, 27), obispo de Hierápolis que dirige un discurso apologético a Marco Aurelio en el año 176⁵⁷⁰. En la misma parte de su obra (IV, 3, 3) menciona aún a otro apologeta, Arístides, cuya apología parece no haber leído⁵⁷¹. La *Apología* de Arístides tiene mucho en común con otro escrito probablemente más antiguo y del que Clemente de Alejandría cita algunos fragmentos bajo el título de *El Mensaje de Pedro* (Κήρυγμα Πέτρος)⁵⁷², obra en la que aparecen muchos de los temas tratados por Arístides. Este texto parece haber servido a Arístides y a otros como fuente o modelo. Arístides está entre los apologetas más antiguos. Dirige su *Apología* a Adriano o a Antonino Pío. La obra está dividida en 17 capítulos, pero nos ha llegado fragmentariamente, ya que contamos con una versión siríaca con fragmentos en griego.

Estos apologetas no contaron con demasiados precedentes, aunque es cierto que el judaísmo helenístico había producido algunos escritos que sirvieron para definir los objetivos de la apología y que, por otra parte, la literatura cristiana primitiva contiene ejemplos de discursos que siguen los propósitos y métodos apologéticos como, por ejemplo, el discurso atribuido a Pablo en las *Act.* 17, 22 ss. o 1 *Ep. Petr.* 2, 13-15, que aconseja la obediencia a las autoridades como una manera de silenciar “la ignorancia del hombre imprudente”⁵⁷³.

Los escritos apologéticos del siglo II utilizan estas fuentes, además de los lugares comunes de la retórica helenística y la lengua de la cosmología y la teología del

⁵⁶⁸ En esto coinciden Osborn en Esler (2000: 526) y Norris en Young *et al.* (2004: 37). De Cuadrato no tenemos ningún estudio; véase Puech (1928: 122-124).

⁵⁶⁹ Osborn, *ibid.*, p. 526, se refiere a Miltiades como “sophist of churches”.

⁵⁷⁰ Nada más sabemos de Apollinario.

⁵⁷¹ Norris, *ibid.*, p. 37, afirma que J. Rendel Harris encontró en 1889 un texto en siríaco de la citada apología en el Monte Sinaí. Después de este descubrimiento se encontró un texto griego de *La Apología de Arístides* que se identificó con el texto de dos capítulos de la novela *Barlaam y Josafat* atribuida a Juan Damasceno, texto original escrito en Palestina en el siglo X. Véase la traducción de Bádenas de la Peña (1993).

⁵⁷² Osborn, *ibid.*, p. 37 se ocupa de esta obra. Véase Schneemelcher (ed.) (1992: 99-102, vol. II).

⁵⁷³ Véase sobre todo Leipoldt y Grundmann (1973: 331-354) sobre la literatura judeo-helenística y las traducciones al griego de algunos escritos judíos.

platonismo medio y del estoicismo⁵⁷⁴. Sus autores disfrutaron de una educación griega más completa que la de la mayoría de los cristianos y expusieron su fe de una manera que podría parecer comprensible y tolerable, incluso atractiva, para lectores en un principio escépticos. Un paradigma claro de esto es Justino Mártir, que presentaba el cristianismo como adalid de la razón y la filosofía contra los mitos inmorales de los poetas clásicos, es decir, la historia de los dioses cuyos cultos seguían siendo practicados a lo largo y ancho del mundo mediterráneo.

Durante el gobierno de Antonino Pío, después de que el emperador confiara a su hijo adoptivo Marco Aurelio algunas de sus funciones en 146, Justino Mártir, maestro cristiano próximo a la corriente del platonismo medio, dirigió una apología a los dos gobernantes⁵⁷⁵. Eusebio de Cesarea menciona ocho obras de Justino en *H. E.* IV, 18, 1-6 y IV, 16, 1, entre ellas las dos apologías, una dirigida a Antonino Pío, a sus hijos y al senado romano, y otra a su sucesor Marco Aurelio (Antonino Vero). Si esta información es correcta, esto significa que no poseemos el texto de la segunda apología, sino que en el opúsculo que los manuscritos sitúan en primer lugar se añade un suplemento que parece haber sido lo que hoy llamamos *Segunda Apología*⁵⁷⁶. Justino, pues, con sus dos apologías pretende dar a conocer la inocencia de los cristianos y proclamar la superioridad del cristianismo respecto a otros cultos, en paralelo con los apologetas ya mencionados. Su otra obra se conoce por el título de *Diálogo con Trifón el Judío*, y en ella el Mártir desarrolla sus conocimientos de la Ley y los Profetas. La obra recrea el diálogo entre el apologeta y un judío helenístico, en el sentido más amplio del término, pues el “diálogo” no es tampoco una apología, sino que más bien hay que entenderlo como una muestra de la exégesis de la ley y los profetas, predominante en el siglo II d. C., pero que estaba siendo cuestionada en los círculos marcionistas y gnósticos cristianos de los que ya se ha hablado.

⁵⁷⁴ El platonismo medio se sitúa entre los años 50 y 250 a. C. Sobresalen Albino de Pérgamo y Apuleyo de Madaura y, especialmente, Plutarco, tras estudiar en Atenas con el platónico Amonio. Véanse Leipoldt y Grundmann (1973: 380-85, tomo I); Daniélou (2002: 310-326), que se centra en la presencia del platonismo medio en la teología de los apologetas, especialmente en Justino. Véase también el estudio de Dillon (1996).

⁵⁷⁵ El texto griego completo se conoce sólo a través de un manuscrito del siglo XIV y una copia posterior a éste.

⁵⁷⁶ Osborn en Esler (2000: 527) se ocupa de las dos Apologías de Justino, calificándolas de “one continuous work”, es decir, una misma obra en dos parte. Véase también Norris, en Young *et al.* (2004: 38). Ruiz Bueno (1996: 176), en la introducción a la traducción de la obra de Justino, se plantea igualmente si debemos hablar de una segunda *Apología*, puesto que no se trata de un texto independiente de la primera.

Discípulo de Justino es Taciano, que desarrolla su labor apologética con su *Discurso contra los griegos*, única obra que nos ha llegado de este autor, en la que ataca con fervor la cultura greco-romana, aunque acepta las bases de la filosofía pagana sin dejar de denigrar la medicina, la mitología, el teatro, la retórica y la escultura clásica. Otro de nuestros autores es Atenágoras, que debió de escribir en Alejandría su obra *Legación a favor de los cristianos*, en la que refuta las acusaciones contra ellos, y la dirigió a Marco Aurelio y Cómodo. Al final de esta obra anuncia su propio tratado *Sobre la resurrección de los muertos*. Por último, a Teófilo, obispo de Antioquía, se le atribuyen cuatro obras, aunque únicamente nos han llegado sus *Tres libros a Autólico*, dirigida a un pagano sumido en la perplejidad. Teófilo responde a sus dudas sobre el cristianismo y critica a los filósofos y poetas griegos. Debemos además dedicar unas líneas a un escrito que, como ya dijimos, tradicionalmente se ha incluido entre las obras de los Padres Apostólicos pero que hoy se tiene claro que debe incluirse entre las de los Apologetas: se trata del *Discurso a Diogneto*, escrito hacia el año 150 d. C y de autor desconocido; el texto parece ser una apología del cristianismo y de ahí que se incluya en este grupo de autores. Se trata de una homilía que se ha conservado incompleta⁵⁷⁷.

Las citas bíblicas que tanto destacan en la literatura de los Padres Apostólicos se mezclan en esta literatura apologética con citas de la filosofía antigua, en especial de Platón. Las Escrituras no se dejan de lado como fuente de enseñanza, pero la cultura griega clásica adquiere una función que hasta ahora no habíamos visto en la historia del cristianismo primitivo: la de adoctrinar en la estela de la cultura helénica, que no desaparece ante el judaísmo, sin rechazar por completo sus principios y creencias, profundamente arraigados en la población griega de los primeros siglos del cristianismo⁵⁷⁸.

En esta literatura del siglo II d. C. la demonología va a experimentar una época dorada. Se hace evidente la necesidad de ocupar el vacío que Platón dejó entre Dios y el hombre, espacio ocupado por seres intermedios que tenían la función de puente de comunicación entre el mundo humano y el divino⁵⁷⁹. Estos seres estuvieron muy presentes en la fantasía de los hombres durante el siglo II. Plutarco en *De Isis y Osiris* y los escritos de la tradición bíblica y antigua, como el *Libro de Enoc*, así como otras obras de autores cristianos como Clemente de Alejandría, consideran a los demonios

⁵⁷⁷ Véanse una vez más Filoramo (1999: 35) y Young *et al.* (2004: 43-44).

⁵⁷⁸ Véase Jaeger (1965 : 14-15). También Herrero de Jauregui (2005: 28-29) parte de la idea de que desde siglo II la teología cristiana empieza a formularse en las categorías platónicas.

⁵⁷⁹ Dillon (2000: 90-91).

como hijos de la unión de ángeles con las mujeres, tal y como se narra en *Gen. 6, 4*. La demonología tenía cabida, por tanto, en la fantasía de paganos y cristianos. El demonio unas veces decae, como otras resurge.

Los Apologetas pueden considerarse como un eslabón entre el pensamiento antiguo y los escritores cristianos posteriores. En sus escritos podemos encontrar una reinterpretación, a través de la doctrina cristiana que paulatinamente va cobrando forma, del platonismo y del estoicismo. Este aspecto influirá en sus teorías sobre la demonología y sobre el mal, como veremos en los próximos capítulos. La corriente apologética se materializa en un círculo de intelectuales cristianos que además ocupan posiciones de responsabilidad en iglesias como Roma o Antioquía. La presencia de los apologetas cristianos es una prueba de que la iglesia del siglo II tomó muy en serio las calumnias a las que la sometían las autoridades de Roma y creyó ineludible defenderse de ellas.

4. 2. 2 ARÍSTIDES

Algunos historiadores de la literatura cristiana parecen dar poca importancia a Arístides. Así, Norris le dedica muy poca atención en comparación con los otros apologetas y aporta una información mínima sobre él⁵⁸⁰. Puech, por su parte, trata a Arístides al mismo nivel que a Cuadrato, del que apenas se conserva nada⁵⁸¹. Por otra parte, Osborn simplemente afirma que Arístides era conocido como “Athenian philosopher”⁵⁸². Esto nos da una idea de lo poco que se sabe de este apologeta sobre el que no hay acuerdo a la hora de atribuirle no sólo su *Apología*, sino también otros textos como la *Carta a Diogneto*, incluida en algunas ediciones dentro del grupo de los Padres Apostólicos y que hoy se sabe que se compuso con posterioridad a la producción literaria de estos autores⁵⁸³.

Según la mayoría de los estudiosos de la literatura apologética, ésta se inicia con la apología de Cuadrato y con la de Arístides⁵⁸⁴. Es éste, por tanto, uno de los apologetas más antiguos y poco sabemos de él, aunque algunas de las escasas fuentes conservadas que transmiten información sobre este autor sostienen que era ateniense. Vivió en el primer tercio del siglo II, en la época de Adriano (117-138), al que dirige su única obra conocida e indiscutida, *Apología*, de la que conservamos además de la versión griega, una versión siríaca con algunos fragmentos en griego⁵⁸⁵. Según Eusebio de Cesarea, la fuente más fidedigna que poseemos sobre este autor, Arístides condenó las calumnias y acusaciones lanzadas contra los cristianos en esta época de persecuciones. En su obra Arístides inicia un camino que transitarán también Taciano y Teófilo de Antioquía, aunque no tanto Justino: el del ataque y la crítica al politeísmo y al mundo pagano griego⁵⁸⁶. En general, en el texto de Arístides encontramos un preámbulo a la demonología cuyo fundador es en realidad con Justino. El texto del

⁵⁸⁰ En Young *et al.* (2004: 36 ss.).

⁵⁸¹ Puech (1928: 126).

⁵⁸² En Esler (2000: 526).

⁵⁸³ Véase Norris, *ibid.*, pp. 43-44 y Edwards *et al.* (1999: 88), según el cual “some have ascribed the Epistle to Diognetus to Aristides on the basis of the similarities”.

⁵⁸⁴ Contamos con el testimonio de Eusebio en *H. E.* IV, 3, 3 (CLXX).

⁵⁸⁵ También se cree que la *Apología* pudo estar dirigida a Antonino Pío (138-161) porque así lo afirma la versión siríaca. El texto nos ha llegado también a través de un fragmento armenio que contiene los dos primeros capítulos. En 1878, Rendz Harris descubrió una versión siríaca del texto completo en el convento de Santa Catalina del Monte Sinaí. Véanse Berh (1973 y 1986) y Dindorf (1964, vol. I). La edición de Ruiz Bueno (1996) presenta dos versiones de la *Apología* de Arístides, por un lado la versión griega y por otro la siríaca, pero no se detectan grandes diferencias pues las dos siguen el mismo hilo argumental.

⁵⁸⁶ Véase Filoramo (1997: 179), que señala que en la obra de Arístides encontramos una noción claramente elaborada de los cristianos como pueblo.

apologeta que aquí nos interesa constituye una muestra de una etapa más primitiva de la teología y la demonología cristianas que lo acercan a lo visto en los Padres Apostólicos. El centro de atención de Arístides es la crítica a las creencias griegas paganas con el objetivo de resaltar las ideas cristianas según se exponen en las Escrituras; se trata, en definitiva, de lo que vamos a encontrar en los autores posteriores, con la diferencia de que en estos últimos veremos la construcción de una auténtica demonología, algo que se echa en falta en Arístides. Sin embargo, en la *Apología* encontramos las bases de una de las teorías que más éxito van a tener en los apologetas posteriores: la demonización de los dioses paganos.

Arístides es un autor que hasta cierto punto no desarrolla una demonología propia, por lo que encontramos pocos estudios dedicados a este autor y pocas líneas sobre este tema que tanto ocupa en relación con los autores posteriores⁵⁸⁷. En la *Apología* encontramos pocas alusiones directas a los demonios, pero sí podemos reconstruir su demonología indirectamente⁵⁸⁸. Con esto no queremos decir que Arístides no aportara nada a la demonología de su tiempo, puesto que abre un camino que consiste en la demonización de los dioses paganos que tanto desarrollarán los apologetas posteriores. En la versión griega del texto que aquí analizamos, la demonología se intuye; sin embargo, en la versión siríaca encontramos un material importante sobre la concepción de los demonios; el contenido del capítulo I es el mismo que el de la versión griega pero insiste en un punto importante: *Dios no tiene adversario, porque nadie es más fuerte que Él*⁵⁸⁹. Se niega así la existencia de una fuerza maligna, de un adversario de Dios, en definitiva del demonio.

La *Apología* contiene dos elementos principales: la polémica contra los cultos paganos y la exposición de la doctrina y de la vida cristianas. Arístides se presenta como un teólogo, pues desarrolla en los puntos I-II-III su teoría de Dios partiendo de la observación del orden de este mundo; Dios es el que mueve y mantiene este orden, sin necesidades ni sacrificios. Pero también se ocupa de la naturaleza del hombre, que se deja llevar por la creencia en diversos dioses, lo que le lleva a distinguir tres géneros de

⁵⁸⁷ Ni siquiera el clásico de Tambornino (1909) hace mención de este apologeta ni recoge ninguna cita ni ningún término que aparezca en su obra referente al diablo. Si para los Padres Apostólicos hemos tomado como punto de referencia importante el estudio de Gokey, para estos autores tomaremos como punto de partida el de Tambornino.

⁵⁸⁸ Como ya hemos dicho, en este estudio nos centramos en construir la demonología de Arístides a partir de la versión griega conservada, aunque en algunas partes acudiremos a la versión siríaca.

⁵⁸⁹ Traducción de Ruíz Bueno (1996) a partir de la versión siríaca. En la versión griega se expresa de otra forma: πᾶν γὰρ τὸ κινουῦν ἰσχυρότερον τοῦ κινουμένου καὶ τὸ διακρατοῦν ἰσχυρότερον τοῦ διακρατουμένου ἐστίν (*porque todo lo que mueve es más fuerte que lo movido y todo lo que mantiene es más fuerte que lo mantenido*), *Apol.* I, 2.

hombres: los adoradores de dioses –caldeos, griegos y egipcios–, los judíos y los cristianos. Muestra así lo malo de las religiones no cristianas: los caldeos adoran los cuatro elementos de la naturaleza, los griegos adoran a seres humanos inmorales y cambiantes, y, por último, los egipcios adoran a los animales. Arístides destaca sobre ellos a los judíos, que adoran a los ángeles y se acercan más a los cristianos en su adoración directa de Dios. A partir de esta distinción, Arístides desarrolla todo un discurso sobre los adoradores de dioses que idolatran a criaturas y las representan en imágenes.

Comienza con una definición filosófica de Dios Padre, partiendo del platonismo medio, al que se refiere con el término ἀναρχος (*sin principio*) (*Apol.* I, 2)⁵⁹⁰. El principal problema que encontramos en la teología de este apologeta es el de la relación entre sus afirmaciones sobre Dios y Cristo, ya que recurre a definiciones filosóficas a propósito de Dios, mientras a Jesús lo representa simplemente como Hijo de Dios, nacido, crucificado y resucitado. Las objeciones que presenta Arístides a los sufrimientos relatados en los mitos sobre las deidades griegas y orientales chocan con el mensaje y las enseñanzas cristianas, y ahí radica precisamente el problema al que los apologetas posteriores se enfrentarán.

En *Apol.* II Arístides desarrolla sus teorías sobre los cuatro géneros de hombres: los bárbaros (no menciona a los egipcios, aunque parece hacer referencia a ellos), los griegos, los cristianos y los judíos, sobre los cuales incluye una breve introducción. Analiza las creencias de los bárbaros que adoraron imágenes y las encerraron en templos. Sus filósofos también erraron en esta veneración a las imágenes. Luego analiza la divinidad atribuida a los elementos: la tierra, el agua, el fuego, el viento, el sol y los hombres antiguos, elementos mutables que resultan útiles al hombre y son criaturas de Dios, al igual que él. Para Arístides ninguno de estos pueblos excepto los cristianos se aproximaron al conocimiento del verdadero Dios.

En los capítulos IV-V-VI, Arístides pasa a explicar cómo estos adoradores de dioses, en concreto los caldeos, que adoran imágenes del cielo, la tierra, el sol y la luna, no hacen más que venerar cosas creadas por la obra de Dios. Además se trata de *cosas mudables y corruptibles*; dice exactamente: τὸν οὐρανὸν (IV, 2), τὴν γῆν (IV, 3), τὸ ὕδωρ (V, 1), τὸ πῦρ (V, 3), τὴν τῶν ἀνέμων πνοὴν (*soplo de los vientos*, V, 4), τὸν

⁵⁹⁰ Véase Leipoldt y Grundmann (1973: 380-85) y Daniélou (2002: 320): “Este platonismo medio, a su vez, actúa sobre los apologistas, sin que esto suponga que dejen ellos de desbordarlo. De ahí que encontremos en los apologistas elementos de un vocabulario relacionado con el neoplatonismo”. El término ἀναρχος es usado también por Justino para hacer referencia al Padre, *Dial.* CXXVII, 2.

ἥλιον (VI, 1), τὴν σελήνην (VI, 3). Se trata de elementos que eran considerados como divinos por los caldeos –también por los griegos y egipcios– pero que, como argumenta Arístides, no son más que obras de Dios que soportan la acción del hombre y que resultan útiles para él. En el punto VII se ocupa del hombre que también es adorado como un dios, algo sumamente criticable, pues el hombre es mutable en sus costumbres y su evolución. Sin duda, para Arístides los caldeos se equivocaron al adorar a imágenes muertas y divinizadas.

En los capítulos IX, X y XI aborda la historia mitológica de cada uno de estos dioses desde Crono, historias que él califica directamente de “absurdas” (ἀτοπίαι). En sus comentarios a estos mitos habla de cómo los hombres empezaron a cometer pecados y a dejarse llevar por los vicios por imitación de Zeus, lo que podría interpretarse como una demonización de estos dioses paganos. Es decir, ya Arístides empieza a asignar a los dioses, en este caso a Zeus, una influencia negativa en la voluntad humana, lo que lleva a pensar en una relación con la función de los demonios. Hasta el capítulo XI, el autor de la apología desarrolla su crítica a los griegos, intentando resaltar los vicios de este pueblo relacionados con los dioses: adulterio, robo, embriaguez, encantamientos y el parricidio. Relata los mitos de Crono y Zeus, pero con una variación interesante en los nombres: Crono es denominado *Kiwan*, Zeus *Dius*, Afrodita *Astera*. En su opinión, los griegos intentaron imitar a estos dioses y por ese motivo recayó sobre ellos todo el mal. Hay algunas apreciaciones sobre este aspecto que sólo encontramos en la versión siríaca; por ejemplo, en el capítulo IX, 8, Arístides se pregunta cómo puede ser Zeus un modelo a imitar para los hombres dada su condición de adúltero y asesino, e incluso afirma que es peor que el *demonio corruptor*. Al dios Hermes en X, 3 (CVI) le atribuye calificativos que hemos visto emplear a otros autores cristianos en relación con el demonio⁵⁹¹.

Después de exponer los componentes de las religiones paganas, Arístides critica a los poetas y escritores que dieron gloria a estos dioses, que se enfrentan unos a otros *llenos de poderes maléficos* (πᾶσαι κακοποιῶν); dioses injustos, asesinos, hechiceros, adúlteros, ladrones y que se unían contra natura, es decir, δαίμονες. Éstos no son los verdaderos dioses, pues el verdadero dios es el que todo lo ve y es invisible, pero a la vez está en todas partes. Se trata de una postura idéntica a la que veremos defender a Justino en su I *Apología*.

⁵⁹¹ *Did.* III 4, 6 y V; 1 *Clem.* XXXV 5 y en *M. Clem.* XI.

En *Apol.* XIII 7-8 (CVII) Arístides destaca la relación de las divinidades paganas con la hechicería, el adulterio y la iniquidad, todo denominado como *obras de extravío* (πλάνης ἔργα). A partir del capítulo XIV expone las creencias de judíos y cristianos; según Arístides los judíos entregaron al Hijo de Dios a la cruz por su *iniquidad* (παρανομία). A continuación, comienza su verdadera apología de los cristianos dirigiéndose directamente a Adriano, al que pide que sus sabios *insensatos* dejen de hablar contra el Señor. El origen de los cristianos está en Jesucristo, hijo de Dios, nacido de una virgen. Son gente incorruptible, pura de carne y que han encontrado la verdad en el único hijo de Dios, el creador. No adoran a otro Dios, no fornican, no cometen adulterio.

Después de analizar los puntos más importantes de la religión de los egipcios, pasa a criticar a los poetas y filósofos que introdujeron a estos dioses necesitados de sacrificios y de templos, a diferencia de Dios omnipotente. Insiste, así, en la idea de la única naturaleza de Dios, lo que implica que un dios no puede perseguir y matar a otro. En referencia a los cristianos, Arístides se dirige a Adriano y le ofrece las Escrituras para que compruebe las verdades del cristianismo. Se despide con una plegaria al verdadero Dios y el aviso de la llegada de un *terrible juicio*.

No encontramos ninguna alusión directa al diablo y ni siquiera a los demonios. Arístides sólo destaca las cualidades negativas de los dioses paganos sin llegar a identificarlos directamente con los δαίμονες. Los términos que encontramos en Arístides los hemos visto en los Padres Apostólicos como vicios y aquí los relacionamos con el campo semántico del mal: δημιουργοὺς ἄνομημάτων (*obradores de iniquidades*); estos dioses olímpicos son según Arístides: μοιχοὺς (*adúlteros*) φονεῖς (*asesinos*), ὀργίλους (*iracundos*), ζηλωτάς (*envidiosos*), θυμαντικούς (*rencorosos*), πατροκτόνους (*parricidas*), ἀδελφοκτόνους (*fratricidas*), κλέπτας (*ladrones*), ἄρπαγας (*rapaces*), χωλούς (*cojos*), κυλλούς (*jorobados*), φαρμακούς (*hechiceros*), μαινομένους (*locos*). Es importante subrayar que estos vicios y defectos que Arístides asigna a los dioses paganos aparecen en los Padres Apostólicos y en la literatura ascética atribuidos a los demonios y a los pecadores que se dejan tentar por el diablo.

En el capítulo VIII desarrolla su crítica a la religión y creencias de los griegos insistiendo en la idea de que los griegos justificaban sus maldades por medio de la acción de los dioses. De Hermes dice Arístides en X, 3 lo siguiente: παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ἐπιθυμητὴν καὶ κλέπτην καὶ πλεονέκτην καὶ μάγον καὶ κυλλὸν καὶ λόγων ἑρμηνευτήν, (*dicen que es un dios codicioso, ladrón, avaro, hechicero, astuto, intérprete*

de discursos), adjetivos que en su totalidad se atribuyen al demonio en algunas obras de los Padres Apostólicos y en la *Didaché*⁵⁹². También se le asignan a Ares atributos no muy elogiados para los cristianos: πολεμιστής καὶ ζηλωτής καὶ ἐπιθυμητής θρεμμάτων, (*guerrero, envidioso y codicioso de rebaños*). Arístides se pregunta cómo pudo ser dios un ser provisto de estos vicios. También se hace esta pregunta sobre Dioniso, dios del vino: μαινόμενος καὶ μέθυσος, (*borracho y loco*). Sobre Apolo afirma que era un dios dedicado a la adivinación a cambio de una paga, lo que a veces se atribuía al llamado “falso profeta”. Vamos viendo así como las figuras divinas paganas adquieren paulatinamente matices demoníacos pues, según el apologeta, los hombres tomaron de los dioses la iniquidad, la impudicia y la impiedad.

La obra de Arístides representa, en conclusión, un primer paso en el desarrollo de la demonología del siglo II d. C., es decir, en la demonización de las divinidades paganas a través de atributos y críticas que a medida que se desarrolla el pensamiento cristiano se irán aplicando cada vez más al diablo. Es importante señalar que en ningún momento emplea el término δαίμων para hablar de las divinidades como *démones*, aunque, en cambio, encontramos el término en la versión siríaca del texto, cuya traducción es del siglo IV y, por lo tanto, muy posterior a la versión original en griego.

⁵⁹² Recordemos que Clemente de Roma en su primera carta a los corintios advierte de las artimañas del diablo y de sus cualidades como hechicero.

4. 2. 3 JUSTINO MÁRTIR

Justino es el principal apologeta griego del siglo II d. C., no sólo por refutar en sus escritos los ataques contra los cristianos y judíos, sino también por su intención de mostrar la filosofía a través de la verdad. Podemos reconstruir sus inicios en las distintas escuelas filosóficas desde la enseñanza estoica pasando por la escuela peripatética y, sobre todo, por el platonismo medio (*Dial.* 2). Aunque su estilo y su erudición no son lo más llamativo de sus obras, se trata de un cristiano que aún en su pensamiento el helenismo y el cristianismo, representados por la filosofía y la fe, cuya relación ya preocupó y se planteó como problema en la escuela de Alejandría⁵⁹³. Focio nos habla de su producción en *Bibliotheca*, 125, 22: 'Ανεγνώθη Ιουστίνου τοῦ μάρτυρος ἀπολογία ὑπὲρ Χριστιανῶν καὶ κατὰ Ἑλλήνων καὶ κατὰ Ἰουδαίων, καὶ ἔτι ἕτερα αὐτοῦ πραγματεία κατὰ τοῦ πρώτου καὶ δευτέρου τῆς φυσικῆς ἀκροάσεως (*he leído de Justino mártir una Apología para los Cristianos y contra los griegos y contra los judíos, y así otras obras suyas contra el primer y segundo libro de la Física*)⁵⁹⁴. Sus obras son extensas: sus dos apologías parecen formar parte de un texto único presentado a Antonino Pío y a sus hijos adoptivos en el año 153, como ya se ha mencionado⁵⁹⁵. Entre los años 132-135 se produce la revuelta de Bar Kokhba y sus seguidores, de la que Justino es testigo y ante la que el apologeta decide orientar su actividad literaria a la defensa de los mártires cristianos, convencido de que éstos luchan contra la falsedad del gobierno romano⁵⁹⁶. Justino presenció durante el reinado de Antonino Pío los martirios de cristianos como San Telesforo y de otros muchos⁵⁹⁷. Él mismo muere como un verdadero mártir entre los años 162-68.

De la producción literaria de Justino sólo se han conservado las dos *Apologías* y el *Diálogo con Trifón*. Eusebio de Cesarea en *H. E.* IV, 18 presenta un catálogo de obras de San Justino, afirmando que son muchas: un discurso dirigido a Antonino, *I*

⁵⁹³ Sobre los orígenes de la escuela y su desarrollo, véase Bardy (1937: 65-90).

⁵⁹⁴ Henry (ed.) (1960).

⁵⁹⁵ Entre las ediciones más recientes y completas cabe destacar las siguientes: Winden, (ed. y tr.) (1971); Markovich (1994); Munier (1995); Barnard (1997); Bobichon (2003).

⁵⁹⁶ 2 *Apol.* 12, I; Bar Kokhba (el Hijo de la Estrella) era el pseudónimo de Simón ben Koseba, defensor de los judíos en la persecución del emperador Adriano entre los años 114-115. Véase Pagels (1995: 115) a propósito de la reacción de Justino ante la ejecución pública de unos cristianos. Véanse en concreto sobre la revuelta Hunt (2003: 6-7); Leipoldt y Grundmann (1973: 187).

⁵⁹⁷ Testimonios del martirio de San Telesforo son Ireneo, *Adv. Haer.* III, 3; y Eusebio, *H. E.* V, 6, 4: εἶθ οὕτως ἔκτος ἀπὸ τῶν ἀποστόλων κακίσταται Ἐύστος, μετὰ δὲ τοῦτον Τελεσφόρος, ὃς καὶ ἐνδόξως ἐμαρτύρησεν, (*después es instituido Sixto, el sexto a partir de los apóstoles, y después de éste Telesforo, que también sufrió gloriosamente el martirio*).

Apología y una *II Apología* a Marco Aurelio. También hace referencia Eusebio a una obra en la que Justino discute sobre la naturaleza de los *démones*, a una *Refutación*, otra obra *Sobre la monarquía de Dios*, y otras tantas obras como *Psaltes*, *Sobre el alma*, *Diálogo contra los judíos*. Pero Ireneo en *Adv. Haer.* IV, 6, 2 menciona otra obra de Justino, *Contra Marción*, que hoy se considera de autoría dudosa⁵⁹⁸. Otros textos, además de los ya citados, se atribuían a Justino en la antigüedad, incluyendo fragmentos de un tratado *Sobre la Resurrección* encontrado en los *Sacra Parallela* atribuidos a Juan Damasceno⁵⁹⁹. Esta última obra, aunque probablemente no es del mártir, examina las objeciones típicas contra la esperanza cristiana de una resurrección corporal, objeciones habituales en los círculos de intelectuales griegos paganos y cristianos durante los siglos II y III. El autor, sea Justino o no, argumenta que dicha resurrección es imposible porque, en tanto que materia, el cuerpo está lleno de pecado. La obra es seguramente una parte de un tratado antignóstico compuesto después de la muerte de Justino⁶⁰⁰.

La vida de Justino se expone en su *I Apología*, donde dice ser hijo de Prisco y natural de Flavia Neápolis en la Palestina siria, a poca distancia de Samaria. Fue samaritano y pagano, su nombre y el de su padre eran de origen judío, no así el de su abuelo Bacquio, de origen griego⁶⁰¹. Llegó a la fe cristiana, más segura y provechosa según él, a través de la filosofía portando todavía el manto de filósofo (τριβών), como él mismo cuenta en 1 *Apol.* 29, 4, información que también nos transmite Eusebio al presentar el acta del martirio del apologeta en *H. E.* IV, 8, 3 y 11, 8: κατ' αὐτὸν δὲ καὶ Ἰουστίνου, γνήσιος τῆς ἀληθοῦς φιλοσοφίας ἐραστής, ἔτι τοῖς παρ' Ἑλλησιν ἀσκούμενος ἐνδιέτριβεν λόγοις (*también por el mismo tiempo, Justino, sincero enamorado de la verdadera filosofía, continuaba todavía ocupado en ejercitarse en las doctrinas de los griegos*). Fue en esos momentos cuando el contacto con el platonismo de entonces le llevó a la ilusión de alcanzar la visión misma de Dios. La *Apología* tiene como finalidad que no se considere culpables a los cristianos por defender una religión nueva muy alejada de las creencias paganas del momento y eso es lo que pretenden los apologetas con sus discursos. Justino se dirige a sus destinatarios para denunciar el trato

⁵⁹⁸ Sobre las obras atribuidas a Justino, véase Bobichon (2003: 4-6). También véase Young *et al.* (2004: 38-42), que sólo se ocupa de los tres escritos analizados en este trabajo.

⁵⁹⁹ PG 95-96.

⁶⁰⁰ Véase Daley (1991: 20-24) sobre el tema de la escatología en los padres apologetas y en concreto en la obra de Justino.

⁶⁰¹ Para una detallada reconstrucción de la vida de Justino véanse Barnard (1967: 4-13) y Osborn (1973: 6).

a los cristianos y recuerda para esto a Platón y a la figura de Sócrates⁶⁰². No olvida la tradición clásica a la que acude en su obra sin buscar la crítica feroz, como sucede con otros autores. Justino parte de la filosofía antigua y los mitos como fuente de analogías con algunos episodios y protagonistas del cristianismo. Por otra parte, el apologeta intenta dar explicación a las persecuciones de los cristianos y cree que el origen de éstas se encuentra en los demonios⁶⁰³.

En *Diálogo con Trifón* (155-160), Justino describe su recorrido interior para llegar a Dios pero ¿hasta qué punto refleja su verdadera experiencia o se trata simplemente de un recurso literario? En Roma, centro de todo pensamiento en la época, este apologeta decide abrir una escuela de filosofía cristiana, el Didascaleo romano, cuya ubicación revela al ser interrogado por Rústico en vísperas de su martirio. Mantener esta escuela fue posible porque los últimos años del gobierno de Adriano, y también los primeros años de Antonino Pío, fueron tiempos de paz, aunque esta situación no duró mucho. El apologeta presentía su martirio, y así lo reconoce en 2 *Apol.* 8, donde menciona a Crescente, un filósofo cínico que quiso vivir a costa de las comunidades cristianas y que pretendía desacreditar el Didascaleo de Justino. Ante las calumnias de este “filosofillo”, Justino le reta a una discusión pública; sus argumentos son denunciados por Crescente que, con sus maquinaciones, consigue que el santo sea condenado al martirio⁶⁰⁴.

Justino se enfrenta a Antonino Pío al condenar su política de ejecutar a hombres cuyo único delito era llamarse cristianos. Cuando en el año 161 le sucede Marco Aurelio, todo apunta a que Justino encuentra en él a alguien con quien dialogar, ya que Marco Aurelio era estoico y tenía muy presente la sentencia platónica de que la felicidad llegaría a los estados cuando gobernarán los filósofos y filosofarán los gobernantes⁶⁰⁵. El apologeta intentó hacer ver al emperador que su filosofía tenía puntos

⁶⁰² Platón, *Apol.* 30c: εὖ γὰρ ἴστε, ἐάν με ἀποκτείνητε τοιοῦτον ὄντα οἷον ἐγὼ λέγω, οὐκ ἐμὲ μείζω βλάψετε ἢ ὑμῶς αὐτούς (*sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañareis a mí más que a vosotros mismos*). La piedad de Sócrates fue ya bien señalada por Platón, lo que hizo inevitable que se comparara su humana sabiduría con la divina de Cristo, como recuerda McPherran (1996: 3-5).

⁶⁰³ Se ha relacionado esta *I Apología* con la *Apología de Sócrates* de Platón por la aparición de los demonios que instigan a los cristianos y paganos, y que rondan también a Sócrates: Barnard (1967: 15). Ya desde la antigüedad el tema del δαίμων socrático es fuente de discusión, como demuestran por ejemplo el tratado de Plutarco *De Genio Socratis* y Musonio Rufo, filósofo del siglo I d. C., sobre el que recomendamos el estudio de Laurenti (1989: 2105-2146).

⁶⁰⁴ Testimonios de estos sucesos son Tat. *Orat.* 19 y Eus., *H. E.* IV, 16, 9.

⁶⁰⁵ Platón, *Rep.* V, 473d: *A menos que los filósofos reinen en los Estados o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, ... no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni*

en común con la doctrina cristiana, pero aún así fue condenado por el prefecto Junio Rústico al confesar su fe en el 163⁶⁰⁶.

Justino utiliza para sus escritos fuentes de diferentes clases en las que encontramos elementos judíos y helenísticos. En su pensamiento también encontramos una posible influencia de Filón de Alejandría en ciertas analogías conceptuales. En la terminología empleada por el mártir analizaremos también algunos términos tomados, como veremos, directamente del Antiguo y del Nuevo Testamento⁶⁰⁷.

La demonología del apologeta que nos ocupa es un claro ejemplo de los intentos de los autores de los siglos I y, especialmente, del II d. C. por empezar a describir y jerarquizar un mundo diabólico opuesto al mundo celestial. Justino menciona a los demonios como δαίμονες, ἄγγελοι, ὄφεως y bajo el nombre de διάβολος sobre todo en la II *Apología* y en *Diálogo con Trifón*.

Muchos estudiosos del tema han intentado concretar los rasgos de una demonología propia en Justino. Algunos como Kelly subrayan que Justino fue el primero en postular que Satanás fue responsable de inducir a pecar a Adán y Eva, identificándolo, como veremos, con la serpiente⁶⁰⁸. Otros estudios exhaustivos como el de Puech destacan asimismo la diferenciación que hace Justino entre los ángeles malvados, en referencia a los ángeles que desobedecieron a Dios, y los demonios propiamente dichos, a los que identifica con los hijos nacidos de las mujeres que se unieron a esos ángeles⁶⁰⁹. Por su parte, Pagels destaca la teoría de la identificación de los dioses paganos con los espíritus del mal y aliados de Satanás⁶¹⁰.

En general, tenemos en Justino un primer intento de diferenciar entre δαίμονες (demonios), πονηροὶ ἄγγελοι (espíritus malignos) y ὁ διάβολος-Σατανᾶς (el diablo-Satanás), aunque, al mismo tiempo, todavía encontramos en sus obras cierta confusión a la hora de identificar el origen de los demonios y de establecer una terminología precisa para su soberano, el diablo. Justino parte de la demonología judía que se encuentra en los escritos pseudoepígrafos, de los que toma la teoría del nacimiento de los demonios

tampoco para el género humano. Esta doctrina aparece *ibid.* VI, 487 e; 499 b; 501 e y *Epistolae* VII, 326 a-b.

⁶⁰⁶ Junio Rústico, prefecto de Roma y confidente del emperador Marco Aurelio, quien se refiere a él en *Meditaciones* I, 1, 7.1.1; I, 17.6.1; 7.4. Véase, D. Ruiz Bueno (1951: 309-310).

⁶⁰⁷ Véase para más información Bobichon (2003: 81). Otra introducción de interés a Filón es Goodenough (1962: 92).

⁶⁰⁸ Kelly (2006: 176). En los textos gnósticos también aparece esta identificación. Véase también, Kelly (1968: 23-26).

⁶⁰⁹ Puech (1928: 118-126, vol. II). Estas páginas de Puech resultan un referente imprescindible para el estudio de las ideas de los apologetas, no sólo de Justino, sino también de Atenágoras y Taciano.

⁶¹⁰ Pagels (1995: 116 ss.).

tras la unión de los ángeles con las mujeres. Esta situación es algo confusa porque, a la vez, el autor considera a los dioses paganos como demonios. Vemos, por tanto, que en Justino coexisten diversas teorías que serán objeto de sistematización por parte de los autores posteriores.

En Justino encontramos abundantes referencias al diablo y a los demonios. Por un lado, como ya hemos dicho, encontramos las teorías mencionadas sobre la caída de los ángeles tras la unión con las mujeres. Así en *2 Apol.* 5, 3, Justino construye una demonología basada en el nacimiento de los demonios de esta unión, pero también conecta este origen con su teoría sobre la identificación de los dioses paganos con los demonios y en *1 Apol.* 5 afirma sobre estos demonios que *γυναικας ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν* (*violaron a las mujeres y corrompieron a los jóvenes*), lo que provocó el miedo de los hombres a estos seres, a los que dieron nombres de dioses paganos. En su argumentación el apologeta pone el ejemplo de Sócrates, que fue juzgado por ateo y por corromper a la juventud, y lo compara con los cristianos, condenados por no creer en los dioses paganos tradicionales ni adorarlos. En su opinión, del mismo modo que Sócrates fue juzgado por introducir nuevos dioses, los cristianos lo son por acudir a Jesucristo para negar a los demonios.

La teoría de Justino sobre el nacimiento de los demonios tras la unión de los ángeles con las mujeres la encontramos también en el gnosticismo que, indirectamente, el apologeta parece tener en mente al exponer sus ideas: la materia, el demiurgo y los arcontes, el nacimiento de los demonios y la concepción dualista del bien y el mal⁶¹¹. El movimiento gnóstico puso en apuros a la iglesia del siglo II con sus teorías radicales, especialmente la del dualismo; se produjo un conflicto cerrado entre los argumentos de los heterodoxos y los planteamientos de la amplia literatura producida por la ortodoxia cristiana. Desde un punto de vista demonológico, los ortodoxos defendieron el origen divino de las potencias adversas a partir de su caída y la idea del libre albedrío (*αὐτεξούσιος*)⁶¹², tal y como vamos a ver. El gnosticismo parece haber tenido alguna influencia en los Padres Apostólicos, pero influyó en mucha mayor medida en los Padres Apologetas, sobre todo en su concepción del mal⁶¹³. Es cierto que Justino Mártir

⁶¹¹ Recordemos la bibliografía fundamental sobre el gnosticismo: Pagels (1982); Grant (1959); King (2003).

⁶¹² La idea de que la causa del mal se encontraba en el libre albedrío la encontramos ya en Platón: *República* 379 c. Véase, Simonetti (1993: 14-15), y Russell (1995: 150) y Safranski (2000: 21-54).

⁶¹³ Según estudiosos como Russell (1981: 53), “the Gnostics forced the fathers to devise a coherent diabolology, which had been lacking in New Testament and apostolic thought”. Creo que en este punto Russell no está muy acertado, pues negar la existencia de una demonología en el Nuevo Testamento

escribe dentro de la tradición de la predicación cristiana, despreciando las corrientes diferentes de pensamiento que surgieron dentro del propio cristianismo como el gnosticismo y, sin embargo, muy a pesar del mártir, es indudable que en sus apologías defiende muchas premisas propiamente gnósticas sobre el concepto del mal y el origen de los demonios⁶¹⁴, como por ejemplo la caída de los ángeles al unirse a las mujeres y engendrar a los demonios (2 *Apol.* 4, 3) (CXV)⁶¹⁵. En relación con este tema, el apologeta sienta las bases para las teorías desarrolladas por otros autores de la época como Taciano, Atenágoras y Teófilo de Antioquía⁶¹⁶.

Como se ha dicho, este motivo lo encontramos ya en los escritos pseudoepígrafos; precisamente Justino parece conocer el *Primer Libro de Enoc* donde, en los capítulos 6-36, como ya hemos visto, se aborda la angeología y se expone la citada teoría sobre el nacimiento de los demonios⁶¹⁷. En *Gen.* 6, 2 se puede leer que los ángeles fueron atraídos por las mujeres y al unirse a ellas engendraron a los gigantes⁶¹⁸. Por su parte, Justino es el primero en equiparar a los gigantes con los demonios, ya que el tema del nacimiento de los gigantes se encuentra en algunos textos pseudoepígrafos, en concreto en *Enoc* 6 y 7, 1-2, pero en ninguna parte de este texto se identifica a los

parece sumamente arriesgado, ya que existen como tales un concepto del diablo y de sus demonios. No obstante, véase también Haag (1978: 247-273).

⁶¹⁴ Véase E. Ferguson, "The demons according to Justin Martyr", en Goodheer (1980: 103-112).

⁶¹⁵ Véase Pagels (1985: 301-305). La autora parte de estos pasajes de Justino en los que narra la unión de los ángeles con las mujeres. Relata el caso de Lucio, condenado a muerte por confesarse cristiano ante el emperador romano; Urbico, legado romano, le condena no sin oír protestas del público (2 *Apol.* 2). Para Pagels, Justino sabe que los cristianos consideran el poder de los magistrados y de los gobernantes romanos como de naturaleza demoníaca y lo explica a partir de su origen como ángeles caídos expulsados del Paraíso de Dios, que con sus poderes sobrenaturales actuaron para aterrar y tentar a los hombres como si fueran dioses: "This invisible network of supernatural energies proceeded to promote the fortunes of their henchmen who were driven by the same blind passions", p. 303. Este poder es el que hizo que los hombres instituyeran ritos privados y públicos y tributaran encendidos elogios a la ideología imperial. Se trata, como es fácil ver, de un nuevo caso de demonización.

⁶¹⁶ A pesar del sentimiento cristiano anti-helénico de Taciano, éste es acusado de "hereje" por algunos de los escritores de este periodo; así, Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28 o Clemente de Alejandría, *Strom.* III, 12, describen a Taciano como entregado a las ideas de los encratitas. Se le acusa de conectar con este grupo que surge del gnosticismo y que defendía ante todo la continencia denunciando y condenando el matrimonio como una forma de corrupción. Pero, ¿qué conexión hay con el gnosticismo? Para los gnósticos la carne, materia, es mala, pues es obra del Demiurgo y no de Dios. A partir de esta idea surgen movimientos religiosos que creen que dejarse llevar por el placer carnal no afecta al espíritu, como la de los valentinianos; otras, en cambio, entre las que destacan los encratitas y marcionistas, consideraban que era fundamental una continencia carnal. Ireneo cree que Taciano partió de las ideas de Marción para establecer su doctrina encratita; en *Adv. Haer.* I, 26, 1, 7-9: Τατιάνου τινός πρώτως ταύτην εισενέγκαντος τὴν βλασφημίαν: ὃς Ἰουστίνου ἀκροατῆς γεγονώς (*esa doctrina es reciente en ellos y ha sido introducida por un cierto Taciano, el primero que la enseñó, que había sido discípulo de Justino*).

⁶¹⁷ Véanse para el texto Migne (1989, vol. I); Black (1985: 27-42). También se ocupan de este tema Gokey (1961: 10-11) y Haag (1981: 161-165).

⁶¹⁸ También en Phil. *De gig.* 6-27; F. Josefo, *Ant.* I, 3; *Enoc* 21, 6, y en el texto gnóstico *El pensamiento de nuestro gran poder*, 38, 10.

gigantes con demonios⁶¹⁹. Y volviendo al gnosticismo, también en el *Apócrifo de Juan* 29, 15ss (NHC II, 1) encontramos una referencia a la unión de los ángeles con las mujeres: *El arconte convocó una asamblea con sus potencias y envió a sus ángeles hacia las hijas de los hombres para raptarlas y suscitar una simiente para su placer*⁶²⁰. En el tratado gnóstico *Exposición valentiniana* 38, 32 se alude, después de la apostasía de los ángeles y de los demonios, al deseo de los ángeles por las hijas de los hombres.

Estas obras, transmitidas en distintos códices de la biblioteca de Nag Hammadi, fueron escritas entre mediados y fines del siglo II d. C., es decir, son contemporáneas de Justino, lo que pone claramente de relieve que los escritores cristiano-gnósticos de esta época tienen en cuenta la tradición judía pseudoepígrafa que acabará por convertirse en el objetivo de la crítica del gnosticismo⁶²¹. Los ángeles que se unen a las mujeres transgreden las órdenes de Dios y trazan el camino de su caída. En los tratados gnósticos también encontramos la caída de los eones o del eón de la Sabiduría que, debido al ansia de conocimiento, cae y origina el pecado: es el nacimiento del mal⁶²². Para Justino, la responsabilidad del pecado es sólo del hombre, pero esta idea también revela la influencia valentiniana en lo que respecta a la facultad del hombre para elegir entre el bien y el mal.

En 2 *Apol.* 4, 3-6 (CXV) Justino sostiene que, una vez que Dios creó todos los elementos, entregó la providencia a los ángeles, pero éstos se unieron a las mujeres y engendraron a los demonios, que sometieron a los hombres por medio de *signos mágicos* (διὰ μαγικῶν γραφῶν) e hicieron que surgieran φόνοις, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πάσαν κακίαν ἔσπειραν (*los asesinatos, las guerras, los adulterios, los vicios y maldades de toda especie*), todos pecados que los Padres Apostólicos

⁶¹⁹ “Justin is the first to substitute demons for giants, or at least to understand the giants to be demons” Goodenough (1968: 195).

⁶²⁰ Remitimos para estos textos a la traducción española de Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán (2000: 27, vol. 1). Recordemos que los textos nos han llegado en copto, aunque se cree que son traducción de originales en griego.

⁶²¹ Remitimos al capítulo II 2. 1, pp. 107-112 de este trabajo, donde se desarrolla el tema del primer libro de Enoc: los doscientos ángeles que tomaron a las mujeres y engendraron a los gigantes. Recordemos que el pecado de los ángeles aparece en otros textos pseudoepígrafos como el *Libro de los jubileos*, el *Testamento de los Doce Patriarcas* y la *Vida de Adán y Eva*.

⁶²² Véase, Piñero, Montserrat Torrents y García Bazán (2000: 42-43, vol. I). En la introducción se describe el concepto de eón de la siguiente manera a propósito de la Divinidad Suprema: “Pero su grandiosa tranquilidad no es incompatible con que este Dios supremo esté de algún modo acompañado de un ser que es como la otra cara de sí mismo y su cónyuge... Esto significa que entre los gnósticos aparece también en los principios la figura de la deidad femenina, [...] En unos sistemas se muestra como la Compañera del Uno, Silencio,...; en otros, se muestra como el eón (entidad divina procedente del Uno)”.

consideraban como provocados por los demonios, como hemos visto⁶²³. Igualmente, Justino alude a los ángeles malvados, seguramente aquellos que al unirse con las mujeres engendraron a los demonios (2 *Apol.* 9, 4): καὶ νόμους διατάξασθαι τῇ ἑαυτῶν κακίᾳ ὁμοίους τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους ἐπιστάμεθα, οἷς χαίρουσιν οἱ ὅμοιοι γενόμενοι ἄνθρωποι, (*sabemos que los ángeles malvados establecen leyes semejantes a su propia maldad, en que se complacen los hombres que son como ellos*). Retoma este mismo tema de los ángeles malignos que se apartaron de Dios y en *Dial.* 79, 1 el apologeta acude a los testimonios de Isaías, Zacarías, Job y David para hacer entender al judío Trifón a qué hacen referencia los ἀγγέλους πονηρευσαμένους, pues también el profeta Isaías menciona a los πονηροὺς ἀγγέλους (*ángeles malvados*)⁶²⁴. Justino intenta demostrar a Trifón que no sólo él consideraba plausible la existencia de unos ángeles malvados que podríamos identificar con el séquito del diablo, sino que también en el Antiguo Testamento se encuentran testimonios que así lo afirman y que han sido utilizados en muchas ocasiones para fundamentar la teoría del ángel caído que se apartó del grupo de ángeles del Señor para propagar el mal entre los hombres, motivo por el que se le relacionó con el diablo⁶²⁵.

En esta *Apología* Justino aborda también un tema especialmente interesante, la analogía de la doctrina cristiana con la filosofía antigua y la mitología, con el objetivo de hacer llegar su mensaje a los paganos. En su argumentación alude al modo en que los demonios inventaron los mitos para apartar al hombre de la verdadera fe⁶²⁶. Justino pretende demostrar y justificar la creencia de los cristianos en la crucifixión y, además, relata cómo los demonios expulsaron a los hombres para proclamarse dioses, del mismo modo que Simón el Mago y Marción⁶²⁷. Los demonios, al ver que la profecía de la

⁶²³ *Did.* V, 1-2, donde se hace referencia a estos vicios y pecados del camino de los males en relación con el camino de la muerte; véase 2 *Clem.* XVIII, 2, donde el obispo menciona el adulterio, la corrupción, la avaricia y el engaño como males de un mundo opuesto a Dios.

⁶²⁴ *Is.* 30, 1-5.

⁶²⁵ *Zac.* 3, 1-2. Véase Haag (1978: 135-159).

⁶²⁶ Sobre la relación entre los demonios y los dioses paganos desde el punto de vista de Justino, véase Goodenough (1968: 109), que analiza su tratamiento de la mitología, por ejemplo en 1 *Apol.* 5, 4. Sus planteamientos no son nuevos, como subraya también Conybeare, en línea con lo expuesto en el presente trabajo: “The substitution by the Christians of evil demons for the ancient gods was suggested and grew out of the greek philosophy itself” en “The Demonology of the New Testament”, *Jewish Quarterly Review* VIII (1895-96), pp. 597-599, citado por Goodenough, *ibid.*, p. 109.

⁶²⁷ Vid. supra nota 242 del capítulo 1.6 se trata de Simón el Mago, siglo I d. C., mencionado por Pablo en *Act.* 8, 9-11. Véanse Filoramo (1994: 184) y Grant (1959: 70-96), que establece una diferencia entre el Simón de los *Hechos de los Apóstoles*, el que aparece en este texto de Justino y el de Ireneo, además del Simón de las *Homilías* del Pseudo-Clemente. Véanse también Klauck (2003: 14-17) y Simonetti (1993: 5-8), según el cual Simón el Mago es considerado uno de los primeros herejes (y gnóstico). Sobre Simón el Mago, véanse en general Haar (2003) y Ferreiro (2005).

llegada de Cristo se había cumplido, intentaron que no se difundieran sus enseñanzas, para lo que acudieron a magos como Simón a fin de que engañaran a los hombres.

En 1 *Apol.* 23, 3 y 26, a propósito de los φαῦλοι δαίμονες (*los malvados demonios*), de nuevo se relaciona a los demonios con Marción, que propaga doctrinas que niegan a Dios. Los demonios son virtualmente los verdaderos protagonistas de la apología y sus ataques son, para Justino, la causa de las muertes de los cristianos. Asimismo, intenta demostrar que Jesucristo era en verdad Hijo de Dios y no lo que declaran algunos poetas arrastrados, una vez más, por *los malvados demonios*. Para el apologeta el problema radica en que los cristianos no rinden culto a los mismos dioses que los paganos, a Apolo, Dioniso, Perséfone y Afrodita, porque el dios cristiano no se deja llevar por los vicios de los dioses paganos, ya que, como dice Justino una y otra vez τοὺς δὲ τοῦτων αἰτίους δαίμονας γνωρίζομεν (*los responsables son los demonios*). Los demonios son, por tanto, una vez más, los culpables de nublar con *prodigios mágicos* (δυνάμεις μαγικὰς) la mente de los hombres, incluso de considerar a ciertos hombres como dioses⁶²⁸. En *Diálogo con Trifón*, éste se muestra incrédulo ante las profecías que Justino expone y el apologeta, por su parte, muestra su falta de fe ante los mitos que fueron proclamados por ὁ λεγόμενος διάβολος (*ese que se llama el diablo*), como se lee en *Dial.* 69. Justino vuelve a ocuparse del diablo obsesivamente en esta parte, considerándolo como responsable de confundir a los griegos y de actuar por medio de magos y falsos profetas para conseguir sus fines⁶²⁹. Vemos en este capítulo que el apologeta considera ya al diablo como único responsable de propagar el culto a falsos dioses, a diferencia de los pasajes anteriores en los que culpaba de ello a los demonios. En *Dial.* 69, 3 también nombra al diablo como un imitador de las profecías de Cristo en virtud de mitos como el nacimiento de Heracles o de Asclepio, que resucitan a los muertos: οὐχὶ τὰς περὶ Χριστοῦ ὁμοίως προφητείας μεμιῆσθαι τοῦτον καὶ ἐπὶ τούτῳ φημί; (*¿no diré que también en esto quiere imitar éste las profecías de Cristo?*); con el pronombre τοῦτον hace referencia a διάβολος, nombrado anteriormente.

⁶²⁸ También Taciano, *Orat.* 18, critica *el arte de los medicamentos* porque la única curación es Dios. Pero, además, vuelve a insistir en que los démones tratan de esclavizar a los hombres: οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες τέχνην δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσιν: καὶ ὁ θαυμασιώτατος Ἰουστίνος ὀρθῶς ἐξεφώνησεν εὐκέναι τοὺς προειρημένους λησταῖς, (*no curan los démones, sino que tratan con su arte de esclavizar a los hombres; y con razón el muy admirable Justino dijo que se asemejaban a los bandidos*); recuerda aquí Taciano a su maestro para confirmar su teoría sobre los démones embaucadores.

⁶²⁹ El comentario que hace Justino a los profetas en *Dial.* 124, 3 está basado en *Salmos* 81, donde David se dirige a los hombres que andan entre las tinieblas con otros dioses: ὑμεῖς δὲ ὡς ἄνθρωπος ἀποθνήσκετε καὶ ὡς εἷς τῶν ἀρχόντων πίπτετε (*pero vosotros como un hombre morís y como uno de los príncipes caéis*).

Según avanza el diálogo las alusiones al maligno proliferan; en *Dial.* 70, 5 de nuevo Justino se refiere al diablo como divulgador de los mitos, que tantos puntos en común tienen, según el apologeta, con la historia de Cristo; por ejemplo, menciona ahora el hecho de que Perseo fuera hijo de una virgen: ὅταν δὲ, ὦ Τρύφων, ἔφην, ἐκ παρθένου γεγεννησθαι τὸν Περσέα ἀκούσω, καὶ τοῦτο μιμήσασθαι τὸν πλάνον ὄφιν συνίημι (*pues cuando, oh Trifón, dije, oigo hablar de que Perseo nació de una virgen, entenderé que también eso lo quiso remedar la serpiente engañosa*). Justino, en cambio, sostiene que en la versión de los Setenta se afirma lo mismo, pero en relación con el pecado de Adán y Eva, e identifica la caída de uno de los príncipes con el diablo, aunque no lo dice expresamente⁶³⁰: καὶ τὴν πτώσιν τοῦ ἑνὸς τῶν ἀρχόντων, τουτέστι τοῦ κεκλημένου ἐκείνου ὄφεως, πεσόντος πτώσιν μεγάλην δια τὸ ἀποπλανῆσαι τὴν Εὐάν, (*y a la caída de uno de los príncipes, de aquel que se llama serpiente y dio la gran caída por haber engañado a Eva*). En *Dial.* 109 ss. establece un paralelismo entre la lucha de Jacob contra el ángel y la de Jesús contra Satanás, pero destaca las diferencias: Jacob lucha contra aquel que parece llegado para ejecutar la voluntad del Padre, mientras que Cristo combate al diablo. Justino afirma que es el Espíritu Santo quien pone a Jesús en el desierto para ser tentado por el diablo; en este sentido, todo sucede conforme a la voluntad del Padre, según interpreta Justino, que en esta parte desarrolla una crítica exegética.

La segunda teoría de Justino sobre los demonios —como ya se ha anticipado— consiste en su identificación con los dioses paganos. Cuando el apologeta se ocupa extensamente de los demonios, nos los presenta como los verdaderos enemigos de Cristo, así en 1 *Apol.* 40, 7 (CXIII) afirma: ὅτι αὐτὸν υἱὸν καλεῖ ὁ θεὸς καὶ ὑποτάσσειν αὐτῷ πάντα ἐχθροὺς ἐπήγγελται, καὶ πῶς οἱ δαίμονες (*Dios le llama hijo suyo y le promete someterle a todos sus enemigos, como los demonios*). Dios es temible para sus enemigos y para todos los dioses, como lo expresa David en su profecía: φοβερὸς ὑπὲρ πάντας τοὺς θεοὺς· ὅτι πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν εἰδῶλα δαιμονίων εἰσὶν (*temible sobre todos los dioses, porque todos los dioses de los pueblos son imágenes de demonios*). Esta idea hace que Justino exponga en 1 *Apol.* 21 (CXII) la “demonización” de los dioses paganos y, a la vez, intente buscar ciertas afinidades entre Dios y los dioses paganos, a los que se referirá —como es lógico— más adelante como φαῦλοι δαίμονες (*démenes malvados*) en 1 *Apol.* 21, 6. Lo que pretende es,

⁶³⁰ Russell (1981: 74), para quien en este pasaje Justino sostiene que “the Devil is one of the angels” y desarrolla la teoría de la caída de los ángeles situando al diablo entre ellos e identificando al resto de ángeles como un séquito de demonios.

simplemente, hacer ver a los gentiles que, en cierta manera, los cristianos no son tan distintos a ellos en cuanto a su concepción de la divinidad, buscando en realidad un equilibrio entre el helenismo y el cristianismo que contrasta con los fuertes ataques que reciben las ideas helenísticas en los demás autores de la época. Menciona, por ejemplo, la filosofía de los estoicos o de los Oráculos Sibilinos, en los que encontramos la teoría del fuego en el que todo debe consumirse para que nazca otro mundo⁶³¹. En 1 *Apol* 9 (CX) critica los sacrificios ofrecidos a los dioses y la representación artística de éstos, mostrándonos aquí una postura hostil a la representación icónica de la divinidad. El tema de los sacrificios a los demonios, a semejanza de los dioses, aparece de nuevo en *Dial.* 19, 6, donde el apologeta hace alusión a la costumbre de los judíos de sacrificar, ofreciendo a los demonios incluso a sus propios hijos: ὅπερ οὐδὲ ἐφυλάξατε, ἀλλὰ καὶ τὰ τέκνα ὑμῶν ἐθύετε τοῖς δαιμονίοις (*sino que llegasteis a sacrificar vuestros hijos a los demonios*). Se trata de un tema que volverá a abordar a lo largo del *Diálogo con Trifón*, por ejemplo en *Dial.* 27, 2. En *Dial.* 119, 2 y 121, 3 lo retoma para afirmar que Moisés también reprochó a su pueblo que sacrificara a *demonios que no conocen* (ἐθύσαν δαιμονίοις οἷς οὐκ οἶδασι)⁶³².

La identificación que establece Justino entre los dioses paganos y los démones (no verdaderos “demonios”) se extiende también a la crítica de las representaciones de dichos dioses en estatuas y templos. En *Dial.* 55, 2 Trifón aborda este tema en la discusión sobre las profecías de Cristo. El judío cita a este respecto un pasaje de los Salmos, en concreto las siguientes palabras del profeta David: οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν, νομιζόμενοι θεοὶ, εἰδωλα δαιμονίων εἰσὶν, ἀλλ’ οὐ θεοὶ (*los dioses de las naciones, considerados dioses, son imágenes de demonios y no dioses*)⁶³³. Se trata de un pasaje que vamos a encontrar varias veces citado por Justino; al citarlo esta vez Trifón, le sirve para desarrollar la misma idea acerca de las imágenes de los dioses que ya había tratado en la I *Apología*⁶³⁴.

Pero estas críticas no son motivo para que no se aluda a ciertos paralelismos concretos que establece Justino entre Cristo y los dioses olímpicos: al igual que Jesucristo, hijo de Dios, fue crucificado, murió y resucitó, así también los hijos de Zeus subieron al cielo después de muertos, como Asclepio, Dioniso y Heracles. Además, para Justino los escritos que narran las aventuras y hechos de los dioses son educativos y no

⁶³¹ Esta teoría la encontramos en la filosofía estoica. Véase Long (1975: 111-203).

⁶³² Justino hace referencia aquí al pasaje de *Deut.* 32, 16-23.

⁶³³ *Ps.* 95, 5 y 113, 16.

⁶³⁴ 1 *Apol.* 41-42.

pretenden corromper, aunque relatan historias como las de los parricidios y las aventuras amorosas de Zeus, acciones que deben atribuirse a los *démones malvados* (οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν). Justino parece establecer aquí, por tanto, una distinción entre dioses paganos y “demonios”, algo que puede prestarse a confusión porque, como hemos visto, esos dioses muchas veces también son denominados claramente *demonios* (δαίμονες), de forma que podemos suponer que el apologeta va asimilando progresivamente estas dos figuras en una sola⁶³⁵.

No obstante, es preciso subrayar de nuevo que el propósito de Justino en esta parte de sus escritos es hacer ver a los paganos que la religión cristiana, en el fondo, no es tan diferente de la suya; podríamos incluso decir que para él sólo cambian los personajes, excepto —claro está— los verdaderos “demonios” malignos que identifica como causantes del mal. Resulta evidente, por un lado, que Justino concibe una demonología en la que los demonios son una evolución de los dioses paganos, de sus actitudes y características⁶³⁶. Incluso en 2 *Apol.* 4, 6 el apologeta alude a la identificación entre los dioses paganos y los demonios de una forma muy clara, afirmando que cada dios es un demonio: ὀνόματι γὰρ ἕκαστον, ὅπερ ἕκαστος ἑαυτῷ τῶν ἀγγέλων καὶ τοῖς τέκνοις ἔθετο, προσιγόρευσαν, (*en efecto, con el nombre que cada (demonio) se había puesto a sí mismo y a sus hijos, llamaron los poetas a sus dioses*). Ahora bien, es evidente, por otro lado, que Justino no se contradice al acudir a algunos paralelismos entre dioses antiguos (verdaderos “demonios” en el sentir de los cristianos y, por supuesto, de él mismo) y el Dios cristiano⁶³⁷. Afirma nuestro apologeta que los dioses paganos son “demonios” (δαίμονες) malignos, pero sostiene a la vez que, en algunos casos, el Dios de los cristianos posee rasgos no tan diferentes de algunos de los dioses paganos, de manera que —se deduce de su argumentación— aquél podría ser fácilmente comprendido por la mentalidad pagana. Además en 1 *Apol.* 54 (CXIV) Justino explica que los demonios crearon los mitos para alejar a los hombres de la creencia en la venida de Cristo.

En 1 *Apol.* 28 sigue apoyando la identificación de los “demonios” con los dioses paganos, pero esta vez su objetivo es presentarnos una jerarquía demonológica; a la cabeza está Satanás, el diablo con su séquito de demonios: ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν

⁶³⁵ 1 *Apol.* 23, 3; 54, 62.

⁶³⁶ 1 *Apol.* 41.

⁶³⁷ Aquí encontramos en el fondo la idea, defendida entre otros por Piñero, de que ciertas características del evangelio de Juan y de los escritos de Pablo no parecen derivarse directamente de la cosmovisión judía, sino que revelan una influencia helénica. Véase Piñero (2006: 494-526).

δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος (*el príncipe de los malos demonios se llama Serpiente y Satanás y diablo o calumniador*). Esta identificación con la serpiente la volvemos a encontrar de una forma más clara y desarrollada en *Dial.* 39, 6, donde hace responsables de la actitud de los gobernantes romanos contra los cristianos a los demonios que los persiguen y condenan. Sin embargo, lo interesante de esta parte es que, por primera vez, el apologeta no considera a los “demonios” como resultado de la transfiguración de los dioses paganos, sino que hace referencia a ἀπὸ τῆς τοῦ πονηροῦ καὶ πλάνου πνεύματος, τοῦ ὄφεως, ἐνεργείας (*bajo la acción del espíritu malo y embustero, de la serpiente*). Lo que nos llama la atención en este texto es que, al referirse al *espíritu malo y embustero* (τοῦ πονηροῦ καὶ πλάνου πνεύματος), emplea el número singular y el determinante τοῦ para resaltar que no se trata de un espíritu cualquiera, sino de la serpiente (ὄφεως) que representa el pecado y el mal en el hombre; a partir de esta determinación Justino hablará del diablo en singular y se referirá a él con nombre propio⁶³⁸. La identificación de la serpiente con Satanás y el diablo como tentador la volvemos a encontrar en *Dial.* 125, 4 (CXXI) a propósito del episodio del Paraíso para el tema de la serpiente y, sobre todo, para el de Satán.

Hay elementos de las profecías que los demonios no supieron interpretar y no pudieron erradicar para que los hombres no buscaran protección en ellos, como el símbolo de la cruz. En *Dial.* 91, Justino de nuevo acude a las Escrituras para convencer a Trifón de que el símbolo de la cruz ya tenía un significado religioso en tiempos de Moisés, que se puso a orar con las manos extendidas y los brazos en cruz rogando así por la salvación en la batalla contra Amalec⁶³⁹. Por eso fueron muchos los que, siguiendo el misterio de la cruz, abandonaron τῶν ματαίων εἰδώλων καὶ δαιμόνων (*ídolos y demonios vanos*). Para Justino, la cruz también es un talismán contra la serpiente, la enemiga: ὅτι διὰ τοῦ σταυροῦσθαι μέλλοντος θάνατος γενήσεσθαι ἔκτοτε προεκηρύσσετο τῷ ὄφει, (*los que creen*) *que ya entonces fue anunciada la muerte de la serpiente por obra de Aquel que había de ser crucificado*). Además, en 1 *Apol.* 57 y 58 relaciona de nuevo a los φαῦλοι δαίμονες (*malos demonios*) con Marción, como en 1 *Apol.* 26, 5. A este respecto, se ha considerado que Justino cultiva la tradición según la cual toda doctrina al margen de la ortodoxia cristiana se considera de origen diabólico, planteamiento básicamente correcto pero que es preciso adoptar con la

⁶³⁸ Sobre la relación del diablo con la serpiente, véase lo dicho en el capítulo II, 1.5.5, pp. 69-70 del presente trabajo.

⁶³⁹ Nieto de Esaú según el *Gen.* 36, 11.

necesaria cautela, dado que nos encontramos en un momento formativo de la doctrina cristiana en el que los límites entre ortodoxia y herejía eran particularmente difusos⁶⁴⁰.

Ya hemos visto que el tema de la relación de las ideas no ortodoxas con el diablo es objeto de desarrollo en la obra de los Padres Apostólicos, especialmente en Ignacio de Antioquía, para el que las doctrinas de nuevos movimientos como los gnósticos son el instrumento del que el diablo se vale para atacar a los cristianos, y en Policarpo, que considera al seguidor de estas doctrinas πρωτότοκος [...] τοῦ σατανᾶ (*primogénito de Satanás*)⁶⁴¹. Para Justino, estos nuevos movimientos, aunque surgen dentro del cristianismo, están inspirados por el diablo, como expresa en *Dial.* 82, 3: πολλοὶ γὰρ ἄθεα καὶ βλάσφημα καὶ ἄδικα ἐν ὀνόματι αὐτοῦ παραχαράσσοντες ἐδίδαξαν, καὶ τὰ ἀπο τοῦ ἀκαθάρτου πνεύματος διαβόλου ἐμβαλλόμενα ταῖς διανοίαις αὐτῶν ἐδίδαξαν καὶ διδάσκουσι μέχρι νῦν (*pues muchos han enseñado en su nombre cosas impías, blasfemas e inicuas y lo que el espíritu impuro del Diablo les inspiró en sus mentes, eso han enseñado y enseñan hasta hoy*).

En *Dial.* 78, 6 Justino expone la profecía de Isaías sobre el nacimiento de Cristo en una cueva, símbolo que en su opinión fue adoptado por los iniciados en los ritos de Mitra, que realizaban sus prácticas en una cueva⁶⁴². La figura del diablo aparece de nuevo, pero esta vez Justino la relaciona con estos seguidores de Mitra a los que el maligno exhortó para que tomaran la cueva como centro de sus prácticas: εἶπων διὰ τοὺς λόγους ἐκείνους τοὺς τὰ Μίθρα μυστήρια παραδιτόντας ἐν τόπῳ ἐπικαλουμένῳ παρ' αὐτοῖς σπηλαίῳ μυεῖσθαι ὑπ' αὐτῶν ὑπὸ τοῦ διαβόλου ἐνεργηθῆναι εἰπεῖν (*diciendo que, por estas palabras, el Diablo hizo que los maestros de las iniciaciones de Mitra digan que las practican en un lugar que ellos llaman cueva*). Justino, en su afán de culpar a los demonios y al diablo de toda acción que vaya en contra del dogma cristiano, llega en ocasiones a exagerar a la manera de los ascetas del siglo IV sus consideraciones sobre la responsabilidad y presencia del maligno en las creencias ajenas al cristianismo que surgen en la época. Así, vemos que en *Dial.* 78, 9 vuelve a referirse al *demonio malo* que actúa precisamente sobre los magos, esta vez para que realicen malas acciones, aunque hay magos, como los provenientes de Arabia⁶⁴³, que se

⁶⁴⁰ Filoramo (1997: 184). Recordemos que Ignacio de Antioquía advierte en sus cartas del peligro de las doctrinas que se desarrollan al margen del cristianismo por su relación con el diablo, *Magn.* 9, *Trall.* 8.

⁶⁴¹ Policarpo, *Ep.* VIII.

⁶⁴² Véase Piñero (2006: 580-588).

⁶⁴³ Véanse Burkert (2002: 123-157) y, sobre todo, Bidez y Cumont (1938), con un cúmulo de noticias al respecto. Los magos orientales (sacerdotes persas) aparecen citados por doquier en la literatura griega y hasta en el conocido papiro de Derveni, testimonio de un comentario a una cosmogonía órfica. No

apartaron del mal al adorar a Cristo en la cueva: λήψεται δύναμιν Δαμασκοῦ καὶ σκύλα Σαμαρείας, τὴν τοῦ πονηροῦ δαίμονος, τοῦ ἐν Δαμασκῶ οἰκοῦντος, δύναμιν ἐσήμαινε νικηθῆσεσθαι τῷ Χριστῷ ἅμα τῷ γεννηθῆναι: ὅπερ δείκνυται γεγενημένον. Οἱ γὰρ μάγοι, οἵτινες ἐσκυλευμένοι ἦσαν πρὸς πάσας κακὰς παράξεις, τὰς ἐνεργουμένας ὑπὸ τοῦ δαιμονίου ἐκείνου (*tomará la potencia de Damasco y los despojos de Samaria, quiso significar que, apenas nacido Cristo, sería por Él vencida la potencia del demonio malo, que mora en Damasco, cosa que se ve haberse cumplido. Porque los magos que habían sido antes presa del demonio para la realización de toda suerte de malas acciones por virtud de aquel cumplidas*). Justino, pues, da por cierta la relación de la magia con el demonio y, en este caso, culpa a éste de las acciones de los conocidos como magos de Oriente. Por otra parte, también establece esta relación con la filosofía, en 2 *Apol.* 9 identifica a los falsos filósofos como νόμους διατάξασθαι τῇ ἐαυτῶν κακίᾳ ὁμοίους τοὺς πονερούς ἀγγέλους (*ángeles malos que establecen leyes semejantes a su propia maldad*), esos ángeles que ya dijimos que se habían unido a las mujeres. En adelante vamos a encontrar varias alusiones a los ángeles malignos a los que también atribuye, en ocasiones, la responsabilidad de los males y de los pecados humanos, colocándolos en el mismo plano que a los demonios. Pero no vemos una distinción tan evidente, como hemos dicho anteriormente, pese a los esfuerzos de Justino por establecerla⁶⁴⁴.

Finalmente, de las teorías demonológicas que nos presenta Justino, la que consideramos que más trascendió en la formación posterior de la figura del diablo es la que guarda relación con la caída de los ángeles y la identificación de la serpiente con uno de estos ángeles, que también se identifica con el diablo tentador. La muerte de la serpiente representa la caída del diablo; se trata de la vinculación que Justino ya nos ha presentado anteriormente, la serpiente representa el mal, el pecado y, por tanto, al maligno⁶⁴⁵. En *Dial.* 94 volvemos a encontrar el tema de la serpiente que engaña a Adán para realizar *malas acciones, idolatrías y las demás iniquidades* (θανατοῦσθαι

obstante, para Cardini (2001: 15-16) “no parece probable” que la tradición cristiana piense desde el principio en esos magos como mazdeístas persas y, por tanto, la afirmación de Justino de que provienen de Arabia ha de entenderse como una alusión al “área entre Higiaz y la Jordania actual, tal y como generalmente se concibe en la Biblia”, región en la que, “según era sabido, se practicaban mucho los cultos astrales”. Paulino de Nola, sin embargo, no tenía duda alguna de que estos magos eran *caldeos*, aunque hay que aclarar, con Cardini, que el nombre significa “astrólogos y videntes” y no simplemente “nativos de Caldea”. Para las actividades mágicas de la zona, en general, véase el estudio reciente de Trecionka (2007).

⁶⁴⁴ Sin embargo, no todos los autores coinciden en esto: por ejemplo Russell (1981: 66) sostiene que hay una distinción clara entre los ángeles malos y los demonios al igual que, como hemos señalado al principio, defiende Puech (1968: 118ss).

⁶⁴⁵ Para una buena exposición del tema véase Pagels (1990: 68-84).

μέλλοντα ἀπὸ τῶν δογμάτων τοῦ ὄφεως, ἅπερ εἰσὶν αἱ κακαὶ πράξεις, εἰδωλολατρεῖαι καὶ ἄλλα ἀδικίαι), “malas acciones” que ya hemos encontrado relacionadas con el diablo en los Padres Apostólicos⁶⁴⁶.

Empieza a verse, por tanto, si no una evolución en el pensamiento de Justino, sí una cierta clasificación de las diversas ideas que laten en aquél; por un lado, en las apologías siempre hace referencia a los demonios como los hijos nacidos de la unión de los ángeles con las mujeres y, de ahí, pasa a identificarlos directamente con los dioses paganos⁶⁴⁷; sin embargo, en *Diálogo con Trifón*, Justino empieza a ocuparse de la figura del diablo como tal, como tentador y adversario, como Satanás. Podemos concluir que el apologeta, al componer el diálogo, basa sus teorías en las Escrituras, tanto en el Antiguo Testamento como en los Evangelios, y eso le lleva a encontrarse con una concepción del diablo como figura independiente, causante del mal y tentador universal, tal como lo encontramos en los Padres Apostólicos que tanto beben de las fuentes testamentarias⁶⁴⁸. En cambio, por otro lado, en las apologías, especialmente en la primera, basa su pensamiento en obras de la filosofía pagana como las de Platón, en el que fundamenta sus ideas sobre los δαίμονες. En definitiva, vemos que Justino establece un paralelismo entre ciertas figuras divinas de origen pagano y la del Dios cristiano, como ya hemos dicho anteriormente, movido sin duda alguna por su deseo de acercar Éste a aquéllas, a los ojos de los posibles conversos, pero a la vez como resultado de una influencia innegable de la cultura griega.

Ya hemos visto los términos y expresiones usadas por los Padres Apostólicos para referirse al diablo; en ellos la precisión se limita a términos como ἀντικείμενος (*adversario*) y a expresiones como ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου (*príncipe de este mundo*)⁶⁴⁹. En Justino encontramos un punto de partida excelente para establecer un breve diccionario de nombres del diablo y de los demonios, que además nos sirve para confirmar que con este autor empieza a desarrollarse una demonología más precisa

⁶⁴⁶ En Did. V. aparece la εἰδωλολατρία en el camino de la muerte, en un contexto que se relaciona con la doctrina del camino de los males; Clemente de Roma en 1 *Clem.* recomienda alejarse de la ἀδικία; Policarpo, *Ep.* II. 2 y *Barn.* IV recuerdan que hay que apartarse de todo mal.

⁶⁴⁷ 1 *Apol.* 5, 2; 2 *Apol.* 4, 3.

⁶⁴⁸ Recomendamos aquí la introducción de Bobichon (2003: 144-153), donde encontramos un breve pero provechoso estudio de las fuentes de Justino.

⁶⁴⁹ Recordemos que son Clemente de Roma, Ignacio de Antioquía y Policarpo de Esmirna quienes usan estos términos.

incluso en el ámbito terminológico⁶⁵⁰. Nosotros pretendemos, como hemos hecho en el capítulo anterior, reunir todos los términos y expresiones que utiliza el apologeta para referirse al diablo y los “demonios”.

Justino se refiere al diablo directamente con un nombre propio o por medio de un adjetivo que lo sustantiva. En éste último caso encontramos el adjetivo πονηρός, que Justino toma en muchos casos del Nuevo Testamento, por ejemplo en 1 *Apol.* 16, 5: μὴ ὁμόσητε ὅλως; ἔστω δὲ ὑμῶν τὸ ναί, ναί, καὶ τὸ οὐ, οὐ: τὸ δὲ περισσον τούτων ἐκ τοῦ πονηροῦ⁶⁵¹ (*no juréis absolutamente; sea vuestro sí, sí, y vuestro no, no; lo que exceda eso viene del maligno*). Se trata de una cita de un pasaje del evangelio de Mateo en el que no se nombra al diablo directamente, sino por medio de alguna cualidad o del epíteto que más encontramos aplicado a él: πορηνός, el malo. En general, Justino, cuando quiere referirse a los demonios, a los ángeles malos y a los espíritus malignos, es decir, a los dioses paganos, lo hace con este adjetivo, salvo raras ocasiones en que, como vamos a ver, se propone enfatizar la connotación negativa y escoge un adjetivo con un significado más fuerte. En general, encontramos que Justino hace referencia a los demonios y no tanto a Satán; para referirse a aquellos acude normalmente al calificativo φαῦλος, aunque este adjetivo aparece paradójicamente pocas veces en comparación con el primero⁶⁵². Encontramos que en algunos pasajes el apologeta acude a otras formas como el participio ὁ πονηρευσάμενος τὴν ἀρχὴν ὄφις (*a la serpiente malvada desde el principio*) en *Dial.* 45 para referirse al demonio tentador.

Otra forma de referirse al demonio la encontramos en *Dial.* 105, 3 ἀναιδῆ πονηρον ἄγγελον (*un ángel desvergonzado o malo*), haciendo así referencia al demonio bajo la denominación de ángel malvado que ya hemos encontrado en Justino a propósito de los ángeles malvados que se asemejan en su maldad a la serpiente; en 2 *Apol.* 8-9 menciona a los τοὺς πονηροὺς ἀγγέλους, los *ángeles malvados*, seguramente en alusión a los que al unirse con las mujeres engendraron a los demonios. Como hemos dicho anteriormente, las citas de pasajes de los evangelios son frecuentes y en ellas también encontramos una terminología especial para designar al diablo, que Justino adopta tal y como nos muestra en 1 *Apol.* 19, 6 al citar a *Lc.* 12, 4-5, donde se hace referencia al

⁶⁵⁰ Tambornino (1909: 81) incluye algunas menciones de los seres demoníacos en Justino, pero se limita a recoger los pasajes en los que aparece la palabra δαίμων y sus derivados como δαιμονιολήπτους.

⁶⁵¹ Cita tomada por Justino de *Mt.* 5, 34; 37.5.

⁶⁵² Encontramos φαῦλοι δαίμονες en 1 *Apol.* 21, 6; 44,12; 52, 3; 54,1; 56,1; 58,1; 2 *Apol.* 1, 2; 6, 2; 10, 6; 12, 3; 13,1; *Dial.* 18, 2. Πονηροὶ δαίμονες en 1 *Apol.* 66, 4 y *Dial.* 78, 9. También hallamos el adjetivo κακός para referirse a los demonios en 1 *Apol.* 9, 1 y 23, 3.

maligno a través de una forma pronominal con valor despectivo: φοβήθητε δὲ τὸν (*temed a Aquel*). Justino recoge las tres formas por las que se conoce al diablo en *Dial.* 103, 5 y, por primera vez, establece una distinción de nombres para este ser⁶⁵³: τὸν διάβολον, ὄφιν, διάβολος, σατανᾶς. Las denominaciones que aquí establece el apologeta no se refieren simplemente a la serpiente como adversaria, sino también a Satanás, nombre hebreo que significa *acusador*, como precisa también Ireneo en *Adv. Haer.* V, 18, 1: καὶ καλῶς ὁ Ἰουστίνος εἶπεν ὅτι πρὸ μὲν τῆς τοῦ Κυρίου παρουσίας οὐδέποτε ἐτόλμησεν ὁ Σατανᾶς βλασφημῆσαι τὸν Θεόν (*Justino dijo que ante la llegada del Señor nunca Satanás osó blasfemar a Dios*) y más adelante añade: ὡς ἤδη κατακεκριμένος, καὶ τὴν ἁμαρτίαν τῆς ἰδίας ἀποστασίας τῷ ἐκτικῶτι αὐτὸν ἀποκαλεῖ (*ya condenado, y le vuelve a llamar al pecado de la misma revuelta*)⁶⁵⁴. Lo que más nos interesa aquí es que Justino insiste, a lo largo de todo el diálogo, en identificar al diablo con la figura de la serpiente, tentadora y engañadora. En *Dial.* 70, 5 la alusión al diablo se hace de nuevo por medio de la serpiente, con el calificativo de πλάνον (*engañadora*), cuyo significado encontramos atribuido también al demonio en la *Carta de Bernabé*.

También es frecuente encontrar a los demonios como enemigos ἕως ἄν πατάξῃ τοὺς ἐχθραίνοντας αὐτῷ δαίμονας (*hasta herir a los demonios enemigos suyos*) (1 *Apol.* 45), pero todavía más común es la denominación de ἀντικείμενος para el diablo, al igual que en los Apostólicos; recordemos a Clemente de Roma, que ya usa este participio para referirse al maligno⁶⁵⁵. Justino en *Dial.* 115, 2 interpreta las palabras de *Zacarías* 2, 10 a propósito del sacerdote de Dios, Jesús, y del diablo colocado a la derecha del Señor: καὶ διάβολος εἰστήκει ἐκ δεξιῶν αὐτοῦ, τοῦ ἀντικεῖσθαι αὐτῷ καὶ εἶπε κύριος πρὸς τον διάβολον: ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοι (*y el diablo estaba a su derecha para oponérsele. Y dijo el Señor al diablo: que contra ti increpe el Señor*). Este pasaje le permite referirse de nuevo al diablo como el gran adversario en el capítulo 116: οἷς ὁ διάβολος ἐφέστηκεν αἰ ἀντικείμενος καὶ πρὸς ἑαυτον ἔλκειν πάντα βουλόμενος (*a los que el diablo atacó como eterno adversario y quiere arrastrar a todos hacía sí*). En 116, 3 repite este apelativo: τοῦ ἀντικειμένου αὐτῷ διαβόλου (*el diablo que se le oponía*).

⁶⁵³ Justino ya recoge las tres denominaciones para el diablo de las Escrituras en 1 *Apol.* 28, pero sin interpretar su etimología. Véase Bobichon (2003: 117).

⁶⁵⁴ Sobre esta etimología de *satanás*, encontramos la interpretación de Haag (1978: 140-141, nota 7), que relaciona *śatan* con el verbo *śtn*, que significa *calumniar, acusar*, aunque la etimología de la palabra sea incierta.

⁶⁵⁵ 1 *Clem.* y *Martirio de Policarpo*, XII, 2

En relación con la denominación de *enemigo* para el diablo, ἐχθρός, Justino recurre a otras expresiones cuya relación con el maligno resulta más difícil de establecer, pero que es posible argumentar mediante una lectura atenta del texto. En *Dial.* 32, 4 (CXVIII) cita a *Dn.* 7, 9-28, interpretando el pasaje como una profecía de la παρουσία de Jesús y del Anticristo⁶⁵⁶. Se produce entonces un diálogo entre Trifón y Justino en el que cada uno expone sus argumentos sobre la llegada de ese posible hijo de Dios o hijo del Hombre. El apologeta alude al reinado de un τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον (*el hombre de iniquidad*), prácticamente la misma expresión que encontramos en *2 Tes.* 2, 3 (ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας) en referencia, como aclara en el siguiente punto, a la llegada del enemigo. Justino describe a este hombre como el que llegará para blasfemar contra Dios y aclara que su reino será fijado en una estación concreta del año. Debemos tener en cuenta que Justino tiene en mente diferentes pasajes de *2 Tes.* y del libro de Daniel, pero parece seguir con más precisión éste último⁶⁵⁷. En *Dial.* 110, 2, vuelve a referirse a la llegada del maligno, pero esta vez acude al término mencionado por Ireneo: ὁ τῆς ἀποστασίας ἄνθρωπος (*el hombre de la apostasía*). Otro término que usa el apologeta para referirse indirectamente al demonio es el de *calumniador*, como puede verse en la expresión ταπεινώσει συκοφάντην (*derrotará al calumniador*) en *Dial.* 64, 5.

En *Dial.* 7, 2 vemos que Justino se refiere, por un lado, a los τὰ τῆς πλάνης πνεύματα (*espíritus del error*) y por otro lado a δαιμόνια (*los demonios*), estableciendo una posible distinción entre las dos clases de seres malignos, que relaciona con los falsos profetas: ὅπερ οἱ ἀπὸ τοῦ πλάνου καὶ ἀκαθάρτου πνεύματος ἐμπιπλάμενοι ψευδοπροφήται οὔτε ἐποίησαν οὔτε ποιοῦσιν, ἀλλὰ δυνάμεις τινὰς ἐνεργεῖν εἰς κατάπληξιν τῶν ἀνθρώπων τολμῶσι καὶ τὰ τῆς πλάνης πνεύματα καὶ δαιμόνια δοξολογοῦσιν (*en cambio, los falsos profetas, a quienes llena el espíritu embustero e impuro, no hicieron ni hacen eso, sino que se atreven a realizar ciertos prodigios para espantar a los hombres y glorificar a los espíritus del error y a los demonios*). Una distinción no muy diferente la volvemos a encontrar en *Dial.* 76, 6, donde Justino diferencia a los *demonios* y *espíritus malignos* con estos términos: τὰ δαιμόνια πάντα καὶ πνεύματα πονηρὰ. En las obras de este apologeta encontramos además una terminología específica para referirse a los poseídos, tal como vamos a ver en otros

⁶⁵⁶ Respecto a παρουσία véase Piñero (2006: 486), que sigue a Bultmann (1981: 68-69).

⁶⁵⁷ Véase Lietaert Peerbolte (1996: 91-93) sobre el uso de estos dos textos por Justino y su posible relación textual.

autores posteriores. Los poseídos por espíritus malignos son denominados en 1 *Apol.* 18, 4 δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους (*poseídos y locos*), interesantes términos cuyo significado, *endemoniados* o *poseídos*, hemos encontrado ya en Clemente de Roma, que usa también el compuesto δαιμονιολήπτους⁶⁵⁸. En 2 *Apol.* 1, 2 encontramos otra referencia a los endemoniados, esta vez en alusión a los gobernantes: ὡς οὖν ἄρχοντας δαιμονιῶντας. En esta misma apología volvemos a encontrar también, como en la primera, el término δαιμονιολήπτους, que sirve a Justino para volver a referirse a los endemoniados en el capítulo 5 de su obra.

Barnard realizó una amplia exposición del trasfondo filosófico de la obra de Justino en su estudio sobre la vida del mártir, señalando que el mártir no separaba la teología de la filosofía, pues consideraba que ésta había sido revelada por Jesucristo⁶⁵⁹. Sin embargo, al analizar su obra debemos tener en cuenta la tradición platónica que se hace evidente y la influencia de los filósofos que, en el periodo en el que escribe Justino, desarrollan su doctrina en el contexto del denominado platonismo medio⁶⁶⁰. Además del trasfondo platónico, debemos prestar atención a la admiración que Justino sentía por la ética estoica, que en 1 *Apol.* 20, 2 pone en relación con la visión cristiana de la destrucción futura del mundo: οἱ λεγόμενοι δὲ Στωϊκοὶ φιλόσοφοι καὶ αὐτὸν τὸν θεὸν εἰς πῦρ ἀναλύεσθαι δογματίζουσι καὶ αὖ πάλιν κατὰ μεταβολὴν τὸν κόσμον γενέσθαι λέγουσιν (*los filósofos llamados estoicos tienen por dogma que Dios mismo ha de resolverse en fuego y afirman que nuevamente, por transformación, volverá a nacer el mundo*). No obstante, debemos tener en cuenta que, aunque Justino admira algunos aspectos del estoicismo, no profesa el materialismo estoico ni su doctrina sobre el destino, que no se identifica con los ideales espirituales del cristianismo.

Filoramo, por su parte insiste en considerar el pensamiento de “il filosofo Giustino” como una búsqueda de la verdad⁶⁶¹. Sabemos que Justino, antes de dirigirse a la verdad del cristianismo, militó en diversas escuelas filosóficas, lo que dejó una huella indeleble en su bagaje teórico. Algunos pasajes de sus obras, como por ejemplo 1 *Apol.* 2, 1 y *Dial.* 6, 1, dan testimonio de su peregrinaje obsesivo por las escuelas filosóficas

⁶⁵⁸ Clem., *Virg.*, X. El término se relaciona con el verbo δαιμονιάω-δαιμονίζομαι, *estar bajo el poder de un δαίμων, estar poseído por un demonio*.

⁶⁵⁹ Destaca la influencia del apologeta en el desarrollo posterior de una filosofía auténticamente cristiana. Véase Barnard (1967, pp. 27-38).

⁶⁶⁰ Sobre la influencia del platonismo medio en Justino, véase Dillon (1996).

⁶⁶¹ Filoramo, (1997: 178) y Osborn (1973: 116). Además de las obras ya citadas en notas anteriores, apoya esta idea Rist, “Christian Theology and Secular Philosophy”, en Evans (2004: 105).

de su tiempo en pos de la verdad⁶⁶². Con intención de presentar la verdad de los cristianos como defensa a las ofensas paganas, se familiarizó con la *Apología de Sócrates*, orientando su discurso hacia una conducta recta cuya pretensión es desafiar a sus oponentes. Para Justino el martirio constituye el testimonio de esa verdad por la que aboga y por ese motivo el propósito de la II *Apología* se concreta en la defensa la superioridad cristiana sobre cualquier otra filosofía, aunque no por ello Justino no rechaza la verdad platónica o estoica, el λόγος (*la razón*), diferenciando entre un logos particular y un logos total. Para Justino, Cristo es el λόγος, como afirma en 1 *Apol.* 63, 15, donde destaca la idea de que el Verbo es hijo de Dios Padre. En contraste, el λόγος recibe muchos nombres que Justino enumera en *Dial.* 59, 1, declarando su universalidad por medio de esta diversidad⁶⁶³. Para el apologeta los que ven a través del λόγος son cristianos, con independencia de su condición de griegos o bárbaros; por otra parte, los que viven fuera de Él son los enemigos de Cristo. El apologeta sigue a Platón para desarrollar sus doctrinas sobre la creación y la responsabilidad humana en las decisiones de la vida ya que el filósofo griego, como los cristianos, incluye en sus teorías la llegada de un juicio futuro.

Como ya hemos visto, en algunos capítulos de la I *Apología*, Justino remite a Sócrates a propósito de su posible comparación con Cristo⁶⁶⁴. En 2 *Apol.* 10 vuelve a referirse a la acusación contra el filósofo griego por introducir nuevos demonios y no reconocer a los dioses de la ciudad. Además, supuestamente Sócrates también enseñó a los hombres a diferenciar entre los demonios para rechazar a los malvados, δαίμονας τοὺς φαύλους, de los que hablan los poetas. Así, Justino alude a un tema fundamental en un estudio del demonio, el del discernimiento, la διάκρισις (o *discrimen*), aunque no emplea dicho término para designar el proceso de reconocer a los malos demonios y rechazarlos. En ese proceso de diferenciación también hay que saber reconocer a Dios entre los falsos dioses, acudiendo siempre a la razón, ó λόγος, aspecto en el que Justino sigue a Platón: τὸν δὲ πατέρα καὶ δημιουργὸν πάντων οὐθ' εὐρεῖν ῥαδίον, οὐθ' εὐρόντα εἰς πάντα εἰπεῖν ἀσφαλές (*al padre y artífice del universo no es fácil hallarle ni*

⁶⁶² En *Dial.* 67, 4 encontramos el término φιλαλήθως (*el que ama la verdad*), empleado únicamente por Justino con la sola excepción de Aristóteles en *Ética a Eudemo* 1234 a.3 y en *Ética a Nicómaco* 1127 b.4.

⁶⁶³ Justino además toma la noción estoica del *Logos Spermatikos* (σπερματικοί λογος) o razón elemental en combinación con la idea platónica de participación, que el estoicismo considera como el logos creador y la razón universal de la que participa la razón individual. Véanse Osborn (1973: 118) y Leipoldt y Grundmann (1973: 372).

⁶⁶⁴ 1 *Apol.* 5.

hallado es seguro decirlo a todos)⁶⁶⁵. El eco del filósofo griego subyace en estas palabras, en las que Justino interpreta el pasaje del *Timeo* 28c según las mismas pautas que algunos filósofos del platonismo medio como Albino, entre otros, quien identifica el primer Νοῦς con el Demiurgo al igual que Justino usa δημιουργόν para referirse a Dios⁶⁶⁶. En *Dial.* 43 Justino comenta el pasaje de *Is.* 10, 10-16, donde se hace referencia a la libertad del hombre para elegir entre el bien y el mal, idea que repite en otros pasajes de la obra como *Dial.* 28, 3. En su opinión, las profecías no determinan todo ni, por supuesto, la elección del mal, aunque sí, en cambio, el castigo que espera a los que se dejan llevar por los pecados. Ya en el Antiguo Testamento se habla de esta difícil elección para el hombre⁶⁶⁷, aunque también en la literatura pagana hay ejemplos de esta idea, entre los que sobresale Platón, que reflexiona sobre el bien y el mal y la encrucijada en la que se encuentra el hombre al tener que elegir entre uno y otro en *R.* 617e: αἰτία ἐλομένου, θεὸς δ' ἀνάιτιος (*la culpa es de quien elige, dios no tiene la culpa*)⁶⁶⁸. Como vemos, en las obras de Justino la presencia de la filosofía de Platón es evidente⁶⁶⁹.

Si hasta ahora hemos constatado que Justino es un buen conocedor de la filosofía antigua, en 1 *Apol.* 18, 3 podemos considerarlo como un verdadero filósofo que teoriza sobre la inmortalidad del alma. Para él, después de la muerte las almas conservan la conciencia, pues así lo demuestran las prácticas mágicas y la aparición de los espíritus en los sueños: οἱ λεγόμενοι παρὰ τοῖς μάγοις ὄνειροπομποὶ καὶ πάρεδροι (*los llamados entre los magos espíritus de los sueños y asistentes*)⁶⁷⁰. Relata el apologeta en *Dial.* 3 la experiencia de su retiro junto al mar, donde se encontró con un anciano que mostró

⁶⁶⁵ *Ti.* 28c.

⁶⁶⁶ Además de Albino también cabe mencionar a Harpocración de Argos, Apuleyo de Madaura o Numenio de Apamea; véase Dillon (1990: 223-228). Recordemos la obra en la que Albino (s. II d.C) expone su filosofía, *Didascálico* XII, I. Véase Barnard (1967: 35-38).

⁶⁶⁷ *Deut.* 30, 15, 9.

⁶⁶⁸ Para Justino esta afirmación del filósofo griego ya la encontramos en Moisés, con lo que una vez más cabe ver aquí lo que la argumentación cristiana ha demostrado una y otra vez respecto a la libertad del hombre para elegir entre hacer el bien o el mal; véase Ridings (1995). También Safranski (2000: 17-41) aborda el tema de la responsabilidad del hombre en su decisión de actuar bien o mal.

⁶⁶⁹ Tengamos en cuenta por ejemplo las numerosas citas de pasajes de obras platónicas que Justino introduce en sus obras: *Apol.* 28 b (1 *Apol.* 2, 4); *R.* V, 473 d,e (2 *Apol.* 3, 3); *Phaedr.* 248-49 (1 *Apol.* 8, 4); *Ti.* 36 b, c (1 *Apol.* 60,1); *Criti.* 43 d (1 *Apol.* 68, 2); *R.* X, 595 c (2 *Apol.* 8, 6); *Ti.* 28 c (2 *Apol.* 10, 6); *Phil.* 30 b (*Dial.* 4, 2); *Phaid.* 66 b, d, e (*Dial.* 4, 5); *Ti.* 42 c (*Dial.* 4, 5); 28 b (*Dial.* 5, 2); 41 a, b (*Dial.* 5, 4).

⁶⁷⁰ El término πάρεδρος tiene inequívocas referencias mágicas. Véase Pérez Jiménez y Cruz Andreotti (2002: 1-6), donde los autores explican el significado de la expresión *daímon páredros* (“demon asistente”).

interés por la filosofía y el conocimiento de Dios⁶⁷¹; a propósito de este tema, Justino hace referencia a las ideas platónicas e inicia una discusión con Trifón sobre la inmortalidad del alma. Realmente Justino no afirma que el alma sea inmortal o mortal, aunque sí sostiene que todas las almas mueren excepto las malvadas, que esperan su castigo en el juicio. Para reafirmar su teoría de la inmortalidad del alma, Justino vuelve a acudir a filósofos clásicos como Empédocles, Pitágoras, Sócrates y Platón, y también toma como referente a Homero. Sin embargo, la incredulidad domina a los paganos, o al menos así lo afirma el apologeta, al contrario que a los cristianos, para quienes es mejor creer lo que para el resto de los hombres es imposible porque sí es posible para Dios. En 1 *Apol.* 19, 7 vuelve a nombrar al demonio indirectamente a través de una cita de San Lucas que hace alusión al temor al maligno que, después de la muerte, puede arrojar el alma al infierno⁶⁷², lugar donde se castiga a quienes no creen en las enseñanzas de Dios: φοβήθητε δὲ τὸν μετὰ τὸ ἀποθανεῖν δυνάμενον καὶ ψυχὴν καὶ σῶμα εἰς γέενναν ἐμβαλεῖν (*temed a Aquel que después de la muerte puede arrojar el alma y el cuerpo al infierno*)⁶⁷³.

Como vemos, según analizamos los distintos pasajes de la obra, el *Diálogo con Trifón* revela una innegable influencia de la filosofía platónica desde el comienzo mismo del texto con el encuentro de Trifón y Justino, ataviado con una túnica de filósofo cuando Trifón se le une presentándose como un hebreo huido de la guerra. A continuación empieza a hablar sobre Dios y la filosofía, y Justino diserta sobre las distintas escuelas filosóficas: los estoicos, los peripatéticos, los pitagóricos, los teóricos y los platónicos, afirmando haberse unido a ellas para que le enseñaran filosofía, pero haber conseguido progresos sólo con los platónicos⁶⁷⁴.

Debemos tener en cuenta también, por lo tanto, el trasfondo filosófico de los textos del apologeta y su relación con el platonismo medio. Como ya ha mencionado al principio de 2 *Apol.*, Justino considera a los demonios como culpables de manipular los designios de los romanos: οὐκ ἄν οὐδὲ ὑμῖν ταῦτα ἔτι ποιεῖν καὶ ἐνεργεῖσθαι ὑπὸ τῶν φαύλων δαμόνων (*ni seríais manejados como instrumentos de su acción por los*

⁶⁷¹ Después de su formación filosófica, Justino decidió retirarse para meditar, lo que recuerda a los ascetas que huían al desierto, aunque no siempre llevados por este motivo.

⁶⁷² No entramos a considerar este concepto del hebreo *gê-hinnôn* (γέεννα); en general, pueden verse Xella (1987) y Minois (1994: 75-114), que hace un recorrido por la concepción del infierno judeo-cristiano desde el siglo I a. C. hasta los apologetas del siglo II d. C.

⁶⁷³ *Lc.* 12, 4-5.

⁶⁷⁴ Compartimos la idea de Goodenough (1968: 58-59): “Justin, in the entire pasaje, is dramatizing the relations between Christianity and philosophy and has adopted the familiar convention of relating someone’s adventures in passing from school to school, and finally in the Christian school, in order to criticize each school by the adventures relates”.

malvados demonios) (2 *Apol.* 6, 2). En su opinión, el hecho de que el hombre obre bien o mal no depende del hado (εἰμαρμένη), sino de la libre determinación de cada uno (προαίρεσις), idea que ya abordó en la 1 *Apol.* a propósito de las profecías⁶⁷⁵, aunque esta vez, en 2 *Apol.* 6 y 7, acusa también del pecado del hombre a los *perversos demonios*: κατὰ τὴν τῶν φαύλων δαιμόνων ἐνέργειαν. En relación con este tema, el apologeta vuelve a explotar sus dotes de filósofo y remite a la interpretación estoica de la responsabilidad del hombre al obrar bien o mal, ya que los seguidores de esta escuela propugnaban que la actuación del hombre dependía del destino, teoría que Justino critica porque los demonios siempre persiguen a los que huyen de la verdad y les incitan al mal, atacando a los filósofos que viven conforme a la razón. El apologeta desea ser atacado por algún demonio para poder demostrar su condición de filósofo, lo que recuerda al deseo de otros mártires de enfrentarse al demonio para así demostrar su entrega a Dios.

Pese a todo lo que llevamos dicho, no es fácil encontrar en este autor una descripción clara del diablo y de su séquito de demonios provista de rasgos definidos pero, aun así, Justino nos presenta ciertas características que en autores posteriores encontraremos indisolublemente ligadas a la figura del maligno. En la 1 *Apol.* se hace ya alguna alusión a la naturaleza de esos demonios: εἰ μὴ οἱ φαῦλοι δαίμονες κατεσκεδάσαν πολλὰ ψευδῆ καὶ ἄθεα κατηγορήματα, σύμμαχον λαβόντες τὴν ἐν ἑκάστῳ κακὴν πρὸς πάντα καὶ ποικίλην φύσει ἐπιθυμίαν (*si los malvados démones no hubieran esparcido muchas e impías calumnias, tomando por aliada la pasión que habita en cada uno (de nosotros), mala para todo y multiforme por naturaleza*) (10, 6). En este caso Justino atribuye a los demonios la pasión (ἐπιθυμίαν) y recalca el carácter multiforme de ésta, cuyo calificativo griego es ποικίλην (*de muchos colores, variado, diversificado, complejo*). Nos encontramos con un término que podría definir directamente al maligno o a alguno de sus secuaces, tal y como los encontraremos en descripciones posteriores. No obstante, de esta primera obra de Justino podemos extraer otro tipo de descripciones que revelan a unos demonios poderosos y más cercanos en sus cualidades al diablo que encontraremos en la literatura hagiográfica posterior como azote de los eremitas.

Así, en 1 *Apol.* 14 (CXI) el apologeta alude a la capacidad de los demonios para aparecerse en sueños y emplear la magia con el fin de atraer a los hombres. Vemos así que estas armas del maligno ya aparecen en este escrito del siglo II como

⁶⁷⁵ 1 *Apol.* 43.

imprescindibles para mostrar su poder a los hombres. Satanás y los demonios también aparecen caracterizados a través de sus acciones; en 1 *Apol.* 44, 2 encontramos a los demonios responsables, según Justino, de que se condenara a muerte a quien leyera libros proféticos como los de la Sibila, con la pretensión de que el hombre se alejara de esta literatura para que no conociera el bien y así pudiera convertirse en esclavo de los demonios: κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὠρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ἰστιάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βιβλίου ἀναγινωσκόντων (*sin embargo, por la acción de los malvados demonios, se decretó pena de muerte contra quienes lean los libros de Hispastes, de la Sibila o de los profetas...*).

Como estamos viendo, no podemos elaborar una descripción muy precisa del mundo diabólico que construye Justino, pero podemos avanzar un poco más sobre los rasgos que atribuye a los demonios. En 1 *Apol.* 12, 5, el apologeta se refiere a unos démones que gobernaban sobre el hombre pero que, cuando éste empezó a seguir la fe de Cristo, viéndose apartados de él, recurrieron entonces a otros ardides para atraer la atención humana: δαίμονες ...ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπερέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας, ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν στροφῶν χειροῦνται πάντα τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένους (*los démones... pues ellos pugnan por teneros por sus esclavos y servidores y ora por apariciones entre sueños, ora por artes de magia, se apoderan de todos aquellos que de un modo u otro no trabajan por su propia salvación*). En suma, tienen los demonios las mismas armas de lucha que se suelen asignar al diablo como ser maligno independiente en la literatura ascética de los siglos III y IV⁶⁷⁶.

Para terminar, en *Dial.* 30, 2-3 (CXVII) Justino aporta todavía más datos sobre los demonios, a los que denomina como ἀπὸ τῶν ἀλλοτρίων τουτέστιν ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων (*extraños, es decir, de los malos y embusteros espíritus*); esos espíritus son los demonios que antes eran adorados pero que, con la llegada de Cristo, huyen al escuchar su nombre⁶⁷⁷. Se identifican con los seguidores de las doctrinas que se alejan de la ortodoxia cristiana en *Dial.* 35, 4-7, como ya hemos visto en los Padres Apostólicos⁶⁷⁸. Justino —como ya hemos referido igualmente—

⁶⁷⁶ Orígenes se ocupa de las armas de los cristianos para luchar contra el poder del demonio, pero esto supone que los demonios y el diablo también utilizan sus propias armas para atacar al cristiano, tal y como vemos en algunos de los textos cristianos de este periodo que estudiamos.

⁶⁷⁷ El tema del poder del nombre de Dios y Jesús para expulsar a los demonios lo encontramos en el Nuevo Testamento; en San Mateo hay una referencia a la importancia del nombre del Señor para expulsar demonios y hacer milagros, *Mt.* 7, 22; Meeks (1993: 112-114).

⁶⁷⁸ Ignacio, *Tral.* VIII; *M. Ign. Ant.* II; Policarpo, *Ep.* II, VI.

ataca a los que siguen las doctrinas de los *espíritus del error* (ἀπὸ τῶν τῆς πλάνης πνευμάτων), a los que atribuye términos y calificativos que encontramos aplicados a los demonios: εἰσὶν... πολλοὶ οἱ ἄθεα καὶ βλάσφημα λέγειν (*muchos han enseñado doctrina y moral atea y blasfema*). A continuación, el mártir apologeta enumera las corrientes religiosas que se propagan en su época, y que están dentro del propio cristianismo, son los gnósticos-cristianos que irán disgregándose en diferentes movimientos: Μαρκιανοί, Οὐαλαντινιανοί, Βασιλειδιανοί, Σατορνιλιανοί (*los marcionistas, los valentinianos, los basilidianos y los saturnilianos*)⁶⁷⁹.

Para terminar el estudio de la demonología de este autor sintetizaremos nuestras conclusiones. Vemos que, a pesar de las numerosas repeticiones de diversos temas y pasajes, encontramos algunos puntos realmente interesantes respecto al diablo. En primer lugar, Justino pasa de referirse a los demonios en plural, como seres independientes de Dios identificados con los dioses paganos, a referirse únicamente al diablo como figura representante del mal y de la tentación, tal y como aparece en el Nuevo Testamento. En segundo lugar, la identificación del diablo con la serpiente tentadora es un tema muy repetido por Justino, que insiste en él por medio de citas bíblicas que apuntalan dicha identificación⁶⁸⁰. Por último, Justino nos presenta una línea continua de identificación del diablo: serpiente-diablo-Satanás, tres denominaciones para una misma figura que extrae de su propia exégesis de las Escrituras. En las apologías no encontramos una demonología propia tan precisa como la que desarrolla en el *Diálogo con Trifón*, si bien en las primeras obras se ocupa de su teoría sobre el origen de los demonios aunque sin dejar de lado la filosofía platónica que tanto influyó en el desarrollo del concepto de δαίμονες, en su última obra Justino demuestra que, además de filósofo, es cristiano y por tanto conoce las Sagradas Escrituras que comenta y analiza con minuciosidad. Su demonización progresiva de los dioses paganos no le impide, por otra parte, subrayar que las bases de la concepción de los dioses antiguos pueden tomarse como precedentes de la filosofía cristiana.

Justino, además, tuvo una influencia importante en la expansión de las nociones apocalípticas judías entre los cristianos fuera del mundo semítico. Aunque él no era judío, era nativo de Samaria y su conversión al cristianismo le llegó a través de la filosofía griega, pero, en el proceso de armonización y de sintetización de las tradiciones judaica y helenística, concibió una demonología considerablemente

⁶⁷⁹ King (2003: 18-19) y Brakke (2010: 7-14).

⁶⁸⁰ Pagels (1990) y Kelly (2006: 16).

diferente de la que se encuentra en los escritos judeo-cristianos primitivos, más libres de la influencia griega⁶⁸¹. En primer lugar, podemos decir que unió los conceptos de ángel protector y de hombre con la historia de la caída de los ángeles (2 *Apol.* 5, 3). Al unir las dos clases de ángeles pecadores, no se propone identificar la región habitada por principales y poderosos —el aire o el cielo— con la situación de la prisión de los ángeles lujuriosos, sino ignorar la tradición de que los ángeles que pecaron con las mujeres fueron castigados y apartados del contacto con la humanidad. De acuerdo con Justino, los ángeles soberanos del universo primero pecaron sin unirse a la mujer, dirigidos por Satanás, *el príncipe de los demonios del mal*, quien era la serpiente que engañó a Eva como establece en 1 *Apol.* 28 y en *Dial.* 45, 79, 124. El castigo interminable para Satanás y su ejército, así como para los hombres que le siguen, no llegará a los hombres que se arrepientan, como dice en 1 *Apol.* 28.

Otro aspecto importante de la demonología de Justino es su interpretación de los dioses de la mitología griega como ángeles caídos y demonios. Para Justino δαίμονες no tiene el significado de “ídolos” que se le da en los Septuaginta sino que, como se ha indicado en el pasaje citado de 2 *Apol.* 5, designa a los hijos de la unión entre los ángeles y las hijas del hombre. Él no alude a la parte de la tradición que consideró la descendencia del ángel como gigantes, desde cuyos cadáveres emergieron los demonios, sino que más bien parece visualizar a los demonios como el resultado inmediato de los ángeles y además dotados de una naturaleza semejante a la de sus progenitores angélicos. A propósito de la tradición judeo-cristiana y del *Timeo* de Platón, Justino afirma que algunos ángeles abandonaron su lugar prescrito y desobedecieron a Dios. Al caer, perdieron su supremacía y fueron dominados por sus relaciones con las mujeres. De esta unión nacieron los “demonios”, que han esclavizado a toda la raza humana, persiguiendo a todo el que proclama la verdad y oponiéndose al trabajo del Logos. Su líder, Satanás, es el responsable de blasfemias y distorsiones de la verdad, pero sin embargo, el mal no triunfará. El diablo será aniquilado y todos sus seguidores serán condenados a un castigo interminable con fuego, como afirma en 1 *Apol.* 28, 1. En suma, a sus actividades como dioses paganos se añade que los demonios son, además, responsables de las posesiones demoníacas.

Antes hemos dicho que la historia judía de los ángeles caídos y sus hijos demoníacos había recibido la influencia de la mitología griega. Si estamos en lo cierto, Justino transmitió la leyenda, cerrando un círculo completo, para relacionarla

⁶⁸¹ Cuestión esta última que, en general, ha tratado Piñero (2006: 39ss).

nuevamente con las tradiciones griegas. Su actitud despreciativa hacia los demonios incluso era tomada en cuenta por ciertos pensadores paganos como el emperador Marco Aurelio.

4. 2. 4 TACIANO

Las noticias sobre la vida de Taciano son bastante dudosas. No tenemos ningún testimonio directo de la fecha y el lugar exacto de su nacimiento. Lo poco que sabemos sobre él proviene de la única obra que nos ha llegado completa y con el texto original del apologeta: *Discurso contra los griegos* (Πρὸς Ἑλληνας)⁶⁸²; según nos dice el propio autor en el capítulo 42 de esta obra, nació en la zona de Asiria, concretamente en el alto Eufrates. La fecha de nacimiento que postulan los estudios sobre Taciano se sitúa entre el año 120 o 125, y su muerte sobre el 180 d. C.⁶⁸³. Se forma en la época de la segunda sofística, él mismo es rétor y sofista ambulante antes de convertirse al cristianismo, trayectoria que recuerda a la de su maestro Justino⁶⁸⁴. Sus discursos los pronuncia ante renegados del helenismo, como él, un cristiano que rechaza el mundo griego que le rodea, sumido en la degeneración por culpa de las costumbres paganas. Taciano no es tan tolerante como Justino y, como también veremos en Teófilo de Antioquía, condena la cultura helénica y trata de alcanzar la verdad a través de las Escrituras.

Taciano se convierte al cristianismo y se hace discípulo de Justino en su escuela de Roma⁶⁸⁵. Después de la muerte del mártir, parece haberse hecho cargo del *didascaleo*; entre sus discípulos destaca Rodón, escritor antimarcionista, como afirma Eusebio de Cesarea: ἐν τούτῳ καὶ Ρόδων, γένος τῶν ἀπὸ Ἀσίας, μαθητευθεὶς ἐπὶ Ῥώμῃς, ὡς αὐτὸς ἱστορεῖ, Τατιανῶ, ὃν ἐκ τῶν πρόσθεν ἔγνωμεν, διάφορα συντάξας βιβλία, μετὰ τῶν λοιπῶν καὶ πρὸς τὴν Μαρκίωνος παρατέτακται αἵρεσιν (*en este tiempo, también Rodón, oriundo de Asia, discípulo en Roma, como él mismo cuenta, de Taciano, a quien conocemos por referencias anteriores, después de componer diversos libros, se puso también con los demás en orden de batalla contra la herejía de Marción*)⁶⁸⁶. A pesar de su sentimiento cristiano antihelénico, Taciano es acusado de hereje por algunos de los escritores posteriores, como Ireneo de Lyon o Clemente de Alejandría, que lo califican de encratita⁶⁸⁷. Se le acusa de conectar con este movimiento

⁶⁸² Entre las ediciones del discurso destaca la de Whitaker (1982). Véase también el estudio de López de Ahumada del Pino (1996).

⁶⁸³ Para más datos sobre la vida de Taciano, véanse Esler (2000: 536-538) y Hunt (2003: 1-4), que aborda el tema de su educación. También Ruíz Bueno (1996: 572-628).

⁶⁸⁴ Aunque como muy bien lo define Puech (1928: 161), podríamos decir que Taciano es “moins grec et moins intellectuel”.

⁶⁸⁵ *Ibid.* pp. 171-188 expone los datos sobre la vida y obra de Taciano haciendo especial hincapié en la relación con su maestro Justino.

⁶⁸⁶ *H. E.*, V 13, 1.

⁶⁸⁷ Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28; Clemente, *Strom.* III, 12. Norris, en Youth *et al.* (2004: 43) destaca de Taciano este aspecto: “Tatian had acquired the reputation (which has stayed with him) of being not

que surge del gnosticismo y que defendía, ante todo, la continencia por medio de la denuncia y la condena del matrimonio como una forma de corrupción. Para los gnósticos la carne o la materia son malas, pues son obra del Demiurgo y no de Dios⁶⁸⁸, teoría que sentó las bases de algunas sectas que sostenían que dejarse llevar por el placer carnal no afectaba al espíritu, como los valentinianos; otras, en cambio, consideraban que era fundamental una continencia carnal, como sostenían los encratitas y marcionistas. Sin embargo, no tenemos ningún otro indicio de que Taciano fuera marcionista, o al menos su discípulo Rodón no afirma en absoluto que su maestro simpatizara con este movimiento gnóstico según el testimonio que nos transmite Eusebio en *H. E.* V, 13; en cambio Ireneo en *Adv. Haer.* I, 28 cree que Taciano partió de las ideas de Marción para establecer su doctrina encratita.

Como ya se ha dicho, la única obra que conservamos completa de Taciano es el *Discurso contra los griegos*, discurso con el que el apologeta se dirige a un auditorio que, si bien cabe la posibilidad de que fuera cristiano, habría que suponer que todavía conservaba fuertes vínculos con la cultura pagana que Taciano rechazaba. El propósito de su discurso es demostrar la superioridad del cristianismo frente al helenismo. No obstante, sabemos de la existencia de una segunda obra de este autor, *Diatessaron*, también conocida como *Armonía de los Cuatro Evangelios*⁶⁸⁹.

Taciano encuentra en el cristianismo la ansiada verdad, así como nuevos valores de los que carecía el helenismo. Así pues, reniega de la cultura griega con acritud sin intentar alcanzar una convivencia armónica entre helenismo y cristianismo en línea con su maestro Justino. Se centra especialmente en relacionar a los demonios con los dioses paganos y de atacar la tradición clásica, criticando incluso la filosofía antigua que tanta importancia tiene en la obra de su maestro. Pasemos a continuación a estudiar la demonología de este autor apologeta que sigue, como su maestro, planteándose la cuestión del origen de los demonios.

merely a leader of the Encrateites, who disapproved of marriage and practised vegetarianism, but a gnostic of sorts". De los encratitas afirma Kelly (1994) que se trata de una secta ascética fundada probablemente por Taciano; renuncian al matrimonio, se abstienen de mantener relaciones sexuales y de placeres culinarios. De esta secta conocemos los evangelios y actas apócrifas como las de Andrés y Tomás.

⁶⁸⁸ Recordemos el estudio de King (2003: 40-47).

⁶⁸⁹ Puech (1928: 182ss.). También menciona la existencia de esta obra Norris, en Young *et al.* (2004: 43), que la califica de una de sus obras más influyentes, usada por las iglesias sirias hasta el siglo V. No podemos detenernos en analizar la historia de esta segunda obra de Taciano. Véase para este tema Puech, que se ocupa por extenso de ella y de la transmisión de algunos fragmentos de la misma en la obra de Eusebio de Cesarea, y, por último, Osborn, en Esler (2000: 537), que la trata brevemente.

Esta faceta de la obra de Taciano apenas ha sido objeto de estudio, aunque su mundo demonológico es importante por su conexión con el gnosticismo. Algunos estudiosos se han ocupado de este tema en obras que ya hemos comentado a propósito de la demonología de Justino. El mundo de Taciano está lleno de demonios con cuerpo material; esa materia que constituye a los demonios es el mal. Aparecen en la obra de Taciano como δαίμονες en los capítulos 7, 8, 9, 12, 13, 14, 15, 16 17, 22 y 29, siempre identificados con la materia y los dioses paganos⁶⁹⁰. Además, en Taciano encontramos la identificación de los demonios con los ángeles caídos, siendo el diablo uno de esos ángeles. Por otro lado, insistimos en su teoría del origen de los demonios a partir de la rebelión de los ángeles y en su caída⁶⁹¹.

En el estudio de Hunt sobre la demonología de Taciano y Justino se destacan las diferencias entre Taciano y su maestro, ya que para éste los demonios eran la descendencia de los ángeles caídos y en cambio, para Taciano ellos mismos son dichos ángeles⁶⁹². Con todo, para Hunt la demonología de Taciano debe analizarse a partir de su interpretación de la palabra δαίμων, problema que ya hemos visto en Justino y a propósito del cual establecimos una diferenciación entre “demonios” y démones⁶⁹³. Hemos aludido a la influencia del gnosticismo en este discípulo de Justino, pero, en cambio, Grant no parece establecer mucha relación entre la demonología de Taciano y Justino, sino que más bien destaca las similitudes con Teodoto, gnóstico valentiniano (160-170 d. C) que consideraba a los demonios como seres malignos y se refería a ellos como *poderes* (τῶν δυνάμεων), como afirma en *Excerpta* 72, 1-2⁶⁹⁴. Taciano, en cambio, se refiere a los demonios como seres que en un principio fueron ángeles y que cayeron siendo capaces de elegir entre el bien y el mal.

En la obra de Taciano, *Discurso contra los griegos*, encontramos las tres teorías ya mencionadas sobre los demonios. Por un lado, su relación con la materia; por otro, su

⁶⁹⁰ Véase, en concreto, Russell (1981: 73-77) sobre la demonología de este apologeta.

⁶⁹¹ Pagels (1995: 131ss.) destaca además que Taciano transmite la idea de que los demonios asustan al hombre a través de sueños y fantasías, como también decía Justino en 1 *Apol.* 14. Puech (1928: 165). Expone la demonología del apologeta a partir de la teoría del componente material de los demonios como principio del mal y aborda las influencias del estoicismo y del gnosticismo. En su opinión, Taciano es el apologeta más original en su demonología de los conservados del siglo II.

⁶⁹² En su estudio, Hunt (2003: 134ss.) afirma que Taciano posiblemente use el término para referirse a seres espirituales, equiparando los demonios y los ángeles.

⁶⁹³ Recordemos la diferenciación entre “demonios” para designar la fuerza adversa y maligna de la tradición judía y cristiana, y *démones* para referirnos a los seres divinos del paganismo

⁶⁹⁴ Grant (1959). La obra de Clemente de Alejandría, *Excerpta ex Theodoto*, consiste en unos apuntes con extractos del gnóstico valentiniano Teodoto, a los que Clemente añade algunos comentarios críticos. Véase R. E. Heine, “The Alexandrians”, en Young *et al.* (2004: 120-121). La obra está editada y traducida por Sagnard (1970).

identificación con los dioses paganos y, por último, su origen en los ángeles caídos. A propósito de la primera de las teorías encontramos al Taciano más filósofo, pero a la vez menos cercano a su maestro Justino. En *Orat.* 12 (CXXIV) alude a dos clases de espíritus, el alma y otro semejante a Dios, espíritus superiores, según él, a la materia. Para Taciano, Dios creó la materia pero no el mal, en cambio para Marción el demiurgo es el creador del mundo material y, por tanto, el autor de los males, marcando así una diferencia con el apologeta. Sin embargo, autores posteriores como Ireneo de Lyon no establecieron una separación entre estas dos teorías y consideraron al apologeta no sólo encratita sino también marcionista⁶⁹⁵. Dicha materia estaba ordenada, sus elementos podían ser bellos o de formas diferentes, aunque siempre conservaban una armonía. Llegados a este punto Taciano se ocupa de los demonios, que están constituidos de materia y del espíritu material⁶⁹⁶. Al elegir estos δαίμονες el elemento inferior de la materia, se convirtieron en ἄσωτοι καὶ λίχνοι (*lujuriosos y golosos*). Taciano contrasta el espíritu material de los demonios con el espíritu de Dios, ya que los demonios toman su estructura de la materia, que es el mal y sus cuerpos, que no están constituidos del elemento carnal, son similares al fuego o al aire⁶⁹⁷. Los demonios sólo son visibles para los hombres sin espíritu de Dios, pero no para los hombres psíquicos. A este respecto debemos tener en mente la distinción que establecen los gnósticos entre tres clases de hombres: los σαρκικοί, en los que predomina el elemento material, la carne, y para los que la salvación no es posible; los πνευματικοί, en los que predomina el alma y que alcanzarán la salvación plena; y, por último, los ψυχικοί, los hombres psíquicos cuyo elemento predominante es el espíritu y que podrán alcanzar la salvación aun con dificultad⁶⁹⁸.

Después del capítulo 12, Taciano pasa a explicar que todos los elementos del mundo de la materia poseen espíritu, pero cada uno con sus diferencias. Ante estas

⁶⁹⁵ Ireneo, *Adv. Haer.* I, 28, 1. En general, los gnósticos consideraban al Demiurgo como el creador del universo material. Sobre el Demiurgo gnóstico, véase Piñero (2006: 638): “El Demiurgo: agente inferior denominado generalmente “demiurgo”. El nombre proviene evidentemente de Platón en el *Timeo* (28ss), pero el concepto gnóstico es absolutamente ajeno a la mentalidad filosófica del helenismo”.

⁶⁹⁶ Véase Grant (1959: 13-16), que aborda la influencia del gnosticismo en los Padres del siglo II, en concreto, en Justino y Taciano sobre su concepción del mundo demoníaco.

⁶⁹⁷ La teoría de la naturaleza aérea o ígnea de los dónes deriva del estoicismo. Plotino en *Enéadas* III, 5, 6, 38 alude a los dónes como cuerpos de aire y de fuego.

⁶⁹⁸ Recordemos lo dicho en el apartado 1.5.3 de este trabajo, p. 61 y en nota 144, donde insistimos en que esta división la encontramos también en la teología paulina. Ireneo expone la teoría valentiniana sobre la salvación afirmando que los hombres psíquicos se salvarán por su naturaleza espiritual pero, al ser libres, su destino depende de su libre voluntad, mientras que los espirituales son libres, pero al no estar sujetos a las potencias de este mundo poseen el perfecto conocimiento de Dios y, por último, los materiales no son hombres libres en absoluto (*Adv. Haer.* I, 5, 5; 6, 1-2).

explicaciones, pide a los griegos ser escuchado con igual atención que los oráculos y afirma: κἀν ὡς δρυὸς μαντευομένης καὶ τὰ μὲν προειρημένα παραφόρων δαιμόνων ἐστὶν ἀντισοφιστεύματα (*la encina fatídica, si bien eso son invenciones de démones extraviadores*). Además, ataca la adoración a las imágenes afirmando que, en realidad, se trata de idolatrar a los demonios: οἱ δαίμονες οὐδὲ ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηζιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τοῦ ἀπὸ αὐτῆς ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγονάσιν, (*los que vosotros mismos llamáis démones, por tener la constitución de la materia y poseer espíritu que de ella procede, se convirtieron en lujuriosos y golosos*).

A lo largo de su discurso vemos que Taciano conoce bien las teorías de Valentín y de los gnósticos, a la luz de lo que afirma, por ejemplo, en *Orat.* 15: ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα, (*la esencia de los démones no admite lugar a la penitencia, pues son reflejos de la materia y de la maldad*). Este conocimiento queda confirmado en *Orat.* 16 (CXXVI), donde se revela claramente la influencia gnóstica en referencia a los démones que dominan a los hombres, pero no como potencias dominadas por el alma sino por la materia, el mal, que les lleva a impedir la ascensión a los cielos del alma humana. Encontramos una idea a la que también parece aludir Teófilo de Antioquía, como veremos, en su obra *Los tres libros a Autólico* I, 9, y que Taciano expone en este capítulo adoptando una postura más radical: δαίμονες δὲ οἱ τοῖς ἀνθρώποις ἐπιτάττοντες οὐκ εἰσὶν αἱ τῶν ἀνθρώπων ψυχαί, (*los démones que dominan a los hombres no son almas de los hombres (muertos)*). Para Taciano el fenómeno de las posesiones de démones identificados con las almas de los muertos que vuelven para nublar la mente de los hombres es imposible pues, después de muerto, el hombre que es necio y débil en vida no puede recibir una fuerza que haga su alma más inteligente al separarse del cuerpo⁶⁹⁹.

Son, por lo tanto, los démones quienes engañan a los hombres *por su maldad*: δαίμονες γὰρ τῇ σφῶν κακοηθείᾳ τοῖς ἀνθρώποις ἐμβακχεύοντες, ποικίλαις καὶ ἐψευσμέναις δραματουργίαις τὰς γνώμας αὐτῶν παρατρέπουσι κάτω νενευκυίας, ὅπως μεταρσιοῦθαι πρὸς τὴν ἐν οὐρανοῖς πορείαν ἐξαδυνατῶσιν, (*son los démones los que por su maldad se ensañan con los hombres, y con variadas y engañosas representaciones desvían los pensamientos de los hombres ya inclinados hacia abajo*

⁶⁹⁹ La idea de que el cuerpo es un obstáculo para el alma la hemos visto ya en varias partes de este trabajo; recordemos el neoplatonismo y su idea del cuerpo como un vehículo para el alma, además de la identificación del cuerpo con la materia que es, para algunos grupos gnósticos, la fuente del mal.

para hacerlos incapaces de emprender su marcha de ascensión hacia los cielos). El apologeta culpa a los δαίμονες de ser los embaucadores por excelencia; les atribuye cualidades que ya hemos encontrado en los autores analizados anteriormente. Pero lo interesante de este capítulo 16 es que Taciano vuelve a hacer alusión a los hombres *psíquicos* (ψυχικῶν), que pueden ver a los démones, pues éstos se muestran para hacerles daño o para que les rindan culto: *mas también por los psíquicos son vistos los démones* (βλέπονται δὲ καὶ ὑπὸ τῶν ψυχικῶν οἱ δαίμονες). Ante estas amenazas de los demonios, Taciano cree que hay que expulsarlos deshaciéndose de la materia y alcanzando el espíritu celeste, pues sólo los démones son culpables y causantes de las enfermedades. Así, el apologeta atribuye a los démones la responsabilidad de las desgracias humanas, haciendo de ellos, por tanto, entes tan importantes para las actividades humanas como lo eran los dioses paganos. Sin duda, los cristianos no podrían haber concebido a los demonios sin el referente de las divinidades paganas y les deben a éstas una demonología que tiene tanta importancia dentro de su sistema de creencias como la tenían los dioses paganos a la hora de explicar ciertos comportamientos humanos que carecían de explicación lógica⁷⁰⁰.

En *Orat. 7* (CXXII) Taciano desarrolla otra de las teorías sobre el origen de los demonios, la que más le une a su maestro Justino y a toda la tradición demonológica anterior: la teoría del ángel caído. Sin embargo, llama la atención que el apologeta no menciona directamente la caída del ángel, sino que afirma que en la creación, además de al hombre, se creó a los ángeles y a unos seres entre los que uno se rebeló: τὸ δὲ ἑκάτερον τῆς ποιήσεως εἶδος αὐτεξούσιον γέγονε τάγαθοῦ φύσιν μὴ ἔχον (*otra especie de criaturas fue hecha libre, sin tener en sí la naturaleza del bien*). Esta parte del texto es bastante confusa, pues Taciano parece hacer referencia a los hombres, pero también podría referirse al demonio cuando afirma *sin tener en sí la naturaleza del bien*; además, más adelante los menciona como representantes del mal. Sin embargo, si avanzamos en la lectura del capítulo vemos que hace referencia al demonio identificándolo con el oponente de Dios, τὸν ἐπανιστάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ (*a aquel justamente que se había rebelado contra la ley de Dios*). A partir de este punto relata

⁷⁰⁰ De acuerdo en esto con Hunt (2003: 136).

cómo el hombre, al seguir a esta *criatura primogénita* (τὸ πρωτόγονον)⁷⁰¹, se aparta de Dios y es hecho mortal.

Por tanto, Taciano establece que del Verbo, Λόγος, se crearon tres seres: los hombres con una primera calidad de inmortales, los ángeles y otra especie libre privada de la naturaleza del bien; de esta última clase de seres, siendo uno de ellos primogénito, se rebeló contra la ley de Dios y fue declarado “demonio” (δαίμων). Parece que el apologeta desarrolla su teoría del demonio a partir de la idea del ángel caído⁷⁰²; el demonio es uno de los ángeles y el ὁ πρωτόγονος δαίμων (*demonio primogénito*) de *Orat.* 7, es decir, el primero, primogénito y, por tanto, jefe y príncipe de los que le siguen, el que llevado por la soberbia se volvió contra el espíritu de Dios; otros ángeles le siguieron y formaron el ejército de demonios, que ya hemos visto en otros autores como Justino a propósito del diablo y de su ejército de demonios, así como en Ignacio de Antioquía, en el que encontramos la denominación de ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου⁷⁰³. Podemos decir que de los ángeles, “el primero” fue el que llegó a ser el demonio por su *ignorancia* (τὴν ἄγνοια), que contrasta con lo dicho anteriormente cuando Taciano se refiere a la criatura primogénita y dice de ella que: τιμὴ φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι, (*aventajaba a todos por su inteligencia*).

La tercera teoría que identificamos es la que comparte con su maestro, la identificación de los demonios con los dioses paganos⁷⁰⁴. Como describe en el capítulo 18 y en otras muchas partes de su obra, los démones o *supuestos dioses* (οἱ νομιζόμενοι) entran en el cuerpo de los hombres y *por medio de sueños, mandan a los enfermos que se presenten públicamente*, buscando así su gloria salen después del cuerpo y ponen fin a la enfermedad causada por ellos: καὶ οἱ νομιζόμενοι θεοὶ τοῖς τινων ἐπιφοιτῶντες μέλεσιν, ἔπειτα δι’ ὀνείρων (*los supuestos dioses se deslizan en los miembros de algunos y luego por medio de los sueños*). Esta parte es interesante porque Taciano

⁷⁰¹ Debemos recordar a Policarpo de Esmirna, que es el único autor anterior a Taciano que alude al demonio con el calificativo πρωτότοκος (τίκτω) en *Ep.* 7, con el mismo significado de *primogénito* que el término que usa el apologeta πρωτόγονος (γίγνομαι).

⁷⁰² Haag (1978: 161-174), que aborda el tema de la caída de los ángeles desde la demonología pseudoepigráfica y llega hasta los autores cristianos, deteniéndose en los Padres Apologetas que dieron un tratamiento especial a esta teoría, entre ellos, Taciano.

⁷⁰³ Justino, *Dial.* 131; Ignacio, *Eph.* XVII, *Rom.* VII.

⁷⁰⁴ Recordemos la demonización de los dioses paganos que defiende Arístides a lo largo de toda su *Apología*, y los pasajes de Justino 1 *Apol.* 21; *Dial.* 55, 2. También se ocupará de este tema Atenágoras, como veremos en el apartado siguiente. Lo que queremos destacar es la continuación e insistencia en un tema como el de las divinidades paganas que van tomando un valor demoníaco según el cristianismo asienta sus dogmas.

describe y critica las posesiones de los dioses y sus manifestaciones oníricas, que tanto encontramos en el mundo clásico⁷⁰⁵.

Hasta el capítulo 21, Taciano no vuelve a referirse a los demonios y lo hace tras criticar la mitología griega y sus historias como *charlatanerías*. Para el apologeta no pueden compararse con las narraciones de los cristianos por su irrealidad. Este capítulo recuerda al tema, tantas veces tratado por Justino, de la escasa originalidad de los mitos que, para el mártir, tomaron incluso elementos de la vida de Cristo. Sin embargo, Taciano no llega a decir esto, sino que simplemente ataca los mitos griegos y a sus dioses, a los que vuelve a denominar demonios: ἡ γὰρ τοιοῦτοι παρ' ὄντες οἱ δαίμονες ὅποιοι καὶ λέγονται, φαῦλοι τὸν τρόπον εἰσὶν, ἢ μεταγόμενοι πρὸς τὸ φυσικώτερον οὐκ εἰσιν οἷοι καὶ λέγονται, (*porque o los demonios entre vosotros son los que se dice que son y en ese caso son de condición perversa, o trasladados a significar otra cosa ya no son los que se dice*).

La última teoría la desarrolla Taciano en *Orat.* 8 (CXXIII), en relación con la acción de los demonios cuyo *objeto de perversión son los hombres* (ἀντοῖς τῆς ἀποστασίας οἱ ἄνθρωποι γίνονται); llega en este punto a identificar a los demonios con los dioses olímpicos, idea que prevalecerá a lo largo del discurso, siguiendo así la teoría sobre los demonios que ya vimos en Justino. Taciano afirma: καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγουμένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην πεπτώκασι τοῖς αὐτοῖς πάθεσιν οἷσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες; (*¿Y no es así que los demonios mismos, con Zeus su capitán a la cabeza, cayeron también bajo el destino al ser dominados por las mismas pasiones que los hombres?*); critica a los dioses llevados por las pasiones, la corrupción y el adulterio, pecados que también cometieron los hombres al tomar como modelo a los dioses griegos, representantes del mal. Para Taciano, como ya hemos visto, los demonios son los dioses que imperan en la religión griega; vuelve a referirse en el capítulo 9 a los δαίμονες que, como los dioses, *pusieron la ley en las estrellas* y son los πλανητῶν δαιμόνων (*demonios errantes*), en oposición a ἓνα τὸν ἀπλανῆ (*dueño inerrante*) que es el Dios cristiano.

Los términos usados por Taciano para referirse al maligno son bastante limitados si los comparamos con los que hemos encontrado en Justino. Para empezar, el apologeta no nombra en ningún momento al diablo (διάβολος). Sí encontramos el término en *Orat.* 22, pero con el sentido de *calumniador*: διάβολον ἡρώκων πρόξεων (*calumniador*

⁷⁰⁵ En relación al tema de los demonios y los sueños, véase Bravo (1995: 457- 477), donde podemos encontrar un estudio de la importancia de los sueños en la actuación del demonio.

de las gestas de los héroes). Taciano acude a calificativos varios para referirse al “demonio”, como ὁ πρωτόγονος δαίμων (*demonio primogénito*), expresión con la cual Taciano sigue la corriente demonológica reflejada ya en Ignacio de Antioquía y en Policarpo, que considera al diablo como un ser primogénito a la cabeza de un grupo de demonios. Sin embargo, Taciano no parece referirse al diablo o Satanás, sino simplemente a un demonio que es el primero de todos, el *primogénito* sin darle nombre propio o ponerle en relación con el jefe de toda una tropa de demonios.

Taciano emplea en el discurso el término οἱ δαίμονες para referirse, sobre todo, a los démones constituidos a partir de los dioses del paganismo. Pero también califica a estos démones como νομιζόμενοι θεοὶ (*supuestos dioses*).

Encontramos también concepciones más cercanas al judaísmo y, por otro lado, tendencias gnósticas. Los capítulos 2 y 3 de su obra los dedica Taciano a revisar las fuentes griegas de la filosofía; narra anécdotas divertidas sobre los filósofos más famosos de Grecia, llegando a ridiculizarlos. Para esto se basa en Luciano, Arriano y Plutarco, autores que también renegaron de la cultura griega. Su exposición de la resurrección de los cuerpos explica que Puech relacione a Taciano, además de con el gnosticismo, con el estoicismo, ya que en lo relativo al espíritu de la materia Taciano parece tener presente el principio de vida que corresponde al alma del mundo platónico y, especialmente, el principio activo de los estoicos.⁷⁰⁶ A propósito de este tema, Taciano se ocupa también del alma en *Orat.* 13, donde reflexiona sobre la mortalidad del alma, pero con la posibilidad de la resurrección y de la inmortalidad. El apologeta explica así que el alma es *tiniebla*, σκότος, pero es salvada de esas tinieblas por el espíritu de Dios porque tiende a la materia, es decir a la carne, y, por ese motivo cuando el espíritu estaba unido a ella la abandonó.

Un concepto importante en la filosofía de Taciano es el del libre albedrío (αὐτεξουσίος), que ya hemos tratado en relación con Justino; el apologeta confiesa en el capítulo 11 del discurso que *la maldad* (τὴν πονηρίαν) es un producto del hombre y sólo él puede apartarse de ella pues, del mismo modo que tiene libertad para hacer el mal, la tiene para rechazarlo. En *Orat.* 7, 1; 11, 2, Taciano considera la libertad humana como la única culpable del pecado y usa el término que ya su maestro aplicó al libre albedrío.

Nuestro autor critica, en el capítulo 4, el culto al emperador: cree que no hay que someterse a esa costumbre pues sólo se debe temer a Dios. Menciona aquí un espíritu de

⁷⁰⁶ Puech (1948: 161ss.). Según la autora, es el propio Taciano quien establece este nexo con el estoicismo: πνεῦμα τὸ διὰ τῆς ὕλης διηκόν (*el espíritu se difunde por la materia*).

la materia inferior a Dios: πνεῦμα γὰρ τὸ διὰ τῆς ὕλης διῆκον ἔλαττον ὑπάρχον τοῦ θειοτέρου πνεύματος (*pues el mismo espíritu que penetra la materia, siendo como es inferior al espíritu divino*). Supone Taciano la existencia de una divinidad o espíritu inferior a Dios, imperfecta y que habita en la materia donde, si seguimos la teoría encratita, reside el pecado. Sin embargo, sería precipitado identificar la figura del diablo en Taciano, aunque su obra pone de manifiesto la influencia de las creencias gnósticas y marcionistas sobre ese espíritu, que podría identificarse con el gobernante del mundo inferior poblado por el mal que los gnósticos veían en la materia, un mundo poblado por espíritus del mal⁷⁰⁷. Siguiendo con la idea de este espíritu inferior, en *Orat.* 5 encontramos el concepto de Λόγος (*Verbo*), empleado por Taciano para explicar el acto divino de la creación de modo análogo al concepto de espíritu de Dios⁷⁰⁸.

La descripción que Taciano hace de los démones parece centrarse en una idea que expresa en *Orat.* 12 (CXXIV), donde afirma que están constituidos de materia y del espíritu material; al elegir estos δαίμονες el elemento inferior de la materia, se convirtieron en *lujuriosos y golosos* (ἄσωτοι καὶ λίχνοι), calificativos que encontraremos más veces aplicados a los demonios. Para Taciano, los demonios adoptan su estructura de la materia, que es el mal; sus cuerpos, que no están constituidos del elemento carnal, son similares al fuego o al aire⁷⁰⁹. En el capítulo 15 parece darnos datos más precisos sobre las características de los démones: *los démones no tienen ninguna carne, sino que poseen estructura espiritual, como de fuego y aire* (δαίμονες δε πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἢ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος).

Es en *Orat.* 14 donde hace referencia a los *démones poderosos* (ἰσχυροῖς νομίζοντες τοῖς δαίμοσι), démones que han conducido el alma de los griegos a la maldad a través de *ignorancias y fantasías* (ἀγνοιωῶν καὶ φαντασιωῶν), démones que no mueren por estar *exentos de la carne*, pero cuyo pecado, precisamente por eso, se prolonga indefinidamente. En el capítulo 18 Taciano vuelve a insistir en que los démones *tratan de esclavizar a los hombres* (οὐ θεραπεύουσιν οἱ δαίμονες τέχνη δὲ τοὺς ἀνθρώπους αἰχμαλωτεύουσι) y recuerda a Justino, para quien los démones se asemejaban a bandidos. Cita aquí Taciano a su maestro para confirmar su teoría sobre

⁷⁰⁷ Véase en general, Grant (1959).

⁷⁰⁸ El uso de Logos por Taciano parece diferente del que hace Justino, pues éste insiste en un poder racional que se relaciona con Dios, como se lee en *Dial.* 61. Véase Hunt (2003: 67-69), que aborda el tema de la relación entre el concepto de Logos de Justino y el de Taciano.

⁷⁰⁹ La teoría de la naturaleza aérea o ígnea de los démones deriva del estoicismo. Véase, Daniélou (1956: 136-147)

los demonios engañosos⁷¹⁰. Pero además, destaca un rasgo que será importante en las descripciones posteriores del demonio: τοῖς ἀντισοφιστεύουσι δαίμοσι (*los demonios embusteros*). Taciano usa un calificativo, el de mentiroso, que ya hemos encontrado en Justino, pero no en relación con el término ἀντισοφιστεύουσι.

No podemos elaborar una descripción más precisa porque no se encuentra en Taciano, a diferencia de Justino, Ignacio o Hermas. Taciano nos presenta a los demonios como fuerzas que luchan por dominar la voluntad humana para apartarse del dogma cristiano y eso, como veremos en Atenágoras, nos deja entrever uno de los peligros que representará la demonología en su desarrollo: la posibilidad de que el demonio posea la mente del hombre. La demonología de Taciano se enmarca en una evolución del pensamiento que empezó con el apostólico Ignacio de Antioquía. En la obra del apologeta encontramos huellas de la filosofía antigua y un conocimiento de las teorías anteriores y contemporáneas sobre el tema. Así, no deja de lado la crítica a las corrientes del gnosticismo ni el esfuerzo por encontrar una relación entre la materia y el mal, en concreto con los demonios cuyas características se van perfilando de una manera más clara según avanzamos en el tiempo. Taciano recoge las teorías de sus predecesores a propósito de la caída del demonio, al demonizar a las divinidades paganas y, especialmente, al relacionar la materia con el mal.

⁷¹⁰ Hunt (2003: 67) resalta la designación de los demonios como ladrones o bandidos y cree que probablemente viene de Justino.

4. 2. 5 ATENÁGORAS

Atenágoras de Atenas es, como Arístides, uno de los apologetas considerados como menores, por lo que se le ha dedicado escasa atención, aunque no por eso lo juzgamos menos importante para el propósito de este trabajo. Numerosos especialistas han considerado a este apologeta como teólogo y filósofo, coincidiendo además en que apenas disponemos de información sobre su vida⁷¹¹. Los estudios que más páginas le dedican no parecen dar la importancia debida a sus aportaciones a la demonología⁷¹²; junto con Ignacio de Antioquía y Justino Mártir, se trata en realidad de uno de los autores más influyentes, por medio de su teoría del demonio, en el desarrollo de la demonología posterior.

Atenágoras, como Justino y Taciano, se enfrenta a la religión pagana, pero con más tolerancia que sus predecesores, e incluso se dirige a los emperadores con cierto respeto. Las concepciones de este apologeta se basan en la teoría de la unidad de Dios, para lo que acude a las fuentes clásicas con el fin de demostrar a su auditorio que ya los filósofos y poetas antiguos creían en un dios único. También encontramos en Atenágoras una interpretación, y no tanto una crítica, de la literatura y la filosofía antiguas, según la cual éstas fracasaron en su búsqueda de la verdad.

El *Discurso contra los griegos (Leg.)* es su obra más importante, escrita hacia el año 177 d. C. y dirigida, como defensa de los cristianos ante los ataques y condenas del imperio, a Marco Aurelio Antonio y a Lucio Aurelio Cómodo⁷¹³. El apologeta protesta por el trato dado a los cristianos ya desde el primer capítulo del discurso. El estilo es aticista, pero desprovisto de la sencilla elegancia característica del mismo, pese a lo cual agradecemos su claridad y orden, que lo diferencia claramente de los tres apologetas ya estudiados. Atenágoras se propone refutar las acusaciones dirigidas a los cristianos por no creer en los dioses paganos y su posible relación con prácticas de canibalismo y de incesto. Intenta demostrar que las enseñanzas cristianas guardan relación con las más elevadas convicciones paganas, considerando como propias las teorías filosóficas de

⁷¹¹ Ni siquiera sabemos la fecha de su nacimiento, Di Berardino (1990: 267, vol. 1) sólo da las fechas aproximadas de composición de una apología de Atenágoras de los cristianos, c. 175-180 c. C., y añade que lo único que se sabe de él es que vivía en Atenas y que era filósofo de profesión. También Meeks (1993: 120) da sólo estas mismas fechas aproximadas. Osborn en Esler (2000: 539) describe a Atenágoras como "the Christian philosopher from Athens" y coincide con Norris, en Young *et al.* (2004: 42) y Puech (1928: 196).

⁷¹² Entre los estudios sobre este autor, más bien escasos, destacan los de Crehan (1989), Pouderon (1989) y Barnard (1972).

⁷¹³ De la obra de Atenágoras es recomendable la edición de Schoedel (1972). En cuanto a la traducción española, volvemos a recomendar la de Ruíz Bueno (1996).

Dios y los valores de conducta moral. Por otro lado, ataca al paganismo en uno de sus puntos más vulnerables: la representación del comportamiento inmoral de los dioses, el deseo de las divinidades de sacrificios y la adoración de las imágenes, algo que, como hemos visto, se convierte en una obsesión para los Apologetas.

De Atenágoras nos ha llegado también otra obra titulada *Sobre la resurrección de los muertos*, donde el autor intenta demostrar la posibilidad de la resurrección de la carne⁷¹⁴. En esta obra no desarrolla ningún aspecto demonológico y por eso es de menor importancia para nuestro estudio.

La demonología se concentra en la segunda parte de su *Legación a favor de los cristianos*; distinguimos una primera parte en la que se ocupa de refutar las acusaciones paganas dirigidas contra los cristianos y una segunda parte en la que confirma la fe cristiana. Las menciones más claras a los demonios las encontramos en los capítulos 23, 24 25, 26 y 27, donde se refiere a ellos como δαίμονες, y en una sola ocasión menciona al “príncipe de la materia” (ὁ δὲ τῆς ὕλης ἄρχων).

La teoría demonológica que encontramos en este autor es más breve que la de otros autores del momento pero, sin embargo, es más clara y sistemática. Es cierto que la demonología de este autor constituye uno de los elementos más importantes de su doctrina, no pierde de vista la de Justino y Taciano y toma de ellos el tema del origen de los demonios, aunque presenta en el capítulo 24 de *Leg.* una distinción más clara de tres clases de espíritus del mal: el diablo, los ángeles caídos y las almas de los gigantes nacidos de la unión de los ángeles caídos con la mujer⁷¹⁵. Los ángeles fueron creados por el Λόγος divino (*la palabra divina*) y uno de ellos es el diablo que, como vimos en Taciano, debido a su libertad y su vinculación con la materia se apartó de la naturaleza de Dios. Atenágoras parece defender que los ángeles, en principio, se encontraban en el Primer Firmamento pero, al sucumbir algunos de ellos al amor humano, cayeron desde el cielo a la tierra⁷¹⁶. Sin embargo, lo importante en la demonología de este autor es su explicación de la actuación de los demonios, adelantándose incluso con los aspectos básicos de su crítica a las imágenes divinas al iconoclasmo del siglo VIII⁷¹⁷.

⁷¹⁴ Se duda de la autoría de esta obra y algunos estudiosos no aceptan que sea un escrito de Atenágoras. Barnard (1984: 39-49) es uno de los que ha puesto en duda la atribución de esta obra.

⁷¹⁵ Puech (1928: 190): “démonologie qui est le second élément essentiel de sa doctrine”.

⁷¹⁶ Kelly (2006: 181) interpreta en estos términos su concepción de los ángeles.

⁷¹⁷ Iconoclasta es aquel que niega el culto a las imágenes sagradas, persiguiendo a quienes las veneran. Desde el punto de vista de su concepción de la representación de la divinidad, autores como Atenágoras, pueden considerarse como precursores del iconoclasmo.

Aunque podría parecer una repetición de lo dicho hasta ahora sobre la demonología de los autores anteriores, debemos decir que el esquema demonológico que Atenágoras presenta en su obra es principalmente el de la teoría del origen de los demonios a partir del ángel caído y la relación del maligno con la materia⁷¹⁸. Pero lo interesante es, además, que en este autor encontramos la diferencia que establecimos al principio de este estudio entre “demonios” y *démenes*, a los que Atenágoras relaciona directamente con los dioses paganos y con la materia; para estos últimos usa el término *δαίμονες* pero, para referirse a los primeros, acude al singular *ἀντίθεος*, centrado en la idea del oponente a Dios.

Es especialmente a partir del capítulo 23 donde Atenágoras desarrolla su teoría sobre los *démenes*, pero también encontramos algunos puntos interesantes relacionados con los demonios en la primera parte de la obra. En *Leg.* 4 empieza a plantear la diferencia entre la *materia* (*ύλης*) y Dios, señalando que la primera es corruptible; sin embargo, hasta el capítulo 15 no vuelve a hablarnos de esa diferencia entre Dios y la materia, y lo hace con el tema de la adoración de los *ídolos hechos de materia* (*τοις ἀπὸ τῆς ύλης εἰδώλοις*). Adelanta la denuncia de los cristianos contra los que veneran las imágenes y se queja de que los hombres que lo hacen no son acusados por los cristianos de adorar lo corruptible y etéreo, la materia. Atenágoras nos deja en su discurso su propia teoría sobre los *démenes* y la relación de éstos con la materia; es en el capítulo 24 (CXXXI) donde distingue entre Dios, Hijo y Espíritu, así como otra fuerza que define como *contraria a Dios* (*μίαν μὲν τὴν ἀντίθεον*), expresión con la que el apologeta hace referencia al diablo, aunque no lo nombra como tal en ningún momento del discurso, pero hace alusión a él con la imagen del *príncipe de la materia* (*ὁ δε τῆς ύλης ἄρχων*), como veremos más adelante. Parece ser Atenágoras el primero en hablar de una fuerza contraria a Dios, de un *ἀντίθεος*, y explica que ese contrario es: *τῷ τῷ θεοῦ ἀγαθῷ ὁ κατὰ συμβεβηκός ἐστιν αὐτῷ*, (*es contrario a su bondad, atributo que le es propio*); por tanto, relaciona al *ἀντίθεος* con el mal⁷¹⁹.

En este intento de concretar el origen de los *démenes* en el capítulo 25, el apologeta acude a un referente clásico para demostrar que los autores antiguos ya se plantearon la veracidad de los dioses y no por eso fueron acusados de ateos; en este caso

⁷¹⁸ Así resumen su contribución quienes han dedicado algunas páginas a la demonología del apologeta. Russell (1981: 77-78) expone la teoría de Atenágoras a partir de la idea de que el diablo era uno de los ángeles y que Dios le encomendó el gobierno de la materia. También insiste en esto Kelly (2006: 182) a propósito del príncipe de la materia.

⁷¹⁹ Russell (1981: 78).

reproduce unos versos de Eurípides en los que el autor trágico se plantea lo siguiente: εἴτε τύχα εἴτε δαίμων τὰ βρότεια κραίνει (*si es acaso un demon quien domina lo humano*)⁷²⁰. Para Atenágoras, las acciones y los hechos que no son dignos de Dios son producidos por los *movimientos demoníacos del espíritu contrario y sus operaciones producen estos desordenados impulsos que vemos arrastran a los hombres, a unos de un modo, a otros de otro* (αἱ ἀπὸ τούναντίου πνεύματος δαιμονικαὶ κινήσεις καὶ ἐνέργειαι τὰς ἀτάκτους ταύτας ἐπιφορὰς παρέχουσιν ἤδη καὶ τοὺς ἀνθρώπους ἄλλον ἄλλως). Es el diablo quien, por tener el principado de la materia, posee a los hombres produciendo en ellos cambios y movimientos externos e internos, desorden que es contrario a lo ordenado por el Creador por *la acción del príncipe de la materia que le domina y de los demonios que le acompañan* (τὴν τοῦ ἐπέχοντος ἄρχοντος καὶ τῶν παρακολουθούτων δαιμόνων).

En la obra, después de desarrollar toda una argumentación sobre los dioses griegos analizando sus nombres y las funciones que los hombres les atribuyen, llega a la conclusión de que esos dioses considerados y adorados como ídolos no son fuerzas eternas e incorruptibles, y en *Leg. 23* nos anuncia su propósito: ἀναγκάϊον δέ μοι μέλλοντι δεικνύειν, τίνες οἱ ἐπὶ τοῖς εἰδώλοις ἐνεργοῦντες καὶ ὅτι μὴ θεοί (*voy a mostrar quiénes son los que obran en los ídolos y que no son dioses*). Pasa entonces a explicar su teoría sobre los démones y, para ello, toma como referencia a Tales de Mileto que, según dice el apologeta, *fue el primero que estableció la división entre Dios, démones y héroes* (ὡς οἱ τὰ ἐκείνου ἀκριβοῦντες μνημονεύουσιν, εἰς θεόν, εἰς δαίμονα, εἰς ἥρωα), entendiéndolo *por démones las sustancias animadas* (δαίμονα δε οὐσίας νοεῖ ψυχικῶς). Luego se ocupa de Platón, al que le atribuye la idea de que los dioses no pueden engendrar y en eso se distinguen de los démones, recordando lo expuesto por el filósofo en el *Ti. 40 d*. En el capítulo 26 identifica Atenágoras a esos démones con los ídolos adorados por los griegos; en primer lugar, acusa a los démones de hacer que los hombres adoren a esos ídolos y les ofrezcan sacrificios, pues son hombres muertos. Recoge así la misma teoría que Justino⁷²¹; los démones toman los nombres de esos ídolos y ocupan sus funciones: καὶ τοὺς μὲν δαίμονα εἶναι τοὺς ἐπιβατεύοντα τοῖς ὀνόμασιν πίστις ἢ ἐκάστου αὐτῶν ἐνέργεια (*que sean esos*

⁷²⁰ Eur. frag. 901. Atenágoras demuestra poseer una formación clásica, no sólo por las citas de autores como Eurípides o Sófocles, sino también por su conocimiento de la obra de Platón, como veremos más adelante.

⁷²¹ No sigue, sin embargo, la teoría de Taciano, para quien las posesiones fantasmales, es decir, de las almas de los muertos, eran imposibles, como afirma en el capítulo 16 de su *Discurso contra los griegos*.

démones los que usurpan sus nombres, lo prueba la operación que cada uno ejerce); pasa en este punto a enumerar algunas de las acciones cruentas de los dioses que mutilan el miembro viril y matan a extranjeros, que para Atenágoras son actos contrarios a la naturaleza de Dios.

Otra teoría es la que desarrolla a partir de lo que encontramos en la literatura pseudoepígrafa y que hemos expuesto ya en relación con la demonología de Justino. En *Leg. 24* (CXXXI), como hemos señalado anteriormente, Atenágoras alude a una fuerza contraria a Dios que fue creada por él mismo, como también los demás ángeles, y afirma que a esa fuerza *fue encomendada la administración de la materia* (καὶ τὴν ἐπὶ τῇ ὕλῃ καὶ τοῖς τῆς ὕλης εἶδεσι πεπιστευμένον). Es preciso advertir que no falta tampoco en este autor el referente gnóstico, sin olvidar la influencia de San Justino y Taciano, en especial, en la relación de la materia con el mal y en la explicación de los ángeles caídos y del espíritu que se apartaron de Dios⁷²². Atenágoras lo explica en el capítulo 24, donde se refiere a los ángeles que *se enorgullecieron tanto de su naturaleza como por el imperio que ejercían, a saber, este que es príncipe de la materia* (ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσεις καὶ τῇ ἀρχῇ οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης). De nuevo alude Atenágoras al diablo como ἄρχων, recordándonos a Ignacio de Antioquia⁷²³; para el apologeta se trata de un arconte con su séquito, es decir, del diablo que en origen era uno de los ángeles creados por Dios con una naturaleza benéfica, pero al romper con ella cayeron como explica en el capítulo 25: οἱ ἄγγελοι οἱ ἐκπεσόντες τῶν οὐρανῶν (*los ángeles caídos de los cielos*), ángeles que para Atenágoras habitan entre el aire y la tierra. En este mismo capítulo se refiere nuevamente al príncipe de la materia (ὁ δε τῆς ὕλης ἄρχων), que *gobierna y administra de modo contrario a la bondad de Dios* (ἐναντία τῷ ἀγαθῷ τοῦ θεοῦ ἐπιτροπεύει καὶ διοικεῖ).

Podemos establecer el siguiente esquema de la teoría de Atenágoras sobre los demonios, según lo dicho hasta ahora:



⁷²² Justino, *Dial.* 45, 79; 2 *Apol.* 4, 9; Taciano, *Orat.* 6, 7.

⁷²³ Recordemos el término usado por el Apostólico en *Eph.* XIII; *Tral.* V; *Rom.* VI; *Philad.* VI.

La obra de este autor también nos permite avanzar en la reconstrucción la imagen que se tenía del maligno, especialmente de los demonios. En el capítulo 27 de su discurso, Atenágoras describe rasgos que hemos encontrado en algún otro autor: *los demonios que rondan la materia, golosos como son de las grasas y sangre de las víctimas y engañadores de los hombres* (οἱ περὶ τὴν ὕλην δαίμονες, λίχνοι περὶ τὰς κνίσσας καὶ τὸ τῶν ἱερείων αἷμα ὄντες, ἀπατηλοὶ δὲ ἀνθρώπων). Sin embargo, es curioso que considere a estos demonios como devoradores de sangre humana, refiriéndose a los sacrificios, y lo que parece más interesante: su descripción de la posesión del alma y la mente humanas, que veremos como una de las formas de posesión más comunes en este periodo primitivo frente a las posesiones físicas que se cuentan en el Nuevo Testamento y que provocan enfermedades o defectos físicos en la mayoría de los casos. En algunos de los rasgos que asigna Atenágoras a los demonios nos recuerda a Taciano en *Orat.* 15, donde también encontramos el rasgo de λίχνοι (*golosos*).

En Atenágoras vemos no tanto una descripción física del diablo como más bien una iniciación de lo que será su actividad entre los hombres a través de la idolatría, de la acción de infundir falsas opiniones (ψευδοδόξους) y fantasías (φαντασίαις) en el alma humana.

Los términos relacionados con el maligno que encontramos en Atenágoras son pocos en comparación con los vistos en otros autores, pero nos interesa mucho la distinción que establece entre δαίμων, usado en la mayoría de los casos como “demonio” de la tradición judía, especialmente cuando hace referencia a esos demonios hijos de los ángeles, y el término ἀντίθεος, que encontramos en Atenágoras para referirse al diablo como fuerza contraria a Dios. Recordemos que esta última denominación aparece con más frecuencia en los textos paganos que en los cristianos y de hecho significa *contrario a los dioses y hostil a la deidad*⁷²⁴. El apologeta de Atenas es el único autor que emplea este término para referirse al *demonio*⁷²⁵.

Una de las expresiones que más nos han llamado la atención es ὁ δε τῆς ὕλης ἄρχων (*el príncipe de la materia*), con la que Atenágoras también hace alusión al diablo, siguiendo así una tradición iniciada en la patrística por Ignacio de Antioquía y que ya encontramos en los textos neotestamentarios en referencia al maligno como

⁷²⁴ Véase LSJ, s. v. ἀντίθεος y p. 93 del capítulo 1.7 de esta tesis.

⁷²⁵ Kelly (2006: 182) parece interpretar este ἀντίθεος como la imagen no sólo del diablo, sino también del apóstata cuyo poder expone Ireneo en *Adv. Haer.* V, 24, 4.

arconte y príncipe de un mundo totalmente opuesto al divino. Siempre parece referirse a ese príncipe como un ser poderoso provisto de un séquito de demonios (δαίμονες).

La filosofía que encontramos en Atenágoras difiere en cierta manera de la que hemos analizado anteriormente⁷²⁶. Hay un punto que no comparte con sus antecesores, el hecho de no presentar un dualismo evidente, si bien es verdad que en este apologeta encontramos dos conceptos que se oponen y podrían considerarse como partes de un esquema dualista de pensamiento: ὕλη (*materia*) y πρόνοια (*providencia*), dos conceptos que toma de los estoicos, como advierte en *Leg.* 19 a propósito del principio del mundo.

En los dos primeros capítulos del *Discurso contra los griegos*, Atenágoras se dirige a los emperadores Μάρκω Αὐρηλίῳ Ἀντωνίῳ καὶ Λουκίῳ Αὐρηλίῳ Κομόδῳ para hacerles entender que, si en su imperio se permite cultivar costumbres y tradiciones distintas, no hay motivo para no respetar las leyes cristianas y a su Dios, pues los cristianos son maltratados y perseguidos sólo por el nombre con el que se les conoce, el de cristianos. En *Leg.* 3 afirma que la principal acusación contra los cristianos es la de ateísmo; para él, como señala en el capítulo 4, ateo es por ejemplo Diágoras, que afirmaba que Dios no existe, mientras el cristianismo cree en un Dios. Atenágoras avanza ya parte de su teoría, en la que se percibe la influencia gnóstica y de sus antecesores, Justino y Taciano, al decir que ese Dios se distingue de la materia. Para Atenágoras la diferencia reside en que la divinidad es eterna e increada, mientras que la materia es *creada y corruptible*, materia que se relaciona con el diablo.

En el capítulo 5 el apologeta expone que los filósofos y poetas que dudaban de la existencia de dios no fueron considerados ateos; en cambio, los cristianos que sí creen en Dios lo son para el poder romano. Y para demostrar que el cristianismo se basa en creencias antiguas, Atenágoras cita un supuesto fragmento de Sófocles que proclama la existencia de un único creado: *un solo dios que fabricó el cielo y la vasta tierra* (εἷς τᾶς ἀληθείαισιν, εἷς ἔστιν θεός, ὅς οὐρανόν τ' ἔτευξε καὶ γαῖαν μακράν)⁷²⁷. También recurre a la filosofía para demostrar la unicidad de Dios. En el capítulo 6, expone la teoría de Platón sobre el *artífice del universo que es un solo dios increado*, denunciando que no por esta afirmación se consideró ateo al filósofo, y lo mismo intenta demostrar

⁷²⁶ Ya hemos citado al principio de este capítulo el estudio de Pouderon (1989), que aborda la influencia de la filosofía de Platón en Atenágoras. De este aspecto se ocupa también Puech (1928: 190-195), que insiste en la evolución de la filosofía a la teología que supone la obra de Atenágoras sin dejar atrás el estoicismo y el platonismo.

⁷²⁷ Fr. 1025, posiblemente espurio.

respecto de Aristóteles y los estoicos. Después de argumentar sobre la unicidad de Dios y demostrar que Dios sólo puede ser uno, el Hacedor y Creador, Atenágoras acude a las Escrituras para demostrar su teoría ante los emperadores.

Atenágoras tiene como referente las teorías de Platón y muestra un buen conocimiento del *Timeo*; defiende la idea de un Dios eterno y único que deduce de los pasajes de *Ti.* 28c y 41a, donde Platón presenta a un dios demiurgo, artífice de los dioses. Mediante su exposición del pensamiento de Platón, Atenágoras pretende mostrar que el filósofo griego no era considerado ateo por las autoridades paganas, aunque defendiera la idea de un solo Dios por cuyo λόγος (*palabra*) se había creado todo. El apologeta continúa con la tradición que ya vimos en Justino de tomar como referente a Platón para demostrar algunas de sus teorías, incluso las relacionadas con los démones; pero también toma el referente platónico para defender la unicidad de Dios que coexiste con el Hijo, identificado con el λόγος, que a su vez se podría interpretar tal y como nos lo presenta Atenágoras en *Leg.* 10 como una racionalidad interna a Dios⁷²⁸. Es en esta parte donde vemos más clara la concepción del universo del filósofo cristiano: el Hijo de Dios (ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ) es el Verbo (λόγος) y el Espíritu Santo (ἅγιον πνεῦμα), que es emanación de Dios, y en torno a éstos existen ángeles y ministros de Dios, a los que Él asignó vigilar el mundo y los cielos. Nos va anunciando ya Atenágoras su concepción teológica.

Atenágoras es un filósofo, pero también se nos presenta como un teólogo y lo demuestra al establecer la unidad de Dios con argumentos topológicos y al ser capaz de partir de teorías como las de Tales y Platón para desarrollar su teología. Revela además un profundo conocimiento de las fuentes clásicas en su demostración de los puntos en común entre el pensamiento de los antiguos griegos y el cristiano y, a la vez, acude a estas fuentes para defenderse de la crítica contra las tradiciones cristianas. Para nosotros lo más importante de este autor es que empieza a desarrollar una demonología muy característica con algunos rasgos novedosos. El tono usado por Atenágoras para referirse al diablo es muy diferente del de Justino, el gran demonólogo apologeta. El trasfondo de la demonología del filósofo de Atenas debemos buscarlo en las tradiciones judías y cristianas pero, especialmente, en las doctrinas filosóficas paganas que van desde el platonismo hasta el estoicismo.

⁷²⁸ Filoramo (1994: 200) defiende esta idea en los apologetas del siglo II y destaca la consideración del Hijo como una manifestación del Padre a través de la Palabra (Λόγος). Atenágoras seguiría en este punto a Justino en su visión del Λόγος generado (2 *Apol.* 6).

4. 2. 6 TEÓFILO DE ANTIOQUÍA

Teófilo, nacido en el seno de una familia pagana, recibió una educación helenística y fue obispo de Antioquía desde el año 169, después de convertirse al cristianismo. Poco más sabemos de él, simplemente algún dato que nos transmite en su obra *Los tres libros a Autólico*, y que nació en una zona entre el río Tigris y el Eúfrates; sabemos también que murió después del año 180⁷²⁹. Escribió *Los Tres libros a Autólico* entre los reinados de Marco Aurelio y su hijo Cómodo, hacia el año 180 d. C. Lo que diferencia esta obra de las de los otros autores incluidos bajo la denominación de apologetas es que Teófilo no compone una apología, sino más bien una obra polémica⁷³⁰. Como sus antecesores, Teófilo desprecia el helenismo hasta un punto extremo; para él se trata de una cultura incompatible con el cristianismo, pero curiosamente, como Justino y Taciano, Teófilo se convirtió al cristianismo tardíamente tras haber recibido, por tanto, una educación pagana⁷³¹. En su obra también se refiere al plagio que los escritores griegos hicieron de los escritos sagrados, en paralelo al argumento de la antigüedad de Moisés y de los profetas que también encontramos en la obra del obispo de Antioquía. El tema del monoteísmo y la fe en Dios están más presentes que la influencia demoníaca, que tiene poca importancia en el texto. Lo que más llama la atención es que Teófilo se dirige a un particular y no a los emperadores como las obras de sus predecesores; Autólico debió de ser un pagano, imbuido de la cultura griega y sin el menor interés por convertirse al cristianismo, como se propone Teófilo con su discurso.

Para conocer el pensamiento y la vida de este apologeta contamos con algún estudio completo que ahonda en su formación helenística y su desarrollo como teólogo y obispo desde el año 169 d. C.⁷³². Nos interesan en este caso sus conexiones con los autores vistos anteriormente, en concreto con Teófilo, Justino y Taciano⁷³³, con quienes comparte la idea, que encontramos en los textos pseudoepígrafos, de que la actividad de Satanás se relaciona con el pecado de Adán y Eva. Teófilo, como Justino y Taciano, se

⁷²⁹ Para conocer más datos sobre su vida véanse Rogers (2000); Osborn en Esler (2000: 542-545); Ruiz Bueno (1996: 768-873).

⁷³⁰ Norris en Young *et al.* (2004: 44). Destacan las ediciones de Bardy (1948) y Grant (1970).

⁷³¹ Di Berardino (1990: 2090, vol. 2).

⁷³² Rogers (2000).

⁷³³ Kelly destaca este aspecto con la siguiente afirmación: "Other Greek Apologist, notably Theophilus, bishop of Antioch later on in the second century, and Justin's student Tatian, shared Justin's belief that Satan first went astral in misleading Adam and Eve, and so did the slightly later North African Latin Christian Tertullian" (2006: 177).

convirtió al cristianismo y de ahí que dirija su obra a un pagano que se pregunta cómo pudo hacerse cristiano.

Parece ser que Teófilo escribió otras obras que no nos han llegado, entre ellas una titulada *Contra Hermógenes*, otra *Contra Marción* y, por último, una obra que conocemos por el propio Teófilo: *Sobre la historia*, de la que nos habla en *Aut.* II, 30-31 y III, 19⁷³⁴. Con todo, sólo conservamos su discurso a Autólico, dividido en tres libros. En el primer libro comienza Teófilo su discurso dirigiéndose a su amigo para recriminarle su creencia en los antiguos dioses, a los que el obispo llama ídolos que no ven ni oyen y, por otro lado, le reprocha que considere *infamante* el nombre de cristiano; diserta además sobre la naturaleza y atributos de Dios y hace uso de precedentes en el judaísmo helenístico y la filosofía pagana. El apologeta ya desde el principio se presenta y se confiesa cristiano. En el libro segundo Teófilo expone las primeras críticas a la cultura griega, centradas en la inconsistencia de los poetas y filósofos griegos, y presenta su comentario a los primeros capítulos del *Génesis*. Comienza el tercer libro a Autólico como una carta que dirige Teófilo a su amigo, aunque esta vez no encontramos el tono de los libros anteriores, para desarrollar posteriormente el tema de la antigüedad de las Escrituras en relación con las obras de los autores griegos.

En este apologeta no encontramos una teoría demonológica tan desarrollada como en los anteriores. Los estudios realizados hasta la fecha dedican pocas líneas a este tema porque tienden a relacionarlo directamente con la demonología de Justino y Taciano⁷³⁵. Teófilo menciona al demonio una sola vez en el libro I de su obra, en concreto en el capítulo 10; en el libro II menciona δαίμων en los capítulos 8, y 28; sin embargo, en el libro III no se ocupa de los demonios y ni siquiera los menciona, centrándose únicamente en mostrar la inconsistencia de las obras de los poetas y filósofos griegos que para Teófilo no tienen credibilidad por no ser tan antiguas como las Escrituras.

Podríamos decir que Teófilo explota su postura antipagana y centra su demonología en la relación de los dioses paganos con los demonios, siguiendo así la línea ya iniciada por Justino por influencia del *Libro de Daniel* con la afirmación de que

⁷³⁴ Además Di Berardino (1990: 2090) enumera las fuentes que transmiten los títulos de estas obras de Teófilo: Eusebio de Cesarea, *H.E* IV, 24 y Jerónimo, *De viris illustribus* 25. También Puech (1928: 242-43) alude a la posible existencia de otras obras escritas por Teófilo.

⁷³⁵ Tal y como hace Puech (1928: 211).

las imágenes de los dioses son obra de los demonios⁷³⁶. Por otra parte, en Teófilo encontramos también la demonología de tradición pseudoepígrafa que presenta a la serpiente como fuerza del mal que tentó a Eva en calidad de intermediaria de Satán, que en realidad supone una interpretación particular del apologeta sobre el *Génesis*⁷³⁷. La principal teoría que Teófilo propone en su obra sobre el origen del diablo es la caída de Satanás llevado por el sentimiento de la envidia (φθόνος), tomando como punto de referencia el pasaje de *Sap.* 2, 24 donde se dice que el origen de la muerte está en la envidia del diablo. En el libro II Teófilo hace un primer comentario del principio del *Génesis* y menciona la serpiente como símbolo del diablo-Satanás. De esto último deducimos que la demonología de Teófilo guarda mucha relación con la de Justino y Taciano⁷³⁸; hay, por tanto, tres teorías que podemos distinguir en Teófilo sobre el demonio: la relación con los dioses paganos, la identificación con la serpiente del *Génesis* y, por último, su origen en la teoría del ángel caído.

Las ideas más importantes sobre la demonología de Teófilo las encontramos en el libro II de su obra, aunque en el libro I nos topamos ya con algunos postulados que nos permiten sentar las bases de la concepción de Teófilo sobre los demonios; así, en *Aut.* I, 9 encontramos la teoría de que los nombres de los dioses a los que adoran los griegos son *nombres de hombres muertos* (ὀνόματα ἐστὶν νεκρῶν ἀνθρώπων), idea que ya hemos visto en Atenágoras en *Leg.* 26, donde se afirma que los demonios toman los nombres de los dioses e ídolos paganos, como también dice Justino en *Dial.* 45. Y siguiendo a este último afirma Teófilo que los dioses a los que se rinde culto son ídolos y obra de demonios impuros, recordando también algún pasaje del Antiguo Testamento como *Sal.* 115, 5-8. Además, el apologeta en *Aut.* II, 8 sostiene que las obras escritas por Homero o Hesíodo sobre los dioses se deben a poetas inspirados por los demonios: καὶ μὴ θέλοντες ὁμολογοῦσιν τὸ ἀληθὲς μὴ ἐπίστασθαι ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὑπ' αὐτῶν φυσιωθέντες ἃ εἶπον δ' αὐτῶν εἶπον, (*sin querer tienen que confesar que no conocen la verdad, sino que inspirados por demonios y por ellos hinchados, dijeron lo que dijeron*). Teófilo interpreta esta idea afirmando que dichos demonios son *espíritus del error* (τὰ πλάνα πνεύματα) e incluso los identifica con un espíritu embustero: οὐ καθαρῶ πνεύματι ἀλλὰ πλάνῳ (*no por espíritu puro, sino embustero*). La inspiración de los poetas griegos por parte de un espíritu es una idea que

⁷³⁶ Russell (1981: 78-9) sólo aborda un único tratamiento del diablo en la obra de Teófilo y es el de la caída de Satán como consecuencia de su envidia (φθόνος).

⁷³⁷ Para esta idea, véase Runia (1995: 106, nota 6) sobre las lecturas hechas por Teófilo del *Génesis*.

⁷³⁸ Puech (1928: 210) sostiene esta afirmación.

ya hemos encontrado en otros autores⁷³⁹; se trata de una manera de justificar lo que dicen sobre los dioses y sus acciones, alegando que están poseídos por un espíritu que les lleva a decir falsedades. Una alusión a este tema volvemos a encontrarla en *Aut.* III, 2 en relación a los demonios de Sócrates.

En *Aut.* I, 10 (CXXVII) encontramos la primera alusión de Teófilo a los demonios, añadiendo además el adjetivo *impuros* (δαίμονια ἀκάθαρτα). No vuelve a mencionar a los demonios hasta el libro II, en concreto en 2-3 vuelve a retomar el tema de los dioses e insiste en la idea de que esos ídolos de piedra, bronce y madera adorados por los hombres como Autólico sólo son materia (ὕλη). También cree que son dioses sin descendencia, pues no engendran y no se sabe dónde habitan. Para Teófilo los filósofos y poetas griegos centraron sus obras en alabar y en narrar las historias de estos dioses, sin creer en un Dios absoluto; sólo Platón⁷⁴⁰, como defiende en los capítulos 4 y 5 del libro II, se refiere a un Hacedor (ποιητήν) del universo y Dios increado (ἀγέννητον), pero aún así incurre en errores, pues alude también a la materia increada, lo que para Teófilo es imposible pues sólo Dios es increado.

Al mostrar Autólico también sus dudas ante la resurrección de los muertos, Teófilo en II, 8 aborda el tema e insiste en que sin fe su amigo no podrá creer en nada, del mismo modo que, si un enfermo no cree en el médico, no se curará o un labrador, si no cree en la tierra, no sembrará. Teófilo emplea en su discurso distintos recursos retóricos que contribuyen a hacer más ameno el texto, desde las enumeraciones hasta las comparaciones con imágenes de la vida cotidiana. Volvemos a encontrar a los demonios en II, 9 (CXXVIII), con una identificación, basada en su actividad, que ya establecían Justino y Taciano: ὁμολογεῖ αὐτὰ τὰ πλάνα πνεύματα εἶναι δαίμονες, οἱ καὶ τότε εἰς ἐκείνους ἐνεργήσαντες (*han confesado que los espíritus del error son demonios, los mismos que obraron en otro tiempo sobre los poetas*).

En II, 20- 21 reproduce y explica el relato de la creación del *Génesis*, en concreto la parte relativa al jardín del Edén, Adán y Eva, deteniéndose en el momento en que la serpiente tentadora hace comer a Eva del árbol de la ciencia del bien y el mal⁷⁴¹. Teófilo pasa entonces, a partir del capítulo 22, a explicar el pasaje reproducido.

⁷³⁹ Justino, 1 *Apol.* 53-54, *Dial.* 7, 30 y 39, donde relaciona el espíritu del error con las doctrinas que se alejan de la ortodoxia cristiana.

⁷⁴⁰ La influencia del platonismo en Teófilo es bastante importante, sobre todo en el libro II, donde sigue la concepción del Hacedor del universo, del demiurgo platónico. Véase, Osborn en Esler (2000: 542) y Rogers (2000: 73- 118), que dedica una parte importante del estudio a la influencia platónica en el pensamiento de Teófilo.

⁷⁴¹ *Gen.* 2, 8-3, 19.

En su opinión es la desobediencia la que trajo el mal al hombre, no el hecho de que el árbol de la ciencia fuera malo en sí. Por esa desobediencia, el hombre introdujo la muerte, pues Dios en un principio no lo creó mortal ni inmortal, sino libre, y fue el hombre quien por contravenir la orden divina se hizo mortal. Pero si el hombre se arrepiente de sus faltas y vuelve a obedecer a Dios ganará la inmortalidad con la resurrección. Teófilo desarrolla realmente su teoría demonológica en *Aut.* II, 28 (CXXIX), donde afirma que Satán, bajo la forma de la serpiente (ὕπὸ τοῦ ὄφεως), introdujo el pecado entre los hombres con ayuda de Eva; en este pasaje es inevitable la comparación con Justino, ya que, si recordamos, en 1 *Apol.* 28 establece una identificación de la serpiente con el demonio, pero Teófilo no equipara a Satanás con el diablo y príncipe de los demonios como sí hace Justino, sino que el obispo de Antioquía sólo identifica al δαίμων como Satán: ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ σατὰν καλούμενος, (*el demonio perverso, que se llama también satán*).

En el mismo capítulo desarrolla su teoría sobre el origen del demonio, la de la caída del ángel, y hace la misma identificación en II, 28 que ya encontramos en Justino: δαίμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις (*el demonio se llama también dragón, por haberse escapado de Dios, pues al principio fue un ángel*). Por tanto, esta parte es la más importante de esta obra de Teófilo desde nuestro punto de vista, ya que menciona a los demonios y expone brevemente su teoría sobre Satán. Para el obispo de Antioquia, al igual que para sus predecesores Justino, Taciano y Atenágoras, el demonio es un ángel caído, como debemos deducir de la frase *al principio fue un ángel* (ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις) aunque no se afirme expresamente. Sigue así la influencia pseudoepígrafa del *Libro de Enoc* y de la doctrina gnóstica, en especial de la herejía valentiniana surgida de aquella, que tanto vemos en estos apologetas. Pero Teófilo, por desgracia, no revela más sobre su pensamiento porque afirma haberlo expuesto ya en otros discursos⁷⁴².

Por último, en II, 29 vuelve a hacer referencia a Satanás, que introdujo la muerte llevado por la envidia, al ver que Adán y Eva engendraban hijos, por lo que al *no poderle dar muerte* hizo que Caín matara a Abel: ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν Ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεπονηκότας, ἐφ' ὧν οὐκ ἴσχυσεν θανατῶσαι αὐτούς φθόνῳ φερόμενος (*como viera, pues, Satanás a Adán y*

⁷⁴² Russell (1986: 78) sostiene que Teófilo escribió una obra sobre el diablo en la que expuso su concepción demonológica y dio una explicación sobre los ángeles y la caída de Satanás, pero esta obra no se ha conservado y ningún otro autor parece dar noticia de ella.

Eva que no sólo vivían, sino que engendraban hijos, llevado de envidia por no haberles podido dar muerte); el concepto clave es la envidia (φθόνος)⁷⁴³ de Satanás, por la que se introdujo la muerte (el asesinato) en el mundo.

En Teófilo de Antioquía encontramos algo que ya señalamos en Justino, el intento de establecer una etimología o una precisión mayor en las formas de denominar al diablo. Parece que acude a δαιμόνια ἀκάθαρτα (*demonios impuros*) para hacer referencia a los *démones* del paganismo, estableciendo así una distinción con ὁ κακοποιός δαίμων (*demonio perverso*), al que identifica en todo el discurso con Satanás y la serpiente (ὄφεως) del *Génesis*. Teófilo acude además al sustantivo δράκων, como aparece en el *Apocalipsis*, para referirse al maligno tal y como hace también Justino.

Los tres nombres que usa para designar al diablo y sus demonios son: ἄγγελος, con el que hace referencia al primer ángel, que entendemos que se interpreta como ángel caído en la tradición pseudoepígrafa y entre los Apologetas; ὁ σατανᾶς, el nombre propio que usa para referirse al diablo bajo la forma de serpiente y dragón, y, por último, τὰ πλάνα πνεύματα (*espíritus del error*), que usa para referirse a los demonios directamente, denominación que, como ya hemos visto, aparece en algunos evangelios junto con τὰ ἀκάθαρτα πνεύματα (*espíritus impuros*).

En el texto podemos ver cómo Teófilo relaciona algunos términos con el mal y con los demonios. Así, nos recuerda a los Padres Apostólicos, en concreto en *Did.* III 1-6, y *Hermas* en *Mand.* 8, 3; en *Aut.* II, 34 aconseja a los cristianos apartarse de algunos vicios y pecados, a propósito de los cuales encontramos los siguientes términos, tan frecuentes en otros autores y especialmente en la literatura hagiográfica: εἰδωλολατρείας (*idolatría*), μοιχείας (*adulterio*), φόνου (*asesinato*), πορνείας (*fornicación*), κλοπῆς (*robo*), φιλαργυρίας (*avaricia*), ὄρκου (*perjurio*), ψεύδους (*mentira*), ὀργῆς (*ira*), ἀσελγείας (*disolución*), ἀκαθαρσίας (*impureza*). Sin embargo, parece que para el apologeta estas acciones dependen más de la libertad dada al hombre que de la influencia del diablo, es decir, nos volvemos a encontrar con la idea del libre albedrío que permite al hombre discernir entre el bien o el mal.

En ocasiones se ha señalado la influencia del platonismo en el teólogo griego, aunque no es tan clara como en Justino y no todos los especialistas la consideran digna

⁷⁴³ Se trata de un concepto importante para entender el pecado en la obra de Teófilo. De ello se ocupa con mayor detalle Sans (1963).

de mención⁷⁴⁴. En el libro II del discurso Teófilo desarrolla sus ideas filosóficas a partir de las contradicciones de los pensadores griegos sobre Dios y el origen del mundo, mostrando al Dios cristiano como Luz (φῶς), Palabra (λόγος), Razón (φρόνησις) y Espíritu (πνεῦμα). Se ocupa de su divinidad extensamente en I, 3, donde destaca que Dios es perceptible para almas que abran sus ojos y su corazón. El nombre de Dios se usa también para referirse al Padre, al Hacedor (δημιουργός). Es innegable que en el libro II toma ideas de los estoicos y de Platón para seguir argumentando sobre la idea de Dios y coincide con este último en considerar a la divinidad como Hacedor del universo, pero discute la idea platónica de considerar la materia como increada, lo que la igualaría a Dios también increado.

En *Aut.* II, 8 desarrolla la imagen de Dios entre los profetas hebreos y pasa a ocuparse de las profecías de la Sibila, que no considera muy diferentes de las de los profetas de las Escrituras. En los Oráculos de la Sibila se habla de un solo Dios y del castigo que espera a los hombres por cometer maldades y por sacrificar a *los demonios del Hades* (Δάμοσι τὰς θυσίας ἐποιήσατε τοῖσιν ἐν ἅδη)⁷⁴⁵. A continuación, con el recuerdo de los poetas griegos que trataron el tema del mal, termina este libro segundo.

Apenas encontramos en esta obra rasgos notables de los demonios que nos permitan establecer una descripción clara, aunque se atribuyen al maligno características como la de πλάνω, *embustero*, que ya hemos destacado en otros autores. No obstante, nada nos permite vislumbrar la naturaleza del diablo. También encontramos una referencia a *los demoníacos* (οἱ δαιμονῶντες), que poseídos por los demonios identifican a éstos como espíritus del error, como afirma en II, 8. El apologeta alude aquí a los *inspirados por demonios* que se dejan llevar por los espíritus impuros y mentirosos, proporcionando más información sobre su concepción de los demonios pero, aun así, no desarrolla una teoría definitiva.

Debemos concluir estableciendo una línea entre Justino, Taciano y Teófilo, que son los tres autores apologetas que inician y desarrollan una demonología particular que marcará las teorías posteriores, dejando a un lado a Arístides y Atenágoras que, aunque influyen en los autores posteriores y también presentan datos interesantes, no dejan una huella tan intensa en la demonología posterior. Vemos que Teófilo no deja de tener presente la identificación que hace Justino de la serpiente con el diablo y Satanás, y

⁷⁴⁴ Russell (1968: 79). Sí la señala Osborn en Esler (2000: 544), aunque no como un rasgo importante y al mismo nivel que la influencia estoica.

⁷⁴⁵ Recordemos la edición de Geffcken (ed.) (1902: 227, reimpr. 1967 y 1979) y la traducción de Díez Macho (ed.) (1982, tomo III).

también que la teoría sobre la materia que defendía Taciano está presente en este apologeta, aunque Teófilo parece alejarse de la aproximación al gnosticismo que hemos encontrado en los autores anteriores. En este autor no encontramos huellas de un posible contacto con las ideas gnósticas, aunque debieron de llegar a él a través de Justino y Taciano. Con todo, y aunque nadie haya reconocido una posible relación con el gnosticismo en el pensamiento de Teófilo, encontramos en su obra un intento de interpretación del *Génesis* a partir de la teoría gnóstica de la caída de los ángeles.

4.3 LOS PADRES ALEJANDRINOS

4.3.1 INTRODUCCIÓN

En general, las principales obras de referencia sobre la literatura de este período incluyen bajo el nombre de Padres Alejandrinos a dos únicos autores de entre los siglos II y III d. C., Clemente de Alejandría (150-215 d. C.) y Orígenes (185-254 d. C.), con cuyas obras se inaugura un periodo de erudición literaria cristiana radicada en Alejandría⁷⁴⁶, epicentro cultural donde, a decir de Eusebio, Marcos abrazó el cristianismo⁷⁴⁷. Hay acuerdo en que el cristianismo se había establecido en Alejandría hacia la mitad del siglo I d. C. y en que la ciudad fue escenario de una fuerte tensión religiosa hasta principios del siglo III⁷⁴⁸. Puede decirse que los orígenes del cristianismo en Alejandría son oscuros, aunque todo apunta a que fue uno de los centros de desarrollo del pensamiento gnóstico⁷⁴⁹. Se cree que en el siglo II existía en Alejandría un cristianismo muy variado en el que convivían los gnósticos y otros cristianos, y en este ambiente situamos el nacimiento de la escuela cristiana de Alejandría o *Didaskaleion*. Parece ser que el primero que dirigió esta escuela fue el apologeta Atenágoras, de quien ya nos hemos ocupado, aunque Eusebio afirma que fue el filósofo siciliano Panteno el primero en dirigirla y a éste le sucedió Clemente de Alejandría⁷⁵⁰.

Sabemos que con Orígenes se inicia el desarrollo teológico de la escuela catequética de Alejandría, entendida como centro para la preparación de los catecúmenos por medio de cursos filosóficos y teológicos. Los grandes teólogos alejandrinos del siglo III presentan unas características comunes que muestran una misma línea de pensamiento y que ponen de manifiesto su pertenencia a la misma escuela. Destacan la importancia de las Escrituras para buscar la respuesta a la cuestión del papel de la fe en la vida del cristiano. Pero también estudian a los filósofos griegos, especialmente a Platón, del que toman principios como que la única realidad verdadera

⁷⁴⁶ G. Bray, "The Early Theologians" en Esler (2000: 558-565); Puech (1928: 327-330), que se ocupa de la escuela de Alejandría a la que están ligados Clemente y Orígenes. También se incluye bajo la influencia de esta escuela a Filón de Alejandría.

⁷⁴⁷ *H. E.* II, 16, 1. El relato de Eusebio se tiene hoy por legendario: véanse Moreschini y Norelli (1995: 284) en el capítulo dedicado al cristianismo en Alejandría.

⁷⁴⁸ Véase R. E. Heine, "The Alexandrians", en Young *et al.* (2004: 117-130), que además sostiene que los maestros gnósticos Basílides y Valentín estaban en la ciudad en la primera mitad del siglo II.

⁷⁴⁹ Para Moreschini y Norelli (1995: 358) las creencias fundamentales de la gnosis tienen un origen precristiano que radica en las regiones de Siria, Palestina y el Egipto helenizado. Así lo confirman Piñero y Montserrat (2000: 103, vol. I). Recordemos también a Bauer (1971), que en su estudio sobre las herejías cristianas aborda esta teoría.

⁷⁵⁰ En *H. E.* V, 10, 1-4. Eusebio en *H. E.* V, 10 menciona la misión de Panteno en India. Su interés era reconciliar las enseñanzas griega y cristiana, y fue pionero en la interpretación espiritual de las Escrituras. De él nos habla también Focio en *Bibl.* 118. Véase Harnack (1958: 291-296).

es el mundo espiritual. Entre los rasgos comunes a sus obras, sobresalen la interpretación alegórica de las Escrituras, el tema de la importancia de la trascendencia de Dios, el protagonismo del elemento espiritual en la encarnación del Hijo, además de la importancia de la Razón, el λόγος, partiendo de las bases filosóficas e incluso de la concepción gnóstica. Por último, estos autores cristianos introducen la teología en la vida espiritual convirtiéndose en los primeros teólogos del periodo del cristianismo primitivo.

Las relaciones entre Clemente y Orígenes son difíciles de precisar; Eusebio afirma que Orígenes había sido estudiante en la escuela de Clemente en Alejandría y asegura que sucedió a éste en la dirección de la misma⁷⁵¹. La teología alejandrina se desarrolló a partir de los principios básicos del pensamiento de Clemente y de Orígenes, que se caracteriza por la confrontación con las tendencias gnósticas. Ambos teólogos parten del platonismo, con una antropología dualista según la cual el νοῦς (*pensamiento, mente*), parte superior del alma, es la imagen de Dios. Su cristología se basa en el Logos (Λόγος) mediador de la creación y de la salvación del hombre. La tradición de la filosofía griega, a través del judaísmo helenizado, también estaba presente en el pensamiento de ambos, convirtiéndose en fuente de críticas en lo relativo a aspectos como la doctrina de la preexistencia y la caída de las almas. Las corrientes religiosas con las que se enfrenta el cristianismo en los siglos II y III se perfilan en dos grupos⁷⁵²: por un lado, las religiones paganas y el judaísmo, y por otro lado, el gnosticismo cristiano. Como ya hemos señalado en el capítulo dedicado a los Padres Apologetas, el siglo II se caracterizó por una literatura de carácter apologético pero también por una producción literaria polémica que obliga a los cristianos a poner las bases de la teología y a enfrentarse a partir del siglo III con la cultura de una época que les obliga a ejercer como filósofos⁷⁵³.

Los dos autores que empezamos a comentar y estudiar en este apartado presentan una demonología muy desarrollada que nada tiene que ver con lo visto anteriormente. Orígenes y Clemente de Alejandría son ante todo teólogos y este aspecto

⁷⁵¹ Esta información nos la da Eusebio en *H. E.* VI, libro dedicado a Orígenes y a Clemente de Alejandría que constituye un buen testimonio de su formación y nos proporciona títulos de obras que completan nuestro conocimiento sobre ellos.

⁷⁵² Así lo señala, y estamos de acuerdo con esta división religiosa, Castiñeira en la introducción a la traducción de Sariol Díaz (1998: 8-10).

⁷⁵³ Debemos precisar la diferencia entre filosofía y teología ya que nuestros autores siendo teólogos, teorizan en muchos casos desde la filosofía. Entendemos filosofía como la reflexión sobre la naturaleza especialmente humana. La teología no es filosofía ya que la definimos como una reflexión sobre la fe y, en concreto, sobre Dios.

se percibe claramente en la exposición de sus teorías. En sus obras encontramos innumerables citas y pasajes para comentar, pero nuestra intención es abordar su demonología como una etapa más de la evolución del pensamiento demonológico entre los siglos I-IV d. C., sin intentar profundizar en sus textos desde otras perspectivas. Por tanto, intentaremos ceñirnos al esquema presentado en los autores anteriores añadiendo algún aspecto particular como el de la crítica de ideas gnósticas por parte de Orígenes aunque también encontramos en el autor la presencia de alguna de estas ideas como reconocer la maldad inicial de los ángeles⁷⁵⁴.

En nuestro estudio no seguimos un orden de exposición cronológico con estos autores; hemos preferido empezar nuestro análisis con Orígenes por la continuidad en sus teorías con las encontradas en los autores anteriores.

⁷⁵⁴ Orígenes critica en algunas de sus obras el gnosticismo, sin embargo, en algunos aspectos integra sus ideas a esta teología cristiana. También Clemente de Alejandría presenta cierta influencia del gnosticismo al considerar la filosofía como una búsqueda de la verdad a través del conocimiento.

4.3.2 ORÍGENES

Cuando nos adentramos en la vida de Orígenes (185-253 d. C.), especialmente en lo concerniente a su personalidad intelectual como teólogo y filósofo del cristianismo, vemos que realmente se formó en un mundo de pensamiento y de tradición pagana⁷⁵⁵. Nació en Egipto, en Alejandría, en el 185 d. C.; sus padres eran cristianos –su padre murió víctima de la persecución de Septimio Severo en el año 202– aunque la formación que recibe Orígenes es profana⁷⁵⁶. Con todo, en su biografía nos encontramos con profundas lagunas que sólo podemos esclarecer gracias al testimonio de Eusebio de Cesarea en *H. E.* VI, 2, 1-15 y al presbítero Pánfilo, continuador de la escuela de Cesarea fundada por Orígenes, que compuso una *Apología de Orígenes* en 5 libros⁷⁵⁷. La vida intelectual de este teólogo comenzó en Alejandría, donde frecuentó la escuela de Amonio Sacca, el maestro de Plotino⁷⁵⁸. Junto con Erenio, recibió las enseñanzas de Amonio y decidió no revelar ninguna de las doctrinas del maestro, aunque el pacto fue roto tanto por Erenio como por el propio Orígenes, aunque no por Plotino⁷⁵⁹.

Se han conservado muchas obras de Orígenes en las que se refleja este recorrido por la filosofía platónica y por la exégesis alegórica⁷⁶⁰. La doctrina de este teólogo greco-cristiano es polémica, y ya en el prefacio de su tratado *De Principiis* encontramos diferencias y semejanzas con anteriores concepciones del pensamiento cristiano. Una de sus obras más conocidas y más interesantes por su tratamiento del diablo es *Contra Celso* (ocho libros)⁷⁶¹. Orígenes escribe esta obra para refutar un texto de Celso titulado

⁷⁵⁵ Crouzel (1998: 13) presenta a Orígenes como un personaje histórico fundamental en el desarrollo del cristianismo: “Orígenes ha sido el más asombroso signo de contradicción en la historia del pensamiento cristiano... Sólo se le pueden comparar Agustín y Tomás de Aquino, y sigue siendo todavía el mayor de los teólogos que haya producido la Iglesia de Oriente”. La obra de Crouzel está dividida en cuatro partes dedicadas a los aspectos más importantes del autor: el personaje, el exégeta, el espiritual, el teólogo. También nos lo presenta como un pensador cristiano fundamental Bray, en Esler (2000: 565). Hasta la fecha se han publicado pocos estudios sobre el autor, entre los que cabe destacar Martens (2012), Heine (2010) y la reimpresión de la obra de Trigg (2012).

⁷⁵⁶ Recordemos que la educación de los cristianos pasaba inevitablemente por la escuela pagana: véase Morgan (1998).

⁷⁵⁷ El libro I traducido al latín es el único que nos ha llegado y se incluye en la PG de Migne (vol. 17). Por otra parte, según Crouzel (1998: 5-6, 53, 290) la *Apología de Orígenes* la escribió Pánfilo con la ayuda de Eusebio.

⁷⁵⁸ De la escuela de Amonio se ocupa Porfirio en la *Vida de Plotino*, 3, 10-25.

⁷⁵⁹ Así nos lo confirma Porfirio en *Vida de Plotino* 3, 30-35.

⁷⁶⁰ Las principales obras de referencia destacan sus homilías (*Homilía al Génesis, Homilía al Levítico, Homilía al Éxodo, Homilía a Juan, Homilía a Mateo, Homilía al Cantar de los Cantares, Homilía a los Romanos*), *Sobre los Principios* y *Contra Celso*. Young *et al.* (2004: 122-127); Bray, en Esler (2000: 558-579). Ediciones particularmente interesantes de obras singulares son las de Bendinelli (2004) y Borret (1981), sin incluir *Contra Celso*, que veremos a continuación.

⁷⁶¹ Entre las ediciones publicadas cabe destacar las de Borret (1967) y Marcovich (2001).

Discurso de la Verdad. Las noticias sobre Celso son contradictorias e inciertas. En *C. Cels.* I, 68 Orígenes se pregunta si el Celso del *Discurso Verdadero*, donde defiende la magia, es el mismo que escribió otros libros contra la magia⁷⁶². En la misma época en que Orígenes dirige su obra a Celso —el autor del *Discurso Verdadero*— conocemos la existencia de tres Celsos pertenecientes a periodos diferentes pero no muy lejanos: el autor del discurso; el epicúreo, y el autor de cuatro libros contra la magia⁷⁶³. Algunos estudiosos de Orígenes se han planteado cuál de estos es el Celso del *Discurso Verdadero* y si éste era epicúreo. Hay que destacar para resolver este misterio que Orígenes en *C. Cels.* IV, 83 afirma que Celso, al parafrasear el pasaje de *Ti.* 4, 54 pretende platonizarse, lo que lo descartaría como epicúreo aunque Orígenes no lo cree así y se mueve entre tres hipótesis: Celso disimula su epicureísmo; se ha pasado a una doctrina mejor, o se trata de un caso de homonimia con Celso el epicúreo, como señala el alejandrino en *C. Cels.* IV, 54. Considerando el platonismo de Celso esta última hipótesis resulta ser la mejor.

Como vamos a ver en este capítulo, Orígenes escribió además una serie de comentarios y homilías a libros bíblicos tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento que también revelan la evolución de su demonología. Entre sus homilías destacamos las dedicadas al Éxodo, al Levítico, a Isaías, a Ezequiel, al Libro de los Proverbios, entre otras muchas dedicadas al Antiguo Testamento; también contamos con homilías a los evangelios de Mateo, Juan, Lucas y a las cartas de Pablo⁷⁶⁴. Además contamos con algunos comentarios como el dedicado a Mateo y su famoso *Tratado de los Principios* (Περὶ Ἄρχων) o *De principiis*⁷⁶⁵.

⁷⁶² La identificación de Celso sigue planteando problemas, ya que no sabemos, por ejemplo, si el Celso epicúreo es también el autor de un tratado contra la magia. Véase la introducción de la traducción italiana de P. Ressa (2000: 13-21) para este tema.

⁷⁶³ Véase, Monaci Castagno (2000: 68-69), donde afirma que en el siglo II se distinguen dos Celsos: el epicúreo al que Luciano dedica su obra *Alejandro o El falso profeta* en el año 180 y que es autor del tratado *Contra los magos*, y Celso, el destinatario de la *Carta a Celso el epicúreo* que es el autor del *Discurso Verdadero* y que se identifica en la misma obra en I, 1 y V, 62.

⁷⁶⁴ Crouzel (1998: 57 ss) en su estudio sobre el teólogo nos presenta el conjunto de su obra con los títulos que transmite en su mayoría Eusebio en *H. E.* VI, 25, 2. Casi todas ellas están editadas y traducidas en la colección Sources Chrétiennes, aunque algunas nos han llegado de forma fragmentaria.

⁷⁶⁵ Recomendamos la edición de Crouzel y Simonetti (1978) y (1980).

4. 3. 2. 1 ORÍGENES Y EL GNOSTICISMO

Con Celso nuestra atención llega a Egipto, a Alejandría, uno de los centros más importantes de enseñanza en la era cristiana, que ejerció una influencia enorme en el desarrollo de la demonología cristiana⁷⁶⁶. Este fue el entorno de la versión de los Septuaginta de la Biblia que influyó en el pensamiento y vocabulario de los primeros cristianos, muchos de ellos de Alejandría, e inspiró un número de conceptos demonológicos en el Nuevo Testamento⁷⁶⁷. Allí Filón creó las alegorías filosóficas y teológicas del Antiguo Testamento, tal como Plutarco hizo con el mito egipcio. Poco conocemos de los orígenes de la cristiandad en Egipto⁷⁶⁸; ni Pablo de Tarso ni los Padres Apostólicos vivieron ni predicaron en esas tierras. Pero hacia la mitad del siglo II floreció una comunidad cristiana que coexistió con el gnosticismo. Clemente de Alejandría fue el primer pensador importante que produjo la escuela de Alejandría, pero es Orígenes a principios del siglo III quien desempeñó el papel más decisivo en la esfera de la demonología.

El bagaje intelectual de Orígenes responde a la corriente filosófica predominante en el siglo II, el platonismo medio, el sistema al que más se aproxima el pensamiento de Orígenes con su peculiar versión de la teoría platónica de la emanación, degradación y purificación eventual del ser, además de su insistencia en la teoría de los demonios como intermediarios entre los dioses y los hombres. Destaca en este ambiente intelectual la importancia del platonismo y su contacto con la religión egipcia para el desarrollo y expansión de la gnosis valentiniana⁷⁶⁹.

Si con los Padres Apologetas, sobre todo Justino y Taciano, hemos visto una relación que ellos mismos negaban con sus críticas, las similitudes entre el gnosticismo y el pensamiento de Orígenes son particularmente llamativas. Recordemos que hay un desacuerdo sobre cómo y cuándo el movimiento gnóstico se originó; algunos creen que su origen es judío, otros ven en este movimiento una base cristiana, la teoría más aceptada actualmente, y todavía hay otros que encuentran sus raíces en el pensamiento

⁷⁶⁶ Nos referimos a la literatura hermética transmitida bajo el nombre de Hermes Trimegisto, es decir, los escritos de magia, astrología y alquimia que forman el Corpus Hermeticum. Cf., por ejemplo, Ana M^a Vázquez Hoys, *Arcana Magica. Diccionario de símbolos y términos mágicos* (2009: 332).

⁷⁶⁷ Los autores del Nuevo Testamento citan frecuentemente los textos de la traducción griega de los Septuaginta (ca. 250 a. C.) que difiere en contenido del canon hebreo.

⁷⁶⁸ Algunos estudios se centran en profundizar en este aspecto: véase Esler (2000: 3-25) y también Filoramo (1994: 204-227), que profundiza más en la difusión del cristianismo en Egipto que en sus orígenes. Además, véase Frankfurter (1998).

⁷⁶⁹ Otro estudio monográfico sobre Orígenes es el de Daniélou (1955: 85-89), que se ocupa de la relación del alejandrino con el gnosticismo.

pagano, ya sea helenístico u oriental⁷⁷⁰. Pese a estas dudas, parece cierto que hizo uso de elementos judíos, cristianos y paganos, religiosos y filosóficos. Hay muchas diferencias entre los grupos gnósticos, aunque parecen establecerse dos categorías básicas: la irania, en la que la oscuridad coexiste con la luz divina desde el comienzo, y la sirio-egipcia, en la que, además de la luz divina, se desarrolla independientemente el mundo de la oscuridad donde se genera el mal. Este concepto es el que prevalece en la teología de Orígenes. En general, la visión del mundo que emerge de sus escritos revela similitudes con las teorías platónicas y los mitos gnósticos de la creación⁷⁷¹. El sistema de Orígenes, como veremos, parte de que todos los seres poseen racionalidad, incluyendo a los ángeles, los hombres y los malos espíritus, por haber sido creados al mismo tiempo y con la misma naturaleza antes de que existiera el mundo material. En la única versión conservada de *De principiis*, traducida al latín por Rufino⁷⁷², podemos encontrar esta visión elaborada, en concreto en el capítulo 2, 9, 6 (CLXII): cada una de estos seres racionales eran malvados en algún grado, incluso los que se convirtieron en ángeles buenos, ya que la libertad de decisión les llevó a seguir el mal siendo conscientes de su actitud.

Orígenes dirige sus reproches a Basílides, Valentín y Marción, tres representantes de diferentes movimientos gnósticos, por establecer una separación radical entre el Antiguo Testamento y el Nuevo, mientras que él defiende la continuidad de uno en el otro. Reprocha a Valentín la doctrina de las tres naturalezas del alma: la pneumática o espiritual consustancial a los seres divinos, la material perteneciente al príncipe de este mundo, el diablo, y entre las dos la naturaleza psíquica del hombre natural. A partir de esta crítica, Orígenes desarrolla en su *De Princ.* 3, 1 su teoría sobre la libertad humana, que nos recuerda al concepto de libre arbitrio (αὐτεξούσιος) que vimos en Justino⁷⁷³. En la obra del alejandrino encontramos el concepto de ἀποκατάστασις (*liberación o restauración al estado primitivo*), término que se usa también en el Nuevo Testamento para referirse a la restauración del orden de la

⁷⁷⁰ Véase King (2003: 83) sobre las raíces orientales del gnosticismo precristiano.

⁷⁷¹ Kelly (2006: 29).

⁷⁷² Rufino (ca. 140 d. C.), erudito monje latino que aprendió griego en oriente y fue un entusiasta de las obras de Orígenes, que él mismo introdujo en occidente. En el primer gran conflicto sobre la ortodoxia de Orígenes entre los siglos IV y V, él se mantuvo al margen junto con su amigo Jerónimo, que hasta su muerte en 420 vivió como abad en Bethlehem, tradujo la Biblia y, siguiendo a Orígenes, la comentó. Véase Kannengiesser (2004: 536-539).

⁷⁷³ A propósito de este concepto en Orígenes tenemos el estudio de Calonne (1988: 243-262), que se ocupa de la libertad humana como condición moral, que Orígenes parece desarrollar a partir de la influencia de la filosofía estoica.

creación⁷⁷⁴. El término se usa en el estoicismo para designar la restauración del orden cósmico, pero no es necesario relacionarlo con el estoicismo, sino que puede contextualizarse en una teoría gnóstica posterior que defiende la restauración de la Sabiduría en el Pleroma⁷⁷⁵.

Orígenes critica los principios gnósticos de la generación humana a partir de una generación divina que divide la sustancia, como sostiene Valentín. Nuestro teólogo considera que sólo hay una generación espiritual del Hijo y el Padre, aunque el primero se encarna en alma humana. Orígenes desarrolla una defensa de un Dios creador bueno y con su teoría de la preexistencia de las almas justifica el mal entre los hombres por una falta anterior a su nacimiento en la tierra, en oposición al planteamiento de Marción, que presenta al Dios del Antiguo Testamento como cruel y malvado⁷⁷⁶. Todas estas teorías las desarrolla Orígenes a través de una exégesis alegórica de pasajes del Antiguo y del Nuevo Testamento que tiene como principal objetivo defender la religión de la iglesia contra las sectas gnósticas que se situaban fuera de sus dogmas.

A diferencia de otros autores ya estudiados, la demonología de Orígenes ha tenido cierta relevancia en la investigación gracias a un estudio que plantea un análisis riguroso del tratamiento que Orígenes hace en sus obras del diablo y los demonios⁷⁷⁷. Además Kelly ha sostenido que en la obra de Orígenes podemos ver una presentación bien organizada del mundo demoníaco: por una parte el diablo, superior a los otros en maldad; por otra parte, los príncipes; y por último, los demonios divididos en grupos que inducen al hombre a pecar⁷⁷⁸.

La demonología de Orígenes aparece desarrollada prácticamente a lo largo de toda su obra, expuesta fundamentalmente a partir de la exégesis alegórica de ciertos personajes bíblicos, animales y fuerzas naturales. El diablo aparece representado por el faraón del *Éxodo* y que Orígenes interpreta como el mal en *H. Gn. XV 3, 17 ss* y en *H. Ex. III, 3, 70*. También bajo la figura del príncipe de Tiro que aparece en *Ezequiel 28, 11-12*, interpreta Orígenes la figura del diablo en *De Princ. I, 54, 149*. Los demonios y el diablo son vistos por Orígenes con figura animal en algunos pasajes bíblicos,

⁷⁷⁴ *Acts. 3, 21*.

⁷⁷⁵ Wilson (1966: 511-527) no pone en relación este aspecto con el uso del término que hace Orígenes, pero debemos pensar que el teólogo alejandrino conocía su origen gnóstico.

⁷⁷⁶ Crouzel (1998: 216-17) aborda las herejías a las que se enfrenta Orígenes en sus escritos, tema que sin duda no es nuevo en la literatura cristiana primitiva, como hemos podido ver, pero que con Orígenes alcanza un desarrollo teológico que da fe no sólo de su talla como intelectual, sino de su intenso contacto con dichas sectas.

⁷⁷⁷ Crouzel (1994: 303-331).

⁷⁷⁸ Kelly (1968: 29-31), que basa su argumentación en lo expuesto por Orígenes en *H. Ios. VIII, 7*.

especialmente la serpiente y el dragón en *H. Lv.* XVI, 6, 8, donde se identifican estas dos figuras con Satanás, y en *H. Is.* VIII, 1, 286, 17. Incluso encontramos un símbolo del diablo, la perdiz, que aparece en *Jeremías* 17, 11 y que Orígenes asimila al diablo y a los considerados “herejes” como Marción, Valentín y Basílides.

Resulta difícil concentrar en pocas páginas las aportaciones de este teólogo a la demonología cristiana pero, sin embargo, debemos hacer un esfuerzo por resumir y destacar lo más importante de sus teorías para culminar nuestro balance de este período. No en vano Orígenes ha sido calificado de “diabólogo” más original de toda la tradición cristiana⁷⁷⁹. Nada tiene que ver la demonología que vamos a encontrar en este teólogo con lo visto en los dos grupos anteriores de autores patrísticos, pues Orígenes se ocupa directamente del diablo, de sus posesiones, de sus endemoniados y de la realización de exorcismos considerados ya en su época como la expulsión de un ser maligno del cuerpo de una persona. Es en *Contra Celso* donde el alejandrino hace también una labor exegética y se centra en el aspecto demoníaco de las posesiones y del papel de Jesús como exorcista, teorizando sobre estos fenómenos a fin de encontrar una justificación racional que no lleve a los seguidores de la fe cristiana a creer en supersticiones relacionadas con la magia ni en divinidades relacionadas con los demonios. Las menciones del diablo y los demonios son infinitas en este autor como lo es su obra. Destacamos las más importantes y las que nos interesan por el tema tratado: el de la caída de las criaturas racionales a partir de su teoría de la preexistencia de las almas; el de la relación de las divinidades paganas con los demonios, aunque este aspecto tiene menor presencia, y, por último, el papel y la actuación del maligno en la actividad de Jesús como exorcista. Con todo, las menciones de Orígenes se reducen a considerar a los demonios como instigadores de los pecados y a relacionar la magia con las artes diabólicas. Es en las Homilías, sobre todo a Juan, donde encontramos en Orígenes al diablo como Anticristo.

Este autor sigue la tradición, que hemos encontrado en los apologetas, de considerar a los dioses paganos como demonios o ángeles caídos, como afirma en *C. Cels.* VIII, 3-5, añadiendo que las almas de quienes han cometido pecados en la tierra serán sometidos a un fuego que purifique después de la muerte, mientras los buenos entrarán en el paraíso. Orígenes no reconoce, sin embargo, el fuego eterno y el castigo del infierno; según él, todos los pecadores se salvarán, incluso los demonios, y Satanás

⁷⁷⁹ Como afirma Russell (1981: 155) en uno de sus estudios sobre la figura de Satanás.

será purificado por el Logos⁷⁸⁰. Orígenes sostiene la eterna repetición de la apostasía y la reconciliación, la ἀποκατάστασις o restauración universal. Como vemos, por tanto, concibe la demonología de una manera muy diferente a los autores anteriores y a Clemente de Alejandría.

La demonología de Orígenes parte de las Escrituras, que ofrecen muchas referencias al diablo y sus demonios; en sus homilías y comentarios toma como punto de referencia sobre todo el Antiguo Testamento, donde encontramos a Lucifer (*Is.* 14, 12ss) y el Príncipe de Tiro del que habla Ezequiel (*Ez.* 28,11ss), y que Orígenes aprovecha para teorizar sobre la caída de Satanás. Así, cuando se refiere al maligno, a Satanás como adversario de Dios, lo hace insistiendo en su papel de iniciador de la caída y otorgándole una cierta grandeza antes de su perdición, como expone en *H. Ez.* 13, 1 y en *De Prin.* 1, 5, 4 refiriéndose al διάβολος⁷⁸¹.

Entre las teorías de Orígenes encontramos la del ángel caído, desarrollada a partir de las Sagradas Escrituras: según el alejandrino, los ángeles acudieron a ayudar a los hombres, pero uno de ellos, con el nombre de demonio (τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα), como afirma en *C. Cels.* V, 5 (CLVIII), instigó a hacer el mal. Celso le ataca por no entender las Sagradas Escrituras, pero no entiende que Orígenes en esta parte de su obra se ocupa de la caída de los ángeles y relaciona al ángel caído con el príncipe de Tiro⁷⁸². Pretende ilustrar a sus lectores sobre cómo un ángel puede caer de su morada celestial y mostrarnos defectos y vicios no correspondientes a su condición. Sin embargo, en *H. Ez.* 4, 2 señala que las irregularidades de los ángeles, como el mal olor, son debidas a la intervención de demonios o a un error del ángel principal. La intervención del ángel caído (o diablo) en el orden de la naturaleza es una idea que no fue concebida por los autores cristianos precedentes⁷⁸³, que dependían de la tradición del platonismo medio, sino por la tradición pseudoepígrafa judía a partir de la idea de πρόνοια (*providencia*)⁷⁸⁴.

⁷⁸⁰ Véase Quasten (1953: 87).

⁷⁸¹ La doctrina concerniente al diablo en Orígenes ha sido muy bien estudiada por Cruzel (1994: 303-331).

⁷⁸² El rey de Tiro contra el que Yahvé dirigió su palabra en *Ez* 28 se relacionará con la figura de Lucifer a partir de la asociación del príncipe de Babilonia del que se habla en Isaías. Véase Verduyck (2001 : 175-189).

⁷⁸³ Por otro lado, cuando Orígenes hace referencia al ángel como guía y protección individual, todavía no parece hacer referencia al ángel custodio, sino que lo denomina ἄγγελος λειτουργός en *de Oratione* 6, 4. Todavía en *H. Lc.* 12 y 35, Orígenes parece adoptar la perspectiva de Hermas en *Mand.* 6, 2, 1 y de Barn. 18, según los cuales una persona podría estar protegida por un ángel bueno y uno malo.

⁷⁸⁴ *Enoc* 60, 11-23. Véase Teysedre (1986). El término πρόνοια también es importante para entender las influencias platónicas en Orígenes; véase el estudio de Bergjan (2002: 171-221), según el cual la intención de Orígenes cuando usa este término es enfatizar la libertad de los seres racionales, pero distinguiendo entre las teorías platonistas y epicúreas.

Orígenes relaciona su teoría sobre los ángeles con su doctrina del pecado original. Debemos partir de la idea del alejandrino de que todas las criaturas han sido creadas iguales a partir de una naturaleza racional, racionalidad que está dirigida a la contemplación de Dios hasta que se produce la caída de algunas almas que quiebra esta vida espiritual⁷⁸⁵; el origen de la caída está en el hastío de la contemplación de la divinidad y por eso las almas racionales se alejan de Dios⁷⁸⁶. No obstante, Orígenes justifica la caída por una decisión propia de la criatura racional⁷⁸⁷; al dejarse llevar por esta libertad, algunas de estas criaturas racionales, como los ángeles, caen en el pecado. Por otro lado, los demonios gobernados por Satanás, al que Orígenes sitúa como principio de la caída (*C. Io* 1, 17, 95), y que también poseían esta condición racional, con la caída de los ángeles se esfuerzan por hacer pecar al hombre.

Para Orígenes los demonios eran, en su origen, seres racionales que participaban del Logos o Palabra divina. Esta es una idea que, en cierta manera, ya hemos encontrado en los autores anteriores partiendo de la tradición judía, al situar a los demonios entre los ángeles celestes y considerarlos como padres de seres malignos en su unión con las mujeres. Además, en *C. Cels* I, 9 Orígenes relaciona a los demonios con las divinidades paganas cuando responde a las críticas de Celso contra los cristianos, que son acusados de creer también en dioses ajenos a la creencia tradicional: καὶ ἕξομοιοῖ τοὺς ἀλόγως πιστεύοντας μητραγύρταις καὶ τερατοσκόποις, Μίθραις τε καὶ Σαβαδίοις, καὶ ὅτω τις προσέτυχεν, Ἐκάτης ἢ ἄλλης δαίμονος ἢ δαιμόνων φάσμασιν (*compara a los que irracionalmente creen con los mendigantes de Cibeles y los agoreros, con los sacerdotes de Mitra y Sabacio y con cualquiera con quien se topa, que se dan por apariciones de Hécate o de otro demon o démones*)⁷⁸⁸.

Otra teoría que desarrolla Orígenes en su obra es la relación del demonio con la magia. Así, en *C. Cels* I, 6 (CLVI) alude al poder del nombre de Jesús en los exorcismos. Critica a su vez el ataque que Celso lanza contra los relatos de los milagros realizados por Jesús, al que acusa de recurrir a la magia⁷⁸⁹. En relación con el tema del

⁷⁸⁵ Crouzel (1998: 293-94) expone dos explicaciones del nacimiento de las criaturas racionales, que deben su diversidad a una caída en diferentes niveles, lo que explicaría que dentro de ellas haya ángeles, hombres y demonios.

⁷⁸⁶ Este hastío será, en un periodo más tardío, identificado con el pecado de la ἀκεδία (*fastidio, hastío*), que Evagrio Póntico en su *Tratado Práctico* calificará como uno de los grandes peligros para la vida monástica. Véase Bravo García (1995: 464-472).

⁷⁸⁷ *De Princ.* praef. 2: toda alma racional está dotada de libre arbitrio (αὐτεξούσιος).

⁷⁸⁸ Como podremos comprobar, también Clemente de Alejandría lo hace en *Strom.* I, 9, 43, 1.

⁷⁸⁹ De hecho, Celso en su obra *Contra los cristianos* identifica a Jesús con un mago en I, 6b; I, 68; I, 71 y II, 49 y en dos pasajes nos dice que Jesús no hizo ningún milagro en II, 33-34. Véase la edición de Rizzo (ed.) (2002).

poder mágico de los nombres, Orígenes se refiere en I, 21 al nombre de Moisés como un *nombre demoníaco* (ὄνομα δαιμόνιον ἔσχε Μωυσῆς), un nombre con poderes mágicos. En I, 45 volvemos a encontrar una referencia a Moisés, al que los egipcios acusaron de mago y al que los judíos defendieron, una acusación semejante a la formulada contra Jesús, defendido a su vez por los cristianos. Orígenes presenta su propia defensa de Jesús en *C. Cels* I, 9, 15-20, donde se refiere a él como médico con una misión divina, que resume en I, 25 de este primer libro con las siguientes palabras: Τῆς δ' ὁμοίας ἔχεται περὶ ὀνομάτων φιλοσοφίας καὶ ὁ ἡμέτερος Ἰησοῦς, οὗ τὸ ὄνομα μυρίους ἤδη ἐναργῶς ἐώραται δαίμονας ἐξέλάσαν ψυχῶν καὶ σωμάτων (y *la misma filosofía de los nombres hay que aplicar a nuestro Jesús, cuyo nombre se ha visto claramente que ha expulsado de almas y cuerpos a démones innumerables*). En *C. Cels.* I, 28-32 se refiere a un Ἰησοῦς σκότιος, (*Jesús oscuro*) y, a la vez, habla del Jesús condenado por los judíos como mago en I, 68. Orígenes parece querer destacar el poder de Jesús sobre el mal y, así, en I, 60 contesta a una acusación de Celso afirmando que los demonios no pudieron soportar la fuerza del nacimiento de Jesús⁷⁹⁰.

Orígenes continúa con los temas de la magia y los milagros en *C. Cels.* I, 38 y presenta argumentos contra Celso, que desacredita los milagros de Jesús por considerarlos *hechos por arte de magia* (ὡς ἀπὸ μαγείας)⁷⁹¹. Orígenes se plantea si los discípulos de Jesús también aprendieron a hacer milagros como su maestro; parece ser que no, aunque sí es verdad que tenían el poder de usar el nombre de Jesús para apartar al diablo; no obstante, Orígenes no resuelve plenamente estas dudas, sino que se limita a plantear el problema⁷⁹². No es hasta el capítulo 60 cuando Orígenes pasa a hablar de lo que entre los griegos y judíos se entiende por magos y magia: πρὸς μὲν οὖν Ἑλληνας, ὅτι μάγοι δαίμοσιν ὁμιλοῦντες λοῦντες καὶ τούτους ἐφ' ἃ μεμαθήκασι καὶ βούλονται καλοῦντες (*digo, pues, a los griegos que los magos son gente que tienen trato con los démones y los invocan para los que ellos saben y quieren*).

En *C. Cels.* II, 9 Orígenes se centra en las “mentiras” que transmite Celso sobre Jesús. En el capítulo 16 critica de nuevo a los que consideran que los milagros de Jesús son fruto de la *magia* (γοητείας) y sigue descalificando la actitud de los judíos que

⁷⁹⁰ En *FrMt.* 60 hablará de este poder para destacar la destrucción del μεγαλαυχίαν, *orgullosa Diablo*.

⁷⁹¹ La interpretación y crítica que hace Celso de Jesús, especialmente al relacionarlo con la magia, ha sido bien estudiada por Van (2000: 64-68).

⁷⁹² Es un tema que han tratado algunos estudiosos como Smith (1978) y Eitrem (1966), planteándose la cuestión de si los discípulos tenían la capacidad de exorcizar. También se ocupan del poder de otros personajes del momento como Simón el Mago, al que Orígenes se refiere en *C. Cels.* I, 57: *Simón el Mago quiso engatusar a algunos con su magia* (ἠθέλησε δὲ καὶ Σίμων ὁ Σαμαρεὺς μάγος τῆ μαγεία ὑφέλῃσθαι τινάς).

recriminaron a Jesús por expulsar demonios en nombre de Belcebú. En *C. Cels.* II, 47 de nuevo se refiere a los milagros de Jesús y alude a las acusaciones de Celso reproducidas en I, 6, 68-71 y II, 32, donde desacredita los milagros como *hechicerías* (γοητείας). Lo interesante de este capítulo es la opinión de Orígenes sobre la crítica de Celso a los milagros realizados en nombre de Jesús como fruto de la magia, acusación que Orígenes rebate afirmando que con estos milagros se confirma la divinidad de Cristo.

En *C. Cels.* II, 49 comenta Orígenes el pasaje de *2 Tes.* 2, 1-12, donde se hace referencia a los “inícuos” y su relación con Satanás. A raíz de este comentario intenta refutar la teoría de Celso sobre la presencia de la magia en los Evangelios, que Orígenes niega y ni siquiera encuentra en la profecía de *Dn* 7, 23-26 sobre el *anticristo*. Es a partir de este pasaje cuando el alejandrino menciona dos términos que nos resultan familiares en relación con el *Libro de Daniel*: ψευδόχριστοι καὶ ψευδοπροφῆται (*falsos cristos y falsos profetas*)⁷⁹³. Debemos recordar en este punto la relación que se establece en la literatura veterotestamentaria entre el diablo y los falsos profetas; en *C. Cels.* I, 32-36, al referirse al nacimiento de Jesús de una virgen, Orígenes acude a *Deut.* 18, 14, donde se alude a la consulta de hechizos y a los adivinos, y a *2 Reg.* 1, 3 sobre la consulta de los israelitas a Baal, señor de las moscas y dios de Acarón.

Orígenes también alude en sus obras al rito del βάπτισμα, que interpreta como la renuncia del cristiano a Satanás (*HNm.* 12, 4 y *H38Ps.* 2, 5). Además en *H. Ios* 9, 9 y *C. Cels.* III, 51 se refiere al catecumenato como una iniciación esotérica a la doctrina cristiana. Para él la catequesis prebautismal debería dirigirse al rechazo al demonio, representado a veces con la alegoría del ciervo, enemigo de las serpientes e inmune a la acción de su veneno⁷⁹⁴. En sus escritos se encuentran referencias a la renuncia a Satanás, por ejemplo en *H. Ez* 6, 6 se ha querido ver una liturgia bautismal para negar al demonio pero Orígenes, al aludir a esa renuncia, podría hacer referencia a la práctica de los exorcismos a los que se refiere en *H. Ios* 24,1, donde los iguala a la magia. El alejandrino quiere destacar la fuerza propagandístico de los exorcismos entre los cristianos. Por cuanto concierne al bautismo, la dimensión sacramental del perdón de los pecados es explícita, constante y corresponde a la fe común de la iglesia del siglo III.

⁷⁹³ También en *C. Cels.* I, 13 alude a la falsa filosofía que es destruida con la sabiduría de Dios, como se dice en 1 Cor. 26.

⁷⁹⁴ Monaci Castagno (2000: 45): todo el mundo pagano era considerado víctima de la presencia diabólica y carente de salvación por no someterse al rito bautismal.

No podemos pasar por alto gran parte de la terminología usada por Orígenes en sus obras, ya que influye notablemente en el ascetismo posterior; es el caso de conceptos como ἀποκατάστασις, *liberación o restauración al estado primitivo*, usado con intención antignóstica y que Orígenes relaciona con el diablo y el mal⁷⁹⁵. Como ya hemos señalado, probablemente se trate de un concepto acuñado por los gnósticos valentinianos, que encontramos en Clemente de Alejandría y en Orígenes con el último significado de “restauración” y en alusión a la situación final del ser humano. En la base del concepto encontramos el término griego τέλος (*fin*), que corresponde a la definición aristotélica e histórica del fin como hecho por el cual se actúa, pero que paradójicamente no hace referencia ni siquiera a la muerte, como vemos en 1 *Cor.* 15, 26, que Orígenes interpreta en *De Prin.* 3, 6, 5 (CLXIV) como la destrucción de la voluntad enemiga⁷⁹⁶. Orígenes no duda en identificar la muerte como enemigo último y en relacionarla con el diablo (*H. Lv.* 9, 11 y *H. Ios.* 8, 4), motivo por el que concede tanta importancia al término ἀποκατάστασις entendido como salvación final lejos de él⁷⁹⁷.

Términos como αἴσθησις (*ascesis*) y ἄστροι (*astros*) nos indican la presencia de la filosofía de Numenio y de los gnósticos en relación con la idea de que los astros son potencias negativas. En *C. Mt* 13, 6 (CLXVI), Orígenes comenta el episodio del epiléptico de *Mt.* 17, 14-21, donde encontramos la denominación de λουνατικός para referirse al poseído; el alejandrino, en cambio, no usa este término directamente, pero sí σεληνιασμός, pues desde su punto de vista el mal en un poseído es un demonio malvado que causa la enfermedad en virtud de las fases de la luna⁷⁹⁸.

Dentro de la terminología de Orígenes destacamos el uso de la palabra ἄγγελος⁷⁹⁹; en *De prin.* praef. 10 menciona la existencia de *angelos dei quosdam et virtutes bonas qui ei ministrant ad salutem hominum consummandam*. En *De Prin.* 1, 8, 1-4 Orígenes narra el intento de revuelta de los ángeles de naturaleza buena o mala y desarrolla un único argumento: asigna una función diversa a estos ángeles y considera que el libre arbitrio influyó en su comportamiento al unirse o no al bien. Filón de Alejandría en *De gig.* 16, sigue a Orígenes en su teoría de un origen común de las

⁷⁹⁵ Monaci Castagno (2000: 24-27).

⁷⁹⁶ 1 *Cor.* 15, 26 ἔσχατος ἐχθρὸς καταργεῖται ὁ θάνατος (*la muerte obra como el último enemigo*). Orígenes también se refiere a la idea de la muerte y del final en *Frammenti sui Psalmi*, PG 12, 1053a.

⁷⁹⁷ En relación con la interpretación de Orígenes de la muerte es obligado reproducir el axioma filosófico que encontramos en *De Prin.* 1, 6, 2: *El fin es siempre similar al principio: y como uno sólo es el fin de todo, así debemos entender uno sólo el inicio de todo.*

⁷⁹⁸ Véase en concreto Scott (1991: 86-89).

⁷⁹⁹ Monaci Castagno (1996: 6-13).

criaturas, afirmando que los ángeles, los demonios y los hombres no son sino nombres de una sola e idéntica cosa que es el alma⁸⁰⁰: ψυχὰς οὖν καὶ δαίμονας καὶ ἀγγέλους ὀνόματα μὲν διαφέροντα (*pues las almas, los demonios y los ángeles son diferentes por sus nombres*)⁸⁰¹.

Otro concepto que no puede pasar desapercibido en Orígenes es el de *cuero*, entendido como σάρξ (*carne*); considera la corporeidad humana como un “vestido de los vicios” (*HLv* 9, 1). En *De Prin.* 3, 2, 2 (CLXIII), Orígenes declara que las necesidades físicas del hambre, la sed y el instinto sexual no tienen su causa en el diablo, sino que es el hombre quien debe dominar dichos impulsos por medio de la templanza. Sostiene que el estímulo inicial del mal proviene de la falta de moderación del hombre, que se entrega a las cosas necesarias de las que se hace uso por naturaleza. Denuncia así a cuantos relacionan el impulso de estas necesidades con el diablo, idea curiosa que podría llevarnos a inferir que Orígenes niega la existencia de un diablo tentador.

Por último, los nombres usados por Orígenes para referirse al diablo son los más comunes por los que conocemos al maligno. Destaca διάβολος, usado especialmente en sus comentarios a los evangelios, pero, en cambio, usa Σατανᾶς para referirse concretamente al príncipe de los demonios que son fruto de la caída de los ángeles. Orígenes diferencia claramente en sus textos δαίμων de διάβολος. No podemos decir realmente que presente unos rasgos concretos de los demonios, pero sí hemos encontrado algunos aspectos que revelan una concepción del maligno y sus seguidores. En *C. Cels.* I, 61 Orígenes se refiere al plan de Herodes de matar a Jesús recién nacido con estas palabras: Ἐβουλήθη οὖν αὐτὸν ἀποκτεῖναι, μαχομένας διὰ τὴν κακίαν ἔχων κρίσεις ὑπὸ τοῦ τυφλοῦ καὶ πονηροῦ διαβόλου κινούμενος, ὃς καὶ ἀρχῆθεν ἐπεβούλευε τῷ σωτήρι, φαντασθεὶς αὐτὸν εἶναι τινα μέγαν καὶ ἔσεσθαι (*determinó, pues quitarle la vida, llevado de ideas en pugna que le inspiraba su maldad movido por el diablo, ciego y maligno, que, desde el principio, acechaba al Salvador por imaginar que era y sería hombre grande*). El alejandrino presenta al diablo como τυφλοῦ καὶ πονηροῦ

⁸⁰⁰ Chadwick, “Philosophical Tradition and the self”, en VV.AA (2001: 60-81). En concreto, p. 75, donde el autor, después de estudiar el concepto del alma desde los neoplatónicos hasta los autores cristianos, pasa a analizar el caso concreto de Orígenes.

⁸⁰¹ Respecto a esto nos dice Monaci Castagno en otro de sus estudios sobre el diablo: “La fondatezza dell’accusa rivolta dagli antichi a Origene (*Epiph. Haer.* 64,4; *Thphl. Al. apud Hier. Ep.* 92, 2) di sostenere che anche gli angeli siano diventati tali a seguitodí una caduta può trovare conferma in alcuni testi origeniani: *De Prin.* 1, 6, 2 ove la fine è condizionata al fatto che ognuno venga assoggettato alle pene secondo i suoi peccati” (1996: 7).

(*ciego y maligno*), cualidades que ya hemos visto en otros autores como parte del retrato de la maldad y la indiferencia del diablo. Además, en la *Homilía al Génesis* Orígenes se refiere al maligno bajo la forma de serpiente y dragón que tantas veces hemos encontrado y en el conjunto de sus homilías abundan las imágenes de bestias y animales salvajes para representar al diablo, destacando así un rasgo que el alejandrino pretende mostrar a partir de la caída de los seres racionales, la relación de los demonios, cuya condición inicial es racional, con los seres ἄλογα (*irracionales*).

Orígenes centra su descripción en el aspecto psicológico y la influencia del maligno en la mente humana, dando la impresión de dejar atrás la personalización del diablo a favor de la caracterización de un ser menos real y más presente en la mente del hombre que es, en realidad, quien debe elegir entre el bien y el mal sin verse determinado por la existencia de un ser ajeno que le empuje a realizar acciones malvadas y a dejarse llevar por los vicios.

Orígenes presenta en sus obras su perfil espiritual, exégeta y teólogo, que se asocian en una única figura filosófica⁸⁰². El teólogo tiene menos entusiasmo por la filosofía griega que Clemente de Alejandría y, de hecho, la critica en mayor medida, aunque nos demuestra una gran erudición. Eusebio de Cesarea afirma en *H. E.* VI, 19, 8 que Orígenes estudiaba a Platón, los escritos de Numenio, a Longino y los libros estoicos. En sus obras encontramos críticas a Platón, pero también ideas desarrolladas a partir de algunas teorías platónicas, como, por ejemplo, la concepción del pecado como un alejamiento de Dios, que en realidad coincide con la interpretación antigua del pecado como una falta contra la divinidad. Con esto, el alejandrino sigue la teoría platónica de que el alma humana es resultado del enfrentamiento de los espíritus angélicos, causada por la distancia de la divinidad o de Dios vivida en una existencia anterior. En general, Orígenes busca el ideal del filósofo, el amor a la verdad por la que lucha en su defensa del cristianismo contra las críticas Celso, para lo que recurre a los paralelos entre Jesús y la vida de algunos filósofos, siempre teniendo en cuenta que el filósofo no tiene como referente de sus acciones a Dios. Orígenes pretende que el cristiano vea la filosofía como un instrumento peligroso y por eso considera importante discernir entre la filosofía, las doctrinas gnósticas y el cristianismo algo en lo que insiste, por ejemplo en *C. Cels.* II, 27 dice: Μεταχαράζαντας δὲ τὸ εὐαγγέλιον ἄλλους οὐκ οἶδα ἢ τοὺς ἀπὸ Μαρκίωνος καὶ τοὺς ἀπὸ Οὐαλεντίνου οἶμαι δὲ καὶ τοὺς ἀπὸ

⁸⁰² Recordemos la obra de Crouzel (1998). También Edwards (1993: 70-89) hace esta distinción y estudia en profundidad a Orígenes como filósofo.

Λουκᾶνου (yo no conozco quiénes alteran el Evangelio si no son los marcionistas y valentinianos y acaso también los secuaces de Lucano), texto en el que nos parece ver una alusión a los epicúreos.

A partir del *Testamento de los XII Patriarcas*, Orígenes basa su doctrina del mal en la existencia de demonios del pecado⁸⁰³; no menciona un ritual de eliminación de los demonios por bautismo o exorcismo, sino que se ocupa de la renuncia al diablo. Se refiere así a los demonios del pecado que poseen la mente humana y que sólo pueden expulsarse por una verdadera y sincera renuncia. Dibuja el gran cuadro cosmológico en el que se sitúan las tres categorías de seres racionales: los ángeles, los hombres y los demonios. Uno de los objetivos del discurso de Orígenes relativo al tema que nos ocupa es, por lo tanto, la formulación de una triple categoría del ser, una vuelta de tuerca a la concepción dualista de los gnósticos. En esta distinción, el Demiurgo y sus arcontes tienen una naturaleza animal, mientras que los demonios son de naturaleza material y los hombres de categoría diversa.

En Orígenes encontramos una doctrina totalmente desarrollada sobre el diablo y los demonios, expuesta sobre todo en sus Homilías y en *Sobre los principios*, pero no podemos olvidar una obra clave que los estudios sobre la demonología en este autor alejandrino suelen dejar de lado: *Contra Celso*. Orígenes dirige unas 250 homilías a los fieles de la iglesia de Cesarea de Palestina hacia la mitad del siglo III, centrándose en cuestiones que les interesaban muy de cerca como las prácticas adivinatorias y la magia, ya que los cristianos de Cesarea utilizaban técnicas de adivinación pagana y a través de los astros vaticinaban el destino de los hombres. Orígenes advierte del peligro que supone volver al culto de los dioses a través de los démones. Desde su punto de vista, el problema eran los orígenes paganos de los habitantes de Cesarea, que no habían rechazado a los dioses ni los consideraban demonios, pero realmente no era esto lo que más preocupaba al teólogo sino demostrar a los paganos como Celso una verdad que ellos no ven: la divinidad de Jesús revelada en sus acciones, además de la explicación del mal como consecuencia de la responsabilidad humana, motivo por el que no relaciona al diablo directamente con el mundo material como origen del mal ni le hace responsable de los pecados de los hombres. Orígenes se esfuerza por hacer consciente al hombre de que su libertad de decisión influye en sus actuaciones⁸⁰⁴.

⁸⁰³ Esta demonización del pecado ya la vimos en el Pastor de Hermas. Véase, Kelly (1985: 48-50), que pone en relación la demonología de Hermas con Orígenes.

⁸⁰⁴ *H.Ex.* VIII, 4, testimonio de la situación de la convivencia entre el paganismo y el cristianismo.

4.3.3 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

Clemente de Alejandría puede definirse como maestro, filósofo, teólogo y uno de los grandes pensadores del mundo cristiano. Nacido hacia el año 150 d. C., se convirtió a la fe cristiana después de haber viajado por el sur de Italia, Siria y Palestina. En Alejandría conoció a Panteno, su maestro en el pensamiento cristiano⁸⁰⁵. En el año 200 el propio Clemente reemplazó a Panteno en su escuela alejandrina de catecumenato, pero no pudo disfrutar de este puesto durante mucho tiempo porque se vio obligado a salir de Egipto a causa de las persecuciones de Septimio Severo (202-203). Murió en Jerusalén el año 215⁸⁰⁶.

Sus escritos están plagados de citas del Antiguo y Nuevo Testamento, además de erudición clásica. La obra de Clemente de Alejandría se agrupa en una trilogía compuesta por las siguientes obras: *Protréptico* (Προτρεπτικός πρὸς Ἕλληνας), *Stromata* (Στρωματεῖς) y *Pedagogo* (Παιδαγωγός), obra en la que presenta a Cristo bajo esta faceta de enseñante. Su propósito era buscar ecos del pensamiento cristiano en la literatura y la filosofía griegas, pero concebía el fin del cristiano como la adquisición de una gnosis verdadera a través, sobre todo, de la enseñanza cristiana. Sus escritos son importantes por varias razones, pero entre ellas destaca que, como autor cristiano, incluye numerosas citas de fuentes griegas clásicas como Homero, Eurípides y Platón, además de tener conocimiento de algunas fuentes apócrifas como los *Oráculos Sibilinos*. Tanto su *Protréptico* como el *Pedagogo* son importantes para entender su interpretación de Platón, Plutarco y especialmente las fuentes estoicas. Otra obra importante del alejandrino es *Stromata*, cuyo título alude a un género favorecido por los filósofos del momento, que facilitaba discutir sobre cuestiones diversas sin un plan u orden estricto, pasando de un tema a otro sin necesidad de un tratamiento sistemático⁸⁰⁷. En los siete libros que componen la obra, el autor discute sobre la relación de la religión

⁸⁰⁵ Recordemos lo dicho de Panteno en la nota 750 de la Introducción a este capítulo. No obstante, de Panteno sabemos poco. Eusebio en el pasaje ya citado de *H. E.* V, 10 afirma que era seguidor del estoicismo y después se convirtió al cristianismo, pero no se ha conservado ninguna obra suya, si es que la hubo. En una de sus obras (*Extractos proféticos* 56, 2), Clemente nos transmite dos fragmentos de las enseñanzas de su maestro.

⁸⁰⁶ Sobre la vida y obra de Clemente de Alejandría, veáanse Osborn (2005) y Bray en Esler (2000: 558-59).

⁸⁰⁷ Recomendamos la edición y traducción de Merino Rodríguez (1996), editada en distintos volúmenes de la colección FP: 7. *Stromata I. Cultura y religión*; 10. *Stromata II-III. Conocimiento religioso y continencia auténtica*; 15. *Stromata IV-V. Martirio cristiano e investigación sobre Dios*, y 17. *Stromata VII-VIII. Vida intelectual y religiosa del cristiano*.

cristiana y la cultura secular e insiste en la primacía de la revelación bíblica sobre la filosofía (*Strom.* I, 5, 28). Clemente acude, sin embargo, a referencias morales y religiosas del paganismo para los siguientes aspectos: refuta los principios del gnosticismo desde el libro III al VII, el libro III se centra en la ética, el IV en el martirio y la perfección cristiana, los libros V y VI en el lenguaje simbólico de la fe y de los filósofos griegos, mientras que en el libro VII recapitula los temas principales. En *Stromata* las citas tomadas del Nuevo Testamento son abundantes, poniendo de manifiesto su labor de exégesis bíblica en algunos pasajes incluso del Antiguo Testamento, como *Gen.* 1-3.

En *Protréptico*, Clemente se presenta como un filósofo cristiano que abraza la sabiduría clásica⁸⁰⁸. Se sirve de la filosofía y del pensamiento clásico para la preparación teológica, presentando la figura de Platón como una suprema autoridad religiosa en el siglo II y como punto de partida para entender la concepción teológica de la época helenística-romana. El *Pedagogo* es la tercera de sus grandes obras, en la que propone una formación moral cristiana a través de la figura del Logos-Pedagogo al que hace alusión en la obra como educador y médico, y que identifica en el capítulo I, 7, 53 con Jesús⁸⁰⁹.

Otra obra que debemos considerar, aunque no sea central para la demonología de Clemente y no pueda atribuírsele con seguridad, es *Excerpta ex Theodoto* (Ἐκ τοῦ Θεοδοῦτου), obra que comienza con una descripción de los evangelios y que desarrolla la idea de la salvación como el mayor bien⁸¹⁰. Teodoto era un gnóstico valentiniano del siglo II que en su escrito describe el bautismo y la eucaristía y proporciona instrucciones para liberarse del poder maligno⁸¹¹. Por otra parte, E. Osborn incluye los *Excerpta* entre las obras del alejandrino, aunque añade que hay que considerarla con cuidado, pues es por su contenido una obra gnóstica⁸¹². El texto nos interesa, en

⁸⁰⁸ Véase la edición de Stählin (1972). Traducción española de Isart Hernández (1994).

⁸⁰⁹ La edición a la que hemos acudido para esta obra es *ibid.* (1972) y la traducción de Sariol (1998).

⁸¹⁰ Moreschini afirma que “si tratta di brani riprodotti dall’opera del valentiniano Teodoto e di altri gnostici, e forniti di brevi commenti di Clemente” (1995: 379). Véase la edición de Sagnard (1970). Otras obras atribuidas a Clemente de Alejandría son Ἐκ τῶν προφητικῶν ἐκλογαί, *Églogas Proféticas*; Τίς ὁ σωζόμενος πλούσιος; *¿Quién es el rico salvado?* Y Ὑποτυπώσεις, ocho libros de comentarios al Antiguo y Nuevo Testamentos de los que se nos han conservado pocos fragmentos, algunos transmitidos por Eusebio en *H. E.* I; II, VI y por Focio en *Bibl. Cod.* 109 H. Véase Kannengiesser (2004: 509-510).

⁸¹¹ Encontramos un elemento común entre Teodoto y la línea principal de doctrina de la iglesia en Roma en la persona de Valentín, maestro cristiano y gnóstico del siglo II que llevó las prácticas de exorcismos de la iglesia de Alejandría a Roma, donde se incorporaron al ritual romano que se convirtió en el modelo del mundo cristiano. Eusebio en *H. E.* VI, 13 enumera las obras de Clemente y no incluye este escrito.

⁸¹² Osborn (2005: 5)

concreto, por ser fuente del sentido y la interpretación que hacen los gnósticos valentinianos de la tentación de Jesús narrada en el Nuevo Testamento. Teodoto alude también en *Excerpta* 84-86 (CXXXV) al león como símbolo de la tentación⁸¹³. Si nos detenemos a analizar el fragmento, encontramos el término *πειρασμός* (*tentación*) que aparece en *Excerpta* 84 y coincide con el uso de *Mc.* 1, 13 (*πειραζόμενος ὑπὸ τοῦ σατανᾶ*, *tentado por Satanás*), y el verbo *σαλεύεται* (*σαλεύω*) (*arrancar una cosa violentamente, agitar*), que en este texto se emplea en lugar del verbo *ἐκβάλλειν*, más frecuente en los Evangelios en referencia a la expulsión de un demonio.

Es difícil caracterizar la posición teológica de Clemente de Alejandría. Describe en su pensamiento las especulaciones antropocéntricas de Platón y la cosmología estoica; nos presenta las revelaciones con bases mitológicas de los apócrifos del Nuevo Testamento y de los documentos gnósticos, configurando así su propio entendimiento de la esperanza escatológica cristiana. Hay que tener en cuenta que creció en un ambiente filosófico que se basaba en una síntesis del dualismo platónico, las bases del pitagorismo y alguna forma del estoicismo. Se trata del denominado platonismo medio, que en su concepción del mundo ponía a la cabeza la Mente Suprema o Dios⁸¹⁴. Además, en Clemente se ha intentado ver una influencia de los gnósticos del Egipto cristiano primitivo, debido fundamentalmente a su uso de cierta terminología gnóstica⁸¹⁵: *γνώσις* (*conocimiento*), *ἀνάπαυσις* (*descanso*), *ἐγκράτεια* (*abstinencia*). El alejandrino se llama a sí mismo gnóstico y transforma su lenguaje gnóstico dándole diferente significado⁸¹⁶. Sin embargo, Clemente no ve el mundo terrenal o el celestial como demoníaco y esto es lo que distingue su teología de la de los gnósticos.

Pasemos a analizar la demonología de este autor, que nos presenta un desarrollo intelectual y un estudio más psicológico de la creencia en los demonios sin detenerse a formular teorías sobre el origen demoníaco.

⁸¹³ PG 9, pp. 681-698. Véase el estudio de Steiner sobre la interpretación de la tentación de Jesús por parte de algunos de los autores analizados en este trabajo: “Il nous faut donc chercher à préciser d’abord comment la gnose valentinienne a compris le récit de la tentation de Jésus, puis comment elle a envisagé l’imitation de Jésus par le gnostique, au cours de ses tentations” (1962: 36).

⁸¹⁴ Véase, Floyd (1971: 15-23).

⁸¹⁵ En relación con este aspecto debemos tener en cuenta el estudio de Zandee (1977), que establece una comparación entre las obras de Clemente y el escrito *Las enseñanzas de Silvano* (NH VII), en el que Zandee ha querido ver una relación con Clemente en lo relativo a las concepciones de la teología cristiana y el platonismo medio.

⁸¹⁶ Véanse, Molland (1938: 6) y Scott que afirma: “He calls himself a gnostic, but at the same time attempts to distance himself from <<heresy>>, and this includes all of what modern scholars would normally call gnosticism” (1991: 105).

Clemente de Alejandría se adelanta a su tiempo en su concepción de la demonología. Si bien en los autores anteriores hemos visto como se busca una explicación filosófica y, en algunos casos, ya teológica al nacimiento, presencia y actuación del diablo y sus demonios, en el alejandrino nos encontramos con una interpretación psicológica que busca una explicación más racional y, en cierta medida, científica a la existencia del ser maligno; Clemente incluso va más allá que Orígenes en sus teorías. A través de su obra emerge la reinterpretación de la demonología desde un contexto interno, más amplio, de la teología cristiana, eliminando los aspectos mitológicos y acudiendo a los más contradictorios. Dentro de la polémica entre la filosofía y el cristianismo, hay que tener muy presente la corriente que imponía la idea de que la filosofía tenía un origen demoníaco. En este contexto, que se interrogaba sobre la relación de la filosofía con la herejía por una parte y con los demonios por otra, Clemente de Alejandría emprendió una defensa de la filosofía contra quienes sostenían que los conceptos y métodos filosóficos para profundizar en la verdadera fe podían extenderse a la sombra del demonio⁸¹⁷. Encontramos, así pues, tres temas fundamentales en la demonología del alejandrino: la identificación de los demonios con los dioses paganos y su relación con sus ritos propios; los espíritus impuros considerados como los demonios de las herejías gnósticas y, por último, la relación entre los demonios y la magia.

Como hemos visto, los Padres Apologetas ya relacionaban los mitos y los dioses paganos con los demonios, pero el alejandrino da la vuelta a la interpretación de sus antecesores y añade el elemento psicológico a su teoría. Este aspecto lo trata en *Protr.* II, 13, 5 (CXL) y III, 44 (CXLII), donde presenta los peligros de la creencia en los demonios. En estos pasajes, Clemente sostiene que los dioses y los mitos nacen de la mente humana y no son fruto de un complot diabólico, aunque reconoce que influyen en la difusión del mal porque *fueron el principio del mal* (ἀρχεκάκους)⁸¹⁸. Esos dioses que se convierten en démones son los que la tradición considera responsables del pecado del hombre, como afirma Hermas, al que Clemente parece criticar en este punto⁸¹⁹. Éste, por su parte, se propone introducir un modelo antropológico de interpretación de lo demoníaco que irá cobrando fuerza en la literatura: para él sólo la educación, y no los exorcismos, podía combatir y vencer al demonio, como proclama en *Strom.* II, 111.

⁸¹⁷ Así lo explica Monaci Castagno (1996: 81-82).

⁸¹⁸ *Protr.* II, 13, 5.

⁸¹⁹ *Mand.* 5, 1, 1-4 y 6, 2, 1-4

La crítica a los ritos paganos se desarrolla en *Protr.* II 11, 2-3, donde Clemente denuncia los templos y ritos paganos haciendo referencia a las tradiciones de los egipcios, de las que afirma que son locuras: *μανικὰ ταῦτα ὡς ἀληθῶς ἀνθρώπων ἀπίστων σοφιστήρια καὶ πλάνης ἀκράτου κυβευτήρια* (*todas estas locuras, en verdad, son engaños de los incrédulos y juegos de un simple extraviado*). Enumera varios mitos como el de las bacantes y su delirio en II, 12, 2: *καὶ σημεῖον ὀργίων βακχικῶν ὄφις ἐστὶ τετελεσμένος* (*el símbolo de las orgías báquicas es la serpiente consagrada*). A raíz de esto alude en II, 13 (CXL) a los himnos referidos a las orgías y a los misterios: *Τούτους ἐγὼ γ' ἂν ἀρχεκάκους φήσαιμι μύθων ἀθέων καὶ δεισιδαιμονίας ὀλεθρίου πατέρας, σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς ἐγκαταφυτεύσαντας τῷ βίῳ τὰ μυστήρια.* (*yo diría que éstos fueron el principio del mal, los padres de mitos impíos y de una funesta superstición, al sembrar en la vida los misterios como semillas de maldad y corrupción*). Es a partir del punto 22 cuando se ocupa de los misterios, especialmente de los de Eleusis, en 22, 3, relacionando de nuevo un rito pagano con la serpiente (τῷ δράκοντος). Además encontramos un tema que ha sido ya objeto de comentario a propósito de los Padres Apologetas, el de la condena de los sacrificios a los dioses que Clemente critica en *Protr.* III 42, 1, donde afirma: *Φέρε δὴ οὖν καὶ τοῦτο προσθώμεν, ὡς ἀπάνθρωποι καὶ μισάνθρωποι δαίμονες* (*¡Venga! Añadamos también esto, que vuestros dioses son demonios inhumanos y enemigos de los hombres*). Se ocupa a continuación de los sacrificios ofrecidos a esos demonios, en la mayoría de los casos víctimas humanas posteriormente sustituidas por animales. Clemente sigue demostrando su erudición clásica, citando algunas fuentes en las que se describen sacrificios y afirma en 42, 8 en relación con este tema: *φιλόανθρωποί γε ἐκ τούτων καταφαίνονται οἱ δαίμονες: πῶς δὲ οὐχ ὅσοι ἀναλόγως οἱ δεισιδαίμονες* (*¡a partir de esto los demonios se muestran con claridad amantes de los hombres!*) y añade en 9: *ἀλλὰ φόνος ἐστὶ καὶ ἀνδροκτασία ἢ τοιαύτη θυσία* (*tal sacrificio es un asesinato y un homicidio*). Pero lo que quiere destacar con estas críticas es algo que llevamos viendo desde el siglo I con los Apostólicos y que no parece haber criticado tanto Orígenes, se trata de la relación que establece el autor entre la adoración de esos dioses con los demonios, especialmente al hablar de los sacrificios ofrecidos a divinidades que por el hecho de aceptarlos se convierten en la mentalidad de Clemente en demonios⁸²⁰.

⁸²⁰ En *Protr.* I, 23, 1 critica el hecho de que se considere dioses a los que no lo son *καὶ θεοὺς τούτους ὀνομάζοντες τοὺς οὐκ ὄντως ὄντας* (*por llamar dioses a estos que no lo son en realidad*).

Desde *Protr.* I, 34 Clemente se centra en repasar la mitología clásica, el culto a los dioses descrito por distintos poetas y los cultos de los egipcios, añadiendo: Εἶεν δὴ: ἐπειδὴ οὐ θεοί, οὓς θρησκευέετε, αὐθις ἐπισκέψασθαί μοι δοκεῖ εἰ ὄντως εἶεν δαίμονες, δευτέρᾳ ταύτῃ, ὡς ὑμεῖς φατέ, ἐγκαταλεγόμενοι τάξει. Εἰ γὰρ οὖν δαίμονες, λίχνοι τε καὶ μιαιοί (*bien, puesto que no son dioses esos que adoráis, de nuevo me parece que hay que examinar si, en realidad, se trata de demonios, catalogados en un segundo orden, como decís vosotros. Pues, si son demonios, son ambiciosos y malvados*) (*Protr.* I, 40). Para terminar el capítulo II del *Protréptico* enumera a los doce dioses olímpicos en 41, 2: καὶ οἱ τούτων ἐπιτιμότεροι, οἱ μεγάλοι δαίμονες, ὁ Ἀπόλλων, ἡ Ἄρτεμις, ἡ Λητώ, ἡ Δημήτηρ, ἡ Κόρη, ὁ Πλούτων, ὁ Ἡρακλῆς, αὐτὸς ὁ Ζεὺς (*los que reciben más honor que éstos, los grandes demonios: Apolo, Ártemis, Leto, Deméter, Core, Plutón, Heracles y hasta el mismo Zeus*) y los incluye entre los demonios y semidioses en 41, 4: τοιοῦδε μέντοι παρ' ὑμῖν οἱ τε δαίμονες καὶ οἱ θεοὶ καὶ εἰ τινες ἡμίθεοι ὥσπερ ἡμίονοι κέκληνται: οὐδὲ γὰρ οὐδὲ ὀνομάτων ὑμῖν πενία πρὸς τὰς τῆς ἀσεβείας συνθέσεις (*¡Tales son, ciertamente, vuestros demonios y los dioses y, si hay algunos semidioses, como llaman a las mulas, pues no tenéis escasez de nombres para las uniones de la impiedad!*)

Otra teoría demonológica que desarrolla el alejandrino es la de la relación del mal con la serpiente que engañó a Eva, como vemos en *Protr.* VII, 4-6, donde alude a la serpiente tentadora como: τὸ γὰρ πονηρὸν καὶ ἐρπηστικὸν θηρίον (*la bestia cruel y tirana*). En el mismo pasaje se refiere al diablo en los términos acostumbrados en estos textos del cristianismo: αἰῶνα τοῦ κόσμου τούτου, κατὰ τὸν ἄρχοντα τῆς ἐξουσίας τοῦ ἀέρος, (*el espíritu secular de este mundo, conforme al príncipe de la potestad del aire*), donde encontramos el eco de Ignacio de Antioquía⁸²¹. En *Strom.* I, 80, 5 (CXLV) expone la idea del origen diabólico de la filosofía, que autores anteriores como Justino habían tratado, con la diferencia de que no considera la filosofía como un mal. También en *Stromata* advierte de que los ángeles del mal llevan a los humanos a creer en la astronomía, la adivinación y en otras artes oscuras, como afirma en V, 1, 8; VI, 18, 80 y 11, 84⁸²². En *Protr.* I, 3, 1 (CXXXVII) el alejandrino aborda la acción de los demonios en la magia a través de encantamientos y usa para ello términos como γοητεία.

⁸²¹ *Eph.* II, 2.

⁸²² En realidad Clemente aquí tiene presente *1 Enoc* 8:3, donde se habla de este tipo de enseñanzas. El *Libro de Enoc* parece ser una fuente para el alejandrino, que sigue la tradición de los ángeles caídos que se desarrolla con el conocimiento del texto apócrifo. En *Pedagogo* III, 14, 2 (CLIV), como veremos, aparece una referencia a la caída de los ángeles.

Entre las fuentes a las que recurre, Clemente no pasa por alto los textos gnósticos. Así, encontramos una idea sobre el matrimonio que parece tomada del *Evangelio de Felipe*; el autor habla de los espíritus impuros bajo formas masculinas y femeninas que impulsan al hombre al mal⁸²³. En *Strom.* II, 114, 4-6 parafrasea a Bernabé en *Barn.* XVI, 7 a propósito de la filtración de demonios en el alma. Siguiendo con la idea de que los demonios pueden conquistar al hombre, en *Strom.* II, 13 afirma que *el diablo es engañador y astuto* (τὸ παλίμβολον καὶ πανούργον τοῦ διαβόλου), tomando la idea señalada por Silvano (95, 1-16), que habla en los mismos términos del Adversario⁸²⁴. En *Strom.* VI, 66, 1 (CXLIX), *el diablo se convierte en ángel de luz* (τὸν διάβολον εἰς ἄγγελον φωτός) para difundir enseñanzas falsas.

No hemos encontrado hasta ahora en los textos huellas de la lucha entre el hombre y el diablo, pero Clemente la introduce al referirse al modo en que se trata en las Escrituras la figura del Pedagogo: alude a la educación que recibe Jacob haciendo referencia a *Gen.* 17 y nos presenta en *Paed.* I, 57, 1 la lucha contra el diablo a través de la imagen de una competición atlética: οὗτος ἦν ὁ ἄνθρωπος ὁ ἄγων καὶ φέρων, ὁ συγγυμναζόμενος καὶ ἀλείφων κατὰ τοῦ πονηροῦ τὸν ἀσκητὴν Ἰακώβ (*era él, el hombre que combatía, que luchaba con él, y que, untándole con aceite, entrenaba al luchador Jacob contra el Maligno*). Clemente alude al maligno al comentar algunos pasajes de las Escrituras como *Gen.* 32, 29-31, donde se vuelve a hacer referencia a Jacob. Siguiendo con esta idea, insiste en que el pedagogo entrena al hombre como un atleta para enfrentarse al diablo, al que ahora designa con el término de “adversario” que ya hemos encontrado en otros autores: ὄρα πῶς μὲν ἔπεται τῷ δικαίῳ ὁ παιδαγωγός, ὅπως δὲ καὶ ἀλείφει τὸν ἀσκητὴν, περνίζειν διδάσκων τὸν ἀνταγωνιστὴν (*mira cómo el pedagogo sigue al hombre justo, y cómo entrena al atleta, enseñándole a derribar al adversario*). En *Protr.* I, 2, 2-3 menciona el término ἀγωνιστής, que identifica con Cristo. Parece que esta imagen de Cristo como atleta la toma de las Escrituras, donde encontramos con frecuencia imágenes agonísticas. Se trata de un motivo que volverá a aparecer en la hagiografía posterior, el del santo o seguidor de Cristo como luchador que vence todos los obstáculos, con esta imagen se pretende presentar al monje es visto como un héroe. Por otro lado, encontramos el modelo de lucha moral con la figura del θεῖος ἀνὴρ (*hombre divino*) que tiene también un papel muy importante en los exorcismos. Cuando Clemente se ocupa del diablo en *Strom.* VII,

⁸²³ Para el *Evangelio de Felipe*, véase Piñero y Montserrat (2000: 65-66, vol. 2).

⁸²⁴ Recordemos el estudio de Zandee (1977). También Russell (1994: 103-4).

2, 5, 5 introduce una palabra que relacionamos directamente con la lucha contra el maligno, δυνάμεις (*poderes*).

En *Protr.* IX, 82, 4 Clemente parece referirse al nuevo nacimiento, lo que puede interpretarse como una alusión al bautismo⁸²⁵. En 82, 7 alude a los bautizados diciendo que son los primeros en *ser arrancados del pecado, los primeros apartados del diablo* (οἱ πρῶτοι τῶν ἀμαρτιῶν ἀπεσπασμένοι, οἱ πρῶτοι τοῦ διαβόλου).

En la obra de Clemente encontramos diferentes términos para referirse al diablo y su séquito: πονηροῦ (maligno; *Paed.* I, 57, 1); διάβολος (*Strom.* I, 80, 5 y VI, 66, 1-5); τον ἀνταγωνιστήν (adversario; *Paed.* I, 57, 3). El ya tan citado diccionario patristico de Lampe no incluye este último término para hacer referencia al diablo, pero, en cambio, en el LSJ sí encontramos el término con el significado de *rival, adversario*, aunque sin referencia alguna al uso que hace de él el alejandrino, pues la única cita de la obra de Clemente se introduce a propósito del sustantivo ἀνταγώνισμα (*lucha contra otro*). Kittel no recoge este término en su diccionario del Nuevo Testamento, así que todo parece indicar que Clemente es el único que emplea este término para referirse al diablo, en oposición al término más común ἀντικείμενος que hemos encontrado en el primer periodo de los escritos cristianos, en concreto en Clemente de Roma. Sin embargo, Clemente usa el término ἀντικείμενος en *Paed.* I, 8 y 65, 3 y en *Exc Theod.* 73, aunque en este pasaje lo emplea en plural y posiblemente en referencia a los demonios. Al igual que Clemente, el gnóstico Silvano también usa el término para el Adversario en 95, 1⁸²⁶. Clemente también se refiere al diablo con el adjetivo πονηρός. Otra forma de nombrar al maligno en *Protr.* X, 90, 1 es por medio de la alusión al *príncipe del mal* (τῷ ἄρχοντι τῆς κακίας), que nos recuerda la tradición de considerar al diablo un arconte a partir de la demonología gnóstica.

En *Protr.* I, 2, 2 (CXXXVI) el término δαιμόνων parece usarse tal como lo encontramos en la *Odisea*, como “divinidad intermedia” o poder misterioso bienhechor o malhechor que interviene en los asuntos humanos; en plural pierde su valor personal para señalar una clase de seres divinos intermediarios entre dioses y hombres. Este

⁸²⁵ Según Isart (1994: 151, nota 518), con quien estamos de acuerdo, ya que Clemente pasa a hablar del carácter exorcístico del bautismo a continuación. El bautismo es un renacimiento, como el mismo Clemente dice en *Strom.* III 12, 87 y en *Paed.* I, 6, 27. También lo consideran así Justino en *Dial.* 138 y 1 *Apol.* 61, 3-5, Ireneo fr. 33, ed. Harvey II, p. 497 y Orígenes, *Com. in Mt.* 12, GCS XI, pp. 23-26 ss.

⁸²⁶ Véase Zandee (1977: 38). Hay que tener en cuenta que no todos los especialistas reconocen la influencia de Silvano en Clemente, por ejemplo Osborn (2005) parece no tener presente este aspecto. Tampoco Eusebio incluye nada sobre él en *H. E.* VI.

término lo hemos encontrado en otros autores del cristianismo primitivo con el significado de “espíritu maligno” y para referirse a las divinidades paganas.

La filosofía que encontramos en Clemente es un compendio de la filosofía pagana, de la enseñanza cristiana e incluso del gnosticismo⁸²⁷. Desde luego, no podemos negar su conocimiento de la filosofía antigua, que adapta a la perfección al conocimiento del universo dentro de la fe cristiana. Uno de los problemas filosóficos que encontramos mejor expuestos en su obra es el tema del mal; para el teólogo, al reconocer la divinidad de Dios se descarta su responsabilidad en el mal. Este problema se intensifica con el martirio cristiano, como expresa en *Protr.* IV, 11, 78, donde trata de justificar la no responsabilidad de Dios en las condenas de los cristianos. En principio, el mal es para Clemente la negación del bien, sin ver dos principios contrapuestos con existencia propia, lo que plantea el problema de la concepción gnóstica del dualismo. Si los gnósticos insistieron en que el mundo y todo lo material eran la representación del mal, Clemente intenta refutar esta idea defendiendo el bien en el mundo en tanto que es creación de Dios.

Para este teólogo alejandrino la filosofía ayuda a entender la verdad, como expresa en *Strom.* I, 19, 99, 1 y, por ese motivo, centra su doctrina en la enseñanza y en la formación espiritual. Destaca su interés por encontrar huellas del pensamiento cristiano en la literatura y la filosofía de Grecia pero, sin duda, Clemente lucha por defender la existencia de un único dios creador cuyo Hijo se hizo carne. Para él la salvación constituye un largo proceso de superación de las pasiones que impiden al alma alcanzar la perfección. Esa gnosis o conocimiento verdadero se encuentra en la lectura de las Escrituras según el canon eclesiástico, como dice en *Strom.* VI, 15, 124-125. Además en el alejandrino encontramos el principio de la interpretación de las Escrituras conforme al canon de la fe, como imponían los intereses propios del mundo intelectual alejandrino. Clemente expone en sus obras, sobre todo en *Stromata*, la importancia de la filosofía griega, especialmente lo tocante a la educación moral del hombre; admira a filósofos como Platón y Heráclito⁸²⁸.

En general, aunque Clemente critica los esquemas gnósticos, sobre todo en *El Pedagogo*, simpatiza con el interés filosófico por la perfección humana que descubre,

⁸²⁷ Así es como podríamos definirlo si seguimos a Osborn (2005: 269).

⁸²⁸ Platón no deja de ser el modelo filosófico de estos escritores, como ya vimos en Justino. Osborn (2005: 17) aborda la importancia que da Clemente a las enseñanzas no escritas de Platón: “The important point is the one which Clement has take up: that teaching may be concealed while the reader or hearer becomes ready to understand it”. Además afirma que Clemente acude a estos dos filósofos como autoridades. Para conocer mejor la influencia de Heráclito en Clemente, véase Valentín (1958: 27-59).

sobre todo, en los valentinianos. *El Pedagogo* es una obra en la que encontramos la teoría del Logos como razón y divinidad desde una moral cristiana que rompe, en cierta medida, con la filosofía pagana⁸²⁹. En *Protr.* I, 101, 1 el alejandrino parte del principio estoico: πᾶν τὸ παρὰ τὸν λόγον τὸν ὀρθὸν τοῦτο ἀμάρτημά ἐστιν (*todo lo que es contrario a la recta razón es pecado*); la razón es la que evita que el hombre se convierta en bestia.

Entre los temas que Clemente trata en sus obras, destacan algunas ideas que repite sobre el bautismo, ceremonia que libera del pecado y que destaca en *Paed.* I, 28, 1 (CLII). En I, 32, 1-2 (CLIII) insiste en la idea del bautismo y además añade una reflexión que nos recuerda a Platón al decir que el recuerdo de los actos del pasado nos lleva a arrepentirnos de los males presentes⁸³⁰. En *Paed.* I, 4, 2 (CLI) insiste Clemente en la idea del pecado, al que califica como acto irracional en I, 5, 2: καὶ τὸ μὲν ἀκούσιον αἰφνίδιον προσεῖπεν, τὸ δὲ ἀμαρτάνειν ἄλογον. Οὗ δὴ χάριν ὁ λόγος ὁ παιδαγωγὸς τὴν ἐπιστάσιαν εἴληχεν εἰς τὴν ἀλόγου κώλυσιν ἀμαρτίας (*a la falta involuntaria la llamó <<una muerte repentina>>; al pecado, <<un acto irracional>>*). Por eso el Logos-Pedagogo tiene la misión de dirigirnos, para apartarnos del pecado irracional). Esa irracionalidad queda patente en *Protr.* IV, 1, donde Clemente habla de la irracionalidad de los hombres, enumera sus pecados comparando a los hombres con los animales; insiste en la ignorancia de los hombres que es para él su peor enemigo. En *Protr.* IV, 25, 1 vuelve a ocuparse de este tema: ἀκρότητες ἄρα ἀμαθίας ἀθεότης καὶ δεισιδαιμονία, ὧν ἕκτὸς μένειν σπουδαστέον (*el ateísmo y la superstición son dos extremos de la ignorancia*).

Clemente fue educado en la enseñanza de la teología filosófica por medio del conocimiento y el estudio de los escritos de Platón, pero también recibió las enseñanzas de un predicador popular llamado Silvano del que hemos hablado anteriormente. La relación entre Silvano y Clemente se basa en una argumentación filosófica y teológica que ha sido bien estudiada por Zandee, que nos proporciona algunos datos sobre la teología del alejandrino. Por ejemplo, en lo referente al tema de las pasiones que condena en *Strom.* VI, 15 y 105, 1, Clemente define πάθος como una bestia irracional a la que sólo se puede dominar con la ayuda de Cristo (*Strom.* II, 13)⁸³¹. Según la ética estoica, el hombre debe tener un comportamiento racional frente a la actitud irracional

⁸²⁹ Para este concepto en Clemente, véase Edwards (2000: 159-77).

⁸³⁰ Véanse, Floyd (1971: 19) e Isart (1993: 273-299).

⁸³¹ En concreto, Zandee (1977: 4-5) comenta el tema de las pasiones en relación con Sil. 84, 19-20. Las pasiones en Clemente parecen estar influidas por la teoría estoica sobre este tema.

de las bestias, como afirma en *Paed.* III, 1, 1, 3, irracionalidad que lleva al hombre a dejarse arrastrar por las pasiones (παθῶν), como afirma en *Protr.* IV, 26, 4 criticando que incluso éstas se convierten en ídolos: τὸν Φόβον καὶ τὸν Ἔρωτα καὶ τὴν Χαράν καὶ τὴν Ἑλπίδα (*el Miedo, el Amor, la Alegría, la Esperanza*).

En el capítulo V del *Protréptico*, Clemente expone distintas teorías de los filósofos sobre Dios y, en concreto, en 66, 2 hace referencia a las teorías sobre la identificación de los planetas con las divinidades: Ξενοκράτης Καλχηδόνιος οὗτος ἐπὶ μὲν θεοὺς τοὺς πλανήτας, ὀγδοὸν δὲ τὸν ἐκ πάντων τῶν ἀπλανῶν συνεστῶτα κόσμον αἰνίττεται (*Jenócrates (el calcedonio) decía de forma enigmática que los siete planetas eran dioses y el octavo era el cosmos*). Siguiendo con el tema de los filósofos, Clemente afirma en VI, 67 que éstos, inspirados por la verdad, alguna vez han hablado con lógica y certeza pero a su vez los culpa también de introducir demonios al identificar algunas divinidades con motivos de la naturaleza: Καὶ πολὺς μοι ἐπιρρεῖ τοιοῦτος ὄχλος, οἰοεῖ μορμῶ τινα δαιμονίων παρεισάγων ξένων ἄτοπον σκιαγραφίαν (*Una gran multitud de tal especie (filósofos) se me echa encima que introduce a escondidas una ilusión de demonios extranjeros*).

También encontramos en su obra huellas de dualismo: en *Protr.* VIII Clemente se refiere a la importancia de las Escrituras para alcanzar la salvación, algo que defienden todos los escritores cristianos de la época. En VIII, 77, 2 reproduce el pasaje de los *Oráculos Sibilinos* I, 28-35 donde encontramos la oposición de oscuridad-tinieblas-luz⁸³². En 77, 3 comenta este pasaje a partir de un tema que aparece ya en la *Didaché* y en otros autores y textos de los siglos I y II: ἐνθέως σφόδρα τὴν μὲν ἀπάτην ἀπεικάζουσα τῷ σκότει, τὴν δὲ τοῦ θεοῦ γνώσιν ἠλίω καὶ φωτί, ἄμφω δὲ παραθεμένη (*está muy inspirada por Dios cuando compara el error con la tiniebla y el conocimiento de Dios con el sol y la luz*).

Dentro de la obra de Clemente, debemos destacar el capítulo III del *Protréptico*, dedicado a los demonios. En él podemos encontrar características y adjetivos atribuidos a los demonios que nos revelan la concepción del alejandrino. Así en III, 44 alude a δαίμονας ἀλιτηρίους (*demonios criminales*); en *Strom.* I, 18, 3 hace referencia al demonio a través de τίνος εὐρετοῦ πονηροῦ (*malvado inventor*), también lo encontramos en la misma obra con otros atributos en I, 44, 4; 80, 5 (CXLV); 81, 4 (CXLVI). La

⁸³² En *Paed.* I, 6 y 29, 4 vemos que Clemente aprovecha el dualismo de la luz y las tinieblas para crear una imagen sobre la ignorancia (ἄγνοια) relacionada con las tinieblas, y el conocimiento (γνώσις) relacionado con la sabiduría y la iluminación.

relación del diablo con la bestia que ya habíamos visto en Orígenes es en Clemente otro rasgo que caracteriza al maligno, como se ve en *Protr.* III, 43, 1: τὰ μὲν θηρία περιφεύγομεν τὰ ἀνήμερα, κἄν που περιτύχωμεν χωμεν ἄρκω ἢ λέοντι, ἐκτρεπόμεθα, ὡς δ' ὅτε τίς τε δράκοντα ἰδὼν παλίνροσος ἀπέστη οὖρεος ἐν βήσσει, ὑπὸ τε τρόμος ἔλλαβε γυῖα, ἂψ τ' ἀνεχώρησεν: δαίμονας δὲ ὀλεθρίους καὶ ἀλιτηρίους ἐπιβούλους τε καὶ μισανθρώπους καὶ λυμεώνας ὄντας προαισθόμενοι καὶ συνιέντες οὐκ ἐκτρέπεσθε οὐδὲ ἀποστρέφεσθε; (*huimos de las fieras salvajes. En cambio, vosotros que os dais cuenta y comprendéis que son demonios funestos y malvados, urdidores de trampas, enemigos del hombre y destructores, ¿no los evitáis y os dais la vuelta?*). Y añade en 43, 2-3: Αὐτίκα γοῦν ἔχω σοι βελτίονα, τῶν ὑμεδαπῶν τούτων θεῶν, τῶν δαιμόνων, ἐπιδείξει τὸν ἄνθρωπον (*en seguida puedo mostrarte que el hombre es mejor que estos de vuestro país, los demonios*) y οἱ δαίμονες ὀδηγοῦσιν εἰς τὸ πῦρ, (*los demonios llevan siempre el fuego*).

En *Protr.* III, 44, 1 encontramos la crítica de los sacrificios realizados por obra de los demonios, a los que Clemente llama *criminales* (ἀλιτηρίους): ὅθεν ἐπεισὶ μοι θαυμάζειν τίσι ποτὲ φαντασίαις ἀπαχθέντες οἱ πρῶτοι πεπλανημένοι δεισιδαμονίαν ἀνθρώποις κατήγγειλαν, δαίμονας ἀλιτηρίους νομοθετοῦντες σέβειν, εἴτε Φορωνεὺς ἐκεῖνος ἢν εἴτε Μέροψ εἴτε ἄλλος τις, οἱ νέως καὶ βωμοὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς, πρὸς δὲ καὶ θυσίας παραστήσαι πρῶτοι μεμύθενται (*aún me falta admirarme de las imaginaciones con las que se engañaron en un tiempo los primeros hombres equivocados, que proclamaron la superstición y mandaron venerar a los demonios criminales. Fue aquel Foráneo o Merops o algún otro los que les erigieron templos y altares y, además, dicen que fueron los primeros en ofrecer sacrificios*). Hace aquí referencia a Pausanias II 15, 5 y repite lo mismo en *Strom.* I, 102. A continuación se ocupa de la adoración a las estatuas de los dioses y a los altares.

En el libro IV del *Protréptico* Clemente centra su atención en los ídolos que traicionan la estupidez, la falsedad y el descaro de los dioses griegos. Sigue demostrando en esta parte sus conocimientos de la antigüedad a propósito de las estatuas de los dioses y las fuentes literarias que hacen referencia a éstas. Encontramos con frecuencia la crítica e identificación de los ídolos con los demonios, como en *Protr.* II 55, 2-3 y 55, 4, donde podemos encontrar la siguiente afirmación: εἰδῶλα γοῦν εἰκότως αὐτοὺς καὶ δαίμονας ὑμεῖς αὐτοὶ κεκλήκατε, ἐπεὶ καὶ τὴν Ἀθηνᾶν αὐτὴν καὶ τοὺς ἄλλους θεοὺς κακίᾳ τιμήσας Ὀμηρος δαίμονας προσηγόρευσεν: ἢ δ' Οὐλύμπόνδε βεβήκει δῶματ' ἐς αἰγιόχοιο Διὸς μετὰ δαίμονας ἄλλους (*con razón vosotros mismos*

los llamáis ídolos o demonios, puesto que Homero, tributando un dudoso honor a la propia Atenea y a los demás dioses, los llamó también demonios), en referencia al pasaje de *Il. I*, 221-222.

Como vemos, en la obra de Clemente encontramos una única descripción del diablo propiamente dicha, ya que en general el teólogo alejandrino sólo nos induce a la reflexión sobre la responsabilidad del hombre en el mal y en las supersticiones, identificando a los demonios con imágenes del pasado y con ideas paganas en las que él no cree. En sus escritos, Clemente intenta elaborar una síntesis del cristianismo y la mentalidad greco-romana. Sus ideas marcan una ruptura con la escatología apocalíptica que habíamos encontrado en la tradición pseudoepigráfica y en el gnosticismo, algo que se revela en su tratamiento del tema de los demonios y del diablo. Volvemos a encontrarnos con un pensamiento teológico que se propone explicar racionalmente una demonología basada en la tradición del gnosticismo, que tan problemático fue para Clemente pero que, a la vez, le aportó el verdadero conocimiento bajo el influjo de la *γνώσις* y del *λόγος* en su teología. La importancia de nuestro autor está en su intento de sintetizar las ideas cristianas con la vida y el pensamiento del mundo grecorromano. Sus teorías marcan una ruptura con la escatología apocalíptica y con el gnosticismo. Cabe destacar sus esfuerzos por renunciar a la asociación del mal con el mundo material y con su personificación en el diablo, cuestionando así toda una tradición que hemos encontrado desde Ignacio de Antioquía hasta Orígenes.

III.CONCLUSIONES

DESMITIFICACIÓN DE UN MITO CRISTIANO: LA DEMONOLOGÍA CRISTIANA COMO CONTINUIDAD DEL PAGANISMO

Lo demoníaco es aquello que no puede resolverse ni por el entendimiento ni por la razón. Escoge para sí, casi siempre, oscuros tiempos. El culto religioso, por lo mismo, no puede prescindir de lo demoníaco; es uno de los medios mejores para obrar maravillosamente sobre los hombres.

(Goethe, *Poesía y verdad*)

La demonología es una disciplina reciente que hasta ahora ha tenido poca presencia en España. Por este motivo, confiamos en que nuestras conclusiones constituyan una importante contribución al estudio de la demonología cristiana primitiva en nuestro país. Nuestra aportación sigue las directrices trazadas por los principales estudios sobre demonología, ahondando en una serie de problemas bien definidos que todavía carecen de una solución satisfactoria, como son el origen del mal y del diablo. Es preciso aclarar que esta tesis no ha pretendido ser un tratado de demonología en el que el lector pueda encontrar respuesta a sus dudas religiosas y metafísicas sobre la naturaleza del mal y la existencia real del diablo, sino que su propósito ha sido presentar el complicado tema de las primeras alusiones a los demonios y al diablo en la literatura cristiana primitiva. Como hemos podido ver, contamos con abundantes interpretaciones de la crítica moderna, frente a las cuales hemos querido elaborar una historia y un análisis de las interpretaciones surgidas en los primeros tiempos del cristianismo para dar solución a un problema que inquietó a los cristianos especialmente a partir del siglo II d. C.: cómo reinterpretar los dioses y los ritos paganos y cómo explicar el mal y su expresión a través del pecado. Nuestro propósito ha sido, por lo tanto, analizar esta evolución del pensamiento cristiano respecto al tratamiento del mal y su personificación en la figura del diablo, haciendo hincapié en el pensamiento contemporáneo expresado de forma particularmente significativa en la literatura patrística.

En estas conclusiones recogemos de forma sinóptica lo expuesto a lo largo del presente trabajo, por lo que no se repetirán las referencias a los textos y estudios que le han servido como base y que figuran en los capítulos correspondientes. Así pues, pasemos a resumir las principales conclusiones alcanzadas y a exponer de forma clara y

ordenada las principales aportaciones con las que esperamos contribuir al conocimiento de la demonología en la antigüedad tardía.

LOS ESTUDIOS

En los primeros años del siglo XX, los estudios de demonología pasaban por alto una parte importante del corpus textual de esta tesis, centrándose en un corpus canónico que impedía constatar la influencia de los apócrifos en la literatura patrística. Sin embargo, entre las décadas de los 70 y los 80 autores como Haag o Kelly inauguraron una nueva línea de investigación que contemplaba el material textual excluido del canon bíblico. Con este estudio hemos querido completar las aportaciones de estos autores a la demonología antigua sumando al análisis de los textos bíblicos y extrabíblicos el de las primeras obras de la patrística griega que desarrollan una crítica de las ideas expuestas en aquéllos. Para alcanzar nuestro objetivo hemos reconstruido la figura del diablo desde su nacimiento hasta su desarrollo en los principales textos del cristianismo primitivo, donde nos hemos acercado a las denominaciones que guardan relación con su origen como ángel caído y acusador, de donde provienen sus nombres más conocidos: Satanás (del hebreo *śatan*) y diablo (traducción griega de *satán*). Nuestro propósito ha sido tener en cuenta todos los textos del cristianismo griego primitivo en los que encontramos alusiones directas a los demonios o al diablo, la mayoría de los cuales nos han llegado en lengua griega, sin prescindir de los que fueron escritos e incluso traducidos en otras lenguas. Todos ellos constituyen un testimonio de un valor incalculable para entender mejor la evolución de la demonología cristiana antigua.

La línea de investigación seguida ha partido también de los diferentes estudios que han contribuido al conocimiento de la historia del cristianismo primitivo, los más recientes de los cuales parten de una valoración histórica de lo que supuso el cristianismo para el sistema social y ético del mundo antiguo de los siglos I y II. Nos situamos en un momento en el que judíos, cristianos y paganos conviven con sus diferentes estructuras gubernamentales y culturales. En este ambiente se van perfilando los demonios y la figura del diablo al tiempo que se desarrolla un sistema de creencias que llega incluso a relacionar el culto al emperador con aquéllos, idea que encontramos en algunos de los Padres Apologetas como Justino. Nuestro recorrido se inicia, sin embargo, con autores paganos de la tradición griega como Platón, con su concepto del mal en relación con el mundo material, sin cuya influencia el mundo maligno diabólico

habría sido muy diferente. Las teorías platónicas sobre la relación entre la parte material del cuerpo y el mal tienen una fuerte repercusión en estos autores cristianos, como hemos podido ver. Podemos afirmar sin lugar a dudas que Platón constituye el punto de unión entre la tradición griega antigua y el cristianismo, que en su concepción última del mal no busca su explicación en figuras malignas ni en demonios tentadores, sino en el interior del alma humana y en la conciencia del hombre.

LA PERVIVENCIA DE LOS DIOS PAGANOS EN LA DEMONOLOGÍA

Hemos visto como el diablo tiene su origen en diferentes corrientes de interpretación. En primer lugar hay que situar a los autores cristianos de estos siglos que, para defender sus creencias y combatir el paganismo oficial, sostienen que el origen del maligno se encuentra en los dioses paganos. En sus escritos, la propaganda del cristianismo se basa en el descrédito de la fe en los dioses paganos y de las nuevas corrientes religiosas, supuestamente difundidas por falsos profetas o por divulgadores de falsas doctrinas. En segundo lugar hay que mencionar la corriente de pensadores más críticos, que postula el nacimiento y desarrollo del diablo a partir de la tradición judía y pseudoepígrafa, insistiendo en el motivo del pecado original y el ángel caído. Y, en tercer lugar, hemos intentado localizar la posición del diablo en dentro del contexto religioso mediterráneo y oriental.

En la literatura judía, la enseñanza de los demonios se relaciona estrechamente con la enseñanza de los ángeles y su caída, siendo en este punto inseparables la demonología y la angeología. Para algunos, los ángeles caídos son los príncipes de los espíritus del mal, en tanto que la unión de los ángeles con las mujeres engendra a los gigantes, emparentados con los espíritus malignos y los demonios. Por tanto, siguiendo la enseñanza judía que toman como referente autores como Justino y Taciano, los demonios son originados. Con posterioridad a la preocupación por los temas de la caída de los ángeles y el origen de los demonios, los autores cristianos parecen interrogarse por las clases de demonios y su papel en la literatura, aspectos de la demonología cristiana que se desarrollarán sobre todo a partir de las ideas de Orígenes y Clemente de Alejandría, como hemos visto, para encontrar su culminación en la literatura hagiográfica.

En el mundo griego helenístico, los dioses olímpicos pasan a un segundo plano y los démones se convierten en protagonistas. Estudiosos de la religión griega antigua

como Nilsson creyeron ver en este fenómeno una demonización de la religión, en tanto que nosotros vemos en él una demonización de los dioses paganos que a su vez hace posible su pervivencia. La asociación de los demonios con los dioses paganos, cultivada incuestionablemente por la patrística griega, se desarrolla especialmente entre los Padres Apologetas.

Hemos insistido a lo largo de este estudio en que en el siglo II d. C los cristianos constituyen en cierto sentido una amenaza para el orden establecido, a la par que surgen sentimientos antipaganos entre quienes se declaran cristianos y se convierten a la nueva religión, provocando un proceso de demonización de todo lo pagano que llega a afectar al propio emperador y al culto a las divinidades tradicionales, que son consideradas por los cristianos como meros demonios. Esta conversión de los dioses en demonios es uno de los temas que más interesan a los autores del momento, algunos de los cuales incluso fueron martirizados por defender esta idea. Como hemos señalado, los dioses del mundo grecorromano son imprescindibles para entender a los demonios del cristianismo.

Las creencias en posesiones demoníacas y en la personificación del mal unen a cristianos, judíos y griegos paganos. De cara a su análisis debemos tener en cuenta, por otra parte, la distinción entre demonios y diablo: el demonio o *daimon* tiene una larga historia como noción fundamental en la antigüedad y en el cristianismo. Los cristianos mencionan a los démones en alusión a los dioses paganos, al igual que la traducción de los Setenta los equipara a las divinidades extranjeras, y, como hemos precisado, nosotros nos referimos a los demonios en alusión a los ángeles que la tradición judía hace siervos de Satán cuando éste se rebela contra Dios. El diablo ha de caracterizarse, por otra parte, como un ser único, jefe o arconte, tal y como lo nombran algunos textos, de los demonios. Su papel principal en la tradición judía es de *śatan* “acusador”, lo que explica que en la traducción griega se acuda al verbo διαβάλλω “acusar”, de donde surge el término diablo.

El sentimiento demoníaco, que se ha intentado explicar de diferentes maneras, parece implicar la existencia de un ser maligno y castigador que surge del temor. La lectura de los textos analizados nos lleva a pensar que algunos de sus autores pretenden suscitar deliberadamente dicho *temor* entre sus seguidores a fin de disuadirles de seguir profesando las creencias paganas o regresar a ellas. Algunas lenguas poseen expresiones adecuadas que designan exclusiva o preferentemente ese *temor* especial, más intenso que el temor inespecífico, y el Antiguo Testamento abunda en expresiones de esta índole. Particularmente notable es el temor de Dios, el terror que Yahvé puede sembrar,

enviar como un demonio, paralizando incluso los miembros del hombre, y que parece entroncar claramente, en un sentido antropológico, con el δαίμα πανικόν *deima panikon* (el terror pánico) de los griegos. Aun allí donde los demonios alcanzaron desde antiguo el rango de dioses, siempre conservaron una parte demoníaca. Entre los medios de expresión de lo demoníaco encontramos en estos textos primitivos diversas formas de nombrar no sólo a los demonios, sino también a su superior, ya sea éste el diablo, el príncipe de este mundo, el anticristo, el enemigo o el demonio maligno. En términos generales, el miedo a los demonios parece concretarse en un demonio en el estricto sentido de la palabra, entendida como sinónima de espíritu del dolor, espíritu maligno y opuesto a lo divino. Pero un demonio de esta especie no ha sido punto de tránsito y eslabón en la cadena evolutiva del sentimiento religioso, ya que en las diferentes religiones orientales los demonios son entes de naturaleza espiritual, poderes numinosos de naturaleza buena y mala. De dicho demonio, por otro lado, ha de diferenciarse en un sentido general el δαίμων, que nunca es un Dios, pero tampoco un contra-Dios o un anti-Dios, sino un pre-Dios; es decir, un estadio inferior de lo divino, todavía latente y encubierto que se desarrollará gradualmente en la forma más elevada de Dios. En origen, el δαίμων de la tradición griega desempeñaba una función de intermediario entre los dioses y los hombres; en el cristianismo, y a través del judaísmo, el *daimon* es el intermediario entre Dios y Satanás, como vemos en el Antiguo Testamento.

En el mundo griego antiguo el δαίμων era el responsable de que los seres humanos entraran en contacto con lo divino o de que los dioses se manifestaran en la esfera de lo humano. Por tanto, en la tradición griega antigua se trataba de un concepto que por sí mismo implicaba la comunicación con lo divino. En el *Banquete* de Platón encontramos, como es sabido, una primera propuesta de definición de los δαίμονες como mediadores, en tanto que el δαίμων interior del hombre, el *yo oculto o demonio* que habita en el alma, aparece como responsable de las pasiones. Su transformación se produjo con el desarrollo del cristianismo, ya que la instauración de la fe en un único Dios requirió un replanteamiento de las relaciones entre los planos humano y divino de la existencia. Con la llegada de Cristo, la relación entre los creyentes y su dios estaba destinada a ser de una naturaleza más sencilla.

En general, el concepto de los demonios ha estado limitado a la noción de cada religión en particular. Tan sólo un estudio en profundidad del contexto histórico y religioso nos permite comprender el papel de los demonios en la Biblia hebrea o los textos del Qumrán. A partir del 300 a. C proliferan en la religión judía las creencias en

los demonios de origen pagano, admitidas por Israel sin mayor cuestionamiento y sin que se planteara el problema de su origen. Esta situación cambió en el judaísmo primitivo, hacia el siglo II a. C, cuando la necesidad de satisfacer la curiosidad popular provocó el surgimiento de numerosas fábulas que giraban en torno al tema del pecado y la caída de los ángeles. La figura de Satán fue perfilándose especialmente a partir del helenismo, después de la incorporación de Palestina al imperio alejandrino en 331 a. C. y la asimilación de la lengua y la cultura griegas en la región. Se produce entonces una separación entre los judíos piadosos y tradicionalistas y los “impíos” que se dejan llevar por la influencia griega, separación semejante a la que se produce entre los ángeles benéficos y malvados, que sólo se atestigua en los escritos pseudoepígrafos.

El concepto cambia en el cristianismo primitivo, ya que en el discurso cristiano los demonios desempeñan el papel de mediadores entre el bien y el mal y sirven al propósito de negar la responsabilidad de Dios en la existencia del mal, delegándola en Satanás. La noción de δαίμων ofreció por sí misma toda una categoría de significados para hacer frente al problema del mal, ya que la necesidad de explicar su existencia obviamente no había disminuido. El *demon* pronto pasó a ser el intermediario entre los conceptos del bien y el mal, lo que hacía posible la exclusión del mal del reino de Dios y su confinamiento en un mundo transhumano antagónico a lo divino. Si en la tradición griega antigua el concepto se había aplicado a la relación entre humanos y dioses, en el discurso del cristianismo primitivo se transfiere al contexto de la relación entre la humanidad y Satanás, ya que el mediador entre Dios y la humanidad no podía ser sino Cristo. Los demonios pasan entonces a mediar entre el mal en el mundo de los humanos y la maldad de origen satánico.

En la literatura patristica, la noción de *daimon* se emplea para designar a los dioses paganos, tal y como vemos por ejemplo en los Apologetas, pero también hay que destacar que una serie de escritores del cristianismo primitivo establecieron una división del concepto griego de δαίμων en dos conceptos generales destinados a gozar de gran difusión. Por un lado, los aspectos positivos atribuidos a los démones en la tradición griega se asignaron a los ángeles. Por otro lado, la noción de δαίμων quedó reducida a los aspectos negativos, identificados finalmente con el emisario maligno. De esta última acepción encontramos ejemplos en *Enoc* y en *Zacarías*, así como en Justino y Taciano, que en sus obras recogen la tradición judía que considera a los demonios como vástagos de los ángeles y la mujer, a partir del *Génesis*. Aquí se encuentra el origen de los

ángeles caídos en compañía de su descendencia demoniaca, responsables de los males y los pecados.

Nosotros queremos destacar que, si bien el judaísmo aportó las bases que sustentan el desarrollo de la figura del diablo, Satanás o Belcebú, la antigua religión grecorromana aportó los elementos de una demonología basada en la actividad e influencia de divinidades transfiguradas en demonios, cuya explicación del mal satisfacía de algún modo a las inquietudes espirituales de los cristianos. Las divinidades paganas no eran necesarias para esta nueva religión, pero a un tiempo eran difíciles de erradicar de la sociedad, por lo que el cristianismo optó por desarrollar toda una labor de propaganda contra ellas que culminó en su demonización, conjurando a la vez el problema real que planteaban tanto la existencia del mal en el mundo como la necesidad de desvincularlo de Dios. Aunque ya hemos señalado otras posibles explicaciones del origen de los demonios que encontramos en los textos, como la que sitúa su nacimiento en la unión de las mujeres con los ángeles, desde nuestro punto de vista la demonización de los dioses paganos fue claramente la opción predominante, lo que consideramos plenamente acorde con el complejo contexto social y religioso de estos primeros siglos del cristianismo.

EL NACIMIENTO DEL DIABLO

A lo largo de esta tesis hemos pretendido hacer un recorrido desde la primera aparición del diablo como tal en un texto de la literatura griega cristiana primitiva, es decir, desde los textos veterotestamentarios y la literatura pseudoepígrafa que tanto influyeron en los autores estudiados. Desde el libro de Job hasta el *Libro de Enoc* hemos seguido la trayectoria de Satán como acusador y auxiliar de Yahvé, mientras veíamos cómo se empezaba a teorizar sobre el origen de los demonios y surgía un ser de naturaleza maligna denominado Azazel, cuyo trasfondo judaico tiene como referente continuo el texto del *Génesis*. Satanás aparece directamente como tentador ya en el *Segundo libro de Enoc*, que desde nuestro punto de vista es uno de los primeros textos extrabíblicos que documentan la teoría sobre el origen de los demonios como ángeles que se desviaron del camino de Dios, encabezados en este caso por Azazel, pero que en este mismo texto se vinculan también con Satanás a propósito del *Génesis*. Sus rasgos no están definidos, ya que el autor de ese texto anónimo aún no se planteaba el origen de la figura maligna que tanto atormentaría a los pensadores cristianos posteriores.

Podemos afirmar, por lo tanto, que tenemos respuestas a las preguntas que nos planteábamos sobre el nacimiento del diablo: lo situamos en los textos de la tradición judía y en Egipto dentro de las comunidades del Qumrán; surgido de la tradición judía del ángel auxiliar de Yahvé que tras desobedecer se convierte en el ángel caído; coincidiendo aproximadamente con la primera alusión en los textos del diablo como tal, bien sea Satanás o Azazel, y provisto de la función de tentador y acusador que le asignaba el judaísmo, como se ve en *Job* y en *Zacarías*.

En los distintos capítulos de nuestro estudio hemos podido constatar cuán difícil resulta llegar a conocer la historia del diablo. Sin duda, la tradición judeo-helenística es fundamental para ello y, aun a riesgo de incurrir en una prolijidad excesiva, consideramos que todos los puntos en los que hemos insistido son fundamentales para entender el desarrollo de la figura del maligno. El capítulo II. 4, dedicado a los autores cristianos que en sus obras hablan del origen del demonio y hacen una interpretación de su papel entre los hombres, representa en este sentido la culminación de nuestros esfuerzos por contribuir al conocimiento de dicha historia y nos sitúa lo más cerca posible del objetivo de esta investigación. Por otra parte, estos autores constituyen un testimonio fundamental para la reconstrucción del contexto religioso del momento, ya que recogen en sus obras planteamientos religiosos diversos. En tanto que, como hemos señalado en numerosas ocasiones, consideramos imprescindible para nuestra investigación la profundización en dicho contexto, nos hemos detenido en la exposición del recorrido histórico por el nacimiento del cristianismo y su convivencia con el complicado mundo religioso de los primeros siglos de nuestra era, que hemos abordado en el capítulo II, 1. Esto nos ha permitido ver cómo el cristianismo surge a expensas del paganismo, ya que cobra importancia justamente a causa del conflicto social que provoca su transgresión del culto al emperador y a las divinidades paganas. Cuando el movimiento cristiano se deja oír en las calles de las ciudades, especialmente en Roma, y la sociedad comienza a cobrar conciencia de la extensión de una nueva religión, que capta adeptos y aleja a la ciudadanía de su cultura pagana, las críticas y los ataques a los cristianos se convierten en un problema social difícil de resolver. Entran en juego entonces los que hemos denominado “intelectuales cristianos”, que promueven la propaganda de la doctrina cristiana en sus escritos, basándose en muchos casos, como hemos visto, en la relación del cristianismo con el judaísmo, que gozaba de un mayor respeto entre la sociedad. En este ambiente desarrollan su literatura los Padres Apologetas de los siglos II y III d. C., que aprovechan estos conflictos sociales para

desarrollar su teoría sobre el diablo, considerablemente alejada de la de sus antecesores, los Padres Apostólicos.

Los escritores que consideramos dentro de la literatura patrística de estos siglos I-III d. C son fundamentales para la defensa del mensaje cristiano y el desarrollo de una propaganda cristiana. Dichos autores se enfrentan a los emperadores, los denigran y les hacen culpables de que la población adore a divinidades falsas y vacías. Algunos de estos autores además nos informan de nuevos movimientos religiosos que nada tienen que ver con el paganismo y que, en principio, también son objeto de ataques por su alejamiento de la ortodoxia cristiana, sin tener en cuenta que nacieron y se desarrollaron en el seno del propio cristianismo. Nos referimos al gnosticismo, que tanto aporta al conocimiento de la demonología cristiana y que será considerado como herético a partir de Ireneo de Lyon. Este trabajo ilustra también, por lo tanto, la realidad histórica del cristianismo primitivo como un abanico de corrientes y puntos de vista que abren numerosas posibilidades de estudio, lo que nos ha llevado a dedicar un apartado a la “heterodoxia cristiana”. El gnosticismo empieza a desarrollarse en un momento de gran confusión espiritual y recibe numerosas críticas de los Padres, pero, pese a ello, la literatura patrística parte de algunas de sus premisas para explicar cuestiones tan complejas como la función del diablo y el origen de sus demonios.

LA EXPLICACIÓN DEL MAL

En el capítulo II, 1.5 nos hemos centrado en un aspecto importante para entender la función del diablo y de los demonios en la literatura que analizamos: la concepción filosófica del mal. Nuestro punto de referencia ha sido la tradición pagana, desde el concepto del mal y del “pecado” o “falta” que encontramos en un pasaje de la *Ilíada* hemos pasado a adentrarnos en el concepto del mal en la filosofía platónica, que marcará la línea a seguir por el pensamiento posterior y especialmente por el pensamiento cristiano. En algunas religiones, el mal se ha justificado responsabilizando de su existencia a alguna divinidad o a algún ser enfrentado a la divinidad, y también por medio de su asociación con sentimientos como la ira o la envidia. El cristianismo, por el contrario, asigna al diablo el papel de oponente de Dios y promotor del mal entre los hombres. Sin embargo, el cristianismo no es el único sistema de creencias que justifica el mal personificándolo en un ser que dirige al hombre a pecar o errar, sino que también el judaísmo helenístico y el trasfondo ideológico de los textos de Nag

Hammadi nos llevan a pensar que otras corrientes religiosas profundizaban en la existencia del mal desde esta perspectiva.

El pecado visto como consecuencia del mal ha preocupado a todas las sociedades en muy distintas épocas. Los antiguos griegos se afanaron en plasmar sus consecuencias a través de toda una saga familiar hasta el punto de que, si Edipo no hubiera errado, ahora no disfrutaríamos de la tragedia de Antígona. Otras sociedades han intentado justificar el pecado por medio de la culpabilización de un ser maligno, como hemos visto, que lleva al hombre a errar y a entregarse al mal, y así se explica el papel de Satanás en el Antiguo Testamento. El cristianismo del siglo I-II d. C. también quiere darle al diablo y a sus demonios este papel de auténticos instigadores del pecado humano. Hay que esperar hasta Orígenes en el siglo III para que el libre albedrío adquiera verdadera importancia en la teología cristiana, haciendo del hombre el único responsable de sus pecados.

El problema filosófico del mal va unido a la conciencia y comportamiento humanos desde las concepciones paganas hasta el cristianismo más evolucionado. Para dar respuesta a este problema nos hemos centrado en la idea del mal como fruto de la responsabilidad humana, cultivada por los más importantes filósofos paganos, que tiene mucho en común con la idea cristiana del pecado y del libre albedrío. Así pues, creemos haber establecido un punto de unión entre estos conceptos para demostrar que el cristianismo no se aleja sustancialmente de la concepción pagana del mal. El sentimiento de responsabilidad del hombre en las acciones que le llevan a la desgracia y al error se deja ver en la literatura griega clásica; los dioses ponen a prueba al hombre para medir su comportamiento y su responsabilidad en sus propias desgracias, alejando así su parte de culpa, algo que también encontramos en el Antiguo Testamento. Sin embargo, el Antiguo Testamento también revela la tendencia a responsabilizar progresivamente a un personaje ajeno a Dios, aunque dependiente de él, con el objetivo de exculpar a Yahvé de originar el mal entre los hombres. El judaísmo tradicional, con su teoría del bien y del mal y su interpretación del pecado de Adán, elabora una importante recreación del diablo a partir del ángel caído y del papel de acusador de Satanás, que será visto como tal en los textos del cristianismo primitivo hasta Orígenes y Clemente de Alejandría.

Esta visión del mal y del diablo no sólo lleva a culpabilizarle a él y a sus demonios del pecado, sino que también se asienta en muchos ámbitos de la sociedad, llegando un momento en el que toda enfermedad o problema físico y, especialmente,

mental, se explica como un fenómeno producido por los demonios y el diablo. Este grado de personificación del mal adquiere gran importancia en el Nuevo Testamento y Clemente de Alejandría intenta proporcionarle una explicación más racional. El hombre necesita una razón para justificar toda anomalía, y así la fe en un Dios bueno que recompensa al que hace el bien lleva a concebir un ser opuesto que castiga con el mal.

Antes de concluir este apartado, no podemos dejar de lado una reflexión tan importante como es la consideración de que el diablo no es sino una alegoría del mal, un símbolo que como tal tiene un significado y una construcción que nos lleva desde Platón hasta Clemente de Alejandría. Si uno de los grandes temas del mundo clásico fue establecer fronteras entre el mito y el rito, con esta tesis hemos pretendido ponerlas entre la realidad del mal y su personificación en todo un mundo maligno poblado de demonios y dirigido por Satanás.

LOS TEXTOS

Este proceso de evolución incluye también las denominaciones que reciben los demonios en los textos. Hemos dedicado el capítulo II, 1.7 de esta tesis a la nomenclatura del diablo en los textos del cristianismo primitivo. Nuestro trabajo en este sentido nos ha permitido constatar que la variedad de términos con que se le designa ha dificultado en muchas ocasiones la reconstrucción de una visión unitaria de la figura del Maligno. Como ya hemos señalado anteriormente, por un lado encontramos la mención de los demonios como *daimones* a partir de su origen divino en el mundo pagano, mientras que, por otro lado, la tradición judía también tiene en cuenta a los demonios llamados básicamente del mismo modo, *demonios* que nacen de la unión de los ángeles con las mujeres. Pero el gran problema surge a la hora de nombrar al príncipe de estos demonios, al diablo. Por ejemplo, en la Biblia aparecen mencionados Azazel, Satán, Beliar y Belcebú. Los dos primeros se encuentran en el Antiguo Testamento y el tercero, en el Nuevo Testamento. En el caso de Satanás hemos podido documentar su transformación de ministro de Yahvé en el Antiguo Testamento en Satanás o Diablo en el Nuevo Testamento y, por lo tanto, en enemigo de Dios y del hombre. En algunos pseudoepígrafos encontramos con frecuencia el nombre de Beliar en referencia al Maligno, siendo la denominación más usada. En cambio, los textos canónicos del Antiguo Testamento marcan claramente un punto de inflexión, ya que Satanás es aquí el término más usado debido a que se pretende resaltar el origen angélico de *śatan*

(acusador), uno de los primeros ángeles de Yahvé que asume el papel de acusador y tentador del hombre. En el Nuevo Testamento se tiene muy en cuenta este nombre, pero el diablo también aparece nombrado de otras formas.

Es importante señalar que en esta tesis hemos diferenciado las fuentes que aluden a los demonios y al diablo de las obras que empiezan a desarrollar una crítica de dichas fuentes. Por eso, hemos querido distinguir claramente los testimonios de los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, los libros canónicos que conforman el Antiguo Testamento y los evangelios y cartas del Nuevo Testamento de la literatura patrística que a partir del siglo I d. C empieza a teorizar sobre el material textual al que nos hemos referido, desarrollando diversas críticas. Son los Padres Apostólicos quienes empiezan a plantearse que el diablo no puede tenerse únicamente por una presencia maligna, sino que también es un concepto teológico dotado de un origen y desarrollo propios, lo que nos lleva a reflexionar sobre su nacimiento antes del cristianismo en los textos apócrifos del Antiguo Testamento y su desarrollo posterior en el gnosticismo del siglo I y II d. C., a partir del cual los autores del siglo II d. C. desarrollarán una demonología crítica, de modo análogo a como los Padres Apologetas dan un primer paso hacia una verdadera teología al tomar como punto de referencia a autores paganos como Platón.

El análisis pormenorizado de cada uno de los textos nos ha permitido llegar a conclusiones muy claras que expondremos a continuación, comenzando con el Antiguo Testamento y la literatura pseudoepígrafa, donde hemos hallado la teoría del origen del diablo como ángel y las primeras leyendas sobre su surgimiento.

En los textos del Antiguo Testamento que narran los hechos acontecidos a partir de la época postexílica encontramos la figura del acusador en el juicio divino: Dios rodeado de su corte celestial y entre ellos *satan* como acusador. Es en el *Libro de Job* donde se describe la figura de Satanás no como un ser maligno, sino como hijo de Yahvé cuyo papel de acusador evoluciona hasta identificarse con el demonio maligno que aparece ya en el Nuevo Testamento; allí se dice incluso que disfruta induciendo a los hombres al mal para luego acusarles. En *Isaías*, Satanás es uno de los ángeles que no se arrepentirían de su error, cuyo castigo consistirá en ser derrotado por Dios y condenado al fuego eterno, aunque todavía no es pertinente aludir a su faceta diabólica porque no se le describe como jefe de los demonios, sino tan sólo como ángel subordinado al poder divino. En muchos pasajes del Antiguo Testamento vemos que el propio Dios hace el mal e induce al hombre a pecar, pero también abundan los pasajes

en los que el mal moral se atribuye al hombre, surgiendo así el concepto de pecado. En *Crónicas*, fechado hacia el 300 a. C., encontramos las últimas menciones a Satán en el Antiguo Testamento, siempre insistiendo en la responsabilidad humana a la hora de explicar el pecado. Parece claro que su función es exculpar a Yahvé de la participación en el pecado. Por lo tanto, en el Antiguo Testamento la figura de Satán se agota en un personaje mitológico al que no se confiere mayor importancia que a las restantes concepciones mitológicas, como vemos en *Job*, *Crónicas* y *Zacarías*. Satán depende de Dios y se perfila como una figura marginal que no guarda relación con su proyección posterior.

Los libros bíblicos como *Daniel* o el *Libro de la Sabiduría* atestiguan la idea de la separación entre buenos y malos, pero la escisión del mundo angélico en espíritus de una y otra índole sólo se documenta en los escritos extrabíblicos o pseudoepígrafos. Los primeros textos que contienen alusiones a un ser único de naturaleza maligna son los pseudoepígrafos del Antiguo Testamento, textos encontrados en Qumrán y entre los que cabe destacar el primer escrito que atribuye la existencia del mal a un pecado de los ángeles, *El Libro de Enoc*. En esta obra se relata cómo doscientos ángeles organizados militarmente se unieron a las mujeres y engendraron hijos; cada ángel se unió a una mujer y de esta unión nacieron los gigantes. Dichos ángeles enseñaron a los hombres la maldad que se materializa en la fabricación de armas, en la producción de cosméticos, en la hechicería y en la astrología. Tenemos ya en esta obra el universo de poderes demoníacos que encontramos en el Nuevo Testamento, dividido en tres grupos: Satán, sus ángeles y los malos espíritus. En el contexto del *Libro de Enoc*, el *Libro de los Jubileos* narra que, después del diluvio, Noé tiene una visión profética de la persistencia del mal en la maldad humana y la instigación demoníaca. Aparece la figura de Mastema, que significa “enemistad”, el mensajero de los espíritus, que desempeña la misma función que Satanás en el Antiguo Testamento, y que también aparece acompañado por una legión de demonios y como jefe de los malos espíritus. El texto constituye una interpretación de la presencia de las fuerzas del mal en el mundo y presenta ciertas similitudes con la interpretación cristiana. También aparece en él el tema del pecado de Adán y Eva a causa de la serpiente, cuya culpa recae en sus descendientes, empujados al pecado por los ángeles que descendieron a la tierra.

En el *Segundo Libro de Enoc* Satán induce a los ángeles a pecar con las mujeres y Enoc se encuentra con ellos. Uno le dice que un ángel puso su trono sobre las nubes del cielo y se proclamó igual a Dios, tras lo cual fue arrojado al abismo. En contraste

con los textos anteriores, en el *Testamento de los doce patriarcas* no se plantea el origen de los demonios, sino que se alude a los espíritus malos, del error, impuros, que provocan envidias y celos y que también se denominan “espíritus de Belial” o “ángeles de Satán”. Es decir, en este texto también aparece Belial, Satán o el Diablo como jefe de un grupo de espíritus malos o demonios.

Por último, la *Vida de Adán y Eva* intenta explicar la caída del príncipe de los ángeles y su transformación en Satán, de donde surge la teología que hace de Adán el único culpable de su condena, su expulsión del paraíso, que Satán se encarga de comunicarle. Al hacer a Adán a su imagen y semejanza, Dios insta a los ángeles a adorarlo. Cuando Satán y sus ángeles se niegan son expulsados del cielo, por lo que Satán induce a Adán a desobedecer a Dios para provocar su expulsión del paraíso, estableciéndose con ello una relación entre el diablo y el primer pecado. En la visión de los orígenes de Satán como un ángel de Dios y en la leyenda de su expulsión del cielo por negarse a adorar al hombre que presenta este pseudoepígrafo interesantísimo encontramos, por otra parte, las bases de la teología de los yazidíes, grupo religioso kurdo que hoy en día es objeto de una cruel persecución por parte del fundamentalismo islámico.

Consideramos, por lo tanto, que en la literatura pseudoepígrafa se encuentran las bases de las teorías desarrolladas por los Padres Apologetas en sus obras. Aunque posteriormente los Alejandrinos también acudirán a ella, la visión del ángel caído que se plasma en esta literatura irá perdiendo importancia en la demonología cristiana posterior tal y como se refleja en la hagiografía.

En los escritos neotestamentarios la presencia de Satanás ocupa mayor espacio y tiene una función más amplia que la de simple acusador. En los evangelios aparece como tentador que pretende disuadir a Jesús de su encargo divino. Además, a lo largo de Nuevo Testamento constatamos que las malas acciones de los hombres se atribuyen a la obra del diablo y los hombres que pecan o comenten el mal se consideran como hijos suyos. El diablo es, pues, el responsable de que haya maldad entre los hombres.

Los demonios también tienen un papel destacable en el Nuevo Testamento, donde se les denomina *δαμονία* y *πνεύματα* o espíritus malignos, términos que se emplean alternativamente en los relatos de los evangelios sinópticos. En Marcos y Mateo los demonios suelen aparecer como espíritus impuros que provocan enfermedades en los hombres, bien sea introduciéndose en los ellos o mediante su presencia en los enfermos. No obstante, es muy importante subrayar que tanto el diablo

como los demonios no aparecen en el Nuevo Testamento como impulsores del pecado, como vemos en el Antiguo Testamento, ni intervienen en la relación entre Dios y el hombre, como muestra la literatura judía. En el Nuevo Testamento se insiste en la lucha de Jesús contra el diablo y los demonios, de donde surgen las narraciones de curaciones, como forma de propaganda del cristianismo.

En el *Apocalipsis* Satanás aparece como señor de los demonios y como un seductor que induce a los hombres a pecar, un antidiós. Satanás es, por lo tanto, el tentador y el anticristo. Además en este libro neotestamentario encontramos una gran riqueza de imágenes del diablo, como hemos visto en los capítulos II, 1.5.5 y II, 3.4, al que se evoca por medio de la figura del dragón, de la serpiente... Por su desarrollo posterior, también es importante la idea de que Satanás tienta a los hombres para conducirlos por medio del pecado al final de los tiempos.

Para analizar la figura del diablo en la literatura patrística hemos dividido los tres primeros siglos del cristianismo en tres grupos, siguiendo lo establecido por las principales obras de referencia sobre la literatura cristiana antigua. Bajo la denominación de Padres Apostólicos encontramos una serie de autores y obras que presentan problemas de atribución y transmisión. Así, la *Didaché* sigue la tradición del judaísmo clásico y plantea una concepción dualista del mundo, relacionando al mal con el plano material. En este texto de autor anónimo que recoge instrucciones para el buen cristiano, el diablo únicamente aparece bajo la denominación del *extraviador del mundo*, en referencia posiblemente a Satanás. Se hace referencia a los dioses, pero únicamente en relación a la crisis de la religión pagana, ya que por otra parte se afirma que los dioses antiguos están muertos. La *Didaché* bebe sin duda de la tradición pseudoepígrafa y judía del Antiguo Testamento, sin adentrarse en la valoración de los démones o los demonios, y vemos en ella un paralelismo con el *Testamento de XII Patriarcas*. En cambio, Clemente de Roma desarrolla en sus cartas las primeras ideas cristianas sobre los vicios, además de afirmar también que los dioses paganos son dioses muertos. En sus cartas, algunas falsamente atribuidas a Clemente, encontramos ya una exposición más clara que anuncia el desarrollo teórico de la figura del Maligno. En su *I Carta a Corintios* hay una única alusión al diablo a través del término *adversario* (ἀντικείμενος).

Destacamos a Ignacio Antioquía como uno de los autores apostólicos que más aporta al estudio de la demonología. Con él se inaugura la literatura apostólica en el siglo II d. C., momento en que se propagan una serie de doctrinas que surgen del

cristianismo y a la vez se alejan de él, doctrinas que Ignacio relaciona con el diablo. Sus escritos fueron objeto de copias falsas y bajo su nombre se compusieron cartas ajenas. Sus teorías se centran en una figura única a la que denomina *príncipe o arconte de este mundo*, que también aparece en alguna de sus cartas. En su obra encontramos por primera vez una crítica a las falsas doctrinas. Sigue al obispo de Antioquía, Policarpo, uno de los autores más críticos con el gnosticismo, al referirse a los seguidores de Marción como primogénitos de Satanás. Por otro lado, es el primero de los Padres que se refiere al diablo como Anticristo.

En la *Carta de Bernabé* y en el *Pastor de Hermas* hemos encontrado un perfil más definido del diablo, ya que se trata de textos posteriores y pertenecientes a un período en el que la crítica de la religión pagana estaba mucho más desarrollada. En la carta de Bernabé volvemos a encontrar características presentes en la *Didaché*, como es el caso del dualismo, presentado aquí por medio de la imagen de la luz y las tinieblas. En la carta el diablo es denominado *el Activo* e incluso el *príncipe malvado* (πονηρός ἄρχων), aunque también encontramos denominaciones que revelan un conocimiento de las teorías sobre Satanás y de los pseudoepígrafos, ya que se alude al ángel malvado y a los ángeles de Satanás, además de poner al Maligno en relación con la serpiente, aspecto que aparece aquí por primera vez y que es fundamental. Pero sin duda la denominación más llamativa del diablo en este texto es la de *el Negro* (ὁ μέλας), que sitúa al Maligno en el mundo de la oscuridad y de las tinieblas. Además, en una de las cartas apócrifas atribuidas a Clemente encontramos la primera alusión a los *poseídos* o *endemoniados* por medio del término compuesto τοῦς δαιμονιῶντας (*I Virg.* XII, 2). El último texto que hemos estudiado dentro del grupo de los Padres Apostólicos es el *Pastor de Hermas*, que nos traslada al género apocalíptico y destaca por el uso de las alegorías. Aquí el tono apocalíptico marca un discurso en el que el diablo es de nuevo el ángel del mal, en tanto que los pecados y vicios son los demonios.

Los Padres Apostólicos presentan una primera exposición de la función del diablo que bebe de las fuentes del judaísmo, sin detenerse a criticar en profundidad la religión imperial romana. Tienen conciencia de las nuevas doctrinas que se alejan de la ortodoxia cristiana, pero no las demonizan ni condenan. En general, los Padres Apostólicos no teorizan sobre el origen del diablo ni de los demonios, ni elucubran sobre este tema, sino que se limitan a una simple descripción de sus acciones y denominaciones que sigue sobre todo el modelo del Nuevo Testamento, con la excepción de la *Didaché*, donde vemos claramente la influencia del judaísmo a través de

la exposición del dualismo representado por medio de la teoría de los dos caminos, el de la vida y el de la muerte, tal y como aparece en los textos del Qumrán.

En el siglo II el cristianismo se abre a los seguidores de la filosofía pagana y se convierte en una religión que cultiva la filosofía y la teodicea, lo que promueve su consolidación como vemos en los autores de la época. Bajo la denominación de Padres Apologetas hemos encontrado a auténticos teólogos que teorizan, entre otros muchos temas, sobre el maligno y sus demonios. Entre ellos cabe destacar en primer lugar a Arístides, que en su *Apología* aborda la demonización de los dioses paganos. En su obra no aparecen alusiones directas al diablo y, de hecho, es uno de los pocos autores del período que niega la existencia de un adversario de Dios. Critica los cultos no cristianos y la idolatría. Culpa a los dioses griegos de introducir el pecado, pero se limita a destacar las cualidades negativas de los dioses paganos sin llegar a identificarlos directamente con los δαίμονες. Después de Arístides, sin duda el autor más importante dentro de este grupo, que sienta las bases de la demonología posterior, es Justino; en sus tres obras menciona a los demonios como δαίμονες, ἄγγελοι, ὄφεως y, bajo el nombre de διάβολος, sobre todo en la 2 *Apología* y en *Diálogo con Trifón*. En Justino encontramos una considerable riqueza temática, ya que aborda la herencia de la demonología judía contenida en los pseudoepígrafos, de los toma la teoría del nacimiento de los demonios tras la unión de los ángeles con las mujeres, la identificación directa de los demonios con los dioses paganos (1 *Apol* 21), la jerarquía demonológica, el diablo bajo la figura de la serpiente, tentadora y engañadora y, por último, la posesión por espíritus malignos, a cuyas víctimas denomina en 1 *Apol*. 18, 4: δαιμονιολήπτους καὶ μαινομένους (*poseídos y locos*), en lo que constituye una de las primeras alusiones a este tema en la literatura patrística junto con la ya mencionada a propósito de una carta apócrifa atribuida a Clemente de Roma.

En su obra *Discurso contra los griegos*, Taciano continúa la labor de su maestro Justino y nos presenta en los capítulos 8-20 un verdadero tratado de demonología. Sus principales ideas pueden resumirse en la relación del mal y del diablo con la materia, su identificación con los dioses paganos y, por último, su origen en los ángeles caídos, capaces de elegir entre el bien y el mal. Por su parte, Atenágoras se refiere a los demonios en *Sobre la resurrección de los muertos* como δαίμονες y en una sola ocasión menciona al “príncipe de la materia” (ὁ δὲ τῆς ὕλης ἀρχων). En el capítulo 24 hemos encontrado una distinción más clara de tres clases de espíritus del mal: el diablo, los

ángeles caídos y las almas de los gigantes nacidos de la unión de los ángeles caídos con la mujer. Por último, Teófilo de Antioquía menciona al demonio tres veces en su obra *Tres libros a Autólico*, empleando el término δαίμων. En Teófilo encontramos también la demonología de tradición pseudoepígrafa que presenta a la serpiente como fuerza del mal que tentó a Eva en calidad de intermediaria de Satán, lo que en realidad constituye una interpretación particular del apologeta sobre el *Génesis*. La principal teoría que propone en su obra sobre el origen del diablo es la caída de Satanás llevado por el sentimiento de la envidia (φθόνος).

Los Padres Apologetas tienen muy presente la literatura pseudoepígrafa, posiblemente aún más que los textos canónicos del Antiguo Testamento, lo que plantea muchos interrogantes sobre la circulación de esos textos en el siglo II d. C. Estos autores son los auténticos iniciadores de la demonología antigua, ya que exponen y critican todas las teorías sobre el diablo y los demonios que circulaban en su tiempo, sin descartar ninguna tradición religiosa, lo que nos aporta un importante material que tendrán muy en cuenta los autores posteriores.

Si los Padres Apologetas sientan las bases de la demonología cristiana, son los Padres Alejandrinos los que la desarrollan. En la obra de Orígenes podemos ver una presentación bien organizada del mundo demoníaco: por una parte el diablo, superior a los otros en maldad; por otra parte, los príncipes; y por último, los demonios divididos en grupos que inducen al hombre a pecar. Orígenes se ocupa directamente del diablo, de sus posesiones, de sus endemoniados y de la realización de exorcismos. Entre sus innumerables obras destaca *Contra Celso*, donde el alejandrino también lleva a cabo una labor exegética y se centra en el aspecto demoníaco de las posesiones y en el papel de Jesús como exorcista, teorizando sobre estos fenómenos a fin de encontrar una justificación racional que aleje a los seguidores de la fe cristiana de supersticiones relacionadas con la magia y de las divinidades relacionadas con los demonios. Orígenes interpreta el papel de Satanás en las Escrituras como el adversario de Dios, insistiendo en su papel de iniciador de la caída y otorgándole una cierta grandeza antes de su perdición.

Por su parte, Clemente de Alejandría desarrolla en sus tres obras tres temas fundamentales para la demonología: la identificación de los demonios con los dioses paganos y su relación con sus ritos propios; los espíritus impuros considerados como los demonios de las herejías gnósticas y, por último, la relación entre los demonios y la

magia. En su obra encontramos una ruptura con la escatología apocalíptica y una renuncia a la teoría de los ángeles caídos y la identificación de Satanás como acusador.

Llegamos al final de estas conclusiones, que vamos a resumir en estos cuatro puntos con los que creemos haber arrojado luz sobre la cuestión del nacimiento del diablo y de su séquito de demonios en los textos de la literatura griega cristiana primitiva:

1. La demonización de los dioses paganos, es decir, la hipótesis de que los demonios malvados del cristianismo provienen de una demonización de las divinidades paganas realizada por los autores cristianos de los siglos I y especialmente II, que incluso lleva, como vemos en los Apologetas, a la demonización de emperadores y gobernantes.
2. La influencia de la literatura pseudoepígrafa judía que considera a los demonios como hijos de los gigantes que se unieron a las mujeres, teoría que también encontramos en algunos textos del Antiguo Testamento y que constituye el germen de la teoría del origen del diablo como ángel caído.
3. La teoría del ángel caído, que encontramos en libros del Antiguo Testamento como *Job* o *Daniel*, según la cual Satanás fue un ángel que en origen estaba bajo las órdenes de Dios y acabó traicionando a los hombres para hacerse con el poder divino.
4. El diablo como personificación de la voluntad humana, aspecto que destacarán los Padres Alejandrinos ya en el siglo III y que tendrá un amplio desarrollo en el siglo IV.

Es indudable que el diablo existe en la mente del ser humano. El mal requiere explicación, bien sea por la necesidad de que una fuerza ajena se haga responsable de nuestros errores, bien por el deseo de postergar las decisiones difíciles y entregarnos a fuerzas desconocidas que nos lleven por caminos menos ingratos. Hasta donde sabemos, todas las sociedades históricas han intentado justificar de algún modo el error humano, llamándolo pecado o falta, y en todo caso intentando alejar al hombre de la responsabilidad sobre sus propias acciones. Los demonios pertenecen al imaginario de toda cultura, especialmente la antigua, y el diablo ha estado presente en la mentalidad cristiana como agente y explicación del mal desde sus orígenes, del mismo modo que los antiguos griegos encontraban en su panteón divino un eco de toda manifestación de la naturaleza y de toda conducta humana. La demonología del último cuarto del siglo I

se centra en el mal, la persistencia del pecado, la persecución y recaída en el paganismo, mientras que la de los siglos II y III se caracteriza por una definición más clara de la jerarquía demoníaca, con el diablo al frente de su séquito de demonios malignos. En la primera mitad del siglo II Ignacio de Antioquía iniciará en sus cartas una nueva corriente de interpretación del diablo que desembocará en los Padres Alejandrinos y en toda una imagería en torno al diablo, bien conocida por sus muchos y muy brillantes desarrollos en el campo de la literatura y de las artes visuales.

El mundo que se abre a partir de la literatura ascética nos invita a seguir esta investigación tan apasionante para adentrarnos en el misterio de las posesiones demoníacas y los exorcismos, la manifestación física del diablo y su mundo demonológico que tanta atracción suscita en la actualidad. Pero dejemos al diablo en paz, relegado a su oscuridad, y confiemos en que estas líneas constituyan nuestro único punto de encuentro con el mal, cuya existencia material es igualmente indudable.

IV BIBLIOGRAFÍA

FUENTES DOCUMENTALES

EDICIONES Y TRADUCCIONES

ADRADOS, F. R. (1990), *Líricos Griegos. Elegiacos y yambógrafos arcaicos*, 2 vols., CSIC, Madrid.

AGUILAR, R. M. (tr.) (1996), *Plutarco. Obras morales y de costumbres VIII*, Biblioteca Clásica Gredos 219, Madrid.

ARMSTRONG, A. H. (1966-67), *Plotinus*, col. Loeb, Londres.

AUDET, J. P. (ed) (1958), *La Didachè. Instructions des Apôtres*, París.

AUWERS, J. M. (2004), “Éditions récentes des texts patristiques”, *Revue d'histoire ecclésiastique*, vol. 99/1.

AYÁN CALVO, J. J. (1991), *Ignacio de Antioquía, Cartas. Policarpo de Esmirna, Carta. Carta de la Iglesia de Esmirna a la Iglesia de Filomeno*, Fuentes Patristicas 1, Madrid.

(1995), *El Pastor. Hermas*, Fuentes Patristicas 6, Madrid.

BÁDENAS DE LA PEÑA, P. (tr.) (1993), *Barlaam y Josafat. Redacción bizantina anónima*, Madrid.

BARDY, G. (1948), *Théophile d'Antioche, trois livres à Autolycus*, Sources Chrétiennes 20, Les éditions du Cerf, París.

BARNARD, W. (1997), *The First and Second apologies. St. Justin Martyr. Translation with introduction and notes*, Paulist Press, Nueva York.

BARTELINK, G. J. M. (1994), *Athanasie d'Alexandrie: Vie d'Antoine. Introduction, texte critique, traduction, notes et index*, Sources Chrétiennes 400, Cerf, París.

BEALE, G. K. (1999), *The Book of Revelation. A commentary on the Greek Text*.

BEAUJEU, J. (1964), *Minucius Felix. Octavius*, Les Belles Lettres, París.

BENDINELLI, G. (ed. tr.) (2004), *Origene. Commentariorum series in Mathaeum*, Roma.

BEHR, A. Ch. (1973), *Aristides in four volumes. Panathenaic oration and in Defense of oratory*, Heinemann.

(1986), *P. Aelius Aristides. The Complete Works*, tr. ingl., Leiden.

BERNABÉ, A. (1992), *Filóstrato. Vida de Apolonio de Tiana*, Biblioteca Clásica Gredos 18, Madrid.

BLACK, M. (ed.) (1985), *The Book of Enoch or I Enoch*, E. J. Brill, Leiden.

BLANC, C. (1970-1982), *Origène. Commentaire sur Saint Jean*, Sources Chrétiennes, París.

BOBICHON, P. (2003), *Justin Martyr, Dialogue avec Tryphon*, édition critique, traduction, commentaire, 2 vols., Academic Press Fribourg.

BOISSONADE, J. F. (ed.) (1964), *Michael Psellus: De operatione daemonum*, Amsterdam.

BONNER, C. (1937), *The Last Chapters of Enoch in Greek*, Londres.

BORRET, M. (1967-69), *Origène. Contre Celse*, 4 vols., Sources Chrétiennes, París.

(1981) *Origène. Homélie sur le Lévitique*, Sources Chrétiennes 286-287, Les éditions du Cerf, París.

BOTTE, B. (1968), *Hippolyte de Rome. La Tradition Apostolique: de après les anciennes versions*, SC 11, Éditions du Cerf, París.

BOULLUEC, Le A. (1981), *Clément d'Alexandrie. Les Stromates*, Sources Chrétiennes 278, París.

BURY, R. G. (1967), *Sextus Empiricus*, vol. I, Harvard University Press, Cambridge.

BUTTERWORTH, G. W., (1960), *Clement of Alexandria: The Exhortation of the Greeks; The Rich Man's Salvation*, Harvard University Press, Londres.

CAMPOS, Julio (ed.-tr.) (1964), *Obras de San Cipriano. Tratados. Cartas*, BAC 241, Madrid.

CHARLES, R. H. (ed.) (1969), *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, 2 vols., Oxford at the Clarendon Press, (1^a ed. 1913).

(1966) *The Greek versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, Oxford.

CITATI, P. y Salvatore Lilla (1974), *Vida de San Antonio*, ed. A. Mondadori, Milán.

CHARLESWORTH, J. H. (ed.) (1985), *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 vols., Nueva York-Londres.

CRAVERI, M. (a cura di) (1990), *I Vangeli Apocrifi*, Einaudi, Turín.

CRESPO, E. (1979), *Heliodoro. Las Etiópicas o Teágenes y Cariclea*, Biblioteca Clásica Gredos, 25, Madrid.

CROUZEL, H. et M. Simonetti (1978), *Traité des Principes*, SC 252-253, París.

- (1980) *Origène. Traité des principes*, SC 268-269, París.
- DANIEL, S. (1975), *Philon d'Alexandrie. De Specialibus Legibus I et II*, SC 24, París.
- D'ANNA, A. (ed.) (2001), *Sulla Resurrezione, discorso cristiano del II secolo*, Editrice Marcelliana, Brescia.
- DELATE, A. (1927), *Anecdota Atheniensia. Tome I. Textes Grecs inédits relatifs à l'Histoire des religions*. Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège, fascicule XXXVI, Paris.
- DE SANTOS OTERO A. (2003), *Los Evangelios Apócrifos*, BAC 148, Madrid.
- DES PLACES, E. (1973), *Numenius Fragments*, Paris.
- DE VOGÜÉ, A. (1982), *Les règles des Saints Pères*, 2 vols., Sources Chrétiennes 297-98, París.
- DI TOMMASO, L. (2005), *The Book of Daniel and the Apocryphal Daniel Literature*, Brill, Leiden-Boston.
- DIERCKX, G. F. (1994), *Sancti Cypriani Episcopi Epistularium*, CCSL, vol. 3B, Brepols, Turnhout.
- DIEZ MACHO, A. (dir.) (1982-84), *Apócrifos del Antiguo Testamento*, 4 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid.
- DINDORF, W. (1964), *Aristides*, vol. I, Hildesheim, Olms.
- EHRMAN, Bart, D. (2003), *The Apostolic Fathers*, vol. I-II, Harvard University Press.
- ESCOBAR, A. (trad.) (1999), *Cicerón. Sobre la adivinación. Sobre el destino. Timeo*, BCG 271, Madrid.
- FRANCE, R. T. (2002), *The Gospel of Mark. A commentary on the Greek Text*, Eerdmans Publishing Co., Michigan.
- FRASSINETTI, P., *L'orazione di Frontone contro i cristiani*, GIF 2, 1949.
- GALLEGO CAO, A. y T. Muñoz Diego (1993), *Sexto Empírico. Esbozos Pirrónicos*, Biblioteca Clásica Gredos, 179, Madrid.
- GARCÍA MARTÍNEZ, F. (2006), *El Libro de Enoc*, Méjico.
- GARCÍA GUAL, C. (2001), *Tratados Hipocráticos I*, BCG 63, Madrid.
- GARCÍA RUIZ, M. (1999), *Esquines, Discursos. Cartas*, Madrid.

- GEFFCKEN, J. (1902), *Die Oraculo Sibylina*, GCS 8, Leipzig (reimpr. 1967 y 1979).
- GIROD, R. (1970), *Origène. Commentaire sur l'Évangile selon Matthieu*, Sources Chrétiennes 162, Les éditions du Cerf, París.
- GRANT, R. M. (1970), *Teophilus of Antioch: Ad Autolycum, Text and Translation*, Oxford: Clarendon Press.
- GUILLAUMONT, A. Cl. (1971), *Évagre le Pontique. Traité pratique ou le moine*, 2 vols., SC 171, París.
- HARMON, A. M. (1962), *Lucian*, vol. V, Harvard University Press, Cambridge.
- HARRISON, P. N. (1936), *Polycarp's Two Epistles to the Philippians*, Cambridge University Press.
- HENRY, P. et Hans-Rudolf (eds.) (1964), Schwyzer, *Plotini. Opera*, Oxford University Press.
- HENRY, R. (1960), *Photius. Bibliothèque*, tomo 2, Les Belles Lettres, París.
- HOWARD MARSHALL I. and W. Ward Gasque (eds.), *The New International Greek Testament Commentary*, The Paternoster Press Carlisle:
- IGAL, J. (1992), *Porfirio, Vida de Plotino. Plotino, Enéadas I-II*, Biblioteca Clásica Gredos 57, Madrid.
- ISART HERNÁNDEZ, C. (1994), *Clemente de Alejandría. Protréptico*, Biblioteca Clásica Gredos 199, Madrid.
- JOLY, R. (1958), *Le Pasteur d'Herma*, Sources Chrétiennes 53, París.
- JOUANNA, J. (2003), *Hippocrate. La maladie sacrée*, vol. II, París.
- LAKE, K. (1970-76), *Apostolic Fathers*, 2 vols., Harvard University Press, Londres.
- LIGHFOOT, J. B. (2007), *The Apostolic Fathers*, Stilwell, KS.
- LINDEMANN, A. and H. Paulsen (1992), *Apostolische Väter*, Tübingen.
- LORRAINE BUCK, P. (2003), "Justin Martyr's Apologies: their number, destination and form", *The Journal of Theological Studies*, vol. 54, 1ª parte, pp. 45-59
- MARCOVICH, Miroslav (ed. y tr.) (1994) *Apologie pro Christianis Iustini Martyris*, Berlin-Nueva York.
- (1997), *Iustini Martyris. Dialogus cum Tryphone*, W. de Gruyter, Berlín.
- (2001) *Contra Celsum libri VIII*, Leiden, Boston.

(2002) *Clementis Alexandrini Paedagogus*,
Leiden, Boston.

(1995) *Clementis Alexandrini Protrepticus*,
Leiden, Boston.

MARTÍN GARCÍA, F. (1987), *Plutarco. Obras Morales y de Costumbres. IV Charlas de Sobremesa*, Biblioteca Clásica Gredos, 109, Madrid.

MERINO RODRÍGUEZ, M. (1996), *Clemente de Alejandría. Stromata*, Fuentes Patrísticas, 4 vols., Editorial Ciudad Nueva, Madrid.

MILAVEC, A. (ed.) (2003), *The Didache, Faith, Hope & Life of the Earliest Christian Communities, 50-70 c.e.*, The Newman Press, New York/Mahwah.

MORLET, S. y L. Perrone (2012), *Eusèbe de Césarée, Histoire ecclésiastique. Commentaire. Tome I. Études d'introduction*, París.

MUNIER, Ch. (ed. tr.) (1995), *Iustinus, Apologie pour les chrétiens Sant Justin*, Éditions Universitaires, Friburgo.

NESTLE-ALAND (2001), *Novum Testamentum Graece*, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart.

NORELLI, E. (ed.) (1987), *Hipolito. L'Anticristo*, en Biblioteca Patristica 10, Nardini Editore, Florencia.

(1995) *Ascensio Isaiae. Commentarius*, CC 8, Brepols-Turnhout.

PAGE, T. E. (ed.) (1964-1965), *Eusebius. The Ecclesiastical History*, 2 vols., Harvard University Press, Cambridge.

PATON, W. R., I. W. et al. (eds.) (1974), *Plutarchus. Moralia*, 7 vols., BSB B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Leipzig.

PIÑERO, A., MONTSERRAT TORRENTS, J., GARCÍA BAZÁN, F. (2000), *Textos Gnósticos. Biblioteca de Nag Hammadi*, 3 vols., Trotta, Madrid.

PIÑERO, A. y DEL CERRO, G. (ed.) (2004), *Hechos apócrifos de los Apóstoles*, BAC, 2 vols., Madrid.

PORDOMINGO PARDO, F. y J. A. Fernández Delgado (1995), *Plutarco. Obras Morales y de costumbres (Moralia) VI*, Biblioteca Clásica Gredos 213, Madrid.

POUDERON, B. et Pierre, Marie-Joseph (2003), *Aristide. Apologie*, Édition du Cerf, SC 470, París.

PRIGENT, P. (1971), *Epître de Bernabé*, Sources Chrétiennes 172, Cerf, París.

- QUASTEN, J. (1953) *Patrology*, 2 vols. Utrecht (tr. esp. BAC, 1961-62).
- RATTENBURY, R. M. (ed.) (1935), *Héliodore. Les Éthiopiennes*, tomo I, Les Belles Lettres, París.
- RESSA, P. y Claudio Moreschini (2000), *Contra Celso*, ed. Morcelliana, Roma.
- REQUEJO PRIETO, J. M. (1997), *Tácito. Historias*, Ediciones Clásicas, Madrid.
- RIZZO, S. (ed. y tr.) (2002), *Celso. Contro i cristiani*, BUR, Milán.
- ROBERT, L. (ed.) (1994), *Le martyr de Pionios, prêtre de Smyrne*, Washington.
- ROBINSON, J. H., (ed.) (1977), *The Nag Hammadi Library in English*, Harper & Row, San Francisco.
- ROLOFF, J. (1984), *Hechos de los Apóstoles*, Ediciones Cristiandad, Madrid.
- ROSS, D. (1970), *Parva Naturalia*, Oxford.
- ROUSSEAU, A. et L. Doutreleau (1979), *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre I*, Sources Chrétiennes 263-268, Les éditions du Cerf, París.
- (1982) *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre II*, Sources Chrétiennes 293-294, Les éditions du Cerf, París.
- (1969) *Irénée de Lyon. Contre les Hérésies. Livre V*, Sources Chrétiennes 152-53, Les éditions du Cerf, París.
- RUIZ BUENO, D. (ed. y tr.) (1951), *Actas de los Mártires*, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- (1993) *Padres Apostólicos*, Biblioteca de Autores Cristianos 65, Madrid.
- (1996) *Padres Apologetas Griegos*, Biblioteca de Autores Cristianos 116, Madrid.
- SAGNARD, F. (1948), *Clément d'Alexandrie. Extraits de Théodote*, SC 23, Éditions du Cerf, París.
- SARIOL DÍAZ, J. (1998), *Clemente de Alejandría. El Pedagogo*, Biblioteca Clásica Gredos 118, Madrid.
- SCHECK, P. T. (tr.) (2001), *Origen. Commentary on the Epistle to the Romans: book 1-5*, The Catholic University of American Press, Washington DC.
- SCHNEEMELCHER, W. (ed.) (1992), *New Testament Apocrypha*, 2 vols., Cambridge and Louisville.
- SCHOEDEL, W. (1972), *Athenagoras. Legatio and de Resurrectione*, Oxford Clarendon Press.

SIMONETTI, M. (ed.) (1993), *Testi gnostici in lingua greca e latina*, Fondazione L. Valla, Milán.

(2002), *Origene. In Genesim homiliae*, ed. y tr. Manlio Simonetti, Città Nuova Editrice, Roma.

SPARKS, H. F. D. (1984), *The Apocryphal Old Testament*, Oxford.

STÄHNHLIN, O. (1972), *Clemens Alexandrinus erster band Protrepticus und Paedagogus*, Akademie, Verlag, Berlin.

(1985) *Stromata*, 2 vols., Akademie-Verlag-Berlin.

STEWART-SYKES, A. (2002), *The life of Polycarp. An anonymous vita from third-century Smyrna*, Early Christian Studies 4, St Pauls Publications, Sydney.

THACKERAY, H. St. J. et alii (1961-63), *Josephus. Jews Antiquities*, 9 vols., Harvard University Press, Cambridge.

TORALLAS TOVAR, S. (1997), *Filón de Alejandría. Sobre los sueños. Sobre José*, BCG 235, Madrid.

VARA DONADO, J. (1997), *Flavio Josefo. Antigüedades Judías*, 2 vols, Akal Clásica 45-46, Madrid.

VELASCO-DELGADO, A. (2002), *Eusebio de Cesarea. Historia Eclesiástica*, Biblioteca de Autores Cristianos 612, Madrid (reed 2010).

VERNIÈRE, Y. (1997), *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, París.

VV.AA. (eds.) (1995), *Ascensio Isaiae. Textus*, Corpus Christianorum, Series Apocryphorum 7, Brepols, Turnhout.

VV.AA (eds.) (1969), *Plutarch 's Moralia*, 17 vols., Harvard University Press, Londres.

WANAMAKER, Ch. A. (1990), *The Epistles to the Thessalonians. A commentary on the Greek Text*, W. B. Eerdmans.

WHITTAKER, M. (1982), *Tatian Oratio ad Graecae and Fragments*, Oxford Early Christian Texts, Oxford: Clarendon Press.

ZARAGOZA BOTELLA, J. (1990), *Luciano. Obras*, vol. III, Biblioteca Clásica Gredos 138, Madrid.

BIBLIOGRAFÍA ANALÍTICA

ACERBI, A. (1988), *L'Ascensione di Isaia. Cristologia e profetismo in Siria nei primi decenni del II secolo*, SP Med 17, Milán.

ADRADOS RODRÍGUEZ, F. et alii (1963), *Introducción a Homero*, Ediciones Guadarrama, Madrid.

ALBINUS, L. (2003), "The Greek δαίμων between Mythos and Logos", en *Die Dämonen Demons. Die Dämonologie der israelitisch-jüdischen und frühchristlichen Literatur im Kontext ihrer Umwelt*, Tübingen, pp. 425-446.

ALBRILE, E. (2004), "La genia Triforme aspetti della Mitografia gnostica", *Antonianum: Pontificio Athenaei Antoniani de Urbe*, n° LXXVIX, pp. 143-155.

ALVAR, J. y otros, (eds.) (1992), *Héroos, semidiosos y daimones*, Ediciones Clásicas, Madrid.

ARBEL, V. D. (2012), *Forming Femininity in Antiquity: Eve, Gender and Ideologies in the Greek Life of Adam and Eve*, Oxford.

AUNE, D. E. (1939), *Prophecy in Early Christianity and the Ancient Mediterranean World*, Michigan (reed. 1983).

(1972) *Studies in New Testament and Early Christian Literature: Essays in Honor of Allen P. Wikgren*, Leiden.

AUTFATH, C. y L. Stuckenbruck (eds.) (2003), *The Fall of the Angels*, Brill, Boston-Leiden.

BAGNALL, R. S. (1993), *Egypt in late Antiquity*, Princeton.

BAKALOUDI, A. D. (2001), *Η Μαγεία ως κοινωνικό φαινόμενο στο πρώιμο βυζαντινό 4ος-7ος μ.Χ. αί.*, Ekdoseis Enalios, Atenas.

BARDY, G. (1937), "Aux origines de l'école d' Alexandrie", *Rech SR* 27, pp. 65-90.

BARNARD, L. W (1966), *Studies in the Apostolic Fathers and their background*, Basil Blackwell, Londres.

(1967), *Justin Martyr, his life and thought*, Cambridge University Press.

(1972), *Athenagoras: A Study in Second Century Christian Apologetic*, Beauchesne, París.

(1984), "The Authenticity of Athenagoras' *De resurrectione*", en SP XV-1, pp. 39-49.

BARR, J. (1993), *Biblical Faith and Natural Theology*, Clarendon Press, Oxford.

BARROW, R. H. (1967), *Plutarch and his times*, Chatto & Windus, Londres.

BARTELINK, G. (1983), *Baskanos désignation de Satan et des démons chez les auteurs chrétiens*, Pontificio Istitutum Orientalium Studiorum, Roma, pp. 390-406.

BAUDY, G.-H. (1994), “The théorie du <<Pendant Mauvais>> et la doctrine du <<Peché Originel>>”, *BLE* XCV, pp. 271-301.

BAUER, W. (1971), *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*, Filadelfia (original en alemán, *Rechtgläubigkeit un Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934).

BAUCKHAM, R. J. (1993a), “Papias and Polycrates on the Fourth Gospel”, *JTS*, vol. 44/1, pp. 24-69.

(1993b), *The Theology of the Book of Revelation*, Cambridge.

BEASLEY-MURRAY, G. R. (1963), *Baptism in the New Testament*, Macmillan & Co LTD, Londres.

BERGJAN, S.-P. (2002), *Der fürsorgende Gott. Der Begriff der PRONOIA Gottes in der apologetischen Literatur der Alten Kirche* (Arbeiten zur Kirchengeschichte 81), Berlín.

BETZ, Dieter (ed.) (1975), *Plutarch's Ethical Writings and Early Christian Literature*, E.J. Brill, Leiden.

(1961), *Lukian von Samosata und das Neue Testament: religionsgeschichtliche und paranetische parallelen*, Akademie Verlag, Berlín.

BETZ, H. D. (1990), *Hellenismus und Urchristentum*, J.C.B. Mohr, Tübingen.

BERNABÉ PAJARES, A. (1997), “Pitagorismo y orfismo”, *Historia de la filosofía antigua*, vol. 14, Trotta, Madrid, pp. 73-87.

(2003), “Ephesia grammata. Génesis de una fórmula mágica”, en *MHNH* 3, pp. 5-28.

(2008), “Mudar a los démons que estorban (papiro de derveni, col. VI 2-3), *MHNH* 8, pp. 257-260.

BIDEZ, J. y F. Cumont (1938), *Les Mages Hellénisés*, 2 vols., París.

BLOMFIELD J. (2010), *St. Polycarp. Bishop of Smyrna*, Society for Fromoting Christian Knowledge.

BLUMENTHAL, H. J. and MARKUS, R. A. (1981), *Neoplatonism and Early Christian Thought*, Variorum Publications LTD, Londres.

BÖCHER, O. (1970), *Dämonenfurcht und Dämonenabwehr*, Stuttgart.

BOUSSET, W. (1906), *Die Offenbarung Johannis*, KEK, Göttingen.

BOYANCE, P. (1966), "Dieu cosmique et dualisme. Les archontes et Platon", en *Le origini dello gnosticismo*, Mesina, pp. 340-356.

BRADSMAN, D. (2006), *Aristotle East and West. Metaphysics and the Division of Christendom*, Cambridge.

BRÄKKE, D. (1998), *Athanasius and Asceticism*, Baltimore-Londres.

(2005), *Demons and the making of the monk: spiritual combat in early Christianity*, Harvard University Press, Cambridge.

(2010), *The Gnostics: Myth, Ritual and Diversity in Early Christianity*, Harvard (reimp. 2012).

BRATCHER, R. G. et al. (1964), *A New Testament Word book for Translators*, vol. I, Nueva York.

BRAVO GARCÍA, A., (1979), "La concepción filoniana de Eirine y Polemos: ideas sobre el pensamiento antropológico del filósofo de Alejandría", *CD 193*, pp. 193-238.

(1989), "El monte Atos, faro de la ortodoxia, aspectos de la religiosidad oriental", *Erytheia*, 10.2, Madrid, pp. 223-261.

(1994) "El Diablo en el cuerpo: procesos psicológicos y demonología en la Literatura Ascética Bizantina (siglos IV-VII)", en *El diablo en el monasterio. Actas del VIII Seminario sobre Historia del Monacato*, Aguilar del Campo.

(1995) "Sueño, ensueño y demonios en Evagrio Póntico", *Kolaios*, 4, pp. 457-477.

(1997a) "Monjes y demonios: niveles sociológicos y psicológicos en su relación", en P. Bádenas de la Peña, A. Bravo García & I. Pérez Martín (eds.), Ἐπίγειος οὐρανός. *El cielo en la tierra. Estudios sobre el monasterio bizantino (nueva Roma 3)*, Madrid, pp. 67-99.

(1997b) "Sueño y ensueño en la literatura ascético-mística del siglo IV: Evagrio Póntico", en M. Morfakidis y M. Alganza (eds.) *La religión en el mundo griego. De la Antigüedad a la Grecia moderna*, Granada, pp. 183-193.

(2000) "El diablo en Bizancio. Metodología, orientaciones y resultados de su estudio", en *Seres Intermedios. Ángeles, Demonios y Genios en el Mundo Mediterráneo*, Aurelio Pérez Jiménez y Gonzalo Cruz Andreotti (eds.), Ediciones Clásicas, col. Mediterránea, nº 7, Madrid, pp. 179-215.

BREMMER, Jan N. (1998), *The Apocryphal Acts of Peter: magic, miracles and Gnosticism*, Leuven: Peeters.

(2003), "Remember the Titans!", en *The Fall of the Angels*, C. Auffarth and L. Stuckenbruck (eds.), Leiden, pp. 35-61.

BROWN, P. (1971), "The rise and function of the Holy Man in Late Antiquity", JRSt 61, pp.80-101, en *Society and the Holy in Late Antiquity*, Londres, 1982.

(1975), "Stregoneria, demoni e la nascita del cristianesimo", en *Religione e società nell'età di sant'Agostino*, Turín, 1975.

(1988), *The body and society. Women and sexual renunciation in Early Christianity*, Knopf, Nueva York.

BROWN, R. (1966), *The Gospel according to John*, vol. 1, Nueva York.

BRUNSCHWIG, J. (1995), *Études sur les philosophies hellénistique*, ed. Epiméthée, PUF, París.

BULTMANN, R. (1981), *Teología del Nuevo Testamento*, tr. sp., Salamanca.

(1986), *Das Evangelium des Johannes*, Göttingen.

BURCKHARDT, J. (1967), *The Age of Constantine the Great*, Vintage Books, Nueva York.

BURKERT, W. (2002), *De Homero a los Magos. La tradición oriental en la cultura griega*, Barcelona.

BURNEY, C.F. (1922), *The Aramic Origin of the Fourth Gospel*, Oxford.

BUTLER, E. M. (1997), *El mito del mago*, Cambridge University Press.

CAIRD, E. (1968), *The Evolution of Theology in the Greek Philosophers*, Kraus Reprint Co., Nueva York, (1ª ed. 1904).

CALONNE, R. (1988), "Le libre arbitre selon le Traité des principes d'Origène", *BLE*, LXXXIX/4, pp. 243-262.

CARDINAL DULLES, A. (2005), *A History of Apologetics*, St. Francis of Assisi Books.

CARDINI, F. (2001), *Los Reyes Magos. Historia y leyenda*, Barcelona.

CARREL, P. R. (1997), *Jesus and the angels. Angeology and the christology of the Apocalypse of John*, Cambridge University Press.

CARRIKER, A. (2003), *The Library of Eusebius of Caesarea*, Leiden.

CARTER, T. L. (2002), *Paul and the power of sin*, Cambridge.

CASTER, M. (1937), *Lucien et la pensée religieuse de son temps*, Les Belles Lettres, París.

CENKNER, W. (ed.) (1997), *Evil and the response of World Religion*, Paragon House, Minnesota.

CICCARESE, M. P. (a cura di) (2002), *Animali Simbolici, alla origini del Bestiario Cristiano I*, Biblioteca Patristica 39, Florencia.

CLARK, S. (1999), *Thinking with Demons. The idea of Witchcraft in Early Modern Europe*, Oxford University Press.

COLOMBAS GARCÍA, M. (1975), *Monacato Primitivo*, vol. II, Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.

COLSON, J. (1969), *L'énigme du disciple que Jésus aimait*, TH 10, París.

COMBLIN, J. (1969), *Cristo en el Apocalipsis*, Editorial Herder, Barcelona.

COPPENS, J. (1925), *L'imposition des mains et les rites connexes dans le Nouveau Testament et dans l'Église ancienne*, París.

CORTÈS, E. (1976), *Los discursos de adiós de Gn 49 a Jn 13-17. Pistas para la historia de un género literario en la antigua literatura judía*, tesis doctoral, Barcelona.

CORTÉS, J. B. y GATTI, F. M. (1978), *Proceso a las posesiones y exorcismos. Un análisis histórico, bíblico y psicológico de los demonios, diablos y endemoniados*, tr. esp., Madrid.

CORSINI, E. e COSTA, E. (eds.) (1990), *L'autunno del Diavolo*, convegno di Torino 17/21 ott. 1988, 2 vols., Milán.

CRAMER, J. A. (1967), *Catena Graecorum Patrum in Novum Testamentum*, 8 vols., Hildesheim.

CREHAN, J. H. (1989), *Athenagoras: Embassy for the Christians, The Resurrection of the Dead*, Nueva York.

CRISLIP, A. (2005), "The sin of sloth or the illness of the demons? The demon of acedia in Early Christian Monasticism", *Harvard Theological Review* 98:2, pp. 147-170.

CROSS, F. L. (1960), *The Early Christian Fathers*, Gerald Duckworth & Co. Ltd. Londres.

CROUZEL, H. (1998), *Orígenes. Un teólogo controvertido*, Madrid.

(1990), *Les fins dernières selon Origène*, Variorum, Londres.

(1994), "Diablos et démons dans homélies d'Origène", *BLE* 95, pp. 303-331.

CUMONT, F. (1929), *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Conférences faites au collège de France en 1905, Librairie Orientaliste Paul Geuthner, París, 1929.

CHARLESWORTH, J. (1985), *The Old Testament Pseudepigrapha and the New Testament*, Cambridge University Press.

DALEY, B. E. (1991), *The hope of the early church. A handbook of Patristic eschatology*, Cambridge.

DANIÉLOU, J. (1955), *Origen*, Nueva York.

(1956), "Les démons de l'air dans la vie d'Antoine", *Studi Anselmiana* 38, pp. 136-147.

(1962), *The Dead Sea scrolls and primitive christianity*, Mentor Omega Books, Nueva York.

(1985), *L'Église des premiers temps. Des origines à la fin du III siècle*, Éditions du Seuil, París.

(2002), *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, tr. esp., Madrid.

DAXELMÜLLER, C. (1997), *Historia social de la magia*, Herder, Barcelona.

DE JONGE M. (1978), *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A Critical Edition of the Greek Text*, Leiden, Brill.

(2003), *Pseudepigrapha of the Old Testament as part of christian literature*, Leiden-Boston.

DELCOR, M. y F. García Martínez (1982), *Introducción a la literatura esenia de Qumrán*, Madrid.

DEL VERME, M. (2004), *Didache and Judaism. Jewish Roots of an Ancient Christian-Jewish Work*, Nueva York.

DEN BOER, W. (1976), "La polémique anti-chrétienne du II siècle. La doctrine de vérité de Celse", *Athenaeum* 54, pp. 300-318.

DENIS, A.-M. (1970), *Introduction aux Pseudépigraphes Grecs d'Ancien Testament*, E. J. Brill, Leiden.

DES PLACES, E. (1969), *La religion grecque. Dieux, cultes, rites et sentiment religieux dans la Grèce antique*, París.

DETIENNE, M. (1963), *La notion de Daimôn dans le pythagorisme ancien : de la pensée religieuse a la pensée pilosophique*, Les Belles Lettres, París.

DICKIE, M. W. (1995), "The Fathers of the Church and the Evil Eye", en H. Maguire (ed.), *Byzantine Magic*, Washington D. C.

DIETER BETZ, H. (1978), *Plutarch's ethical writings and Early Christian Literatur*, E. J. Brill.

DILLON, J.-A. A. Long (eds.) (1988), *The Question of "Eclecticism". Studies in Later Greek Philosophy*, University of California Press, Berkeley y Los Ángeles.

DILLON, J. (1990), *The Golden Chain. Studies in the Development of Platonism and Christianity*, Variorum, Londres.

(1996), *The Middle Platonists 80 B. C. to A. D. 220*, Ithaca, Nueva York.

DILLON, J. (2000), "Seres intermedios en la tradición platónica tardía", *Seres Intermedios, ángeles, demonios y genios en el Mundo Mediterráneo*, Mediterránea 7, Málaga, pp. 91-98.

DILLON, M. (2002), *Girls and Women in Classical Greek Religion*, Routledge, Londres-Nueva York.

DI NOLA, A. M. (1992), *Historia del diablo*, Edaf, Madrid.

DODDS, E. R. (1975), *Paganos y Cristianos en una época de angustia, algunos aspectos de la experiencia religiosa de Marco Aurelio a Constantino*, tr. esp., Cambridge at the University Press.

(2001), *Los griegos y lo irracional*, Alianza Universidad, Madrid.

DONFRIED, K. P. (1974), *The Setting of Second Clement in Early Christianity*, SNT 38, Leiden.

DOUGLAS, M. (1970), *Witchcraft, Confessions and Accusations*, Oxford, reed. 2013.

DRAGUET, R. (1949), *Les Pères du désert*, París.

DURÁN VELASCO, J. F. (2013), *Tratado de demonología. De Prometeo a Malak Tâwûs, de Ahrimán a Iblîs*, Almuzara.

EDWARDS, M. J. et alii (eds.) (1999), *Apologetics in the Roman Empire, Pagans, Jews and Christians*, Oxford University Press.

EDWARDS, M. J. (1993), "Gnostics, greeks and Origen: the interpretation of interpretation", *The Journal of Theological Studies*, nº 44/1, pp. 70-89.

(2000), "Clement of Alexandria and his doctrine of the Logos", *VC* 54, pp. 159-77.

EISSFELDT, O. (2000), *Introducción al Antiguo Testamento*, vol. I, Ediciones Cristiandad, Madrid.

EITREM, S. (1966), *Some notes on the demonology in the New Testament*, en *SO*, Suppl. XII, Oslo.

ELIADE, M. (1979), *Historia de las creencias y de las ideas religiosas*, 4 vols., Ediciones Cristiandad, Madrid.

ESLER, Philip F., (ed.) (2000), *The Early Christian World*, Routledge, 2 vols., London and New York.

EVANS, G. R. (ed.) (2004), *The First Christian Theologians*, Blackwell Publishing.

FARAONE, C. A. (1991), *Magika Hiera*, Oxford University Press.

FERGUSON, E. (1989), *Backgrounds of Early Christianity*, Michigan.

FERNÁNDEZ MARCOS, N. (1972), “Demonología de los Apothegmata Patrum”, *Cuadernos de Filología Clásica* 4, pp. 487-489.

FERREIRO, A. (2005), *Simon Magus in Patristic, Medieval and Early Modern Traditions*, Brill Academic Publisher, Leiden-Boston.

FILORAMO, G. e MENOZZI, D. (1997), *Storia del Cristianesimo l'Antichità*, Editori Laterza, Roma-Bari.

FINLAY, A. (2002), *Demons!: the devil, possession and exorcism*, Vega, Londres.

FLINT, V. et alii (1999), *Witchcraft and Magic in Europe. Ancient Greece and Rome*, Londres.

FLOYD, W. E. G. (1971), *Clement of Alexandria's treatment of the problem of evil*, Oxford.

FONTAINE, P. F. M. (1989), *The Light and the Dark. A Cultural History of Dualism*, 6 vols., Amsterdam.

FRANKFURTER, D. (1998), *Religion in Roman Egypt. Assimilation and Resistance*, Nueva Jersey.

FREDRIKSEN, P. (2012), *Sin: the Early History of an Idea*, Princeton University Press.

FREDRIKSON, N. I. (2001), “L'Esprit Saint et les esprits mauvais dans le Pasteur d'Herma: source et prolongements”, *VChr.* 55 (3), pp. 262-280.

GARCÍA BAZÁN, F. (1981), *Plotino y la Gnosis*, Fundación para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Buenos Aires, 1981.

(2003), *La gnosis eterna. Antología de textos gnósticos griegos, latinos y coptos I*, Trotta, Madrid.

GARCÍA GUAL, C. (2006), *Introducción a la mitología griega*, Madrid.

GARRETT, S. R. (1989), *The Demise of the Devil. Magic and the Demonic in Luke's Writings*, Fortress Press, Minneapolis.

GIGON, O. (1970), *La cultura antigua y el Cristianismo*, Editorial Gredos, Madrid.

GINN, B. Mc. (1997), *El Anticristo. Dos milenios de fascinación humana por el mal*, Paidós, Barcelona.

GOBRY, I. (1985), *Les moines en Occident I. De saint Antoine à saint Basile. Les origines orientales*, París.

GOKEY, F. X. (1961), *The Terminology for the Devil and Evil Spirits in the Apostolic Fathers*, Catholic University of America Press.

GONZÁLEZ-ARROYO ESPAÑA, Pedro (2014), "Los yazidis: un grupo étnico-religioso kurdo", *Sociedad Española de Bizantinística*, Boletín 19, pp. 11-18.

GOODENOUGH, E. R. (1962), *An introduction to Philo Judaeus*, Oxford Basil Blackwell.

(1968) *The Theology of Justin Martyr; an investigation into the conceptions of early Christian literature and its Hellenistic and Judaistic influences*, Jena, 1928, repr. Amsterdam.

GOODHEER, W. C. (1980), *The Man of the Messianic Reign and Other Essays: A Festschrift in Honor of Dr. Elza Huffard*, Wichita Falls, Tex: Western Christian Foundation.

GRAF, E. (1995), *La magia del mundo antico*, Laterza, Roma-Bari.

GRANT, R. M. (1959), *Gnosticism and Early Christianity*, Columbia University Press, Nueva York.

(1980), *Eusebius as Church Historian*, Oxford.

(1988), *Greek Apologists of the Second Century*, The Westminster Press, Philadelphia.

GREENE, W. C. (1963), *Moirai: Fate, Good and Evil in Greek Thought*, Harper & Low, Nueva York.

GREENFIELD, R. P. H. (1988), *Tradition of Belief in late Byzantine Demonology*, Amsterdam.

GREGORY, A.- Tuckett, Ch. (eds.) (2007), *The Reception of the New Testament in the Apostolic Fathers*, Oxford University Press.

GRIGNON, C. (ed.) (2000), *Le mal. Testes choisis et présentés*, París.

GUIGNEBERT, Ch. (2001), *El cristianismo antiguo*, Fondo de Cultura Económica, México, (1ª ed. castell. 1956).

- GUTHRIE, W. K. C. (2003), *Orfeo y la religión griega*, Madrid.
- HAAG, H. (1969), *Abschied vom Teufel. Theologische Meditationen* 23, Einsiedeln.
- (1978), *El Diablo. Su existencia como problema*, ed. Herder, Barcelona.
- (1981), *El problema del mal*, ed. Herder, Barcelona.
- HAAR, S. (2003), *Simon Magus: The first Gnostic?*, Walter de Gruyter, Berlín.
- HALL, S. G. (1979), *Melito of Sardis, on Pascha and fragments*, Oxford.
- HANSON, R. P. C. (1980), "The Christian Attitude to Pagan Religions up to the Time of Constantine the Great", *ANRW* II.23.2, Berlín-Nueva York, pp. 910-973
- HARNACK, A. (1904-1908), *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, 2 vols., Londres (trad. fr. *Mission et expansion du christianisme aux trois premiers siècles*, 2004).
- (1958), *Geschichte der Altchristlichen Literatur Bis Eusebius*, 4 vols., Leipzig.
- (1961), *History of Dogma* (trad. 3ª ed. Alemana), 4 vols., Nueva York.
- HASTING, A., Manson, A. y Pyper, H. (eds.) (2005), *Breve Historia del Pensamiento Cristiano*, Alianza Editorias, tr. esp., Madrid.
- HAUSHERR, I. (1990), *Spiritual Direction in the Early Christian East*, tr. ingl. Kalamazoo, Michigan.
- HEINE, R. E. (2010), *Origen. Scholarship in the service of the Church*, Oxford.
- HENGEL, M. (1989), *The Johannine Question*, Londres.
- HENRY, R. (1960), *Focio. Bibliothèque*, vol. II, París.
- HERRERO DE JAUREGUI, M. (2007), *Tradición órfica y cristianismo antiguo*, Editorial Trotta, Madrid.
- HERRIN, J. (1989), *The formation of Christendom*, Princeton University Press, New Jersey.
- HEURTON, J. (1959), *Frontón de Cirta*, Recueil des notices et mémoires de Constantine 70, pp. 139-153.
- HILL, Charles H. (2006), *From the Lost Teaching of Polycarp*, WUZNT 186, Tübinguen.

HUNT, E. J. (2003), *Christianity in the Second Century. The case of Tatian*, Routledge, Londres y Nueva York.

IOANNOU, P. (1948), “Les croyances démonologiques au Xie siècle à Byzance”, *Actas del VI Congreso Internacional de Estudios Bizantinos*.

ISART HERNÁNDEZ (1993), “Citas Platónicas en el *Protréptico* de Clemente de Alejandría”, CFC, Madrid, pp. 273-299.

IVANKA, E. (1990), *Plato Christianus: la réception critique du platonisme chez les Pères de l'Église*, París.

JAEGER, W. (1965), *Cristianismo primitivo y paideia griega*, Fondo de Cultura Económica, col. Breviarios, México.

JOSSA, G. (1977), *Giudei, pagani e cristiani: Quattro saggi spiritualité del mondo antico*, Associazione di studi Tardoantichi, Nápoles.

KANNENGIESSER, Ch. (ed.) (2004), *Handbook of Patristic Exegesis*, 2 vols. Brill, Leiden-Boston.

KEE, H. C. (1992), *Medicina, magia y milagros en tiempos del Nuevo Testamento*, Ediciones El Almendro, Córdoba.

KELLY, H. A. (1968), *Towards the death of Satan: the growth and decline of Christian demonology*, Londres.

(1985), *The Devil at Baptism: ritual, theology and drama*, Cornell University Press, Ithaca, Nueva York.

(2006), *Satan a biography*, Cambridge University Press, (trad. esp. *Pobre Satan: una biografía de Satanás*, 2012).

KILEY, M. (ed.) (1997), *Prayer from Alexander to Constantine*, Routledge, London, 1997

KING, K. L. (2003), *What is Gnosticism?*, The Belknap Press, Harvard University Press.

KINGSLEY, P. (1995), *Ancient Philosophy, mistery and magic, Empedocles and Pithagorean*, Clarendon Press, Oxford.

KLANCK, J.-M. (2003), *Apocryphal Gospels, an introduction*, T & T Clark International, Londres-Nueva York.

KLAUCK, H.-J. (2003), *Magic and Paganism in Early Christianity. The world of the Acts of the Apostles*, T&T Clark, Edimburgo.

KLUTZ, T. (2004), *The Exorcism Stories in Luke-Acts. A Sociostylistic Reading*, Cambridge University Press.

KLIBANSKY, R. (1950), *The continuity of the Platonic tradition during the Middle Ages*, Londres.

KNOX, W. L. (1942), *Some Hellenistic Elements in Primitive Christianity*, ed. Kraus Reprint, München.

KOESTER, H. (1982), *Introduction to the New Testament*, Philadelphia, Fortress Press, Berlín, Nueva York De Gruyter, 2 vols. (1ª ed. 1926).

(1990), *Ancient Christian Gospel, their history and development*, Trinity Press International, Filadelfia.

KOETS, P. (1929), *Deisidaimonia: A contribution to the knowledge of the Religious Terminology in Greek*, tesis doctoral, Utrech.

LANE FOX, R. (1991), *Pagani e cristiani*, Editori Laterza, Collezione Storica, Bari.

LANGTON, E. (1945), *A study of the character of Satan through the ages*, Londres.

(1949), *Essentials of Demonology a Study of Jewish and Christian Doctrine, its Origin and Development*, the Epworth Press, Londres.

LARRIMORE, M. (2000), *The Problem of Evil: A Reader*, Oxford.

LATOURELLE, R. (1986), *Miracles de Jésus et théologie du miracle*, Éditions Bellarmin, Montréal.

LAURENTI, R. (1989), “Musonio, maestro di Epíteto”, en *ANRW II*, 36. 3, pp. 2105-2146.

LAWSON, J. C. (2011), *Modern Greek Floklöre and Ancient Greek Religion: A Study in Survivals*, Cambridge.

LAYTON, B. (1980), *The Rediscovery of Gnosticism*, 2 vols. Leiden.

(1987), *The Gnostic Scriptures*, SCM Press LTD, Londres.

LE BOULLUEC, A. (1985), *Le notion d'hérésie dans la littérature grecque, II-III siècle*, 2 vols., París.

LEE, A. D. (2000), *Pagans & Christians in Late Antiquity*, Routledge, Londres.

LEE, J. Y. (1970), “Interpreting the demonio powers in pauline thought”, *NT* (12), pp. 54-69

LEEPER, E. A. (1990), “From Alexander to Rome: the Valentinian connection to the incorporation of exorcism as a prebaptismal rites”, *VC* 44, pp. 6-24.

LEOIR, L. (1971), “La Bible et les Pères du désert l’après les deux collections améniennes des Apophthègmes”, en *Bible et les Pères*, París.

LEIPOLDT, J. y GRUNDMANN, W. (1973), *El mundo del Nuevo Testamento*, Ediciones Cristiandad, 3 vols., Madrid.

LEWIS, N. (1988), *La Mémoire des Sables. La vie en Égypte sous la domination romaine*, París.

LIETAERT PEERBOLTE, L. J. (1996), *The Antecedents of Antichrist, a tradition-historical study of the Earliest Christian Views on Eschatological Opponents*, E. J. Brill, Leiden, Nueva York.

LOISY, A. (1967), *Los misterios paganos y el misterio cristiano*, Paidós, Buenos Aires.

LONG, A. A. (1975), *La filosofía helenística*, Alianza Editorial Universidad, Madrid.

LÓPEZ DE AHUMADA DEL PINO, F. J. (1996), *El discurso a los griegos de Taciano: comentario histórico*, Sevilla.

LÓPEZ SALVÁ, M. (1998), “En los márgenes del cristianismo: gnósticos y maniqueos”, en R. Teja (ed.), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos I: De los orígenes al año 1000*, Aguilar de Campó-Madrid, pp. 13-33

(2008) “Literatura cristiana” en VV.AA. *Veinte años de filología griega (1984-2004)*, Madrid, pp. 549-552.

LÜDEMANN, G. (1997), *The Unholy in Holy Scripture. The Dark Side of the Bible*, Kentucky.

LUSINI, G. (2001), “Nouvelles recherches sur le texte du Pasteur d’Hermas”, en *Apocrypha* 12, pp. 79-97.

MACLAURIN, E. C. B. (1978), “Beelzeboul”, en *NT* XX 2, pp. 156-160.

MACCOBY, H. (1991), *Paul and Hellenism*, Trinity Press Internacional, Filadelfia.

MALONE, E. (1950), *The Monk and the Martyr. The monk at the sucesor of the Martyr*, Washington.

MANGAS, J. y S. Montero (coords.) (2001), *El Milenarismo. La percepción del tiempo en las culturas antiguas*, Madrid.

MANGO, C. (1992), “Diabolus Byzantinus”, *DOP* 46, pp. 215-223.

(1994), *Byzantium, the Empire of the New Rome*, ed. Phoenix Giant, Londres.

MARAVAL, P. (1997), *Le Christianisme de Constantin a la conquête arabe*, Press Universitaires de Frances, París.

- MARKSCHIES, C. (2003), *La Gnosis : an introduction*, Herder, Barcelona.
- MARROU, H.-I. (1985), *L'Église de l'Antiquité tardive 303-604*, ed. du Seuil, París.
- MARTENS, Peter W. (2012), *Origen and Scripture. The contour of the exegetical life*, Oxford.
- MARTIN, J. P. (1982), *Providentia deorum. Aspects religieux du pouvoir romain*, Roma.
- MARTÍN HERNÁNDEZ, R. (2007), *El orfismo y la magia*, Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
- (2010) *Orfeo y los magos. La literatura órfica, la magia y los misterios*, Madrid.
- MARTOS, A. (2007), *Pablo de Tarso ¿Apóstol o hereje?*, Nowtilus, Madrid.
- MAZZA, M. (1980), “L'intellettuale come ideologo. Flavio Filostrato ed uno <<speculum principis>> del III secolo d. C.”, en *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Genova, pp. 33-66.
- McCORD ADAMS, M. y ADAMS, R. M. (1991), *The Problem of Evil*, Oxford.
- McPHERRAN, M. L. (1996), *The Religion of Socrates*, University Park, Pennsylvania.
- MEEKS, W. A. (1967), *The Profet-King. Moses Traditions and the Johannine Christology*, SNT 14, Leiden, pp. 47-55.
- (1993), *The Origins of Chistian Morality, The First Two Centuries*, Yale University Press, New Haven y Londres.
- MENKEN, M. J. J. (1994), *2 Thessalonians*, NTR, Londres-Nueva York, pp. 108-111.
- MINOIS, G. (1994), *Historia de los Infiernos*, Paidós Contextos, Barcelona.
- MIQUEL, P. (1998), *Lessico del deserto: le parole della spiritualité*, a cura di Valerio Lanzarini.
- MOLLAND, E. (1938), *The Conception of the Gospel in the Alexandrian Theology*, Oslo.
- MOMIGLIANO, A. (ed.) (1963), *The conflict between Paganism and Christianity in the fourth century*, Oxford at the Clarendon Press.
- MONACI CASTAGNO, A. (1996), “Il diavolo e i suoi angeli. Testi e tradizioni (secoli I-III)”, *Biblioteca Patristica* 28, Florencia.

- MONDESERT, Cl. (ed.) (1984), *Le monde grec ancien et la Bible*, París.
- MONTES, J. G. y otros (eds) (1999), *Plutarco, Dioniso y el vino*, Actas del VI Simposio Español sobre Plutarco, Madrid.
- MONTGOMERY, J. A. (1950), *A critical and exegetical commentary on The Book of Daniel*, Edimburgo.
- MORALEDA MOLERO, D. (1999), *Influencia apocalíptica en los orígenes y comprensión de la vida religiosa*, Madrid.
- MORESCHINI, Cl. y E. Norelli (1995), *Storia della Letteratura cristiana antica greca e latina*, 3 vols., Morcellana.
- (2006), *Historia de la literatura cristiana antigua griega y latina (I). Desde Pablo hasta la edad constantiniana*, tr. esp., Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid.
- MORGAN, T. (1998), *Literate Education in the Hellenistic and Roman Worlds*, Cambridge University Press.
- MUCHEMBLED, R. (2000), *Historia del Diablo*, tr. es, Cátedra, Madrid.
- MÜLLER, K. (1929), *Kirchengeschichte 2*, Tübingen.
- MUSURILLO, H. (1966), *The Fathers of the Primitive Church: from Clement of Rome, A.D. 90 to Athanasius & the 1 Ecum. Con. of Niceae 325*, New American Library, Nueva York-Londres.
- NILSSON, M. P. (1969), *Historia de la Religiosidad Griega*, tr. sp., Gredos, Madrid.
- NORRIS COCHRANE, Ch. (1944), *Christianity and Classical Culture. A study of thought and action from Augustus to Augustine*, Oxford University Press, Londres, Nueva York y Toronto.
- ODEN, Thomas C. (ed.) (2000), *Ancient Christian Commentary on Scripture*, 9 vols., Fitzroy Dearborn Publishers, Chicago-Londres.
- O'MEARA, D. J. (a cura di) (1981), *Neoplatonism and Early Christian thought*, Londres.
- OSBORN, E. (1973), *Justin Martyr*, Tubingen.
- (2005), *Clement of Alexandria*, Cambridge University Press.
- OTTO, R. (2001), *Lo santo, lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza Editorial, Madrid (1ª ed. 1980).
- PABLO MAROTO, D. de (1990), *Historia de la espiritualidad cristiana*, Madrid.

PAGE, Sydney H. T. (1995), *Powers of Evil. A Biblical Study of Satan & Demons*, Baker Books, Apollos, Michigan.

PAGELS, E. (1982), *Los evangelios gnósticos*, Crítica, tr. esp., Barcelona.

(1985), "Christian Apologists and the Fall of the Angels: an attack on Roman Imperial Power?", *HThR*, 78, pp. 301-305.

(1990), *Adán, Eva y la serpiente*, Crítica, tr. esp., Barcelona.

(1995), *The origin of Satan*, Nueva York.

PATLAGEAN, E., (1968), "Ancienne hagiographie byzantine et histoire sociale", en *Annales ESC* 23, pp. 112ss.

PATTERSON, S. J. (1985), "A Note on an Argive Relief of Selene", en *HTR* 78, pp. 439-443.

PELÁEZ DEL ROSAL, J. (1984), *Los Milagros de Jesús en los Evangelios Sinópticos. Morfología e Interpretación*, Institución San Jerónimo, Valencia.

PEPIN, J. (1976), *Mythe et allégorie : les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes*, Études Augustiniennes, París.

(1986), *De la philosophie ancienne é la théologie patristique*, Variorum Reprints, Londres.

PÉREZ JIMÉNEZ, A. y CRUZ ANDREOTTI, G. (2001), *Seres intermedios. Ángeles, demonios y genios en el mundo mediterráneo*, Mediterránea 7, Ediciones Clásicas, Madrid.

(2002), *Daímon Páredros. Magos y prácticas mágicas en el mundo mediterráneo*, Mediterranea 9, Ediciones Clásicas, Madrid.

PERKINS, Ph. (1993), *Gnosticism and the New Testament*, Fortress Press, Minneapolis.

PETERSDOFF, E. V. (1956), *Daemonologie*, 2 vols., Verlag Für Kultur und Geschichte, München.

PETERSON, R. M. (1982), "The Gift of Discerning Spirits in the *Vita Antonii* 16-44", en *Studia Patristica*, 17, pp. 523-527.

PIÑERO, A. (ed.) (1991), *Orígenes del cristianismo. Antecedentes y primeros pasos*, Ediciones El Almendro, Córdoba.

(1993), *Fuentes del cristianismo. Tradiciones primitivas sobre Jesús*, Ediciones El Almendro, Córdoba.

(2001), *En la frontera de lo Imposible*, ed. Almendro, Córdoba.

(2006), *Biblia y helenismo. El pensamiento griego y la formación del cristianismo*, Ediciones El Almendro, Córdoba.

(2009), *Todos los evangelios*, Edaf, Madrid.

PONTALIS, J.-B. (1988), *Le mal*, Gallimard, París.

PORTER, S. E. (ed.) (1997), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, Brill, Leiden-Nueva-Köln.

POUDERON, B. (1989), *Athénagore d'Athènes, philosophe Chrétien*, París.

PRICOCO, S. (a.c. di) (1995), *Il demoni e I suoi complici: dottrine e credenze demonologiche nella Tarda Antichità*, Rubbettino, Mesina.

PUECH, A. (1928), *Histoire de la littérature grecque chrétienne*, 3 vols., Les Belles Lettres, París.

QUACQUARELLI, A. (1975), *Il leone e il drago nella simbologia dell'età patristica*, Università degli Studi di Bari.

RAHN, O. (2005), *La corte de Lucifer. Sabios, paganos y herejes en el mundo medieval*, Círculo Latino, Barcelona.

RANDELLINI, L. (1963), "Satana nell' Antico Testamento", en *Biblia e Oriente* 5.

REED, A. Y. (2005), *Fallen angels and the history of Judaism and Christianity. The Reception of Enochic Literature*, Cambridge University Press.

RICHARD, E. (1990), "Contemporary Research on 1 & 2 Thessalonians", *BThB* 20, pp. 107-115.

RIDINGS, D. (1995), *The Attic Moses. The Dependency Theme in Some Early Christian Writers*, Acta Universitatis Gothoburgensis, Göteborg.

RIUS CAMPS, J. (1979), *The four authentic letters of Ignatius, the Martir: a critical study based on the anomalies contained in the textus receptus*, Pontificium Institutum Orientalium Studiorum, Roma.

ROBINSON, J. M. y H. Koester (1971), *Trajectories through Early Christianity*, Fortress, Filadelfia.

RODRÍGUEZ MORENO, I. (1999), "Demonología Estoica", *Habis* 30, pp. 175-189.

ROGERS, R. (2000), *Theophilus of Antioch: the life and thought of a second century bishop*, Lexington Books, Nueva York - Londres.

RONDET, H. (1967), "Le péché originel dans la tradition", *BLE* 68, pp. 20-43.

RUNIA, D. T. (1995), *Philo and the Church Fathers: A collection of Papers*, E. J. Brill, Leiden.

RUSSELL, J. B. (1981), *Satan: the Early Christian tradition*, Nueva York.

(1994), *El príncipe de las tinieblas: el poder del mal y del bien en la historia*, Santiago de Chile.

(1995), *El diablo. Percepciones del mal de la Antigüedad al Cristianismo primitivo*, Barcelona.

RUSSELL, N. (2006), *The Doctrine of Deification in the Greek Patristic Tradition*, Oxford University Press.

SAFRANSKI, R. (2000), *El mal o el drama de la libertad*, Tusquest Editores, Barcelona.

SAFFREY, H. D. (1985), *Neoplatonism and Christian Thought*, Nueva York.

SÁNCHEZ, D. M. (1992), *Historia de la espiritualidad patristica*, Madrid.

SANS, J. M. (1963), *La envidia primigenia del diablo según la patristica primitiva*, Madrid.

SBAFFONI, F. (ed.) (1992a), "Testi sull'Anticristo : secoli I-II", *Biblioteca Patristica 20*, Nardini Editores, Florencia.

(1992b), "Testi sull'Anticristo: secoli III", *Biblioteca Patristica 21*.

SCOTT, A. (1991), *Origen and the Life of Stars. A History of an idea*, Oxford.

SCHLOSSER, J. (2002), "Les tentations de Jésus et la cause de Dieu », *Rev. SR* 294, n° 4, pp. 403-424.

SCHOEDEL, R. (1985), *Ignatius of Antioch*, Filadelfia.

SFAMENI GASPARRO, G. (1992), "Eguaglianza di natura e differenza di condizione dei λογικοί: la soluzione origeniana antropologiche e demonologiche greche del II e III secolo", en *Origeniana quinta*, Leuven.

SIM, D. C. (1996), *Apocalyptic eschatology in the gospel of Matthew*, Cambridge University Press.

SIMONETTI, M. (1994), *Ortodoxia ed eresia fra I e II secolo*, Messina.

(1999), *Storia della letteratura cristiana antica*, Casale Monfenato, Piemme.

SMITH, J. Z. (1978), "Towards Interpreting Demonic Powers in Hellenistic and Roman Antiquity", *ANRW*, 2, 16, 1, Berlín, pp. 425-439.

SMITH, M. (1978), *Jesus the Magician, Charlatan or Son of God?*, Berkeley, California.

SORENSEN, E. (2002), *Possession and Exorcism in the New Testament and Early Christianity*, en *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuem Testament 2. Reihe* 157, Mohr Siebeck, Tübingen.

SOURY, G. (1942), *La démonologie de Plutarque*, Les Belles Lettres, París.

SPANNEUT, M. (1957), *Le stoïcisme des Pères de l'Église, de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie*, París.

SPIDLÍK, T. (1978), *La Spiritualité de L'Orient Chrétien*, Roma.

(1986), *The Spirituality of the Christian East*, Kalamazoo, Michigan.

STEAD, Chr. (1996), *Philosophy in Christian Antiquity*, Cambridge.

STEINER, M. (1962), *La tentation de Jésus dans l'interprétation patristique de Saint Justin a Origène*, París.

STERN, M. (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vols. I-II, The Israel Academy of Sciences and Humanities, Jerusalén.

STEWART, Ch. (1991), *Demons and the Devil: moral imagination in modern Greek culture*, Princeton University Press.

STONE, M. E. (1993), "The Fall of Satan and Adam's penance: Three notes on *The Book of Adam and Eve*", (Notes and Studies) *The Journal of Theological Studies*, n° 44/1, pp. 142-156.

STRACK, H. L. y P. Billerbeck (1969), *Das Evangelium Nach Matthäus*, 5 vols., München.

SWINBURNE, R. (1998), *Providence and the Problem of Evil*, Oxford.

TAMBORNINO, J. (1909), *De antiquorum daemonismo*, Gieben.

TEJA, R. (1990), *El cristianismo primitivo en la sociedad romana*, col. La Historia en sus textos, ed. Istmo, Madrid.

(1998), *Cristianismo marginado: rebeldes, excluidos, perseguidos I: de los orígenes al año 1000*, Ediciones Polifemo, Aguilar de Campó- Madrid.

(1999), *Emperadores, obispos y mujeres. Protagonistas del cristianismo antiguo*, Editorial Trotta, Valladolid.

(2001) "Monjes, magia y demonios en la *Vida de Hipazio de Calínico*", en *Actas XIV Seminario sobre Historia del Monacato (1-4 Agosto 2000)*, Palencia, pp. 109-126.

TEYSSEDE, B. (1986), *Anges, astres et cieux. Figures de la destinée et du salut*, Paris.

THOMPSON, L. L. (1990), *The Book of Revelation Apocalypse and Empire*, Oxford.

THOMPSON, R. C. (1903), *The Devil and Evil spirits of Babylonia*, Luzac and Co. Londres, 2 vols.

TIMOTHY, H. B. (1973), *The Early Christian Apologists and Greek Philosophy*, Van Gorcum & Comp B. V., Assen.

TORRES GUERRA, José B., “La literatura cristiana: una perspectiva clásica”, *EClás* 145 (2014) 71-94.

TREBOLLE BARRERA, J. (1993), *Los hombres de Qumrán: literatura, estructura social y concepciones religiosas*, Madrid.

(1999), *Paganos, judíos y cristianos en los textos de Qumrán*, Madrid.

TRECIONKA, S. (2007), *Magic and the Supernatural in fourth century Syria*, Londres.

TRIGG, J. W. (2012), *Origen*, Routledge.

TROMBLEY, F. R. (1955), *Hellenic Religion an Christianization c. 370-529*, E. J., Brill, Leiden, 2 vols.

TSIRPANLIS, C. N. (1990), “The Antichrist and the End of the World in Irenaeus, Justin, Hippolytus and Tertullian”, en *Patr. & Byz. Rev.* 9, pp. 5-17.

TWELFTREE, G. H. (1993), *Jesus the Exorcist: a contribution to the study of the historical Jesus*, Hendrickson Publishers, Tübingen.

VAKALOUDI, A. (2003), “Illness curative methods and supernatural forces in the Early Byzantine Empire (4-7) sec.”, en *Byzantion* LXXIII, pp. 172-200.

VALENTIN, P. (1958), “Héraclite et Clement d’Alexandrie”, *RSR* 46, pp. 27-59.

VAN DE SANDT, H. (ed.) (2005), *Matthew and the Didache. Two Documents from the same Jewish-Christian Milieu?*, Mineapolis.

VAN VOORST, R. E. (2000), *Jesus outside the New Testament: an introduction to the ancient evidence*, Cambridge/Michigan.

VERCRUYSSSE, J.-M. (2001), “Les Pères de l’Église et la chute de l’ange (Lucifer d’après Is 14 et Ez 28)”, *Revue des sciences religieuses: Rev.SR* 75, n° 2, pp. 147-174.

VERNÈRE, Y. (1977), *Symboles et mythes dans la pensée de Plutarque. Essai d'interprétation philosophique et religieuse des Moralia*, París.

VIELHAVER, Ph. (1991), *Historia de la literatura cristiana primitiva. Introducción al Nuevo Testamento, los apócrifos y los padres apostólicos*, Sígueme, Salamanca.

VV. AA. (1967), *Le origini dello gnosticismo. Colloquio de Messina 13-18 aprile*, Leiden.

VV.AA. (1980), *Il comportamento dell'intellettuale nella società antica*, Genova.

VV.AA. (1991), *Working the Earth of the Heart". The Messalian Controversy in History, texts and language to A.D 431*, col. Oxford Theological Monographs, Clarendon Press, Oxford.

VV.AA. (1998), *Nommer la maladie. Recherches sur le lexique gréco-latin de la pathologie*, Publications de l'Université de Saint-Étienne.

VV.AA. (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge University Press.

VV.AA. (2001), *Interpreting Late Antiquity. Essays on the Postclassical World*, Harvard University Press.

VV.AA. (2003), *Demons: the demonology of Israel-Jewish and early Christian literature in context of their environment*, Mohr Siebeck, tr. ing. Tübingen.

VV.AA. (2006), *Proceedings of the 21st International Congress of Byzantine Studies*, 21-26 Agosto, ed. Ashgate, Londres.

VV.AA. (2012), *The Sacred Writing of the Pastor of Hermas*, Altenmünster.

WARTELLE, A. (2001), *Bibliographie de Saint Justin et des Apologistes Grecs du Iie siècle, 1494-1994*, éditions F. Lanore, París.

WEIJENBORG, R. (1969), *Les Lettres d'Ignace d'Antioche. Étude de critique littéraire et de théologie*, Leiden E.J. Brill.

WILSON, R. M. (1966), "Gnosis, gnosticismo and the New Testament", *Le origini dello gnosticismo* Mesina, pp. 511-527.

WINDEN, J. C. M., (ed. y tr.) (1971), *An early christian philosopher, Justin Martyr's Dialogue with Trypho*, Leiden.

WITT BURTON, E. (1977), *A critical and exegetical commentary on The Epistle to the Galatians*, Edinburgh.

WOLFSON, H. A. (1956), *The Philosophy of the Church Fathers*, vol. I, Cambridge.

XELLA, P. (1987), *Archeologia dell'Inferno*, Verona.

XERAVITS, G. G. (2010), *Dualism in Qumrán*, Londres-Nueva York.

YOUNG, E. S. (2011), *Jesus tradition in the Apostolic Fathers*, *Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuem Testament* 3, 311, Tübingen.

YOUNG, F., Ayres, L., Louth, A. (eds.) (2004), *The Cambridge Early Christian Literature*, Cambridge University Press.

YSEBAERT, J. (1962), *Greek Baptism Terminology: Its Origins and Early Development*, *Graecitas Christianorum Primaeva* I, Nijmegen.

ZANDEE, J. (1977), "*The teachings of Silvanos*" and *Clement of Alexandria. A new document of Alexandrian Theology*, *Ex Oriente Lux*, Leiden.

ZOLA, E. (2000), *Los Místicos de Occidente I. Mundo pagano y cristiano*, de Paidós, col. Paidós Orígenes, Barcelona.

REPERTORIOS, DICCIONARIOS E INSTRUMENTA AUXILIARES

ADLER, A. (ed.) (1971), *Suida Lexicon*, ed., 4 vols., Stutgardiae in Aedibus, Verlag Teubner.

ARNAT, W. F. y F. Wilburg Gingrich (eds.) (1957), *A Greek-English Lexicon of the New Testament and other Early Christian Literature*, University of Chicago Press.

ASHBROOK, H., S. y D. G. Hunter (eds.) (2008), *The Oxford Handbook of Early Christian Studies*, Oxford.

ASTIUS, F. (1956), *Lexicon Platonicum*, vols. I-II, Lipsiae 1835, ed. Rudolf Habelt Verlag.

AUNE, D. E. (2003), *The Westminster Dictionary of New Testament and Early Christian and Rhetoric*, Londres.

BALZ, H. y Schneider, G. (eds.), (1996) *Diccionario Exegético del Nuevo Testamento*, 3 vols., Ediciones Sígueme, Salamanca (trad. de *Exegetical Dictionary of the New Testament*, 1990-1994).

BRUNS, P. (2002), *Lexicon der antiken christlichen Literatur*, Herder, Barcelona.

COLLIN de PLANCY, M. (1968), *Diccionario Infernal*, Barcelona.

COLLINS, J. J. (1990), *The Eyclopedia of Apocalypticism, vol. 1 The Origins of Apocalypticism in Judaism and Christianity*, Continuum International Publishing Group Lid.

CHARLESWORTH, J. H. (1983), *The old Testament Pseudepigrapha*, vol I, Doubleday & Company, Nueva York.

HERMANN BRUDER, C. (1975), *Concordancia Omnium vocum Novi Testamenti Graeci*, Hildesheim-Nueva York.

CROSS, F. L. (1971), *The Oxford Dictionary of the Christian Church*, Oxford University Press, Londres.

CHANTRAINE, P. (1990), *Dictionnaire étymologique de la langue grecque: histoire des mots*, París.

CHEVALIER, J. (dir.) (1986), *Diccionario de los Símbolos*, Herder, Barcelona.

DE AUSEJO, S. (1967), *Diccionario de la Biblia*, Editorial Herder, Barcelona.

DES PLACES, E. (1970), *Lexique de Platon*, vols. I-II, Les Belles Lettres, tome XIV, París.

DI BERARDINO, A. (1990), *Dictionnaire encyclopedique du Christianisme ancien*, vol. 2, París

(1991), *Diccionario patrístico y de la Antigüedad Cristiana*, 2 vols., Nueva York.

FERGUSON, E. (ed.) (1997), *Encyclopedia of Early Christianity*, 2 vols., Garland Publishing, Nueva York & Londres.

FILORAMO, G. (ed.) (1994), *Storia delle religioni. 1. Le religioni antiche*, Editori Laterza, Roma.

(2001), *Diccionario Akal de las Religiones*, Akal Ediciones, Madrid.

FRIBERG, T. (2000), *Analytical lexicon of the Greek New Testament*, Baker Books, Michigan.

GERARD, A.-M. y A. Norton Gerard (1995), *Diccionario de la Biblia*, Anaya & Mario Muchnik, (tr. esp.), Madrid.

HAAG, H. (1968), *Bibel-Lexicon*, 2, Benzinger, Verlag.

(1975), *Diccionario de la Biblia*, Herder, Barcelona.

HABELT VERLAG, R. (reed.), (1956), *Lexicon Platonicum sive vocum platoniorum index*, vol. I, Bonn.

HAMMOND, N. G. L. and H. H. Scullard (eds.) (1970), *The Oxford Classical Dictionary*, Oxford at the Clarendon Press.

HOPE MOULTON, J. & MILLIGAN, G. (1930), *The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres.

HOPE ROBBINS, R. (1988), *Enciclopedia de Brujería y Demonología*, Debate, Madrid. (*The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology*, Crown Publishers, Nueva York, 1959).

KAZHDAN, Alexander P., (1991), *Oxford Dictionary Byzantium I*, de. Oxford University Press, Oxford-Nueva York.

KELLY, J. F. (1994), *Dictionnaire du Christianisme Ancien*, tr. fr., Brepols, París.

KITTEL, G. (1966), *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, 10 vols., Stuttgart, (tr. ing. *Theological dictionary of the New Testament*, 1985).

KITTEL, G. y G. Friedrich (1992), *Grande Lessico del Nuovo Testamento*, 16 vols., Paideia, Brescia.

KONING, F. (1974), *Diccionario de demonología*, Barcelona.

LAMPE, G.W.H.(ed.) (1968) *A Patristic Greek Lexicon*, edited by, Oxford, 1ª edición 1961.

MIGNE, J.-P., (1800-1875), *Patrologiae Graecae*, T. 119, *Oecumenii Triccae in Thessalia episcopi opera omnia*, IV, 1864, París.

(1989), *Dictionnaire des Apocryphes ou collection de tous les Livres Apocryphes relatifs a l'Ancien et au Nouveau Testament*, 2 vols., Brepols, Turnholti, (1ª ed. París, 1856).

MONACI CASTAGNO, A. (ed.) (2000), *Origene Dizionario la cultura, il pensiero, le opere*, Città Nuova, Roma.

MÜLLER, G. (1952), *Lexicon Athanasium*, Berlín.

SBALCHIERO, P. (dir.) (2002), *Dictionnaire des Miracle et de l'extraordinaire chrétiens*, Fayard, París..

STERN, M. (1976), *Greek and Latin Authors on Jews and Judaism*, vols. I y II, Jerusalem, The Israel Academy of Sciences and Humanities.

TAYLOR, A. E. (1962), *Commentary on Plato's Timaeus*, Oxford at the Clarendon Press.

THORNDIKE, L. (1923), *A History of Magic and Experimental Science*, by, vol I *During the First Thirteen Centuries of our era*, Columbia University Press, Nueva York.

URBÁN, A. (ed.) (1993), *Concordantia in Patres Apostolici. Pars II. Concordantia in Didachen*, Hildesheim, Zurich.Nueva York, pp. 21-154.

(1996), *Barnabae epistulae Concordantia, Pars IV*. Hildesheim, Zurich.Nueva York, p. 227.

(1999), *Hermae Pastoris Concordantia*, Hildesheim, Zurich.Nueva York, p. 457.

(2001), *Concordantia in Patres Apostolici. Pars VII. Polycarpi et secundae epistulae Clementis Romani Concordantiae*, Hildesheim, Zurich.Nueva York, pp. 25-64.

WYTTEBACH, D., *Lexicon Plutarcheum*, vols. I-II, Hildesheim, 1962.

VIGOUROUX, F. (1895-1912), *Dictionnaire de la Bible*, 5 vols., Letouzey et ané, París.

(1928-2003), *Supplément au Dictionnaire de la Bible*, 13 vols., París.

VON SIEGMAR DÖPP, Herausgegeben y W. Geerlings (1999), *Lexikon der antiken christlichen Literatur*, Herder.

VV.AA. (1999), *The Cambridge History of Hellenistic Philosophy*, Cambridge.

COMENTARIOS AL NUEVO TESTAMENTO

BRAY, G. (2000), *Ancient Christian Commentary on Scripture, New Testament XI, James, 1-2Peter, 1-3 John, Jude*, Chicago-Londres.

BOLES, H. Leo (1979), *A commentary on the Gospel according to Matthew*, Gospel Advocate Company, Nashville, Tennessee.

DORRIS, C. E. W. (1977), *A commentary on the Gospel according to Mark*, Gospel Advocate Company, Nashville, Tennessee.

BERNARD, J. H. (1976), *A Critical and Exegetical Commentary on the Gospel According to St. John*, 2 vols., T & T Clark, Edimburgo.

BROWN, R. E. et alii (eds.) (1990), *The New Jerome Biblical Commentary*, Londres.

DE MALDONADO, J. (1950), *Comentarios a los Cuatro Evangelios*, vol. I, Evangelio de San Mateo, B.A.C., Madrid.

(1951), *Comentarios a San Marcos y San Lucas*, vol. II, *Evangelios de San Marcos y San Lucas*, B.A.C., Madrid.

DRIVER, S. R. et al. (1971), *Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to St. Luke*, Edimburgo.

FRANCE, R. T. (2002), *The Gospel of Mark. A commentary on the Greek Text*, Michigan.

GORDAY (ed.) (2000), *Ancient Christian Commentary on Scripture. New Testament* vol. IX, Chicago-Londres.

GOULD, E. P. (1975), *Critical and Exegetical Commentary of the Gospel according to St. Mark*, Edimburgo.

HENDRIKSEN, W., (1959), *New Testament Commentary. The Gospel of Juan*, The Banner of Truth Trust, Edimburgo.

KLOSTERMANN, E. (1971), *Das Markusevangelium, HNT*, Tübingen.

LAMARCHE, P. (1996), *Evangile de Marc*, París.

PLUMMER, A. (1977), *A critical and exegetical commentary on the Gospel according to S. Luke*, Edimburgo.

VV.AA. (1975), *The International Critical Commentary*, T & T Clark, Edimburgo.

ALGUNAS LECTURAS MODERNAS SOBRE EL DIABLO Y LOS DEMONIOS

BLATTY, William Peter (2005), *EL Exorcista*, Ediciones B, Barcelona.

BULGÁKOV, Mijaíl (2001), *El Maestro y Margarita*, Alianza Editorial, Madrid.

DOSTOIEVSKI, Fiódor,(2011), *Los demonios*, Alianza Editorial, Madrid

GOLDING, William (2003), *El Señor de las Moscas*, Alianza Editorial, Madrid.

HOFFMAN, E. T. A.,(2003), *Los elixires del Diablo*, Valdemar.

LÉRMONTOV, Mijaíl,(1997), *El demonio*, Universidad de Jaén.

MANN, Thomas, (2004), *Doktor Faustus*, Edhasa, Barcelona.

MARLOWE, Christopher (2006), *Doctor Faustus*, Biblos, Buenos Aires.

MARTÍN GAITE, Carmen,(2004), *El cuarto de atrás*, Destino, Barcelona.

MILTON, John, (2005), *El paraíso perdido*, Cátedra, Madrid.

MUCHEMBLED, Robert (2004), *Historia del Diablo*, Cátedra, Madrid.

SARAMAGO, José (2001), *El Evangelio según Jesucristo*, Punto de Lectura, Madrid.

STOKER, Bram (2006), *Drácula*, Ediciones B, Barcelona.

VON GOETHE, J. W. (2006), *Fausto*, Alianza Editorial, Madrid.

WILDE, Oscar, (2010), *El retrato de Dorian Gray*, Alianza Editorial, Madrid.

V APÉNDICES

APÉNDICE DE TEXTOS

Este apéndice de textos está realizado con el fin de que el lector de esta tesis tenga acceso directo a la mayoría de los textos a los que se alude en cada uno de los capítulos del estudio. Además, a través de la sucesión de los textos, podemos ver como evoluciona un concepto como el mal, una figura como es la del diablo y los demonios desde los textos griegos más antiguos.

Las ediciones utilizadas han sido varias, para los textos paganos hemos acudido sobre todo a las clásicas ediciones de Harvard University Press y de la colección Les Belles Lettrès. Para los textos cristianos, tanto los apócrifos-veterotestamentarios, los neotestamentarios, como los autores cristianos, hemos utilizado diversas ediciones – entre ellas, la colección de *Sources Chrétiennes* o la PG- algunas más recientes y otras antiguas por no tener a nuestra disposición ediciones modernas. Todos los textos griegos y, alguno latino, van acompañados de sus respectivas traducciones, extraídas la mayoría de la Biblioteca Clásica de Gredos y de la Biblioteca de Autores Cristianos y algunas traducidas por nosotros mismos por no existir traducción española.

TEXTOS DE AUTORES PAGANOS

Homero

Ilíada

(I) XXIV, 527

Δοιοὶ γάρ τε πίθοι κατακείαται ἐν Διὸς οὔδει δῶρων οἷα δίδωσι κακῶν, ἕτερος δὲ ἑάων: ᾧ μὲν κ' ἀμμίξιας δῶη Ζεὺς τερπικέραυνος, ἄλλοτε μὲν τε κακῶ ὃ γε κύρεται, ἄλλοτε δ' ἐσθλῶ: ᾧ δὲ κε τῶν λυγρῶν δῶη, λωβητὸν ἔθηκε, καὶ ἐ κακῇ βούβρωστις ἐπὶ χθόνα διὰν ἐλαύνει, φοιτᾷ δ' οὔτε θεοῖσι τετιμένος οὔτε βροτοῖσιν.

En los umbrales del palacio de Zeus hay dos toneles de dones que el dios reparte: en uno están los males y en el otro los bienes: al que se los da mezclados, unas veces topa con la desdicha y otras con la ventura y el que sólo recibe penas, vive con afrenta, una gran hambre le persigue sobre la divina tierra, y va de un lado a otro sin ser honrado ni por los dioses ni por los hombres.

Esquilo

Agamenón

(II) 1496-1504

{Κλ.} ἀρχεῖς εἶναι τόδε τοῦργον ἐμόν:

μηδ' ἐπιλεχθῆς

Ἄγαμεμνονίαν εἶναί μ' ἄλοχον.

φανταζόμενος δὲ γυναικὶ νεκροῦ

τοῦδ' ὁ παλαιὸς δριμύς ἀλάστωρ

Ἄτρεως χαλεποῦ θοινατῆρος

τόνδ' ἀπέτεισεν,

τέλεον νεαροῖς ἐπιθύσας.

Clit. Tú afirmas que yo de esto soy la autora:

Pues no, no pienses ni siquiera

que ahora soy de Agamenón la esposa.

Porque ha sido el antiguo,

El duro genio vengador de Atreo

Aquel anfitrión de dura entraña,

Que ha tomado forma

De la esposa del muerto, y lo ha inmolado

Para vengar la muerte de unos niños.

Πλάτων

Apología de Sócrates:

(III) 27 c-e

Ἔσθ' ὅστις δαιμόνια μὲν νομίζει πράγματ' εἶναι, δαίμονας δὲ οὐ νομίζει; Οὐκ ἔστιν. Ὡς ὤνησας ὅτι μόγις ἀπεκρίνω ὑπὸ τουτωνί ἀναγκαζόμενος. οὐκοῦν δαιμόνια μὲν φῆς με καὶ νομίζειν καὶ διδάσκειν, εἴτ' οὖν καινὰ εἶτε παλαιά, ἀλλ' οὖν δαιμόνιά γε νομίζω κατὰ τὸν σὸν λόγον, καὶ ταῦτα καὶ διωμόσω ἐν τῇ ἀντιγραφῇ. Εἰ δὲ δαιμόνια νομίζω, καὶ δαίμονας δήπου πολλὴ ἀνάγκη νομίζειν μέ ἔστιν: οὐχ οὕτως ἔχει; ἔχει δὴ: τίθημι γάρ σε ὁμολογοῦντα, ἐπειδὴ οὐκ ἀποκρίνη. τοὺς δὲ δαίμονας οὐχί ἦτοι θεοὺς γε ἡγούμεθα ἢ θεῶν παίδας; φῆς ἢ οὐ; Πάνυ γε. Οὐκοῦν εἴπερ δαίμονας ἡγοῦμαι, ὡς σὺ φῆς, εἰ μὲν θεοὶ τινὲς εἴσιν οἱ δαίμονες, τοῦτ' ἂν εἴη ὁ ἐγὼ φημί σε αἰνίττεσθαι καὶ χαριεντίζεσθαι, θεοὺς οὐχ ἡγούμενον φάναι με θεοὺς αὖ ἡγείσθαι πάλιν, ἐπειδὴ περ γε δαίμονας ἡγοῦμαι: εἰ δ' αὖ οἱ δαίμονες θεῶν παιδὲς εἴσιν νόθοι τινὲς ἢ ἐκ νυμφῶν ἢ ἐκ

τινων ἄλλων ὧν δὴ καὶ λέγονται, τὶς ἂν ἀνθρώπων θεῶν μὲν παίδας ἡγοίτο εἶναι, θεοὺς δὲ μή;

-¿Hay quién crea que hay cosas propias de divinidades y que no crea que hay divinidades?

-No hay nadie.

-¡Qué servicio me haces al contestar, aunque sea a regañadientes, obligado por éstos! Así pues, afirmas que yo creo y enseño cosas relativas a divinidades, sean nuevas o antiguas; por tanto, según tu afirmación, y además lo juraste eso en tu escrito de acusación, creo en lo relativo a divinidades. Si creo en cosas relativas a divinidades, es sin duda de gran necesidad que yo crea que hay divinidades. ¿No es así? Sí lo es. Supongo que estás de acuerdo, puesto que no contestas. ¿No creemos que las divinidades son dioses o hijos de dioses? ¿Lo afirmas o lo niegas?

-Lo afirmo

-Luego si creo en las divinidades, según tú afirmas, y si las divinidades son en algún modo dioses, esto sería lo que yo digo que presentas como enigma y en lo que bromeas, al afirmar que yo no creo en los dioses y que, por otra parte, creo en los dioses, puesto que creo en las divinidades. Si, a su vez, las divinidades son hijos de los dioses, bastardos nacidos de ninfas o de otras mujeres, según se suele decir, ¿qué hombre creería que hay hijos de dioses y no hay dioses?

El Banquete

(IV) 202 d-e

Ἄλλὰ μὴν Ἐρωτά γε ὁμολόγηκας δι' ἔνδειαν τῶν ἀγαθῶν καὶ καλῶν ἐπιθυμεῖν αὐτῶν τούτων ὧν ἐνδεής ἐστιν. Ὁμολόγηκα γάρ. Πῶς ἂν οὖν θεὸς εἶη ὃ γε τῶν καλῶν καὶ ἀγαθῶν ἄμοιρος; Οὐδαμῶς, ὡς γ' εἴκειν. Ὁρᾶς οὖν, ἔφη, ὅτι καὶ σὺ Ἐρωτα οὐ θεὸν νομίζεις; Τί οὖν ἂν, ἔφην, εἶη ὃ Ἐρωτος; θνητός; Ἥκιστα γε. Ἄλλὰ τί μὴν; Ὡσπερ τὰ πρότερα, ἔφη, μεταξύ θνητοῦ καὶ ἀθανάτου. Τί οὖν, ὦ Διοτίμα; Δαίμων μέγας, ὦ Σώκρατες; καὶ γὰρ πᾶν τὸ δαιμόνιον μεταξύ ἐστὶ θεοῦ τε καὶ θνητοῦ.

-Pero estás conforme en que el amor desea las cosas bellas y buenas, y que el deseo es una señal de privación.

-En efecto estoy conforme en eso.

-¿Cómo, entonces –repuso Diotima-, es posible que Eros sea un dios, estando privado de lo que es bello y bueno?

-Eso, a lo que parece, no puede ser en manera alguna.

-¿No ves, por consiguiente, que también tú piensas que Eros no es un dios?

-*¡Pero qué! –le respondí-, ¿es que Eros es mortal?*

-*De ninguna manera.*

-*Pero, en fin Diotima, dime qué es.*

-*Es, como dije antes, una cosa intermedia entre lo mortal y lo inmortal.*

-*¿Pero qué es por último?*

-*Un gran demonio, Sócrates; porque todo demonio ocupa un lugar intermedio entre los dioses y los hombres.*

Crátilo

(V) 420d-3

Τέλος γὰρ ἤδη θέω. "ἀνάγκη" δ' οὖν ἔτι βούλομαι διαπερᾶναι, ὅτι τούτοις ἐξῆς ἐστι, καὶ τὸ "ἐκούσιον." τὸ μὲν οὖν "ἐκούσιον," τὸ <εἶκον> καὶ μὴ ἀντιτυποῦν ἀλλ', ὥσπερ λέγω, <εἶκον τῷ ἰόντι> δεδηλωμένον ἂν εἶη τούτῳ τῷ ὀνόματι, τῷ κατὰ τὴν βούλησιν γινομένῳ: τὸ δὲ "ἀναγκαῖον" καὶ ἀντίτυπον, παρὰ τὴν βούλησιν ὄν, τὸ περὶ τὴν ἀμαρτίαν ἂν εἶη καὶ ἀμαθίαν, ἀπεικασταὶ δὲ τῇ κατὰ τὰ <ἄγκη> πορεία, ὅτι δύσπορα καὶ τραχέα καὶ λάσια ὄντα ἴσχει τοῦ ἰέναι. ἐντεῦθεν οὖν ἴσως ἐκλήθη "ἀναγκαῖον," τῇ διὰ τοῦ ἄγκους ἀπεικασθὲν πορεία. ἕως δὲ πάρεστιν ἡ ῥώμη, μὴ ἀνιῶμεν αὐτήν: ἀλλὰ καὶ σὺ μὴ ἀνίει, ἀλλὰ ἐρώτα.

Ya corro hacia la meta. Ahora bien, todavía quiero explicar anánke (necesidad), puesto que va a continuación de éstos, y hekoúision (voluntario). Hekoúision es <<lo que cede>> (τὸ εἶκον) y no ofrece resistencia. Como digo, estaría representado por este nombre, que está en conformidad con la <<voluntad>> (boulé), <<lo que cede al movimiento>> (τὸ εἶκον τῷ ἰόντι). Lo anankaîon, por el contrario, y lo que ofrece resistencia, siendo contrario a la boulesis, sería lo referente al error y a la ignorancia, y se asemeja a un <<viaje por las angosturas>> (ánke poreía), puesto que éstas dificultan el caminar por ser difíciles, ásperas y escabrosas. Quizás, pues, tomó de aquí su nombre, porque se asemeja a un viaje por lo angosto. Pero, mientras nos queden fuerzas, no las dejemos decaer. Con que no decaigas tú y sigue interrogando.

Fedón

(VI) 95 b, 5-6

᾽Ωγαθέ, ἔφη ὁ Σωκράτης, μὴ μέγα λέγε, μὴ τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψη τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι. ἀλλὰ δὴ ταῦτα μὲν τῷ θεῷ μελήσει

Oh, buen hombre –repuso Sócrates-, no hagas excesivas presunciones, no sea que algún mal de ojo nos ponga en fuga al razonamiento que está a punto de aparecer, pero de esto se cuidará la divinidad.

Teeteto

(VII) 176 a-c

Ἄλλ' οὐτ' ἀπολέσθαι τὰ κακὰ δυνατόν, ὦ Θεόδωρε - ὑπεναλτίον γάρ τι τῷ ἀγαθῷ ἀεὶ εἶναι ἀνάγκη- οὐτ' ἐν θεοῖς αὐτὰ ἰδρῦσθαι, τὴν δὲ θνητὴν φύσιν καὶ τόνδε τὸν τόπον περιπολεῖ ἐξ ἀνάγκης. διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθένδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν: ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι. ἀλλὰ γάρ, ὦ ἄριστε, οὐ πάνυ τι ῥᾴδιον πείσαι ὡς ἄρα οὐχ ὧν ἔνεκα οἱ πολλοὶ φασι δεῖν πονηρίαν μὲν φεύγειν, ἀρετὴν δὲ διώκειν, τούτων χάριν τὸ μὲν ἐπιτηδευτέον, τὸ δ' οὐ, ἵνα δὴ μὴ κακὸς καὶ ἵνα ἀγαθὸς δοκῆ εἶναι· ταῦτα μὲν γάρ ἐστιν ὁ λεγόμενος γραῶν ὕθλος, ὡς ἐμοὶ φαίνεται· τὸ δὲ ἀληθὲς ὧδε λέγωμεν.

Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario a bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad. Ahora bien, mi buen amigo, no es muy fácil, en efecto, convencer a nadie de que no es por lo que la mayoría dice que hay que huir del mal y perseguir la virtud, por lo que hay que practicar lo uno y no lo otro. Ella cree que lo único importante es no tener mala reputación y parecer bueno, pero todas esas opiniones, a mi entender, no son más que un chismorreo de viejas; y hay que decir la verdad.

Timeo

(VIII) 41 b-c

Θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. Τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπέιπερ γεγένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλυτοι τὸ πάμπαν, οὐτὶ μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγίγνεσθε συνεδεῖσθε. νῦν οὖν ὃ λέγω πρὸς ὑμᾶς ἐνδεικνύ μενος, μάθετε. Θνητὰ ἔτι γένη λοιπὰ τρία ἀγέννητα· Τούτων δὲ μὴ γενομένων οὐρανὸς ἀτελής ἔσται· Τὰ γὰρ ἅπαντ' ἐν αὐτῷ γένη ζῶων οὐχ ἕξει, δεῖ δέ, εἰ μέλλει τέλος ἱκανῶς εἶναι. Δι' ἐμοῦ δὲ ταῦτα γενόμενα καὶ βίου μετασχόντα θεοῖς ἰσάζοιτ' ἄν· ἵνα οὖν θνητὰ τε ἦ τό τε πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἦ τρέπεσθε κατὰ φύσιν ὑμεῖς ἐπὶ τὴν τῶν ζῶων δημιουργίαν, μιμούμενοι τὴν ἐμὴν δύναμιν περὶ τὴν ὑμετέραν γένεσιν.

Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero. Por cierto, todo lo atado puede ser desatado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado. No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis. Ahora, enteraos de lo que os he de mostrar. Hay tres géneros mortales más que aún no han sido engendrados. Si éstos no llegan a ser, el universo será imperfecto, pues no tendrá en él todos los géneros de seres vivientes y debe tenerlos si ha de ser suficientemente perfecto. Pero si nacieran y participaran de la vida por mi intermedio, se igualarían a los dioses.

Luciano de Samosata

La muerte del Peregrino

(IX) Capítulo 11

Ὅτεπερ καὶ τὴν θαυμαστὴν σοφίαν τῶν Χριστιανῶν ἐξέμαθεν, περὶ τὴν Παλαιστίνην τοῖς ἱερεῦσιν καὶ γραμματεῦσιν αὐτῶν ξυγγενόμενος. καὶ τί γάρ; ἐν βραχεῖ παῖδας αὐτοὺς ἀπέφηνε, προφήτης καὶ θιασάρχης καὶ ξυναγωγεὺς καὶ πάντα μόνος αὐτὸς ὦν, καὶ τῶν βίβλων τὰς μὲν ἐξηγεῖτο καὶ διεσάφει, πολλὰς δὲ αὐτὸς καὶ συνέγραφεν, καὶ ὡς θεὸν αὐτὸν ἐκεῖνοι ἠδοῦντο καὶ νομοθέτη ἐχρῶντο καὶ προστάτην ἐπεγράφοιτο, μετὰ γοῦν ἐκεῖνον ὃν ἔτι σέβουσι, τὸν ἄνθρωπον τὸν ἐν τῇ Παλαιστίνῃ ἀνασκολοπισθέντα, ὅτι καινὴν ταύτην τελετὴν εἰσήγεν ἐς τὸν βίον.

Fue precisamente entonces cuando conoció la admirable doctrina de los cristianos, al encontrarse en Palestina con sus sacerdotes y escribas. Y ¿qué creéis que pasó? En poco tiempo los hizo parecer como niños descubriendo que él era únicamente el profeta, sumo sacerdote, conductor, todo en suma. Interpretaba y explicaba una parte de los libros sagrados, muchos los escribió él mismo. En resumen, lo tenían como a un ser divino, lo utilizaban como legislador y le daban el título de jefe. Después, por cierto, de aquel a quien el hombre sigue adorando, que fue crucificado en Palestina por haber introducido esa nueva religión en la vida de los hombres.

(X) Capítulo 13

Πεπεύκασι γὰρ αὐτοὺς οἱ κακοδαίμονες τὸ μὲν ὅλον ἀθάνατοι ἔσσεσθαι καὶ βιώσεσθαι τὸν ἀεὶ χρόνον, παρ' ὃ καὶ καταφρονοῦσιν τοῦ θανάτου καὶ ἐκόντες αὐτοὺς

ἐπιδιδόασιν οἱ πολλοί. ἔπειτα δὲ ὁ νομοθέτης ὁ πρῶτος ἔπεισεν αὐτοὺς ὡς ἀδελφοὶ πάντες εἶεν ἀλλήλων, ἐπειδὴν ἅπαξ παραβάντες θεοὺς μὲν τοὺς Ἑλληνικοὺς ἀπαρνήσονται, τὸν δὲ ἀνεσκολοπισμένον ἐκεῖνον σοφιστὴν αὐτὸν προσκυνῶσιν καὶ κατὰ τοὺς ἐκεῖνου νόμους βιώσιν.

Pues los infelices creen que serán totalmente inmortales, y que vivirán eternamente, por lo que desprecian la muerte e incluso muchos de ellos se entregan a ella voluntariamente. Además, su primer legislador les convenció de que todos eran hermanos y así tan pronto como incurren en este delito reniegan de los dioses griegos y en cambio adoran a aquel sofista crucificado y viven de acuerdo con sus preceptos.

Plutarco

Quaestiones Convivales

(XI) 680c

Περὶ τῶν καταβασκαίνειν λεγομένων καὶ βάσκανον ἔχειν ὀφθαλμὸν ἐμπεσότος λόγου παρὰ δεῖπνον οἱ μὲν ἄλλοι παντάπασιν ἐξεφλαύριζον τὸ πρᾶγμα καὶ κατεγέλων· ὁ δ' ἐστιῶν ἡμᾶς <Μέστριος Φλῶρος> ἔφη τὰ μὲν γινόμενα τῇ φήμῃ θαυμαστῶς βοηθεῖν, τῷ δ' αἰτίας ἀπορεῖν ἀπιστεῖσθαι τὴν ἱστορίαν, οὐ δικαίως, ὅπου μυρίων ἐμφανῆ τὴν οὐσίαν ἐχόντων ὁ τῆς αἰτίας λόγος ἡμᾶς διαπέφευγεν.

Habiendo recaído la conversación durante la cena sobre los que se dice que aojan y tienen una mirada que produce mal de ojo, los demás menospreciaban el hecho y se burlaban de él por completo, pero Mestrio Floro, que nos agasajaba, dijo que los hechos apoyaban admirablemente esta creencia y que, por la dificultad de encontrar su causa, se desconfiaba sin razón de estas historias, cuando de miles que tienen una entidad evidente la explicación de su causa se nos escapa.

Sobre Isis y Osiris

(XII)361c

Εὐχὰς μὲν ἐκεῖ καὶ δεήσεις ἀνθρώπων ἀναπέμποντας, ἐκεῖθεν δὲ μαντεία δεῦρο καὶ δόσεις ἀγαθῶν φέροντας. Ἐμπεδοκλῆς δὲ καὶ δίκας φησὶ διδόναι τοὺς δαίμονας ὧν <ἄν> ἔξαμάρτωσι καὶ πλημμελήσωσιν αἰθέριον <μὲν> γὰρ σφε μένος πόντονδε διώκει, πόντος δ' ἐς χθονὸς οὐδας ἀπέπτυσε, γαῖα δ' ἐς αὐγὰς ἡλίου ἀκάμαντος, ὁ δ' αἰθέρος ἔμβαλε δίναις.

Platón llama a tal raza intérpretes y servidores, que ocupan lugar intermedio entre los dioses y los hombres, que elevan allá arriba las plegarias y peticiones de los hombres y traen de allí aquí abajo los oráculos y donaciones de bienes. Empédocles también dice

que los démones pagan las culpas por los yerros y faltas en que hubieran incurrido pues la fuerza del éter los empuja hasta el mar, y el mar los escupe sobre el suelo de la tierra, y la tierra los lanza a los rayos del sol infatigable y éste a los torbellinos del éter.

(XIII) 369 E- 370 C

Καὶ δοκεῖ τοῦτο τοῖς πλείστοις καὶ σοφωτάτοις· Νομίζουσι γὰρ οἱ μὲν θεοὺς εἶναι δύο καθάπερ ἀντιτέχνους, τὸν μὲν ἀγαθῶν, τὸν δὲ φαύλων δημιουργόν· οἱ δὲ τὸν μὲν [γὰρ] ἀμείνονα θεόν, τὸν δ' ἕτερον δαίμονα καλοῦσιν, ὥσπερ Ζωροάστρης ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱστοροῦσιν. Οὗτος οὖν ἐκάλει τὸν μὲν Ὠρομάζην, τὸν δ' Ἀρειμάνιον· καὶ προσαπεφαίνετο τὸν μὲν εὐκέναι φωτὶ μάλιστα τῶν αἰσθητῶν, τὸν δ' ἔμπαλιν σκότῳ καὶ ἀγνοίᾳ, μέσον δ' ἀμφοῖν τὸν Μίθρην εἶναι· διὸ καὶ Μίθρην Πέρσαι τὸν μεσίτην ὀνομάζουσιν· ἐδίδαξε <δὲ> τῷ μὲν εὐκταῖα θύειν καὶ χαριστήρια, τῷ δ' ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά· πόαν γὰρ τινα κόπτοντες ὄμωμι καλουμένην ἐν ὄλμῳ τὸν Ἄϊδην ἀνακαλοῦνται καὶ τὸν σκότον, εἶτα μίξαντες αἷματι λύκου σφαγέντος εἰς τόπον ἀνήλιον ἐκφέρουσι καὶ ρίπτουσι. Καὶ γὰρ τῶν φυτῶν νομίζουσι τὰ μὲν τοῦ ἀγαθοῦ θεοῦ, τὰ δὲ τοῦ κακοῦ δαίμονος εἶναι, καὶ τῶν ζώων ὥσπερ κύνας καὶ ὄρνιθας καὶ χερσαίους ἐχίνους τοῦ ἀγαθοῦ, τοῦ [δὲ] φαύλου μῦς ἐνύδρους εἶναι· διὸ καὶ τὸν κτείναντα πλείστους εὐδαιμονίζουσιν. οὐ μὴν <ἀλλὰ> κἀκεῖνοι πολλὰ μυθώδη περὶ τῶν θεῶν λέγουσιν, οἷα καὶ ταῦτ' ἐστίν· ὁ μὲν Ὠρομάζης ἐκ τοῦ καθαρῶτος φάους ὁ δ' Ἀρειμάνιος ἐκ τοῦ ζόφου γεγονῶς πολεμοῦσιν ἀλλήλοις· καὶ ὁ μὲν ἐξ θεοῦ ἐποίησε, τὸν μὲν πρῶτον εὐνοίας, τὸν δὲ δεύτερον ἀληθείας, τὸν δὲ τρίτον εὐνομίας, τῶν δὲ λοιπῶν τὸν μὲν σοφίας, τὸν δὲ πλούτου, τὸν δὲ τῶν ἐπὶ τοῖς καλοῖς ἡδέων δημιουργόν· ὁ δὲ τούτοις ὥσπερ ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν· εἶθ' ὁ μὲν Ὠρομάζης τρίς ἑαυτὸν ἀυξήσας ἀπέστη τοῦ ἡλίου τοσοῦτον, ὅσον ὁ ἡλιος τῆς γῆς ἀφέστηκε, καὶ τὸν οὐρανὸν ἀστροὺς ἐκόσμησεν· ἓνα δ' ἀστέρα πρὸ πάντων οἷον φύλακα καὶ προόπτῃν ἐγκατέστησε τὸν σείριον. Ἄλλους δὲ ποιήσας τέσσαρας καὶ εἴκοσι θεοὺς εἰς ὧν ἔθηκεν. Οἱ δ' ἀπὸ τοῦ Ἀρειμανίου γενόμενοι καὶ αὐτοὶ τοσοῦτοι διατρήσαντες τὸ ὧν γὰν***, ὅθεν ἀναμέμικται τὰ κακὰ τοῖς ἀγαθοῖς.

Y esta es la opinión de la mayoría y de los más sabios; en efecto, unos piensan que existen dos dioses, como si fueran rivales, uno artífice del bien, el otro del mal; otros llaman al mejor <<dios>>, al otro <<demon>>, como Zoroastres el mago, que, cuentan, ha nacido cinco mil años antes de la guerra de Troya. Pues bien, éste llamaba a uno Horomaces, al otro Arimano; y declaraba además que uno se parecía, entre las cosas perceptibles, a la luz ante todo, el otro, al contrario, a la oscuridad y a la ignorancia, y que en medio de ambos estaba Mitra, por lo cual también a Mitra los

persas lo llaman Mesítēs (<<Mediador>>); prescribió hacer a uno sacrificios propiciatorios y de acción de gracias, al otro apotropaicos y lúgubres. En efecto, machacando en un mortero una hierba llamada ómoni, invocan a Hades y a las tinieblas, y después, habiéndola mezclado con sangre de lobo degollado, llevan la mezcla a un lugar donde no llega el sol y la vierten. Pues también de entre las plantas piensan que unas pertenecen al dios bueno y otras al demon malo, y de los animales, consideran a los perros, los pájaros, y los erizos de tierra como pertenecientes al dios bueno, al demon perverso las ratas de agua; por lo cual también al que da muerte al mayor número de ellas lo consideran feliz. Sin embargo, también aquéllos cuentan muchas historias fabulosas respecto a sus dioses, como por ejemplo éstas: Horomaces, nacido de la más pura luz, y Arimanio, de las tinieblas, guerrear entre sí. Aquél creó seis dioses; el primero, artífice de la benvolencia, el segundo de la verdad, el tercero de la equidad, y de los restantes, uno de la sabiduría, otro de la riqueza y el tercero artífice del placer en las cosas bellas. Arimanio los creó en igual número, pero como antagonistas de esto. Después Horomaces, habiendo aumentado su estatura el triple, se colocó del sol a la distancia que el sol guarda de la tierra, y adornó el cielo de estrellas; y a una estrella la colocó delante de todas como guardiana y vigía, a Sirio. Habiendo creado otros veinticuatro dioses los colocó en un huevo. Y los nacidos de Arimanio, también ellos otros tantos, habiendo perforado el huevo por lo que están mezclados los males con los bienes.

De genio socratis

(XIV) 581 a-c

Ἰσορροποῦντι δὲ βάρει προστιθεμένη κλίνει τὸ σύμπαν ἐφ' ἑαυτήν, οὕτω παταμὸς ἢ κληδῶν ἢ τι τοιοῦτον σύμβολον καὶ κουῖφον ἐμβριθῆ διάνοιαν ἐπισπάσασθαι πρὸς πρᾶξι: δυεῖν δ' ἐναντίων λογισμῶν θατέρῳ προσελθὸν ἔλυσε τὴν ἀπορίαν τῆς ἰσότητος ἀναιρεθείσης, ὥστε κίνησιν γίνεσθαι καὶ ὀρμήν. "ὑπολαβῶν δ' ὁ πατήρ "ἀλλὰ μήν" ἔφη "καὶ αὐτός, ὦ Γαλαξίδωρε, Μεγαρικοῦ τινος ἤκουσα, Τερψίωνος δὲ ἐκεῖνος, ὅτι τὸ Σωκράτους δαιμόνιον παταμὸς ἦν, ὁ τε παρ' αὐτοῦ καὶ ὁ παρ' ἄλλων. ἑτέρου μὲν γὰρ παρόντος ἐκ δεξιᾶς εἴτ' ὀπισθεν εἴτ' ἔμπροσθεν ὀρμᾶν αὐτὸν ἐπὶ τὴν πρᾶξι, εἰ δ' ἐξ ἀριστερᾶς, ἀποτρέπεσθαι: τῶν δ' αὐτοῦ παταμῶν τὸν μὲν ἔτι μέλλοντος βεβαιοῦν τὸν δ' ἤδη πρᾶσσοντος ἐπέχειν καὶ κωλύειν τὴν ὀρμήν. ἀλλ' ἐκεῖνό μοι δοκεῖ θαυμαστόν, εἰ παταμῶ χρώμενος οὐ τοῦτο τοῖς ἐταίροις ἀλλὰ δαιμόνιον εἶναι τὸ κωλῶν ἢ κελεύον ἔλεγε: τύφου γὰρ ἂν ἦν τινος, ὦ φίλε, κενοῦ καὶ κόμπου τὸ τοιοῦτον, οὐκ ἀληθείας καὶ ἀπλότητος οἷς τὸν ἄνδρα μέγαν ὡς ἀληθῶς καὶ διαφέροντα τῶν πολλῶν γεγονέναι

δοκοῦμεν, ὑπὸ φωνῆς ἔξωθεν ἢ πταρμού τινος ὀπηνίκα τύχοι θορυβούμενοι ἐκ τῶν πράξεων ἀνατρέπεσθαι καὶ προΐεσθαι τὸ δεδογμένον.

<<Del mismo modo que el peso de una sola dracma no mueve el fiel de la balanza, pero si se añade a un peso en equilibrio inclina hacia sí el total, igualmente un estornudo, un ruido o alguna otra señal, por ser pequeña y ligera, no puede arrastrar una inteligencia sólida a la acción; en cambio, si se suma a una de las dos razones opuestas, resuelve la dificultad cuando se deshace el equilibrio y surgen entonces movimientos e impulso>>. E interrumpiendo mi padre dijo: <<Precisamente yo mismo he oído eso, Galaxidoro, a uno de la escuela megárica. Él, a su vez, le oyó a Terpsión que el demon de Sócrates era un estornudo, el suyo propio o el de otros. Efectivamente, el que otro estornudara a la derecha, ya fuera delante o detrás, le impulsaba a la acción, pero si estornudaba a la izquierda, le apartaba de ella. En cambio, de sus propios estornudos, uno le confirmaba en su impulso cuando iba a iniciar la acción, el otro lo detenía e impedía cuando ya estaba actuando. Pero lo que me resulta asombroso es que no dijera a sus amigos que era un estornudo y no un demon lo que le apartaba o le ordenaba actuar. Por el contrario, tal conducta, amigo mío, la de apartarse de la acción y dejar abandonadas sus decisiones por la perturbación externa de una voz o un estornudo, en un momento determinado, es propia de un espíritu vanidoso, vacío y lleno de orgullo y no de la verdad y la simplicidad con las que, a nuestro parecer, se había manifestado este hombre auténticamente grande y superior a la mayoría.

De defecto oraculorum

(XV) 415 b-c

Ἑλλήνων δ' Ὅμηρος μὲν ἔτι φαίνεται κοινῶς ἀμφοτέροις χρώμενος τοῖς ὀνόμασι, καὶ τοὺς θεοὺς ἔστιν ὅτε δαίμονας προσαγορεύων· Ἡσίοδος δὲ καθαρῶς καὶ διωρισμένως πρῶτος ἐξέθηκε τῶν λογικῶν τέσσαρα γένη, θεοὺς εἶτα δαίμονας εἶθ' ἥρωας τὸ δ' ἐπὶ πᾶσιν ἀνθρώπους, ἐξ ὧν ἔοικε ποιεῖν τὴν μεταβολὴν τοῦ μὲν χρυσοῦ γένους εἰς δαίμονας πολλοὺς κάγαθούς, τῶν δ' ἡμιθέων εἰς ἥρωας ἀποκριθέντων. Ἔτεροι δὲ μεταβολὴν τοῖς τε σώμασιν ὁμοίως ποιούσι καὶ ταῖς ψυχαῖς· ὥσπερ <γὰρ> ἐκ γῆς ὕδωρ, ἐκ δ' ὕδατος ἀήρ, ἐκ δ' ἀέρος πῦρ γεννώμενοι ὁράται τῆς οὐσίας ἄνω φερομένης, οὕτως ἐκ μὲν ἀνθρώπων εἰς ἥρωας, ἐκ δ' ἡρώων εἰς δαίμονας αἱ βελτίονες ψυχαὶ τὴν μεταβολὴν λαμβάνουσιν, ἐκ δὲ δαιμόνων ὀλίγαι μὲν ἐν χρόνῳ πολλῶ δι' ἀρετῆς καθαρθεῖσαι παντάπασι θειότητος μετέσχον.

Entre los griegos, Homero todavía utiliza claramente ambos términos en común y llama a los dioses a veces démones; Hesíodo fue el primero que estableció clara y

categoricamente cuatro clases de seres racionales, dioses, luego démones, luego héroes y finalmente hombres, de acuerdo con las cuales parece postular el paso de la generación de oro a numerosos y benéficos démones, al tiempo que los semidioses se segregaron en héroes. Otros postulan un cambio por igual para los cuerpos y las almas; del mismo modo que de la tierra se ve generar agua, del agua aire y del aire fuego, al ser la sustancia arrastrada hacia arriba, así las almas superiores obtienen el cambio de hombres en héroes y de héroes en démones, y de démones unas pocas a lo largo del tiempo, purificadas por sus méritos, llegan a participar por entero de la esencia divina.

Sexto Empírico

Resumen de las teorías de Pirrón

(XVI) III, 176

Οὕτω μὲν οὖν διαφέρονται περὶ τῆς ἐννοίας τοῦ ἀγαθοῦ οἱ δοκιμώτατοι δοκοῦντες εἶναι τῶν δογματικῶν: ὁμοίως δὲ διηνέχθησαν καὶ περὶ τοῦ κακοῦ, λέγοντες κακὸν εἶναι βλάβην ἢ οὐχ ἕτερον βλάβης, οἱ δὲ τὸ δι' ἑαυτὸ φευκτόν, οἱ δὲ τὸ κακοδαμονίας ποιητικόν. δι' ὧν οὐχὶ τὴν οὐσίαν τοῦ κακοῦ, ἀλλὰ τινα τῶν συμβεβηκότων ἴσως αὐτῶ φάσκοντες εἰς τὴν προειρημένην ἐμπίπτουσιν ἀπορίαν.

Así pues, sobre la noción del Bien, están en desacuerdo los que se considera que son los más reputados de los dogmáticos. Y de forma parecida también estuvieron en desacuerdo sobre el Mal, diciendo que <<el Mal es lo perjudicial o una cosa no distinta de lo perjudicial>>, y otros <<lo que produce la desdicha>>. Con lo cual, al no decir la esencia del Mal sino cosas que seguramente se dan como accidentes en él, caen en la antes citada falta de salida.

Plotino

Enéadas

(XVII) I, 8, 1

Οἱ ζητοῦντες, π θεν τ  κακ  εἶτ' οὖν εἰς τ  ὄντα εἶτε περὶ γένος τῶν ὄντων παρελήλυθεν, ἀρχὴν ἂν προσήκουσαν τῆς ζητήσεως ποιοῖντο, εἰ τί ποτ' ἐστὶ τὸ κακὸν καὶ ἡ κακοῦ φύσις πρότερον ὑποθεῖντο.

Los que investigan de dónde provienen los males, sea que sobrevengan a los seres, sea que conciernan a una clase de seres, comenzarían su investigación adecuadamente si la basaran en el estudio previo de qué es el mal y cuál la naturaleza del mal.

(XVIII) I, 8, 3, 20

Καὶ γὰρ εἰ ἐτέρῳ συμβαίνει τὸ κακόν, δεῖ τι πρότερον αὐτὸ εἶναι, καὶ μὴ οὐσία τις ἦ. ὡς γὰρ ἀγαθὸν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ὃ συμβέβηκεν, οὕτω καὶ κακόν τὸ μὲν αὐτό, τὸ δὲ ἤδη κατ' ἐκεῖνο συμβεβηκὸς ἐτέρῳ.

Porque si el mal sobreviene a otro, debe ser antes algo en sí mismo, aun cuando no sea una sustancia. Porque del mismo modo que hay dos clases de bien, el Bien en sí y el sucedido, así también debe haber dos clases de mal: el Mal en sí y el sucedido ya a otro en virtud del él.

(XIX) I, 8, 3, 30-40

Καὶ οὖν εἶναί τι καὶ ἄπειρον καθ' αὐτὸ καὶ ἀνείδεον αὖ αὐτὸ καὶ τὰ ἄλλα τὰ πρόσθεν, ἃ τὴν τοῦ κακοῦ ἐχαρακτήριζε φύσιν, καὶ εἰ τι μετ' ἐκεῖνο τοιοῦτον, ἢ μεμιγμένον ἔχει τοῦτο ἢ βλέπον πρὸς αὐτὸ ἐστὶ τοιοῦτον ἢ ποιητικόν ἐστὶ τοιούτου. τὴν δ' ὑποκειμένην σχήμασι καὶ εἶδεσι καὶ μορφαῖς καὶ μέτροις καὶ πέρασι καὶ ἀλλοτρίῳ κόσμῳ κοσμουμένην, μηδὲν παρ' αὐτῆς ἀγαθὸν ἔχουσαν, εἰδῶλον δὲ ὡς πρὸς τὰ ὄντα, κακοῦ δὴ οὐσίαν, εἰ τις καὶ δύναται κακοῦ οὐσία εἶναι, ταύτην ἀνευρίσκει ὁ λόγος κακὸν εἶναι πρῶτον καὶ καθ' αὐτὸ κακόν.

Síguese, pues, que hay algo ilimitado por sí mismo a la vez que es informe en sí mismo y es todas las demás características antedichas que caracterizaban la naturaleza del mal. Y si hay algo posterior similar a esto, es que o tiene una mezcla de esto, o es similar a ello porque pone su mirada en ello o es productivo de algo similar a ello. Ahora bien, esa sustancia que subyace a las figuras, formas, estructuras, medidas y límites y que está adornada con ornato ajeno porque de por sí no posee bien alguno, sino que comparada con los seres es un fantasma, ésa es precisamente la sustancia del mal –si puede haber una sustancia del mal- que el razonamiento descubre que es el Mal primario y el Mal en sí.

Filóstrato

Vida de Apolonio

(XX) IV, 20

Διαλεγόμενου δὲ αὐτοῦ περὶ τοῦ σπένδειν παρέτυχε μὲν τῷ λόγῳ μειράκιον τῶν ἀβρῶν οὕτως ἀσελγὲς νομιζόμενον, ὡς γενέσθαι ποτὲ καὶ ἀμαξῶν ἄσμα, πατρὶς δὲ αὐτῷ Κέρκυρα ἦν καὶ ἐς Ἄλκινουν ἀνέφερε τὸν ξένον τοῦ Ὀδυσσέως τὸν Φαίακα, καὶ διῆει μὲν ὁ Ἀπολλώνιος περὶ τοῦ σπένδειν, ἐκέλευε δὲ μὴ πίνειν τοῦ ποτηρίου τούτου, φυλάττειν δὲ αὐτὸ τοῖς θεοῖς ἄχραντόν τε καὶ ἄποτον. ἐπεὶ δὲ καὶ ὅσα ἐκέλευσε τῷ

ποτηρίῳ ποιεῖσθαι καὶ σπένδειν κατὰ τὸ οὖς, ἀφ' οὗ μέρους ἤκιστα πίνουσιν ἄνθρωποι, τὸ μειράκιον κατεσκεδάσατο τοῦ λόγου πλατύν τε καὶ ἀσελγῆ γέλωτα: ὁ δὲ ἀναβλέψας ἐς αὐτὸ "οὐ σὺ" ἔφη "ταῦτα ὑβρίζεις, ἀλλ' ὁ δαίμων, ὃς ἐλαύνει σε οὐκ εἰδότα." ἐλελήθει δὲ ἄρα δαιμονῶν τὸ μειράκιον: ἐγέλα τε γὰρ ἐφ' οἷς οὐδεὶς ἕτερος καὶ μετέβαλλεν ἐς τὸ κλάειν αἰτίαν οὐκ ἔχον, διελέγετό τε πρὸς ἑαυτὸν καὶ ἦδε. καὶ οἱ μὲν πολλοὶ τὴν νεότητα σκιρτῶσαν ᾧοντο ἐκφέρειν αὐτὸ ἐς ταῦτα, ὁ δ' ὑπεκρίνετο ἄρα τῷ δαίμονι καὶ ἐδόκει παροινεῖν, ἃ ἐπαρώνει τότε, ὀρώντος τε ἐς αὐτὸ τοῦ Ἀπολλωνίου, δεδοκίτως τε καὶ ὀργίλως φωνᾶς ἠφίει τὸ εἶδωλον, ὅποσαι καομένων τε καὶ στρεβλουμένων εἰσίν, ἀφεξέσθαι τε τοῦ μειρακίου ᾧμνυ καὶ μηδενὶ ἀνθρώπων ἐμπεσεῖσθαι. τοῦ δὲ οἷον δεσπότης πρὸς ἀνδράποδον ποικίλον πανοῦργόν τε καὶ ἀναιδῆ καὶ τὰ τοιαῦτα ξὺν ὀργῇ λέγοντος καὶ κελεύοντος αὐτῷ ξὺν τεκμηρίῳ ἀπαλλάττεσθαι "τὸν δεῖνα" ἔφη "καταβαλῶ ἀνδριάντα" δείξας τινὰ τῶν περὶ τὴν Βασιλείον στοάν, πρὸς ἣ ταῦτα ἐπράττετο: ἐπεὶ δὲ ὁ ἀνδριάς ὑπεκινήθη πρῶτον, εἶτα ἔπεσε, τὸν μὲν θόρυβον τὸν ἐπὶ τούτῳ καὶ ὡς ἐκρότησαν ὑπὸ θαύματος τί ἂν τις γράφοι;

Una vez que discutía acerca de las libaciones, se encontraba presente por casualidad en la conversación un jovencito de los petimetres, con tal reputación de desvergüenza que había sido en tiempo incluso tema de canciones de los carros. Su patria era Corcira y su ascendencia remontaba hasta Alcínoo, el huésped de Ulises, el reacio. Apolonio conferenciaba sobre las libaciones y les exhortaba a no beber de esa copa, sino a guardarla para los dioses intacta y sin que nadie bebiera en ella. Y cuando aconsejó que la copa tuviese asa y que se hiciera la libación por el asa, lugar por el cual nunca beben los hombres, el jovencito derramó sobre su discurso una carcajada extensa y desvergonzada. Y Apolonio, levantando su mirada hacia él, dijo: -No eres tú quien te comportas con ese descaro, sino el demon que te impulsa sin tú saberlo. Estaba efectivamente poseído por démones el jovencito. Pues se reía con lo que ningún otro, y pasaba al llanto sin tener motivo. Además, conversaba y cantaba para sí mismo. La gente creía que era su juventud retozona la que le impulsaba a aquello, pero él realmente era el intérprete del demon y daba la impresión de estar embriagado, con el comportamiento propio de un borracho que tenía entonces. Al verlo Apolonio, el espectro prorrumpió en cuantos gritos de pavor y cólera son propios de quienes se están quemando o sometidos a tormento, y juraba que saldría del jovencito y que no se apoderaría de ningún hombre. Pero al hablarle Apolonio con cólera, como un amo a un esclavo pícaro, ruín, descarado y demás, y al exhortarle a que se marchara dejando

constancia de ello, dijo: -Tumbaré tal estatua –aludiendo a una de las de junto al Pórtico Real, ante el que esto sucedía. Cuando la estatua osciló primero, luego cayó, ¿cómo podría pintar alguien el alboroto consecuente, y cómo aplaudían por el prodigio?

Heliodoro

Etiópicas

(XXI) 3, 7, 2

Πρὸς ταῦτα διαταραχθεὶς ὁ Χαρικλῆς ὑπεξήει τε τοῦ θαλάμου σὺν ἡμῖν ἡσυχίαν ταῖς
θεραπείαις ἐπιτάξας, προελθὼν τε τῆς οἰκίας "τί ἄρα τοῦτο" ἔλεγεν "ὦ ἴαθ' ἔ
Καλάσιρι; τίς ἢ προσπεσοῦσα τῷ θυγατρῷ μαλακία;" "Μὴ θαύμαζε" εἶπον "εἰ
τοσοῦτοις ἐμπομπεύσασα δήμοις ὀφθαλμὸν τινα βάσκανον ἐπεσπάσατο." Τελάσας οὖν
εἰρωνικὸν "καὶ σὺ γάρ" εἶπεν "ὡς ὁ πολὺς ὄχλος εἶναι τινα βασκανίαν ἐπίστευσας;"
"Εἴπερ τι καὶ ἄλλο τῶν ἀληθῶν" ἔφην: "ἔχει γὰρ οὕτως.

Lleno de turbación Caricles ante esta contrariedad, salió conmigo de la habitación, no sin antes decir a las criadas que la dejaran tranquila. Cuando ya estábamos fuera de la casa, me dijo: <<- ¿Qué es lo que pasa, mi buen Calasiris? ¿Qué enfermedad es esta que le ha sobrevenido a mi hijita?>>. <<- No te extrañes –le dije- si en una procesión entre tanto gentío se ha atraído algún mal de ojo>>. <<-¿Pero es que también tú –me dijo con una sonrisa irónica-, como la masa inculta, crees eso del mal de ojo?>>. <<Claro que sí –repliqué- y no hay nada que sea más verdad>>.

TEXTOS PALEOCRISTIANOS

(XXIII) *Ascensión de Isaías III, 13*

Ἦν γὰρ ὁ Βελιάρ ἐν θυμῷ πολλῷ ἐπὶ Ησαΐαν ἀπὸ τῆς (ὀρά)σεως καὶ ἀπὸ τοῦ
δειγματισμοῦ ὅτι (ε)δειγματίσεν τὸν Σαμαήλ, καὶ ὅτι δι' αὐτοῦ ἐφανερώθη ἡ
ἐξέλευσις τοῦ ἀγαπητοῦ ἐκ τοῦ ἐβδόμου οὐρανοῦ καὶ ἡ μεταμόρφωσις αὐτοῦ, καὶ ἡ
κατάβασις αὐτοῦ, καὶ ἡ ἰδέα ἦν δεῖ αὐτὸν μεταμορφωθῆναι ἐν εἴδει ἀνθρώπου, καὶ ὁ
διωγμὸς ὃν διωχθήσεται, καὶ αἱ κολάσεις αἷς δεῖ τοὺς υἱοὺς τοῦ Ἰσραὴλ αὐτὸν
κολάσαι, καὶ ἡ τῶν δώδεκα μαθητεία, καὶ ὡς δεῖ αὐτὸν μετὰ ἀνδρῶν κακοποιῶν
σταυρωθῆναι, καὶ ὅτι ἐν μνημείῳ ταφήσεται;

Pues Beliar tenía una gran ira contra Isaías por la visión y por la demostración que expuso a Samael, y porque por esto había anunciado la llegada del Amado desde séptimo cielo y su transfiguración, y su descenso, y la idea en la que se había

transformado, era aquella de un hombre, y la persecución a la que se dirigía, y los castigos con los que podía castigar a los hijos de Israel, y los doce discípulos, como se le debe crucificar junto a hombres malvado, ¿y por qué se le enterrará en la memoria?.

TEXTOS VETEROTESTAMENTARIOS

Génesis

(XXIV) 2, 8-10

Καὶ ἐφύτευσεν κύριος ὁ θεὸς παράδεισον ἐν Ἐδεμ κατὰ ἀνατολὰς τολάς καὶ ἔθετο ἐκεῖ τὸν ἄνθρωπον, ὃν ἔπλασεν. Καὶ ἐξανέτειλεν ὁ θεὸς ἔτι ἐκ τῆς γῆς πᾶν ξύλον ὠραῖον εἰς ὄρασιν καὶ καλὸν εἰς βρῶσιν καὶ τὸ ξύλον τῆς ζωῆς ἐν μέσῳ τῶ παραδείσῳ καὶ τὸ ξύλον τοῦ εἰδέναι γνωστὸν καλοῦ καὶ πονηροῦ.

Plantó después Yavé Dios un jardín en Edén, al oriente, y en él puso al hombre que había formado. Hizo Yavé Dios germinar del suelo toda clase de árboles agradables a la vista y apetitosos para comer, además del árbol de la vida, en medio del jardín, y del árbol de la ciencia del bien y del mal.

(XXV) 3, 1-6

Ὁ δὲ ὄφις ἦν φρονιμώτατος πάντων τῶν θηρίων τῶν ἐπὶ τῆς γῆς, ὧν ἐποίησεν κύριος ὁ θεός: καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί· Τί ὅτι εἶπεν ὁ θεός· Οὐ μὴ φάγητε ἀπὸ παντὸς ξύλου τοῦ ἐν τῷ παραδείσῳ; καὶ εἶπεν ἡ γυνὴ τῷ ὄφει· Ἀπὸ καρποῦ ξύλου τοῦ παραδείσου φαγόμεθα, ἀπὸ δὲ καρποῦ τοῦ ξύλου, ὃ ἐστὶν ἐν μέσῳ τοῦ παραδείσου, εἶπεν ὁ θεός· Οὐ φάγεσθε ἀπ' αὐτοῦ οὐδὲ μὴ ἄψησθε αὐτοῦ, ἵνα μὴ ἀποθάνητε. καὶ εἶπεν ὁ ὄφις τῇ γυναικί· Οὐ θανάτω ἀποθανεῖσθε: ἦδει γὰρ ὁ θεός ὅτι ἐν ἡ ἡμέρᾳ φάγητε ἀπ' αὐτοῦ, διανοιχθήσονται ὑμῶν οἱ ὀφθαλμοί, καὶ ἔσεσθε ὡς θεοὶ γινώσκοντες καλὸν καὶ πονηρόν. καὶ εἶδεν ἡ γυνὴ ὅτι καλὸν τὸ ξύλον εἰς βρῶσιν καὶ ὅτι ἀρεστὸν τοῖς ὀφθαλμοῖς ἰδεῖν καὶ ὠραῖόν ἐστιν τοῦ κατανοῆσαι, καὶ λαβοῦσα τοῦ καρποῦ αὐτοῦ ἔφαγεν: καὶ ἔδωκεν καὶ τῷ ἀνδρὶ αὐτῆς μετ' αὐτῆς, καὶ ἔφαγον. καὶ διηνοιχθήσαν οἱ ὀφθαλμοὶ τῶν δύο, καὶ ἔγνωσαν ὅτι γυμνοὶ ἦσαν, καὶ ἔραψαν φύλλα συκῆς καὶ ἐποίησαν ἑαυτοῖς περιζώματα.

La serpiente era el más astuto de todos los animales del campo que hiciera Yavé Dios. y dijo a la mujer: <<¿Es cierto que os ha dicho Dios: No comáis de todos los árboles del jardín?>>. La mujer respondió a la serpiente: <<Nosotros podemos comer del fruto de los árboles del jardín. Sólo del fruto del árbol que está en medio del jardín nos ha dicho Dios: No comáis de él, ni lo toquéis siquiera, de otro modo moriréis>>. Entonces la serpiente dijo a la mujer: <<No, no moriréis. Antes bien, Dios sabe que en el momento en que comáis se abrirán vuestros ojos y seréis como dioses, conocedores del bien y del

mal>>. Vio entretanto la mujer que el árbol era apetitoso para comer, agradable a la vista y deseable para adquirir sabiduría. Tomó, pues, de su fruto y comió; dio también de él a su marido, que estaba junto a ella, y él también comió.

Deuteronomio

(XXVI) 13, 2-6

Ἐὰν δὲ ἀναστῆ ἐν σοὶ προφήτης ἢ ἐνυπνιαζόμενος ἐνύπνιον καὶ δῶ σοι σημεῖον ἢ τέρας καὶ ἔλθῃ τὸ σημεῖον ἢ τὸ τέρας, ὃ ἐλάλησεν πρὸς σὲ λέγων Πορευθῶμεν καὶ λατρεύσωμεν θεοῖς ἑτέροις, οὓς οὐκ οἶδατε, οὐκ ἀκούσεσθε τῶν λόγων τοῦ προφήτου ἐκείνου ἢ τοῦ ἐνυπνιαζομένου τὸ ἐνύπνιον ἐκεῖνο, ὅτι πειράζει κύριος ὁ θεὸς ὑμᾶς εἰδέναι εἰ ἀγαπᾶτε κύριον τὸν θεὸν ὑμῶν ἐξ ὅλης τῆς καρδίας ὑμῶν καὶ ἐξ ὅλης τῆς ψυχῆς ὑμῶν. ὀπίσω κυρίου τοῦ θεοῦ ὑμῶν πορευέσθε καὶ αὐτὸν φοβηθήσεσθε καὶ τὰς ἐντολάς αὐτοῦ φυλάξεσθε καὶ τῆς φωνῆς αὐτοῦ ἀκούσεσθε καὶ αὐτῷ προστεθήσεσθε. καὶ ὁ προφήτης ἐκεῖνος ἢ ὁ τὸ ἐνύπνιον ἐνυπνιαζόμενος ἐκεῖνος ἀποθανεῖται: ἐλάλησεν γὰρ πλατῆσαι σε ἀπὸ κυρίου τοῦ θεοῦ σου τοῦ ἐξαγαγόντος σε ἐκ γῆς Αἰγύπτου τοῦ λυτρωσαμένου σε ἐκ τῆς δουλείας ἐξῴσαι σε ἐκ τῆς ὁδοῦ, ἧς ἐνετείλατό σοι κύριος ὁ θεὸς σου πορευέσθαι ἐν αὐτῇ: καὶ ἀφανιεῖς τὸν πονηρὸν ἐξ ὑμῶν αὐτῶν.

Si se alzase en medio de ti un profeta o un soñador, si te propone una señal o un prodigio, y éstos se cumplen, pero luego te dice: <<Vamos tras otros dioses que tú conoces, y démosles culto>>, no des oído a las palabras de tal profeta ni a los sueños de tal soñador. Quiere Yavé, vuestro dios, probaros para ver si realmente amáis a Yavé, vuestro Dios, con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma. Seguiréis a Yavé y a él solo temeréis, guardaréis sus mandamientos y obedeceréis su voz, le serviréis y viviréis unidos a él. El profeta y el soñador deberán morir, pues han predicado la rebelión contra Yavé, vuestro Dios, que os sacó de Egipto y os liberó de la casa de la esclavitud, queriendo apartaros del camino por donde Yavé, tu Dios, os ha mandado ir. Así harás desaparecer el mal de en medio de ti.

(XXVII) 18, 18-20

Προφήτην ἀναστήσω αὐτοῖς ἐκ τῶν ἀδελφῶν αὐτῶν ὥσπερ σὲ καὶ δώσω τὸ ῥῆμά μου ἐν τῷ στόματι αὐτοῦ, καὶ λαλήσει αὐτοῖς καθότι ἂν ἐντείλωμαι αὐτῷ: καὶ ὁ ἄνθρωπος, ὃς ἐὰν μὴ ἀκούσῃ ὅσα ἐὰν λαλήσῃ ὁ προφήτης ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐγὼ ἐκδικήσω ἐξ αὐτοῦ. πλὴν ὁ προφήτης, ὃς ἂν ἀσεβήσῃ λαλήσαι ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου ῥῆμα, ὃ οὐ προσέταξα λαλήσαι, καὶ ὃς ἂν λαλήσῃ ἐπ' ὀνόματι θεῶν ἑτέρων, ἀποθανεῖται ὁ προφήτης ἐκεῖνος.

Yo les suscitaré de en medio de sus hermanos un profeta semejante a ti; yo pondré mis palabras en su boca, y él les dirá cuanto yo le mande. Si alguno no escucha las palabras que él dirá en mi nombre, yo mismo le pediré cuentas a ese hombre. Pero el profeta que tenga la audacia de anunciar en mi nombre lo que yo no le haya ordenado decir o hable en nombre de otros dioses, este profeta morirá.

Libro de la Sabiduría

(XXIX) 2, 21-24

Ταῦτα ἐλογίσαντο, καὶ ἐπλανήθησαν: ἀπετύφλωσεν γὰρ αὐτοὺς ἡ κακία αὐτῶν, καὶ οὐκ ἔγνωσαν μυστήρια θεοῦ οὐδὲ μισθὸν ἤλπισαν ὀσιότητος οὐδὲ ἔκριναν γέρας ψυχῶν ἀμώμων. Ὅτι ὁ θεὸς ἔκτισεν τὸν ἄνθρωπον ἐπ' ἀφθαρσίᾳ καὶ εἰκόνα τῆς ἰδίας ἀϊδιότητος ἐποίησεν αὐτόν: φθόνῳ δὲ διαβόλου θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον, πειράζουσιν δὲ αὐτὸν οἱ τῆς ἐκείνου μερίδος ὄντες.

Así razonan, pero se engañan. Su maldad los cegó, y no conocen los secretos de Dios ni esperan recompensa de la piedad ni reconocen el premio de las almas irreprochables. Porque Dios creó al hombre para la incorrupción y lo hizo a imagen de su propio ser. Mas por la envidia de diablo entró la muerte en el mundo y la experimentan los que le pertenecen.

Zacarías

(XXX) 3, 2

Καὶ εἶπεν κύριος πρὸς τὸν διάβολον Ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοί, διάβολε, καὶ ἐπιτιμήσαι κύριος ἐν σοὶ ὁ ἐκλεξάμενος τὴν Ἱερουσαλημ: οὐκ ἰδοὺ τοῦτο ὡς δαλὸς ἐξεσπασμένος ἐκ πυρός; καὶ Ἰησοῦς ἦν ἐνδεδυμένος ἱμάτια ῥυπαρὰ καὶ εἰστήκει πρὸ προσώπου τοῦ ἀγγέλου.

El ángel del Señor dijo al Diablo: “El Señor te lo prohíbe, adversario, el Señor te lo prohíbe, Él ha elegido a Jerusalén: ¿no es éste un tizón arrebatado del fuego?” Y Jesús se hallaba vestido de ropas sucias mientras permanecía ante el ángel.

TEXTOS NEOTESTAMENTARIOS

Evangelio de Mateo

(XXXI) 7, 22

Πολλοὶ ἐροῦσίν μοι ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, Κύριε κύριε, οὐ τῷ σῷ ὀνόματι ἐπροφητεύσαμεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δαιμόνια ἐξεβάλομεν, καὶ τῷ σῷ ὀνόματι δυνάμεις πολλὰς ἐποιήσαμεν;

Muchos me dirán en aquel día: <<Señor, Señor, ¿acaso no profetizamos en tu nombre, y en tu nombre expulsamos demonios, y en tu nombre obramos muchos prodigios?>>.

(XXXII) 8, 14-16

Καὶ ἔλθων ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν οἰκίαν Πέτρου εἶδεν τὴν πενθερὰν αὐτοῦ βεβλημένην καὶ πυρέσσουσαν: καὶ ἤψατο τῆς χειρὸς αὐτῆς, καὶ ἀφῆκεν αὐτὴν ὁ πυρετός: καὶ ἠγέρθη καὶ διηκόνει αὐτῷ. Ὀψίας δὲ γενομένης προσήνεγκαν αὐτῷ δαιμονιζομένους πολλούς: καὶ ἐξέβαλεν τὰ πνεύματα λόγῳ, καὶ πάντας τοὺς κακῶς ἔχοντας ἐθεράπευσεν:

Y al llegar Jesús a la casa de Pedro, vió a la suegra de éste postrada en cama y calenturienta. Y la tocó de la mano, y la dejó la calentura; y se levantó, y le servía. Y llegado el atardecer, le presentaron muchos endemoniados, y expulsó los espíritus con su palabra y a todos los que se hallaban mal los curó.

(XXXIV) 10, 8

Ἄσθενοῦντας θεραπεύετε, νεκροὺς ἐγείρετε, λεπροὺς καθαρίζετε, δαιμόνια ἐκβάλλετε: δωρεὰν ἐλάβετε, δωρεὰν δότε.

Curad a los enfermos, resucitad a los muertos, limpiad a los leprosos, expulsad a los demonios: lo recibistéis gratis, dadlo gratis.

(XXXVI) 15, 22-28

Καὶ ἰδοὺ γυνὴ Χαναanaία ἀπὸ τῶν ὀρίων ἐκείνων ἐξελθοῦσα ἔκραζεν λέγουσα, Ἐλέησόν με, κύριε, υἱὸς Δαυὶδ: ἡ θυγάτηρ μου κακῶς δαιμονίζεται. ὁ δὲ οὐκ ἀπεκρίθη αὐτῇ λόγον. καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἠρώτουν αὐτὸν λέγοντες, Ἄπόλυσον αὐτὴν, ὅτι κράζει ὀπισθεν ἡμῶν. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐκ ἀπεστάλην εἰ μὴ εἰς τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλῶτα οἴκου Ἰσραὴλ. ἡ δὲ ἐλθοῦσα προσεκύνει αὐτῷ λέγουσα, Κύριε, βοήθει μοι. ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν, Οὐκ ἔστιν καλὸν λαβεῖν τὸν ἄρτον τῶν τέκνων καὶ βαλεῖν τοῖς κυναρίοις. ἡ δὲ εἶπεν, Ναί, κύριε, καὶ γὰρ τὰ κυνάρια ἐσθίει ἀπὸ τῶν ψιχίων τῶν πιπτόντων ἀπὸ τῆς τραπέζης τῶν κυρίων αὐτῶν. τότε ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτῇ, ὦ γύναι, μεγάλη σου ἡ πίστις: γενηθήτω σοι ὡς θέλεις. καὶ ἰάθη ἡ θυγάτηρ αὐτῆς ἀπὸ τῆς ὥρας ἐκείνης.

Y he aquí que una mujer cananea salió de aquellos contornos y se puso a gritar: <<¡Ten piedad de mí, Señor, hijo de David! Mi hija está atormentada por un demonio>>. Mas él no le respondió nada. Y acercándose sus discípulos le rogaban: <<despídela porque viene gritando detrás de nosotros>>. Y él respondió: <<No he sido enviado sino a las ovejas perdidas de la casa de Israel>>. Pero ella se acercó y se postró ante él, diciendo: <<¡Señor, ayúdame!>>. El respondió: <<no está bien tomar el pan de los hijos y echarlo a los perrillos>>. Mas ella dijo: <<Cierto, Señor, pero también los perrillos comen las migajas que caen de la mesa de sus amos>>. Entonces

le dijo Jesús: <<¡Oh mujer!, grande es tu fe. Que te suceda como quieras>>. Y desde aquel momento quedó sana su hija.

(XXXVII) 24, 11-12

Καὶ πολλοὶ ψευδοπροφήται ἐγερεθήσονται καὶ πλανήσουσιν πολλούς· καὶ διὰ τὸ πληθυνθῆναι τὴν ἀνομίαν ψυγήσεται ἡ ἀγάπη τῶν πολλῶν.

Surgirán muchos falsos profetas y engañarán a muchos. El exceso de maldad enfriará la caridad de muchos.

Evangelio de Marcos

(XXXIX) 1, 25-28

Καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἐξελθε ἐξ αὐτοῦ. καὶ σπαράξαν αὐτὸν τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον καὶ φωνῆσαν φωνῆ μεγάλη ἐξῆλθεν ἐξ αὐτοῦ. Καὶ ἐθαμβήθησαν ἅπαντες ὥστε συζητεῖν πρὸς ἑαυτοὺς λέγοντας· Τί ἐστὶν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· Καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.

Y Jesús le increpó, <<calla y sal de él>>. Y el espíritu inmundo, retorciéndose y gritando, salió de él. Todos quedaron estupefactos y se preguntaban: <<¿Qué es esto? Una doctrina nueva con tanta autoridad que manda a los espíritus inmundos y le obedecen>>.

(XL) 2, 10-12

Ἴνα δὲ εἰδῆτε ὅτι ἐξουσίαν ἔχει ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἀφιέναι ἁμαρτίας ἐπὶ τῆς γῆς λέγει τῷ παραλυτικῷ, Σοὶ λέγω, ἔγειρε ἄρον τὸν κράβαττόν σου καὶ ὑπάγε εἰς τὸν οἶκόν σου. καὶ ἠγέρθη καὶ εὐθὺς ἄρας τὸν κράβαττον ἐξῆλθεν ἔμπροσθεν πάντων, ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεὸν λέγοντας ὅτι Οὕτως οὐδέποτε εἶδομεν.

Para que veáis que el Hijo del hombre tiene poder para perdonar pecados sobre la tierra, digo al paralítico: <<¡Tú levántate, carga con tu camilla y vete a tu casa>>. El paralítico se levantó y al punto cargando con la camilla, salió a la vista de todos, de modo que todos se maravillaron y glorificaban a Dios diciendo: <<Jamás hemos visto cosa igual>>.

(XLI) 3, 10-11

Πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν, ὥστε ἐπιπίπτειν αὐτῷ ἵνα αὐτοῦ ἄψωνται ὅσοι εἶχον μάστιγας. καὶ τὰ πνεύματα τὰ ἀκάθαρτα, ὅταν αὐτὸν ἐθεώρουν, προσέπιπτον αὐτῷ καὶ ἔκραζον λέγοντες ὅτι Σὺ εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Pues habiendo curado a muchos, cuantos tenían dolencias se echaban sobre él para tocarlo. Los espíritus inmundos cuando los veían, se postraban ante él y gritaban: Tú eres el Hijo de Dios.

(XLIII) 4, 13-15

Καὶ λέγει αὐτοῖς, Οὐκ οἶδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνῶσεσθε; ὁ σπεύρων τὸν λόγον σπεύρει. οὗτοι δὲ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδὸν ὅπου σπεύρεται ὁ λόγος, καὶ ὅταν ἀκούσωσιν εὐθὺς ἔρχεται ὁ Σατανᾶς καὶ αἶρει τὸν λόγον τὸν ἐσπαρμένον εἰς αὐτούς.

Y les dice: <<¿No entendéis esta parábola?¿Cómo, entonces, vais a entender las demás parábolas? El sembrador siempre siembra la palabra. Los de junto al camino son aquéllos en los que se siembra la palabra, pero que, apenas la han oído, va Satanás y arrebató la doctrina sembrada en ellos>>.

(XLIV) 4, 38-39

Καὶ αὐτὸς ἦν ἐν τῇ πρύμνῃ ἐπὶ τὸ προσκεφάλαιον καθεύδων· καὶ ἐγείρουσιν αὐτὸν καὶ λέγουσιν αὐτῷ, Διδάσκαλε, οὐ μέλει σοι ὅτι ἀπολλύμεθα; καὶ διεγερθεὶς ἐπετίμησεν τῷ ἀνέμῳ καὶ εἶπεν τῇ θαλάσῃ, Σιώπα, πεφίμωσο. καὶ ἐκόπασεν ὁ ἄνεμος, καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη.

Y él estaba durmiendo sobre un cabezal en la popa: y lo despertaron y le dijeron, <<Maestro, ¿no te importa que perezcamos?>> y levantándose increpó al viento y le dijo al mar: <<Calla, calmate>>. Y el viento cesó y se hizo una gran calma.

(XLVI) 5, 29-35

Καὶ εὐθὺς ἐξηράνθη ἡ πηγὴ τοῦ αἵματος αὐτῆς, καὶ ἔγνω τῷ σώματι ὅτι ἴσται ἀπὸ τῆς μάστιγος. καὶ εὐθὺς ὁ Ἰησοῦς ἐπιγνούς ἐν ἑαυτῷ τὴν ἐξ αὐτοῦ δύναμιν ἐξεληθούσαν ἐπιστραφεὶς ἐν τῷ ὄχλῳ ἔλεγεν, Τίς μου ἤψατο τῶν ἱματίων; καὶ ἔλεγον αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, Βλέπεις τὸν ὄχλον συνθλίβοντά σε, καὶ λέγεις, Τίς μου ἤψατο; καὶ περιεβλέπετο ἰδεῖν τὴν τοῦτο ποιήσασαν. ἡ δὲ γυνὴ φοβηθεῖσα καὶ τρέμουσα, εἰδυῖα ὁ γέγονεν αὐτῇ, ἦλθεν καὶ προσέπεσεν αὐτῷ καὶ εἶπεν αὐτῷ πᾶσαν τὴν ἀλήθειαν. ὁ δὲ εἶπεν αὐτῇ, Θυγάτηρ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε: ὑπάγε εἰς εἰρήνην, καὶ ἴσθι ὑγιῆς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου.

En efecto, al instante la fuente por la que perdía sangre se secó y sintió en su cuerpo que estaba curada de su enfermedad. En seguida Jesús, al sentir en sí mismo la virtud que de él había salido, volviéndose a la multitud, dijo: <<¿Quién me ha tocado?>>. Sus discípulos le contestaron: <<Ves que la multitud te oprime ¿y dices que quién te ha tocado?>>. Y miraba alrededor para ver a la que lo había hecho. Entonces la mujer,

que sabía lo que había ocurrido en ella, se acercó asustada y temblorosa, se postró ante Jesús y le dijo toda la verdad. Mas él dijo a la mujer: <<Hija, tu fe te ha sanado, vete en paz y queda curada de tu enfermedad>>.

(XLVIII) 9, 38-39

Ἐφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης, Διδάσκαλε, εἶδομέν τινα ἐν τῷ ὀνόματί σου ἐκβάλλοντα δαιμόνια, καὶ ἐκωλύομεν αὐτόν, ὅτι οὐκ ἠκολούθει ἡμῖν. ὁ δὲ Ἰησοῦς εἶπεν, Μὴ κωλύετε αὐτόν, οὐδεὶς γάρ ἐστιν ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με.

Juan dijo a Jesús: <<Maestro, hemos visto a uno que arroja los demonios en tu nombre y no anda con nosotros y se lo hemos prohibido>>. Jesús dijo: <<No se lo prohibáis, porque nadie que haga un milagro en mi nombre puede, después, hablar mal de mí>>.

(XLIX) 13, 21

Ὅταν δὲ τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ἐστηκότα ὅπου οὐ δεῖ (ὁ ἀναγινώσκων νοεῖτω) τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη;

Cuando veáis, pues, la abominación de la desolación puesta donde no debe estar (que el lector entienda), entonces, los que están en Judea huyan a los montes.

Evangelio de Lucas

(L) 4, 33-37

Καὶ ἐν τῇ συναγωγῇ ἦν ἄνθρωπος ἔχων πνεῦμα δαιμονίου ἀκαθάρτου, καὶ ἀνέκραξεν φωνῇ μεγάλῃ, Ἔα, τί ἡμῖν καὶ σοί, Ἰησοῦ Ναζαρηνέ; ἦλθες ἀπολέσαι ἡμᾶς; οἶδά σε τίς εἶ, ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ. καὶ ἐπετίμησεν αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς λέγων, Φιμώθητι καὶ ἔξελθε ἀπ' αὐτοῦ. καὶ ρίψαν αὐτόν τὸ δαιμόνιον εἰς τὸ μέσον ἐξῆλθεν ἀπ' αὐτοῦ μηδὲν βλάψαν αὐτόν. καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες, Τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασιν, καὶ ἐξέρχονται; καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.

En la sinagoga había un hombre con el espíritu de un demonio impuro y se puso a gritar con voz potente: <<¡Ah! ¿Qué hay entre ti y nosotros, Jesús de Nazaret? ¿Viniste a perdernos? Sé quien eres: El santo de Dios>>. Pero Jesús le increpó: <<Cállate y sal de ese hombre>>. Lo derribó el demonio en medio de todos y salió de él sin haberlo dañado. Y llenos todos de estupor se decían unos a otros: <<¿Qué es esto? ¿Manda con autoridad y energía a los espíritus inmundos y salen!>>. Y su fama se divulgaba por todos los lugares de la comarca.

(LII) 13, 15-16

Ἐπεκρίθη δὲ αὐτῷ ὁ κύριος καὶ εἶπεν, Ὑποκριταί, ἕκαστος ὑμῶν τῷ σαββάτῳ οὐ λύει τὸν βῶν αὐτοῦ ἢ τὸν ὄνον ἀπὸ τῆς φάτνης καὶ ἀπαγαγὼν ποτίζει; ταύτην δὲ θυγατέρα Ἀβραάμ οὖσαν, ἣν ἔδησεν ὁ Σατανᾶς ἰδοὺ δέκα καὶ ὀκτῶ ἔτη, οὐκ ἔδει λυθῆναι ἀπὸ τοῦ δεσμοῦ τούτου τῇ ἡμέρᾳ τοῦ σαββάτου;

Mas Jesús le respondió: <<¿Hipócritas! ¿No suelta cada uno de vosotros su buey o su asno del pesebre en sábado y lo lleva a beber? Y a esta mujer que es una hija de Abraham, a la que Satanás tenía atada desde hace dieciocho años, ¿no se le puede soltar de su atadura un sábado?>>.

Evangelio de Juan

(LIII) 5, 43

Ἐγὼ ἐλήλυθα ἐν τῷ ὀνόματι τοῦ πατρὸς μου, καὶ οὐ λαμβάνετε με· Ἐὰν ἄλλος ἔλθῃ ἐν τῷ ὀνόματι τῷ ἰδίῳ, ἐκεῖνον λήμψεσθε.

Yo he venido en nombre de mi Padre y vosotros no me recibís; si otro viniera en su propio nombre, a éste lo recibiríais.

(LIV) 9, 6

Ταῦτα εἰπὼν ἔπτυσεν χαμαὶ καὶ ἐποίησεν πηλὸν ἐκ τοῦ πτύσματος, καὶ ἐπέχρισεν αὐτοῦ τὸν πηλὸν ἐπὶ τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ εἶπεν αὐτῷ, Ὑπαγε νίψαι εἰς τὴν κολυμβήθραν τοῦ Σιλωάμ (ὃ ἐρμηνεύεται Ἀπεσταλμένος. ἀπῆλθεν οὖν καὶ ἐνίψατο, καὶ ἦλθεν βλέπων.

Dicho esto, escupió en la tierra e hizo lodo con la saliva, y le untó con ello los ojos y le dijo: “Vé a lavarte en la piscina de Siloé (que significa Enviado). Fue y se lavó, y volvió viendo.

(LV) 10, 20-23

Ἐλεγον δὲ πολλοὶ ἐξ αὐτῶν, Δαιμόνιον ἔχει καὶ μαίνεται: τί αὐτοῦ ἀκούετε; ἄλλοι ἔλεγον, Ταῦτα τὰ ῥήματα οὐκ ἔστιν δαιμονιζομένου: μὴ δαιμόνιον δύναται τυφλῶν ὀφθαλμοὺς ἀνοῖξαι; Ἐγένετο τότε τὰ ἐγκαίνια ἐν τοῖς Ἱεροσολύμοις.

Muchos de ellos decían: <<Está endemoniado y loco. ¿A qué lo escucháis?>> Otros decían: <<Estas palabras no son de un endemoniado. ¿Puede acaso un endemoniado abrir los ojos a los ciegos?>>. Se celebraba entonces la fiesta de la dedicación en Jerusalén.

(LVI) 12, 40-41

Τετύφλωκεν αὐτῶν τοὺς ὀφθαλμοὺς καὶ ἐπώρωσεν αὐτῶν τὴν καρδίαν, ἵνα μὴ ἴδωσιν τοῖς ὀφθαλμοῖς καὶ νοήσωσιν τῇ καρδίᾳ καὶ στραφῶσιν, καὶ ἰάσομαι αὐτούς. ταῦτα εἶπεν Ἡσαΐας, ὅτι εἶδεν τὴν δόξαν αὐτοῦ, καὶ ἐλάλησεν περὶ αὐτοῦ.

<<Les has cegado sus ojos y has endurecido su corazón, para que no vean con los ojos ni entiendan con el corazón y se conviertan y yo los sane>>. Dijo eso Isaías, porque vio su gloria y habló de él.

Pablo

Cartas

2 Corintios

(LVIII) 6, 15-16

Τίς δὲ συμφώνησις Χριστοῦ πρὸς Βελιάρ, ἢ τίς μερὶς πιστῶ μετὰ ἀπίστου; τίς δὲ συγκατάθεσις ναῶ θεοῦ μετὰ εἰδωλῶν;

¿Qué armonía entre Cristo y Beliar, o qué parte tiene el fiel con el pagano? ¿Qué relación entre el templo de Dios y los ídolos?

2 Tesalonicenses

(LIX) 2, 1-4

Ἐρωτῶμεν δὲ ὑμᾶς, ἀδελφοί, ὑπὲρ τῆς παρουσίας τοῦ κυρίου ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ ἡμῶν ἐπισυναγωγῆς ἐπ' αὐτὸν εἰς τὸ μὴ ταχέως σαλευθῆναι ὑμᾶς ἀπὸ τοῦ νοῦς μηδὲ θροεῖσθαι, μήτε διὰ πνεύματος μήτε διὰ λόγου μήτε δι' ἐπιστολῆς ὡς δι' ἡμῶν, ὡς ὅτι ἐνέστηκεν ἡ ἡμέρα τοῦ κυρίου. Μὴ τις ὑμᾶς ἐξαπατήσῃ κατὰ μηδένα τρόπον. Ὅτι ἐὰν μὴ ἔλθῃ ἡ ἀποστασία πρῶτον καὶ ἀποκαλυφθῇ ὁ ἄνθρωπος τῆς ἀνομίας, ὁ υἱὸς τῆς ἀπωλείας, ὁ ἀντικείμενος καὶ υπεραιρόμενος ἐπὶ πάντα λεγόμενον θεὸν ἢ σέβασμα, ὥστε αὐτὸν εἰς τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καθίσει ἀποδεικνύντα ἑαυτὸν ὅτι ἐστὶν θεός.

Pero con respecto a la venida de nuestro Señor Jesucristo y a nuestra reunión con Él, os rogamos, hermanos, que no seáis sacudidos fácilmente en vuestro modo de pensar, ni os alarméis, ni por espíritu, ni por palabra, ni por carta como si fuera de nosotros, en el sentido de que el día del Señor ha llegado. Que nadie os engañe en ninguna manera, porque no vendrá sin que primero venga la apostasía y sea revelado el hombre de pecado, el hijo de perdición, el adversario, que se levantará contra lo que se llama Dios o es objeto de culto, de manera que llegará a sentarse en el templo de Dios, presentándose como si fuera Dios.

(LX) 2, 8-10

Καὶ τότε ἀποκαλυφθήσεται ὁ ἄνομος, ὃν ὁ κύριος [Ἰησοῦς] ἀνελεῖ τῷ πνεύματι τοῦ στόματος αὐτοῦ καὶ καταργήσει τῇ ἐπιφανείᾳ τῆς παρουσίας αὐτοῦ, οὗ ἐστὶν ἡ παρουσία κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ ἐν πάσῃ δυνάμει καὶ σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους καὶ ἐν πάσῃ ἀπάτῃ ἀδικίας τοῖς ἀπολλυμένοις, ἀνθ' ὧν τὴν ἀγάπην τῆς ἀληθείας οὐκ ἐδέξαντο εἰς τὸ σωθῆναι αὐτούς

Entonces se manifestará el inicuo, a quien el Señor Jesús matará con el aliento de su boca, destruyéndole con el esplendor de su venida; aquel inicuo, cuya venida, por acción de Satanás, irá acompañada de todo género de portentos, señales y prodigios engañosos, y de seducciones de iniquidad para los destinados a la perdición, por no haber recibido el amor de la verdad que los salvará.

(LXI) 2, 11-12

Καὶ διὰ τοῦτου πέμπει αὐτοῖς ὁ θεὸς ἐνέργειαν πλάνης εἰς τὸ πιστεῦσαι αὐτούς τῷ ψεύδει, ἵνα κριθῶσιν πάντες οἱ μὴ πιστεύσαντες τῇ ἀληθείᾳ ἀλλὰ εὐδοκήσαντες τῇ ἀδικίᾳ.

Por esto mismo Dios les envía un poder engañoso, que los impulsa a creer en la mentira, de suerte que serán condenados todos aquellos que no solamente se resistieron a creer en la verdad, sino que además se complacieron en la iniquidad.

Carta a los Hebreos

(LXII) 2, 14

Ἐπεὶ οὖν τὰ παιδιά κεκοινώνηκεν αἵματος καὶ σαρκός, καὶ αὐτὸς παραπλησίως μετέσχευεν τῶν αὐτῶν, ἵνα διὰ τοῦ θανάτου καταργήσῃ τὸν τὸ κράτος ἔχοντα τοῦ θανάτου, τοῦτ' ἐστὶν τὸν διάβολον

Pues de la misma manera que los hijos participan de la misma sangre y carne, también él participó de modo parecido, para reducir a la impotencia, mediante la muerte a aquel que tiene el imperio de la muerte, es decir, el diablo.

Hechos de los Apóstoles

(LXIII) 8, 9

Ἄνθρωπος δὲ τις ὀνόματι Σίμων προὔπηρχεν ἐν τῇ πόλει μαγεύων καὶ ἐξιστάνων τὸ ἔθνος τῆς Σαμαρείας, λέγων εἶναί τινα ἑαυτὸν μέγαν, ᾧ προσεῖχον πάντες ἀπὸ μικροῦ ἕως μεγάλου λέγοντες, οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ θεοῦ ἢ καλουμένη Μεγάλη. προσεῖχον δὲ αὐτῷ διὰ τὸ ἱκανῶ χρόνῳ ταῖς μαγείαις ἐξεστακέναι αὐτούς. ὅτε δὲ ἐπίστευσαν τῷ Φιλίππῳ εὐαγγελιζομένῳ περὶ τῆς Βασιλείας τοῦ θεοῦ καὶ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, ἐβαπτίζοντο ἄνδρες τε καὶ γυναῖκες. ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσεν, καὶ

βαπτισθεῖς ἦν προσκαρτερῶν τῷ Φιλίππῳ, θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γινομένας ἐξίστατο.

Hacía tiempo que venía practicando la magia en la ciudad un hombre llamado Simón, que tenía fuera de sí a la gente de Samaria, diciendo que él era algo grande. Todos, del más pequeño al más grande, le seguían y decían: “Este es la fuerza de Dios llamado Grande”. Lo seguían, porque durante bastante tiempo los había embelesado con sus magias. Pero cuando creyeron a Felipe, que les evangelizaba el reino de Dios y el nombre de Jesucristo, se bautizaban hombres y mujeres. El mismo Simón creyó; y habiéndose bautizado, perseveraba junto a Felipe, viendo maravillado los prodigios y milagros insignes que hacía.

(LXIV) 10, 38

Ἰησοῦν τὸν ἀπὸ Ναζαρέθ, ὡς ἔχρισεν αὐτὸν ὁ θεὸς πνεύματι ἁγίῳ καὶ δυνάμει, ὃς διῆλθεν εὐεργετῶν καὶ ἰώμενος πάντας τοὺς καταδυναστευομένους ὑπὸ τοῦ διαβόλου, ὅτι ὁ θεὸς ἦν μετ’ αὐτοῦ.

Como a Jesús, el de Nazaret, lo ungió Dios con Espíritu Santo y poder, el cual pasó haciendo el bien y sanando a los posesos del demonio, porque Dios estaba con él.

(LXVI) 26, 16-18

Ἄλλὰ ἀνάστηθι καὶ στήθι ἐπὶ τοὺς πόδας σου: εἰς τοῦτο γὰρ ὤφθην σοι, προχειρίσασθαί σε ὑπηρέτην καὶ μάρτυρα ὧν τε εἶδές με ὧν τε ὀφθήσομαί σοι, ἐξαιρούμενός σε ἐκ τοῦ λαοῦ καὶ ἐκ τῶν ἐθνῶν, εἰς οὓς ἐγὼ ἀποστέλλω σε ἀνοῖξαι ὀφθαλμοὺς αὐτῶν, τοῦ ἐπιστρέψαι ἀπὸ σκότους εἰς φῶς καὶ τῆς ἐξουσίας τοῦ Σατανᾶ ἐπὶ τὸν θεόν, τοῦ λαβεῖν αὐτοὺς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν καὶ κληῖρον ἐν τοῖς ἡγιασμένοις πίστει τῇ εἰς ἐμέ

Pero levántate y ponte en pie; que me he aparecido a ti, para hacerte ministro y testigo tanto de lo que has visto como de lo que te haré ver, te he elegido de en medio de tu pueblo y de los gentiles, a quienes te enviaré a abrirles los ojos, para que pasen de las tinieblas a la luz y del poder de Satanás a Dios, y reciban por la fe en mí la remisión de los pecados y la herencia entre los santificados.

Cartas de Juan

(LXVII) 1 Jn. 2, 18-22

Παιδιά, ἐσχάτη ὥρα ἐστίν, καὶ καθὼς ἠκούσατε ὅτι ἀντίχριστος ἔρχεται, καὶ νῦν ἀντίχριστοι πολλοὶ γέγονασιν: ὅθεν γινώσκομεν ὅτι ἐσχάτη ὥρα ἐστίν. ἐξ ἡμῶν ἐξῆλθαν, ἀλλ’ οὐκ ἦσαν ἐξ ἡμῶν: εἰ γὰρ ἐξ ἡμῶν ἦσαν, μεμενήκεισαν ἂν μεθ’ ἡμῶν:

ἀλλ' ἵνα φανερωθῶσιν ὅτι οὐκ εἰσὶν πάντες ἐξ ἡμῶν. καὶ ὑμεῖς χρίσμα ἔχετε ἀπὸ τοῦ ἁγίου, καὶ οἴδατε πάντες. οὐκ ἔγραψα ὑμῖν ὅτι οὐκ οἴδατε τὴν ἀλήθειαν, ἀλλ' ὅτι οἴδατε αὐτήν, καὶ ὅτι πᾶν ψεῦδος ἐκ τῆς ἀληθείας οὐκ ἔστιν. Τίς ἐστὶν ὁ ψεύστης εἰ μὴ ὁ ἀρνούμενος ὅτι Ἰησοῦς οὐκ ἔστιν ὁ Χριστός; οὗτός ἐστιν ὁ ἀντίχριστος, ὁ ἀρνούμενος τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱόν.

Hijos, es la última hora, y como habéis oído, el Anticristo viene; y ahora ya han surgido muchos anticristos por eso conocemos que es la última hora. Han surgido de entre nosotros, pero no eran de los nuestros; porque si hubieran sido de los nuestros, hubieran permanecido con nosotros; pero ha sucedido esto para que se manifestara que todos estos no eran de los nuestros. Sin embargo, vosotros habéis recibido la unción del santo y todo creísteis. No os he escrito porque no conozcáis la verdad, sino porque la conocéis y sabéis que ninguna mentira puede proceder de la verdad. ¿Quién es el mentiroso si no el que dice que Jesús no es Cristo? Este es el anticristo, el que niega al padre y al hijo.

(LXVIII) 2, 26-27

Ταῦτα ἔγραψα ὑμῖν περὶ τῶν πλανώντων ὑμᾶς. καὶ ὑμεῖς τὸ χρίσμα ὃ ἐλάβετε ἀπ' αὐτοῦ μένει ἐν ὑμῖν, καὶ οὐ χρειᾶν ἔχετε ἵνα τις διδάσκη ὑμᾶς: ἀλλ' ὡς τὸ αὐτοῦ χρίσμα διδάσκει ὑμᾶς περὶ πάντων, καὶ ἀληθὲς ἐστὶν καὶ οὐκ ἔστιν ψεῦδος, καὶ καθὼς ἐδίδαξεν ὑμᾶς, μένετε ἐν αὐτῷ.

Os he escrito esto acerca de los que quieren seduciros. Pero vosotros haced que la unción que habéis recibido de él permanezca en vosotros; y no tenéis necesidad que os enseñe nadie; pero conforme os ha instruido su unción acerca de todas las cosas –y es veraz y no mentirosa- permaneced en él, según ella os ha enseñado.

(LXIX) 4, 3

Καὶ πᾶν πνεῦμα ὃ μὴ ὁμολογεῖ τὸν Ἰησοῦν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἔστιν· καὶ τοῦτό ἐστιν τὸ τοῦ ἀντιχρίστου, ὃ ἀκηκόατε ὅτι ἔρχεται, καὶ νῦν ἐν τῷ κόσμῳ ἐστὶν ἤδη.

Todo espíritu que confiesa a Jesús, el Cristo venido en carne, es de Dios; y todo espíritu que no confiesa a Jesús, no es de Dios, sino del anticristo, del cual habéis oído decir que viene y ya está en el mundo.

(LXX) 4, 6

Ἡμεῖς ἐκ τοῦ θεοῦ ἐσμεν: ὁ γινώσκων τὸν θεὸν ἀκούει ἡμῶν, ὃς οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ θεοῦ οὐκ ἀκούει ἡμῶν. ἐκ τούτου γινώσκομεν τὸ πνεῦμα τῆς ἀληθείας καὶ τὸ πνεῦμα τῆς πλάνης

Pero nosotros somos de Dios. El que conoce a Dios, nos escucha; y el que no es de Dios, no nos escucha. En esto distinguimos el espíritu de la verdad y el espíritu del error.

Segunda carta de Juan

(LXXI) 7

Ὅτι πολλοὶ πλάνοι ἐξῆλθον εἰς τὸν κόσμον, οἱ μὴ ὁμολογοῦντες Ἰησοῦν Χριστὸν ἐρχόμενον ἐν σαρκί: οὗτός ἐστιν ὁ πλάνος καὶ ὁ ἀντίχριστος.

Porque han interrumpido en el mundo muchos seductores, que no confiesan a Jesús como el Cristo venido en carne. He aquí el seductor, el anticristo.

Apocalipsis

(LXXII) 13, 1-3

Καὶ εἶδον ἐκ τῆς θαλάσσης θηρίον ἀναβαῖνον, ἔχον κέρατα δέκα καὶ κεφαλὰς ἑπτά, καὶ ἐπὶ τῶν κεράτων αὐτοῦ δέκα διαδήματα, καὶ ἐπὶ τὰς κεφαλὰς αὐτοῦ ὄνομα βλασφημίας. καὶ τὸ θηρίον ὃ εἶδον ἦν ὅμοιον παρδάλει, καὶ οἱ πόδες αὐτοῦ ὡς ἄρκου, καὶ τὸ στόμα αὐτοῦ ὡς στόμα λέοντος.

Yo me aposté sobre la arena del mar. Entonces vi surgir del mar una bestia que tenía diez cuernos y siete cabezas; sobre sus cuernos tenía diez diademas, y sobre sus cabezas, nombres blasfemos. La bestia que vi era semejante a una pantera; sus pies eran como los de un oso y su boca, como la de un león.

(LXXIII) 20, 1-4

Καὶ εἶδον ἄγγελον καταβαίνοντα ἐκ τοῦ οὐρανοῦ ἔχοντα τὴν κλεῖν τῆς ἀβύσσου καὶ ἄλυσιν μεγάλην ἐπὶ τὴν χεῖρα αὐτοῦ. Καὶ ἐκράτησεν τὸν δράκοντα, ὁ ὄφης ὁ ἀρχαῖος, ὃς ἐστιν Διάβολος καὶ ὁ Σατανᾶς, καὶ ἔδησεν αὐτὸν χίλια ἔτη καὶ ἔβαλεν αὐτὸν εἰς τὴν ἀβυσσον καὶ ἔκλεισεν καὶ ἐσφράγισεν ἐπάνω αὐτοῦ, ἵνα μὴ πλανήσῃ ἔτι τὰ ἔθνη ἄχρι τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη. Μετὰ ταῦτα δεῖ λυθῆναι αὐτὸν μικρὸν χρόνον.

Vi un ángel que bajaba del cielo; tenía en la mano la llave del abismo y una gran cadena. Prendió al dragón, la antigua serpiente –que es el diablo, Satanás-, lo encadenó por mil años, lo arrojó al abismo, que cerró y selló después, para que no pudiese seducir más a las naciones, hasta que no se cumpliesen los mil años, después de los cuales debe ser soltado por poco tiempo.

(LXXIV) 20, 7-10

Καὶ ὅταν τελεσθῆ τὰ χίλια ἔτη, λυθήσεται ὁ σατανᾶς ἐκ τῆς φυλακῆς αὐτοῦ καὶ ἐξελεύσεται πλανῆσαι τὰ ἔθνη τὰ ἐν ταῖς τέσσαρσιν γωνίαις τῆς γῆς, τὸν Γῶγ καὶ

Μαγώγ, συναγαγεῖν αὐτούς εἰς τὸν πόλεμον, ὧν ὁ ἀριθμὸς αὐτῶν ὡς ἡ ἄμμος τῆς θαλάσσης. Καὶ ἀνέβησαν ἐπὶ τὸ πλάτος τῆς γῆς καὶ ἐκύκλευσαν τὴν παρεμβολὴν τῶν ἀγίων καὶ τὴν πόλιν τὴν ἠγαπημένην, καὶ κατέβη πῦρ ἐκ τοῦ οὐρανοῦ καὶ κατέφασεν αὐτούς. καὶ ὁ διάβολος ὁ πλανῶν αὐτούς ἐβλήθη εἰς τὴν λίμνην τοῦ πυρὸς καὶ θείου ὄπου καὶ τὸ θηρίον καὶ ὁ ψευδοπροφήτης, καὶ βασανισθήσονται ἡμέρας καὶ νυκτὸς εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων.

Quando se hayan cumplido los mil años, Satanás será suelto de su prisión, y saldrá a seducir a las naciones que están en los cuatro ángulos de la tierra, Gog y Magog, con el fin de reunirlos para la batalla, en número tan grande como la arena del mar. Y subieron sobre la anchura de la tierra, y rodearon el campamento de los santos, la ciudad amada; pero cayó fuego del cielo y los devoró. El diablo, que los seducía, fue arrojado al estanque de fuego y de azufre, donde están la bestia y el falso profeta, y serán atormentados día y noche por los siglos de los siglos.

AUTORES GRIEGOS DEL CRISTIANISMO PRIMITIVO

Flavio Josefo

Antigüedades Judías

(LXXV) 18, 63

Γίνεται δὲ κατὰ τοῦτον τὸν χρόνον Ἰησοῦς σοφὸς ἀνὴρ, εἶγε ἄνδρα αὐτὸν λέγειν χρή: ἦν γὰρ παραδόξων ἔργων ποιητής, διδάσκαλος ἀνθρώπων τῶν ἡδονῇ τάληθῆ δεχομένων, καὶ πολλοὺς μὲν Ἰουδαίους, πολλοὺς δὲ καὶ τοῦ Ἑλληνικοῦ ἐπηγάγετο: ὁ χριστὸς οὗτος ἦν. καὶ αὐτὸν ἐνδείξει τῶν πρώτων ἀνδρῶν παρ' ἡμῖν σταυρωῶ ἐπιτετιμηκότος Πιλάτου οὐκ ἐπαύσαντο οἱ τὸ πρῶτον ἀγαπήσαντες: ἐφόνη γὰρ αὐτοῖς τρίτην ἔχων ἡμέραν πάλιν ζῶν τῶν θείων προφητῶν ταῦτά τε καὶ ἄλλα μυρία περὶ αὐτοῦ θαυμάσια εἰρηκότων. εἰς ἔτι τε νῦν τῶν Χριστιανῶν ἀπὸ τοῦδε ὀνομασμένον οὐκ ἐπέλιπε τὸ φύλον.

Por estas fechas vivió Jesús, un hombre sabio, si es que procede llamarlo hombre. Pues fue autor de hechos extraordinarios y maestro de gentes que gustaban de alcanzar la verdad. Y fueron numerosos los judíos e igualmente numerosos los griegos que ganó para su causa. Éste era el Cristo. Y aunque Pilatos lo condenó a morir en la cruz por denuncia presentada por las autoridades de nuestro pueblo, las gentes que lo habían amado anteriormente tampoco dejaron de hacerlo después, pues se les apareció vivo de nuevo al tercer día, milagro éste, así como otros más en número infinito, que los

divinos profetas habían predicho de él. Y hasta el día de hoy todavía no ha desaparecido la raza de los cristianos, así llamados en honor de él.

Ireneo de Lyon

Contra las Herejías

(LXXVI) V, 25, 1

Καὶ οὐ μόνον γε διὰ τῶν εἰρημένων, ἀλλὰ καὶ διὰ τῶν ἐσομένων ἐπὶ τοῦ Ἀντιχρίστου δείκνυται ὅτι ἀποστάτης καὶ ληστής ὑπάρχων ὡς Θεὸς ἀξιοῖ προσκυνεῖσθαι καὶ δοῦλος ὧν βασιλέα ἑαυτὸν θέλει ἀναγορεύεσθαι. Ἐκεῖνος γὰρ πᾶσαν ὑποδεξάμενος τὴν διαβολικὴν δύναμιν ἐλεύσεται οὐχ ὡς βασιλεὺς δίκαιος οὐδ' ὡς ἐν ὑποταγῇ Θεοῦ νόμιμος, ἀλλ' ἄνομος καὶ ἄθεσμος, ὡς ἀποστάτης καὶ ἄδικος καὶ φονεὺς, ὡς ληστής, τὴν διαβολικὴν ἀποστασίαν εἰς ἑαυτὸν ἀνακεφαλαιούμενος, καὶ τὰ μὲν εἰδῶλα καταβάλλων πρὸς τὸ πείθειν ὅτι αὐτός ἐστι Θεός, ἑαυτὸν δὲ ἀνισταὺς ἐν εἰδώλων ἔχον ἐν ἑαυτῷ τὴν τῶν λοιπῶν εἰδώλων πολυποίκιλον πλάνην, ἵνα οἱ διὰ τῶν πολλῶν βδελυγμάτων προσκυνοῦντες τὸν διάβολον, οὗτοι διὰ τοῦ ἐνὸς εἰδώλου λατρεύσωσιν αὐτῷ.

No solamente por lo dicho, sino también por lo relacionado con el Anticristo, se demuestra que existiendo el apóstata y el ladrón, igual que Dios, pide que sea adorado y por ser el siervo, quiere proclamar su poder. Pues aquel que ha sufrido toda fuerza diabólica, luchará no como un soberano justo ni recto en obediencia a Dios, sino malvado e impío, como apóstata, injusto y asesino, como ladrón, encerrado en sí mismo a la apostasía diabólica, y divulgando ídolos para hacer creer que este es Dios, y alzando un ídolo que posee en sí mismo el error del resto de los ídolos, para que los que adoran al Diablo con muchos culto, estarán a su servicio por un ídolo.

PADRES APOSTÓLICOS

Didaché

(LXXVII) V, 1-2

Ἡ δὲ τοῦ θανάτου ὁδὸς ἐστὶν αὕτη: πρῶτον πάντων πονηρὰ ἐστὶ καὶ κατάρως μεστή: φόνοι, μοιχεῖαι, ἐπιθυμίαι, πορνεῖαι, κλοπαί, εἰδωλολατρῖαι, μαγεῖαι, φαρμακίαι, ἀρπαγαί, ψευδομαρτυρίαι, ὑποκρίσεις, διπλοκαρδία, δόλος, ὑπερηφανία, κακία, αὐθάδεια, πλεονεξία, αἰσχρολογία, ζηλοτυπία, θρασύτης, ὕψος, ἀλαζονεία, ἀφοβία <θεοῦ>: διώκται ἀγαθῶν, μισοῦντες ἀλήθειαν, ...οὐ κολλώμενοι ἀγαθῷ οὐδὲ κρίσει δικαίᾳ, ἀγρυπνοῦντες οὐκ εἰς τὸ ἀγαθόν, ἀλλ' εἰς τὸ πονηρόν

El camino de la muerte es éste: ante todo, es camino malo y lleno de maldición: muertes, adulterios, codicia, fornicaciones, robos, idolatrías, magia, hechicerías, rapiñas, falsos testimonios, hipocresías, doblez de corazón, engaño, soberbia, maldad, arrogancia, avaricia, deshonestidad en el hablar, celos, temeridad, altanería, jactancia. Este camino siguen los perseguidores de los buenos, los aborrecedores de la verdad... los que velan no para el bien sino para el mal.

(LXXVIII) XVI, 3-5

Ἐν γὰρ ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις πληθυνθήσονται οἱ ψευδοπροφῆται καὶ οἱ φθορεῖς, καὶ στραφήσονται τὰ πρόβατα εἰς λύκους, καὶ ἡ ἀγάπη στραφήσεται εἰς μῖσος. Αὐξανούσης γὰρ τῆς ἀνομίας μισήσουσιν ἀλλήλους καὶ διώξουσι καὶ παραδώσουσι, καὶ τότε φανήσεται <<ὁ κοσμοπλανῆς>> ὡς υἱὸς θεοῦ καὶ ποιήσει σημεῖα καὶ τέρατα, καὶ ἡ γῆ παραδοθήσεται εἰς χεῖρας αὐτοῦ, καὶ ποιήσει ἀθέμιτα, ἃ οὐδέποτε γέγονεν ἐξ αἰῶνος. Τότε ἤξει ἡ κτίσις τῶν ἀνθρώπων εἰς τὴν πύρωσιν τῆς δοκιμασίας, καὶ <<σκανδαλισθήσονται>> πολλοὶ καὶ ἀπολοῦνται, <<οἱ δὲ ὑπομείναντες ἐν τῇ πίστει αὐτῶν σωθήσονται>> ὑπὲρ αὐτοῦ τοῦ καταθέματος.

Porque en los últimos días se multiplicarán los falsos profetas y los corruptores y las ovejas se convertirán en lobos y el amor se convertirá en odio. Porque creciendo la iniquidad, los hombres se aborrecerán los unos a los otros y se perseguirán y traicionarán, y entonces aparecerá como hijo de Dios el extraviador del mundo y realizará <<milagros y prodigios>> y la tierra será entregada en sus manos y cometerá crímenes cual no se cometieron jamás desde los siglos. Entonces, la creación de los hombres vendrá al abrasamiento de la prueba y <<muchos se escandalizarán>> y perecerán. Mas los que <<permanecieren en su fe, se salvarán>> por el mismo que fue maldecido.

Clemente de Roma

1 Ep. Clem.

(LXXIX) III, 4

Διὰ τοῦτο πόρρω ἄπεστιν ἡ δικαιοσύνη καὶ εἰρήνη, ἐν τῷ ἀπολιπεῖν ἕκαστον τὸν φόβον τοῦ θεοῦ καὶ ἐν τῇ πίστει αὐτοῦ ἀμβλυωπῆσαι, μηδὲ ἐν τοῖς νομίμοις τῶν προσταγμάτων αὐτοῦ πορεύεσθαι μηδὲ πολιτεύεσθαι κατὰ τὸ καθήκον τῷ Χριστῷ, ἀλλὰ ἕκαστον βαδίζειν κατὰ τὰς ἐπιθυμίας τῆς καρδίας αὐτοῦ τῆς πονηρᾶς, ζῆλον ἄδικον καὶ ἀσεβῆ ἀνειληφότας, <<δι' οὗ καὶ θάνατος εἰσῆλθεν εἰς τὸν κόσμον>>.

La justicia y la paz huyeron lejos de vosotros, por haber cada uno abandonado el temor de Dios y dejar que se debilitaran los ojos de la fe en Él. Ya no caminábais en las ordenaciones de sus mandamientos, ni llevábais una conducta conforma a Cristo, sino que cada cual se echó por las sendas y veredas por donde le llevaban los deseos de sus corazón malvado, concebido que teníais dentro injusta e impía envidia, aquella por la que también la muerte entró en el mundo.

(LXXX) XXXV, 5

Πῶς δὲ ἔσται τοῦτο, ἀγαπητοί; ἐὰν ἐστηριγμένη ἢ ἡ διάνοια ἡμῶν πιστῶς πρὸς τὸν θεόν, ἐὰν ἐκζητῶμεν τὰ εὐάρεστα καὶ εὐπρόσδεκτα αὐτῷ, ἐὰν ἐπιτελέσωμεν τὰ ἀνήκοντα τῇ ἀμώμῳ βουλήσει αὐτοῦ καὶ ἀκολουθήσωμεν τῇ ὁδῷ τῆς ἀληθείας, ἀπορρίψαντες ἀφ' ἑαυτῶν πᾶσαν ἀδικίαν καὶ πονηρίαν, πλεονεξίαν, ἔρεις, κακοηθείας τε καὶ δόλους, ψιθυρισμούς τε καὶ καταλαλίας, θεοστυγίαν, ὑπερηφανίαν τε καὶ ἀλαζονείαν, κεινοδοξίαν, τε καὶ ἀφιλοξενίαν.

Mas ¿cómo lograr esto, carísimos? Lograremoslo a condición de que nuestra mente esté fielmente afianzada en Dios; a condición de que busquemos doquiera lo agradable y acepto a Él; a condición, finalmente, de que cumplamos de modo acabado cuanto dice con sus designios irreprochables y sigamos el camino de la verdad, arrojando lejos de nosotros toda injusticia y la maldad, de la avaricia, de las contiendas, malicias y engaños, de la soberbia y la jactancia, del odio a Dios, de la vanagloria e inhospitalidad.

(LXXXI) LI

Ὅσα οὖν παρεπέσαμεν καὶ ἐποιήσαμεν διὰ τινος παρεμπτώσει τοῦ ἀντικειμένου, ἀξιῶσωμεν ἀφεθῆναι ἡμῖν· καὶ ἐκεῖνοι δέ, οἵτινες ἀρχηγοὶ στάσεως καὶ διχοστασίας ἐγενήθησαν, ὀφείλουσιν τὸ κοινὸν τῆς ἐλπίδος σκοπεῖν.

Roguemos, pues, nos sean perdonadas cuantas faltas y pecados hayamos cometido por asechanzas de nuestro adversario, y aun aquellos que se hicieron cabecillas de la sedición y bandería deben considerar nuestra común esperanza.

Ignacio de Antioquía

Carta a los Efesios

(LXXXII) VI, 2

Αὐτὸς μὲν οὖν Ὀνήσιμος ὑπερεπαινεῖ ὑμῶν τὴν ἐν θεῷ εὐταξίαν, ὅτι πάντες κατὰ ἀλήθειαν ζῆτε καὶ ὅτι ἐν ὑμῖν οὐδεμία αἴρεσις κατοικεῖ· ἀλλ' οὐδὲ ἀκούετε τινος πλέον, εἴπερ' Ἰησοῦ Χριστοῦ λαλοῦντος ἐν ἀληθείᾳ

Ahora bien, por lo que a vosotros toca, Onésimo levanta al cielo, con sus alabanzas, vuestra disciplina en Dios, y me cuenta cómo todos vivís conforme a la verdad, y que entre vosotros no anida herejía alguna. Es más, puesto que Jesucristo os habla en verdad, no escuchéis a nadie más.

(LXXXIII) XVII, 1

Μὴ ἀλείφεσθε δυσωδίαν τῆς διδασκαλίας τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου, μὴ αἰχμαλωτίση ὑμᾶς ἐκ τοῦ προκειμένου ζῆν.

No os dejéis ungir del pestilente unguento de la doctrina del príncipe de este mundo, no sea que os lleve cautivos lejos de la vida que nos ha sido propuesta como galardón.

Carta a los Magnesios

(LXXXIV) I, 2

Τὸ δὲ κυριώτερον Ἰησοῦ καὶ πατρός· ἐν ᾧ ὑπομένοντες τὴν πᾶσαν ἐπήρειαν τοῦ ἄρχοντος τοῦ αἰῶνος τούτου καὶ διαφυγόντες θεοῦ τευξόμεθα.

Y lo que es más importante, con Jesús y con el Padre. Si en Él resistimos y logramos escapar de toda la malignidad del príncipe de este mundo, alcanzaremos a Dios.

(LXXXV) V, 1-2

Ἐπεὶ οὖν τέλος τὰ πράγματα ἔχει καὶ πρόκειται τὰ δύο ὁμοῦ, ὃ τε θάνατος καὶ ἡ ζωὴ, καὶ ἕκαστος εἰς τὸν ἴδιον τόπον μέλλει χωρεῖν. ὥσπερ γὰρ ἐστὶν νομίσματα δύο, ὃ μὲν θεοῦ, ὃ δὲ κόσμου, καὶ ἕκαστον αὐτῶν ἴδιον χαρακτῆρα ἐπικείμενον ἔχει, οἱ ἄπιστοι, τοῦ κόσμου τούτου.

Ahora bien, las cosas están tocando a su término, y se nos proponen juntamente estas dos cosas: la muerte y la vida, y cada uno irá a su propio lugar. Es como si se tratara de dos monedas, una de Dios y otra del mundo, y que lleva cada una grabando su propio cuño: los incrédulos de este mundo.

Carta a los Tralianos

(LXXXVI) VIII, 1

Οὐκ ἐπεὶ ἔγνων τοιοῦτόν τι ἐν ὑμῖν, ἀλλὰ προφυλάσσω ὑμᾶς ὄντας μου ἀγαπητούς, προορώων τὰς ἐνέδρας τοῦ διαβόλου.

No es que yo me haya enterado de que se dé nada semejante entre vosotros; sino que, por el amor que os tengo, hago de centinela vuestro, previendo que preveo las asechanzas del diablo.

Carta a los Romanos

(LXXXVII) VII, 1-2

Ὁ ἄρχων τοῦ αἰῶνος τούτου διαριάσαι με βούλεταλ καὶ τὴν εἰς θεόν μου γνώμην διαφθεῖραι. Μηδεῖς οὖν τῶν παρόντων ὑμῶν βοηθεῖτω αὐτῷ· Μᾶλλον ἐμοῦ γίνεσθε, τουτέστιν τοῦ θεοῦ· Μὴ λαλεῖτε Ἰησοῦν Χριστόν, κόσμον δὲ ἐπιθυμεῖτε. Βασκανία ἐν ὑμῖν μὴ κατοικεῖτω.

El príncipe de este mundo está decidido a arrebatarme y corromper mi pensamiento y sentir, dirigido todo a Dios. ¡Que nadie, pues, de los ahí presentes le vaya a ayudar; poneos más bien de mi parte, es decir, de parte de Dios. No tengáis a Jesucristo en la boca y luego codiciéis el mundo. Que no more entre vosotros linaje de envidia.

Carta a los Filadelfios

(LXXXVIII) II, 1

Τέκνα οὖν φωτὸς ἀληθείας, φεύγετε τὸν μερισμὸν καὶ τὰς κακοδιδασκαλίας· ὅπου δὲ ὁ ποιμὴν ἐστίν, ἐκεῖ ὡς πρόβατα ἀκολουθεῖτε.

Ahora bien, como hijos de la luz verdadera, huid de toda escisión y toda doctrina perversa; en cambio, donde esté el pastor, allí debéis, como ovejas, seguir vosotros.

Carta a los Tarsenses

(LXXXIX) VIII

Πᾶσαν ἕκαστος κακίαν ἀπόθεσθε καὶ τὸν θηριώδη θυμὸν, καταλαλιάν, συκοφαντίαν, αἰσχρολογίαν, εὐτραπελίαν, ψιθυρισμὸν, φυσίωσιν, μέθην, λαγνεῖαν, φιλαργυρίαν, φιλοδοξίαν, φθόνον καὶ πᾶν τὸ τούτοις συνωδόν

Deponga cada uno de vosotros toda maldad y la ira feroz, la murmuración, la calumnia, las palabras torpes, la chocarrería, la chismorrería, la hinchazón, la embriaguez, la molicie, la avaricia, la vanagloria, la envidia y todo lo que a estos vicios acompaña.

Apócrifas e interpoladas

Carta a los Filipenses

(LXL) III, 3

Ὁ γὰρ ἄρχων τοῦ κόσμου τούτου χαίρει, ὅταν τις ἀρῆται τὸν σταυρόν, ὄλεθρον γὰρ ἑαυτοῦ γινώσκει τὴν ὁμολογίαν τοῦ σταυροῦ· τούτο γὰρ ἐστίν τὸ τρόπαιον κατὰ τῆς αὐτοῦ δυνάμεως, ὅπερ ὁρῶν φρίττει καὶ ἀκούων φοβεῖται.

Porque el príncipe de este mundo se alegra siempre que alguien niegue la cruz, pues sabe que la confesión de la cruz es ruina suya. En efecto, este es el trofeo contra su poder, viendo el cual se estremece y, oyéndolo, se espanta.

(LXLI) XI, 2

Καὶ πῶς οὐκ ἔφριξας τοιαύτην φωνὴν κατα τοῦ δεσπότη προηρικασθαι, ὃ πάντων πονηρῶν πνευμάτων πονηρότερον ἐκ κακονοίας πνεῦμα; δια γαστρος ἠττήθης και δια κενοδοξίας ἠτιμάσθης, δια φιλοχρηματίας και φιλαρχίας εἰς ἀσέβειαν ἀφέλκη. συ ὁ Βελιάρ, ὁ δράκων, ὁ ἀποστάτης, ὁ σκολιος ὄφης, ὁ τοῦ θεοῦ ἀποστάς, ὁ τοῦ Χριστοῦ χωρισθεῖς, ὁ τοῦ ἁγίου πνεύματος ἀλλοτριωθεῖς, ὁ τοῦ χοροῦ τῶν ἀγγέλων ἐξωσθεῖς, ὁ τῶν νόμων τοῦ θεοῦ ὑβριστής, ὁ τῶν νομίμων ἐχθρός,..., ὡ τῆς τόλμης, ὡ τῆς παραπληξίας: δοῦλος δραπετής, δοῦλος μαστιγίας, ἀφηνιάσας τοῦ καλοῦ δεσπότη, δεσπότη τηλικούτω, θεῷ πάντων τῶν νοητῶν και αἰσθητῶν λέγεις: << Ἐαν πεσων προσκυνήσης μοι>>;

Y ¿cómo no te estremeciste al soltar semejante palabra contra el Señor, oh tú, espíritu más malvado que todos los espíritus malvados, por la perversión de tu mente? Por el vientre fuiste vencido, y deshonrado por la vanagloria, y por el amor de la riqueza y el dinero eres arrastrado a la impiedad. 3. Tú Beliar, dragón apóstata, serpiente enroscada, que te apartaste de Dios, te separaste de Cristo, te enajenaste del Espíritu Santo, fuiste arrojado del coro de los ángeles, insultador de las leyes de Dios, enemigo de lo justo..., 4. ¡Oh audacia!, ¡oh locura! Tú esclavo fugitivo, esclavo merecedor de azotes; tú, que te escapaste del Dueño bueno, a Dueño tan grande, al Dios de todo lo inteligible y sensible le dices: ¡Si cayendo adoras!

Carta a los Tarsenses

(LXLII) II

Ἵτι Ἰησοῦς δοκήσει ἐγέννηθη και δοκήσει ἐσταυρώθη και δοκήσει ἀπέθανεν. Οἱ δέ, ὅτι οὐκ ἔστιν υἱὸς τοῦ δημιουργοῦ. Οἱ δέ, ὅτι αὐτός ἐστιν ὁ ἐπὶ πάντων θεός. ἄλλοι δέ, ὅτι φιλὸς ἀνθρωπός ἐστιν. Ἐτεροι δέ, ὅτι ἡ σὰρξ αὕτη οὐκ ἐγείρεται και δεῖ τὸν ἀπολαυστικὸν βίον ζῆν και μετεῖναι

Diciendo que Jesús sólo en apariencia nació, y en apariencia fue crucificado, y en apariencia murió; otros, que no es hijo del Creador; otros, que Él es el Dios sobre todo; otros que es puro hombre; otros, que esta carne no resucita y que hay que vivir vida de placer y entregarse a ella.

Policarpo de Esmirna

(LXLIII) Ep. VII, 1-2

Πᾶς γὰρ, ὃς μὴ ὁμολογῆ, Ἰησοῦν Χριστὸν ἐν σαρκὶ ἐληλυθέναι, ἀντίχριστός ἐστιν· Καὶ ὃς ἂν μὴ ὁμολογῆ τὸ μαρτύριον τοῦ σταυροῦ, ἐκ τοῦ διαβόλου ἐστίν· καὶ ὃς ἂν μεθοδεύῃ τὰ λόγια τοῦ κυρίου πρὸς τὰς ἰδίας ἐπιθυμίας καὶ λέγῃ μῆτε ἀνάστασιν μῆτε κρίσιν, οὗτος πρωτότοκος ἐτι τοῦ σατανᾶ. Διὸ ἀπολιπόντες τὴν ματαιότητα τῶν πολλῶν καὶ τὰς ψευδοδιδασκαλίας ἐπὶ τὸν ἐξ ἀρχῆς ἡμῖν παραδοθέντα λόγον ἐπιστρέψωμεν, νήφοντες πρὸς τὰς εὐχὰς καὶ προσκαρτεροῦντες νηστείαις, δεήσεσιν αἰτούμενοι τὸν παντεπόπτην θεὸν μὴ εἰσενεγκεῖν ἡμᾶς εἰς πειρασμόν, καθὼς εἶπεν ὁ κύριος· Τὸ μὲν πνεῦμα πρόθυμον, ἡ δὲ σὰρξ ἀσθενής.

Porque todo el que no confesare que Jesucristo ha venido en carne, es un Anticristo, y el que no confesare el testimonio de la cruz, procede del diablo, y el que torciere las sentencias del Señor en interés de sus propias concupiscencias, ese tal es primogénito de Satanás. Por lo tanto, dando de mano a la vanidad del vulgo y a las falsas enseñanzas, volvámonos a la palabra que nos fue transmitida desde el principio, viviendo sobriamente para entregarnos a nuestras oraciones, siendo constantes en los ayunos, suplicando con ruegos al Dios omnipotente que no nos lleve a la tentación, como dijo el Señor: Porque el espíritu está pronto, pero la carne es flaca.

Carta de Bernabé

(LXLIV) IV1-3

Δεῖ οὖν περὶ τῶν ἐνεστώτων ἐπιπολὺ ἐρευνῶντας ἐκζητεῖν τὰ δυνάμενα ἡμᾶς σώζειν. Φύγωμεν οὖν τελείως ἀπὸ πάντων τῶν ἔργων τῆς ἀνομίας μήποτε καταλάβῃ ἡμᾶς τὰ ἔργα τῆς ἀνομίας· Καὶ μισήσωμεν τὴν πλάνην τοῦ νῦν καιροῦ, ἵνα εἰς τὸν μέλλαντα ἀγαπηθῶμεν. Μὴ δῶμεν τῇ ἑαυτῶν ψυχῇ ἄνεσιν, ὥστε ἔχειν αὐτὴν ἐξουσίαν μετὰ ἀμαρτωλῶν καὶ πονηρῶν συντρέχειν, μήποτε ὁμοιωθῶμεν αὐτοῖς.

Así, pues, es preciso que, escudriñando muy despacio lo presente, inquiramos las cosas que pueden salvarnos. Huyamos, por ende, de modo absoluto de todas las obras de la iniquidad, a fin de que jamás las obras de la iniquidad se apoderen de nosotros y aborrezcamos el extravío del tiempo presente, a fin de ser amados en el por venir. No demos suelta a nuestra propia alama, de suerte que tenga poder para correr juntamente con los pecadores y los malvados, no sea que nos asemejemos a ellos.

(LXLV) IV 9

Πολλά δὲ θέλων γράφειν, οὐχ ὡς διδάσκαλος, ἀλλ' ὡς πρέπει ἀγαπῶντι ἀφ' ὧν ἔχομεν μὴ ἐλλείπειν, γράφειν ἐσπούδασα, περίψημα ὑμῶν. διὸ προσέχωμεν ἐν ταῖς ἐσχάταις ἡμέραις· Οὐδὲν γὰρ ὠφελήσει ἡμᾶς ὁ πᾶς χρόνος τῆς ζωῆς καὶ τῆς πίστεως ἡμῶν, ἐὰν μὴ νῦν ἐν τῷ ἀνόμῳ καιρῷ καὶ τοῖς μέλλουσιν σκανδάλους, ὡς πρέπει υἱοῖς θεοῦ, ἀντιστῶμεν.

Muchas cosas quería escribiros, no como maestro, sino como dice con quien gusta no faltar en lo que tenemos; de ahí que me apresuré a escribiros, aun siendo escoria vuestra. Por lo tanto, atendamos a los últimos días, pues de nada nos servirá todo el tiempo de nuestra fe, si ahora, en el tiempo inicuo y en los escándalos que están por venir, no resistimos como conviene a hijos de Dios, a fin de que el Negro no se nos infiltre.

(LXLVI) XV 5-6

Καὶ κατέπαυσεν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ. τοῦτο λέγει· Ὄταν ἐλθῶν ὁ υἱὸς αὐτοῦ καταργήσῃ τὸν καιρὸν τοῦ ἀνόμου καὶ κρινεῖ τοὺς ἀσεβεῖς καὶ ἀλλάξῃ τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην καὶ τοὺς ἀστέρας, τότε καλῶς καταπαύσεται ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῇ ἑβδόμῃ.

Y descansó en el día séptimo. Esto quiere decir: cuando venga su hijo y destruya el siglo del inicuo y juzgue a los impíos y mudare el sol, la luna y las estrellas, entonces descansará de verdad en el día séptimo.

(LXLVII) XVI 7

Πρὸ τοῦ ἡμᾶς πιστεῦσαι τῷ θεῷ ἦν ἡμῶν το κατοικητήριον τῆς Καεδίας φθαρτον καὶ ἀσθενές, ὅτι ἦν πλήρης μεν εἰδωλολατρείας καὶ ἦν οἶκος δαιμονίων δια ποιεῖν ὅσα ἦν ἐναντία τῷ θεῷ.

Antes de creer nosotros en Dios, la morada de nuestro corazón era corruptible y débil, pues estaba llena de idolatría y era casa de demonios porque no hacíamos sino cuanto era contrario a Dios.

(LXLVIII) XVIII 1-2

Μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχὴν. Ὅδοι δύο εἰσὶν διδαχῆς καὶ ἐξουσίας, ἢ τε τοῦ φωτὸς καὶ ἢ τοῦ σκότουρ. Διαφορὰ δὲ πολλὴ τῶν δύο ὁδῶν. ἐφ' ἧς μὲν γὰρ εἰσὶν τεταγμένοι φωταγωγοὶ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ, ἐφ' ἧς δὲ ἄγγελοι τοῦ σατανᾶ. Καὶ ὁ μὲν ἐστὶν κύριος ἀπὸ αἰώνων καὶ εἰς τοὺς αἰῶνας, ὁ δὲ ἄρχων καιροῦ τοῦ νῦν τῆς ἀνομίας.

Pues pasemos también a otro género de conocimiento y doctrina. Dos caminos hay de doctrina y de potestad, el camino de la luz y el camino de las tinieblas. Ahora bien,

grande es la diferencia que hay entre los dos caminos. Porque sobre el uno están apostados los ángeles de Dios, portadores de luz; sobre el otro, los ángeles de Satanás. Y el uno es Señor desde los siglos y hasta los siglos; el otro es el príncipe del presente siglo de la iniquidad.

(LXLIX) XIX 11

Οὐ διστάσεις δοῦναι οὐδὲ διδοῦς γογγύσεις· γνώση δὲ, τίς ὁ τοῦ μισθοῦ καλὸς ἀνταποδότης. Φυλάξεις, ἃ παρέλαβες, μήτε προστιθεῖς μήτε ἀφαιρῶν. εἰς τέλος μισήσεις τὸ πονηρόν.

No vacilarás en dar, ni cuando des murmurarás, sino que conocerás quién es el buen pagador de tu galardón. Guardarás lo que recibiste, sin añadir ni quitar cosa. Aborrecerás hasta el cabo al malvado.

(C) XX

Ἐν ἧ ἔστιν τα ἀπολλύντα τὴν ψυχὴν αὐτῶν, εἰδωλολατρεία, θρασύτης, ὕψος δυνάμεως, ὑπόκρισις, διπλοκαρδία, μοιχεία, φόνος, ἀπαγή, ὑπερηφανία, παράβασις, δόλος, κακία, ἀνθάδεια, φαρμακεία, μαγεία, πλεονεξία, ἀφοβία θεοῦ.

Mas el camino del Negro es torcido y lleno de maldición, pues es camino de muerte eterna con castigo, en que están las cosas que pierden el alma de quienes lo siguen: idolatría, temeridad, altivez de poder, hipocresía, doblez de corazón, adulterio, asesinato, robo, soberbia, trasgresión, engaño, maldad, arrogancia, hechicería, magia, avaricia, falta de temor a Dios.

Pastor de Hermas

Mandamientos

(CI) 6, 2, 5

Ἵταν ὀξυχολία σοί τις προσπέση ἢ πικρία, γίνωσκε ὅτι αὐτός ἐστιν ἐν σοί; εἶτα ἐπιθυμία πράξεων πολλῶν καὶ πολυτέλεια ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ μεθυσμάτων καὶ κραιπαλῶν πολλῶν καὶ ἐπιθυμία γυναικῶν καὶ πλεονεξία καὶ ὑπερηφανία πολλή τις καὶ ἀλαζονεία.

Cuando te sobrevenga un arrebatado de ira o un sentimiento de amargura, entiende que él está contigo, y lo mismo hay que decir de un deseo de derramarte en muchas acciones, de la preciosidad y abundancia de comidas y bebidas, y embriagueces muchas, y deleites variados y no convenientes, del deseo, otrosí, de mujeres, avaricia, mucho boato de soberbia y altanería.

(CII) 8, 3

Ἐκουε, φησίν· ἀπὸ μοιχείας, ἀπὸ μεθύσματος ἀνομίας, ἀπὸ τρυφῆς πονηράς, ἀπὸ ἐδεσμάτων πολλῶν καὶ πολυτελείας πλοῦτου καὶ καυχήσεως καὶ ὑψηλοφροσύνης καὶ ὑπερηφανίας, καὶ ἀπὸ ψεύσματος καὶ καταλαλιᾶς καὶ ὑποκρίσεως, μνησικακίας καὶ πάσης βλασφημίας.

-Escucha- me contestó- te abstendrás del adulterio y la fornicación, de la embriaguez, de iniquidad, de la molicie perversa, de la mucha comida, del lujo de la riqueza, de la vanagloria, altanería y soberbia, de la mentira, murmuración e hipocresía, del rencor y de toda blasfemia.

(CIII) 7, 2-3

Τὸν δὲ διάβολον μὴ φοβηθῆς· φοβούμενος γὰρ τὸν κύριον κατακυριεύσεις τοῦ διαβόλου, ὅτι δύναμις ἐν αὐτῷ οὐκ ἔστιν. Ἐν ᾧ δὲ δύναμις οὐκ ἔστιν, οὐδὲ φόβος· Ἐν ᾧ δὲ δύναμις ἢ ἔνδοξος, καὶ φόβος ἐν αὐτῷ. Πᾶς γὰρ ὁ δύναμιν ἔχων φόβον ἔχει· Ὁ δὲ μὴ ἔχων δύναμιν ὑπὸ πάντων καταφρονεῖται. Φοβήθητι δὲ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου, ὅτι πονηρὰ ἔστι. Φοβούμενος οὖν τὸν κύριον φοβηθήσῃ τὰ ἔργα τοῦ διαβόλου καὶ οὐκ ἐργάσῃ αὐτά, ἀλλ' ἀφέξῃ ἀπ' αὐτῶν.

Al diablo, en cambio, no le temas, pues si temieres al Señor, te harás señor absoluto del diablo, como quiera que no hay en él poder alguno. Ahora bien, donde no hay poder, tampoco hay motivo de temor. A Aquel, en cambio, hay que temer que tiene poder glorioso. Y, en efecto, todo el que tiene poder, infunde miedo; mas el impotente es despreciado por todo el mundo. Sin embargo, teme las obras del diablo, porque son malas. Ahora bien, temiendo al Señor, temerás las obras del diablo y no las practicarás, sino que te apartarás de ellas.

(CIV) 19, 16-17

Ἐχεις ἀμφοτέρων τῶν προφητῶν τὴν ζωὴν. δοκίμαζε οὖν ἀπὸ τῶν ἔργων καὶ τῆς ζωῆς τὸν ἄνθρωπον τὸν λέγοντα ἑαυτὸν πνευματοφόρον εἶναι. Σὺ δὲ πίστευε τῷ πνεύματι τῷ ἐρχομένῳ ἀπὸ τοῦ θεοῦ καὶ ἔχοντι δύναμιν· τῷ δὲ πνεύματι τῷ ἐπιγείῳ καὶ κενῷ μηδὲν πίστευε, ὅτι ἐν αὐτῷ δύναμις οὐκ ἔστιν· ἀπὸ τοῦ διαβόλου γὰρ ἔρχεται.

Ahí tienes la vida de uno y otro linaje de profetas. Así, pues, por sus obras y por su vida has de examinar al hombre que se dice a sí mismo portador del Espíritu. Por tu parte, cree al espíritu que viene de Dios y tiene poder; mas al espíritu terreno y vacío no le creas en nada, pues no hay en él fuerza alguna, puesto que procede del diablo.

Comparaciones

(CV) 8, 3, 6

Τίνες οὖν, φημί, κύριε, εἰσὶν οἱ ἐστεφανωμένοι καὶ εἰς τὸν πύργον ὑπάγοντες; Ὅσοι, φησὶν, ἀντεπάλαισαν τῷ διαβόλῳ καὶ κατεπάλαισαν αὐτόν, ἐστεφανωμένοι εἰσὶν· οὗτοί εἰσιν οἱ ὑπὲρ τοῦ νόμου παθόντες.

-Señor- le pregunté-, ¿quiénes son los que han sido coronados y marcharon a la torre?

–Los coronados –me contestó– son los que combatieron contra el diablo y le derrotaron. Y éstos son los que sufrieron por la ley.

PADRES APOLOGETAS

Arístides

Apol.

(CVI) X, 3

Εἶτα τὸν Ἑρμῆν παρεισάγουσι θεὸν εἶναι ἐπιθυμητὴν καὶ κλέπτῃν καὶ πλεονέκτῃν καὶ μάγον καὶ κυλλὸν καὶ λόγων ἑρμηνευτήν. Ὅπερ οὐκ ἐνδέχεται θεὸν εἶναι τοιοῦτον.

Luego introducen como dios a Hermes, que es codicioso y ladrón y ávaro y hechicero y deforme e intérprete de discursos. No se concibe que Dios pueda ser tales cosas.

(CVII) XIII, 7

Πῶς δὲ οὐ συνῆκαν οἱ σοφοὶ καὶ λόγιοι τῶν Ἑλλήνων, ὅτι νόμους θέμενοι κατακρίνονται ὑπὸ τῶν ἰδίων νόμων; εἰ γὰρ οἱ νόμοι δίκαιοί εἰσιν, ἄδικοι πάντως οἱ θεοὶ αὐτῶν εἰσὶ παράνομα ποιήσαντες ἀλληλοκτονίας καὶ φαρμακείας καὶ μοιχείας καὶ κλοπᾶς καὶ ἀρσενοκοιτίας.

¿Y cómo no comprendieron los sabios y eruditos de entre los griegos que, al establecer leyes, sus dioses son condenados por esas leyes? Porque si las leyes son justas, son absolutamente injustos sus dioses que hicieron cosas contra ley, como mutuas muertes, hechicerías, adulterios, robos y uniones contra natura.

Justino

(CVIII) 1 *Apol.* 1-2

Παρ' ἡμῖν μὲν γὰρ ὁ ἀρχηγέτης τῶν κακῶν δαιμόνων ὄφις καλεῖται καὶ σατανᾶς καὶ διάβολος, ὡς καὶ ἐκ τῶν ἡμετέρων συγγραμμάτων ἐρευνήσαντες μαθεῖν δύνασθε. Ὦν εἰς τὸ πῦρ πεμφθήσεσθαι μετὰ τῆς αὐτοῦ στρατιᾶς καὶ τῶν ἐπομένων ἀνθρώπων κολασθησομένους τὸν ἀπέραντον αἰῶνα, προεμήνυσεν ὁ Χριστός.

Porque, entre nosotros, el príncipe de los malos demonios se llama serpiente y Satanás y diablo, como os podéis enterar, si queréis averiguarlo por nuestras escrituras. Y que

él y todo su ejército juntamente con los hombres que le siguen haya de ser enviado al fuego para ser castigado por eternidad sin término, Cristo lo anunció.

(CIX) 1 Apor 5

Τι δὴ οὖν τοῦτ' ἂν εἴη; ἐφ' ἡμῶν, ὑπισχνουμένων μηδὲν ἀδικεῖν μηδὲ τὰ ἄθεα ταῦτα δοξάζειν, οὐ κρίσεις ἐξετάζετε, ἀλλὰ ἀλόγῳ πάθει καὶ μάστιγι δαιμόνων φαύλων ἐξελαυνόμενοι ἀκρίτως κολάζετε μὴ φροντίζοντες. Εἰρήσεται γὰρ τάληθές: ἐπεὶ τὸ παλαιὸν δαίμονες φαῦλοι, ἐπιφανείας ποιησάμενοι, καὶ γυναικῆς ἐμοίχευσαν καὶ παῖδας διέφθειραν καὶ φόβητρα ἀνθρώποις ἔδειξαν, ὡς καταπλαγῆναι τοὺς οἱ λόγῳ τὰς γινομένας πράξεις οὐκ ἔκρινον, ἀλλὰ δέει συνηρπασμένοι καὶ μὴ ἐπιστάμενοι δαίμονας εἶναι φαύλους θεοὺς προσωνομάζον, καὶ ὀνόματι ἕκαστον προσηγόρευον, ὅπερ ἕκαστος αὐτῶ τῶν δαιμόνων ἐτίθετο. Ὅτε δὲ Σωκράτης λόγῳ ἀληθεῖ καὶ ἐξεταστικῶς ταῦτα εἰς φανερόν ἐπειράτο φέρειν καὶ ἀπάγειν τῶν δαιμόνων τοὺς ἀνθρώπους, καὶ αὐτοὶ οἱ δαίμονες διὰ τῶν χαιρόντων τῇ κακίᾳ ἀνθρώπων ἐνήργησαν ὡς ἄθεον καὶ ἀσεβῆ ἀποκτείναι, λέγοντες καινὰ εἰσφέρειν αὐτὸν δαιμόνια: καὶ ὁμοίως ἐφ' ἡμῶν τὸ αὐτὸ ἐνεργοῦσιν. οὐ γὰρ μόνον Ἑλλησι διὰ Σωκράτους ὑπὸ λόγου ἠλέγχθη ταῦτα, ἀλλὰ καὶ ἐν βαρβάρους ὑπ' αὐτοῦ τοῦ λόγου μορφωθέντος καὶ ἀνθρώπου γενομένου καὶ Ἰησοῦ Χριστοῦ κληθέντος, ᾧ πεισθέντες ἡμεῖς τοὺς ταῦτα πράξαντας δαίμονας οὐ μόνον μὴ ὀρθοὺς εἶναι φάμεν, ἀλλὰ κακοὺς καὶ ἀνοσίους δαίμονας, οἱ οὐδὲ τοῖς ἀρετῆν ποθοῦσιν ἀνθρώποις τὰς πράξεις ὁμοίας ἔχουσιν.

Pues vamos a decir la verdad, y es que, en lo antiguo, unos demonios perversos, haciendo sus apariciones, violaron a las mujeres y corrompieron a los jóvenes y mostraron espantajos a los hombres. Con ello se aterraron aquellos que no juzgaban por razonamiento las acciones practicadas, y así, llevadas del miedo, y no sabiendo que eran demonios malos, les dieron nombres de dioses y llamaron a cada uno con el nombre que cada demon se había puesto a sí mismo. Y cuando Sócrates, con razonamiento verdadero e investigando las cosas, intentó poner en claro todo eso y apartar a los hombres de los démones, éstos lograron por medio de hombres que se gozan en la maldad, que fuera también ejecutado como ateo e impío, alegando contra él que introducía nuevos demonios. Y lo mismo exactamente intentan contra nosotros. Porque no sólo entre los griegos, por obra de Sócrates, se demostró por razón la acción de los demonios, sino también entre los bárbaros por la razón en persona, que tomó forma y se hizo hombre y fue llamado Jesucristo, por cuya fe, nosotros, a los demonios que esas cosas hicieron, no sólo no decimos que son buenos, sino malvados e impíos

demonios, que no alcanzan o practican acciones semejantes ni aun a los hombres que aspiran a la virtud.

(CX) 1 Apol. 9, 1-4

Ἄλλ' οὐδὲ θυσίαις πολλαῖς καὶ πλοκαῖς ἀνθῶν τιμῶμεν, οὓς ἄνθρωποι μορφώσαντες καὶ ἐν ναοῖς ἰδρύσαντες θεοὺς προσωνόμασαν, ἐπεὶ ἄψυξα καὶ νεκρά ταῦτα γινώσκωμεν καὶ θεοῦ μορφήν μὴ ἔχοντα (οὐ γὰρ τοιαύτην ἡγούμεθα τὸν θεὸν ἔχειν τὴν μορφήν, ἣν φασὶ τινες εἰς τιμὴν μεμιμηῆσθαι) ἀλλ' ἐκείνων τῶν φανέντων κακῶν δαιμόνων καὶ ὀνόματα καὶ σχήματα ἔχειν. Τί γὰρ δεῖ εἰδόσιν ὑμῖν λέγειν, ἃ τὴν ὕλην οἱ τεχνῖται διατιθέασι ξέοντες καὶ τέμνοντες καὶ χωνεύοτες καὶ τύπτοντες; Καὶ ἐξ ἀτίμων πολλακίς σκευῶν διὰ τέχνης τὸ σχῆμα μόνον ἀλλάξαντες καὶ μορφοποιήσαντες θεοὺς ἐπονομάζουσιν. Ὅπερ οὐ μόνον ἄλογον ἡγούμεθα, ἀλλὰ καὶ ἐφ' ὕβρει τοῦ θεοῦ γίνεσθαι, ὅς ἄρρητον δόξαν καὶ μορφήν ἔχων ἐπὶ φθαρτοῖς καὶ δεομένοις θεραπείας παράγμασιν ἐπονομάζεται.

Tampoco honramos con variedad de sacrificios y coronas de flores a esos que los hombres, tras darles forma y colocarlos en los templos, les ponen también nombres de dioses, pues sabemos que son cosas sin alma y muertas y que no tienen la forma de Dios –nosotros no creemos, en efecto, que Dios tenga semejante forma cual dicen algunos imitar para tributarle honor-, sino que llevan los nombres y figuras de aquellos malos démones que un día aparecieron en el mundo. Porque ¿qué necesidad hay de explicaros a vosotros, que lo sabéis, los modos como los artífices disponen la materia, ora puliendo y cortando, ora fundiendo y martilleando? Lo cual no sólo lo tenemos por cosa irracional, sino que se hace con insulto a Dios, pues teniendo El gloria y forma inefable, se da nombre de Dios a cosas corruptibles y que necesitan de cuidado. Y muchas veces a lo que ha servido de instrumento ignominiosos, con sólo cambiarle la figura y darle forma conveniente por medio del arte, se le pone nombre de dios.

(CXI) 1 Apol. 14

Προλέγομεν γὰρ ὑμῖν φυλάξασθαι, μὴ οἱ προδιαβεβλημένοι ὑφ' ἡμῶν δαίμονες ἐξαπατήσωσιν ὑμᾶς καὶ ἀποτρέψωσι τοῦ ὅλως ἐντυχεῖν καὶ συνειναί τὰ λεγόμενα ἀγωνίζονται γὰρ ἔχειν ὑμᾶς δούλους καὶ ὑπερέτας, καὶ ποτὲ μὲν δι' ὀνείρων ἐπιφανείας, ποτὲ δ' αὖ διὰ μαγικῶν στροφῶν χειροῦνται πάντας τοὺς οὐκ ἔσθ' ὅπως ὑπὲρ τῆς αὐτῶν σωτηρίας ἀγωνιζομένουσιν

Porque de antemano os avisamos que os guardéis no os engañen esos mismos démones que nosotros acabamos de denigrar y os aparten de leer absolutamente y de entender lo que decimos, pues ellos pugnan por teneros por sus esclavos y servidores, y ora por

apariciones entre sueños, ora por artes de magia, se apoderan de todos aquellos que de un modo u otro no trabajan por su propia salvación.

(CXII) 1 Apol. 21

Τῷ δὲ καὶ τὸν λόγον, ὃ ἐστὶ πρῶτον γέννημα τοῦ θεοῦ, ἄνευ ἐπιμιξίας φάσκειν ἡμᾶς γεγενῆσθαι, Ἰησοῦν Χριστὸν τὸν διδάσκαλον ἡμῶν, καὶ τοῦτον σταυρωθέντα καὶ ἀποθανόντα καὶ ἀναστάντα ἀνεληλυθέναι εἰς τὸν οὐρανόν, οὐ παρὰ τοὺς παρ' ὑμῖν λεγομένους υἱοὺς τοῦ Διὸς καὶ κρινόν τι φέρομεν. πόσους γὰρ υἱοὺς φάσκουσι τοῦ Διὸς οἱ παρ' ὑμῖν τιμώμενοι συγγραφεῖς, ἐπίστασθε: Ἑρμῆν μὲν, λόγον τὸν ἑρμηνευτικὸν καὶ πάντων διδάσκαλον, Ἀσκληπιὸν δέ, καὶ θεραπευτὴν γενόμενον, κεραυνωθέντα ἀνεληλυθέναι εἰς οὐρανόν, Διόνυσον δὲ διασπαραχθέντα, Ἡρακλέα δὲ φυγῆ πόνων ἑαυτὸν πυρὶ δόντα, τοὺς ἐκ Λήδας δὲ Διοσκύρους, καὶ τὸν ἐκ Δανάης Περσέα, καὶ τὸν ἐξ ἀνθρώπων δὲ ἐφ' ἵππου Πηγάσου Βελλεροφόντην. Τί γὰρ λέγομεν τὴν Ἀριάδνην καὶ τοὺς ὁμοίως αὐτῇ κατηστερίσθαι λεγομένους; καὶ τί γὰρ τοὺς ἀποθνήσκοντας παρ' ὑμῖν αὐτοκράτορας, αἰεὶ ἀπαθανατίζεσθαι ἀξιοῦντες καὶ ὁμνύοντες τινὰ προάγετε ἑωρακέναι ἐκ τῆς πυρᾶς ἀνερχόμενον εἰς τὸν οὐρανὸν τὸν κατακαέντα Καίσαρα; καὶ ὅποια ἐκάστου τῶν λεγομένων υἱῶν τοῦ Διὸς ἱστοροῦνται αἱ πράξεις, πρὸς εἰδότας λέγειν οὐκ ἀνάγκη, πλὴν ὅτι εἰς διαφορὰν καὶ προτροπὴν τῶν ἐκπαιδευομένων ταῦτα γέγραπται: μιμητὰς γὰρ θεῶν καλὸν εἶναι πάντες ἡγοῦνται. Ἀπειὴ δὲ σωφρονούσης ψυχῆς ἔννοια τοιαύτη περὶ θεῶν, ὡς καὶ αὐτὸν τὸν ἡγεμόνα καὶ γεννήτορα πάντων κατ' αὐτοὺς Δία πατροφόντην τε καὶ πατρός τοιούτου γεγονέναι, ἔρωτί τε κακῶν καὶ αἰσχροῦν ἡδονῶν ἡττω γενόμενον ἐπὶ Γανυμήδην καὶ τὰς πολλὰς μοιχευθείσας γυναικάς ἐλθεῖν, καὶ τοὺς αὐτοῦ παῖδας τὰ ὅμοια πράξαντας παραδέξασθαι. ἀλλ', ὡς προέφημεν, οἱ φαῦλοι δαίμονες ταῦτα ἔπραξαν: ἀπαθανατίζεσθαι δὲ ἡμεῖς μόνους δεδιδάγμεθα τοὺς ὁσίως καὶ ἐναρέτως ἐγγύς θεῶν βιοῦντας, κολάζεσθαι δὲ τοὺς ἀδίκους καὶ μὴ μεταβάλλοντας ἐν αἰωνίῳ πυρὶ πιστεύομεν.

Quando nosotros decimos también que el Verbo, que es el primer retoño de Dios, nació sin comercio carnal, es decir, Jesucristo, nuestro maestro, y que éste fue crucificado y murió y, después de resucitado, subió al cielo, nada nuevo presentamos, si se atiende a los que vosotros llamáis hijos de Zeus. Porque vosotros sabéis bien la cantidad de hijos que los escritores por vosotros estimados atribuyen a Zeus: Hermes, el Verbo interpretador y maestro de todos; Asclepio, que fue médico y, después de haber sido fulminado, subió al cielo; Dioniso, después que fue despedazado; Heracles, después de arrojarle a sí mismo al fuego para huir de los trabajos; los Dioscuros, hijos de Leda, Perseo de Dánae y Belerofonte, nacido de hombres, sobre el caballo Pegaso. Porque, ¿para qué hablar de Ariadna y de los que, de modo semejante a ella, se dice haber sido

colocados en las estrellas? Y paso igualmente por alto vuestros emperadores difuntos, a quienes tenéis siempre por dignos de la inmortalidad y nos presentáis a algún infeliz que jura haber visto remontarse al cielo desde la pira al César hecho cenizas.

Tampoco hay necesidad de repetir aquí las acciones que se cuentan de cada uno de los supuestos hijos de Zeus, pues vosotros las sabéis perfectamente. Basta indicar que eso se ha escrito para utilidad e incitación de los que se educan, pues todos tienen por cosa bella ser imitadores de los dioses. Sin embargo, ¡lejos de toda alma sensata pensamiento semejante acerca de los dioses, como el de que el mismo que, según ellos, es el principal y padre de todos los otros, Zeus, haya sido parricida y nacido de parricida y, vencido por los bajos y vergonzosos placeres del amor, haya ido a Ganímedes y a muchedumbre de mujeres con las que se unió, y aceptar que sus hijos practicaron acciones semejantes. La verdad es, como anteriormente dijimos, que fueron los démones malvados quienes tales cosas hicieron; ahora, alcanzar inmortalidad, a nosotros se nos ha enseñado que sólo la alcanzan los que viven santa y virtuosamente cerca de Dios, así como creemos que han de ser castigados con fuego eterno quienes vivieren injustamente y no se conviertan.

(CXIII) 1 Apol. 40, 7

Καὶ ὅτι πιστεῦσθαι ἔμελλεν ὑπὸ τῶν ἐκ παντὸς γένους ἀνθρώπων, καὶ ὅτι αὐτὸν υἱὸν καλεῖ ὁ θεὸς καὶ ὑποτάσσειν αὐτῷ πάντας ἐχθρούς ἐπήγγελται καὶ πῶς οἱ δαίμονες, ὅσον ἐπ' αὐτοῖς, τὴν τε τοῦ πατρὸς πάντων καὶ δεσπότης θεοῦ καὶ τὴν αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ ἐξουσίαν φυγεῖν πειρῶνται, καὶ ὡς εἰς μετάνοιαν καλεῖ πάντας ὁ θεὸς πρὶν ἔλθειν τὴν ἡμέραν τῆς κρίσεως.

Notad también cómo se profetiza que habían de creer en El de toda raza de hombres que Dios le llama Hijo suyo y le promete someterle a todos sus enemigos; cómo los demonios, en cuanto pueden, tratan de escapar al poder de Dios Padre y Soberano de todo y al de Cristo, y cómo, en fin, llama Dios a todos a penitencia antes de venir el día del juicio.

(CXIV) 1 Apol. 54

Οἱ δὲ παραδιδόντες τὰ μυθοποιηθέντα ὑπὸ τῶν ποιητῶν οὐδεμίαν ἀπόδειξιν φέρουσι τοῖς ἐκμανθάνουσι νέοις, καὶ ἐπὶ ἀπάτη καὶ ἀπαγωγῇ τοῦ ἀνθρωπέου γένους εἰρηῆσθαι ἀποδείκνυμεν κατ' ἐνέργειαν τῶν φαύλων δαιμόνων. ἀκούσαντες γὰρ διὰ τῶν προφητῶν κηρυσσόμενον παραγεννησόμενον τὸν Χριστόν, καὶ κολασθησομένους διὰ πυρὸς τοὺς ἀσεβεῖς τῶν ἀνθρώπων, προεβάλλοντο πολλοὺς λεχθῆναι λεγομένους υἱοὺς τῷ Διὶ, νομίζοντες δυνήσεσθαι ἐνεργῆσαι τερατολογίαν ἠγήσασθαι τοὺς ἀνθρώπους τὰ περὶ

τὸν Χριστὸν καὶ ὅμοια τοῖς ὑπὸ τῶν ποιητῶν λεχθεῖσι. Καὶ ταῦτα δ' ἐλέχθη καὶ ἐν Ἑλλησιν καὶ ἐν ἔθνεσι πᾶσιν, ὅπου μᾶλλον ἐπήκουον τῶν προφητῶν πιστευθήσεσθαι τὸν Χριστὸν προκηρυσσόντων. Ὅτι δὲ καὶ ἀκούοντες τὰ διὰ τῶν προφητῶν λεγόμενα οὐκ ἐνόουν ἀκριβῶς, ἀλλ' ὡς πλανώμενοι ἐμιμήσαντο τὰ περὶ τὸν ἡμέτερον Χριστὸν, διασαφήσομεν.

Por lo contrario, los que enseñan los mitos inventados por los poetas, ninguna prueba pueden ofrecer a los jóvenes que los aprenden de memoria, y nosotros demostramos que fueron dichos por operación de los malvados demonios para engaño y extravío del género humano. Y, en efecto, como oyeran que Cristo había de venir y que los hombres impíos habían de ser castigados por el fuego, echaron por delante a muchos que se dijieran hijos de Zeus, creyendo que lograrían que los hombres tuvieran la historia de Cristo por un cuento de hadas, semejante a los fantaseados por los poetas. Y todo se propaló principalmente entre los griegos y demás naciones, en que los demonios habían oído, por los anuncios de los profetas, que más se había de creer en Cristo. Sin embargo, nosotros vamos a poner de manifiesto que, no obstante oír lo que dicen los profetas, no lo entendieron exactamente, sino que remedaron como a tientas lo referente a Cristo.

2 Apol.

(CXV) 4, 3-6

Οἱ δ' ἄγγελοι, παραβάντες τήνδε τὴν τάξιν, γυναικῶν μίξεσιν ἠττήθησαν καὶ παῖδας ἐτέκνωσαν, οἳ εἰσιν οἱ λεγόμενοι δαίμονες. Καὶ προσέτι λοιπὸν τὸ ἀνθρώπειον γένος ἑαυτοῖς ἐδούλωσαν· τὰ μὲν διὰ μαγικῶν γραφῶν, τὰ δὲ διὰ φόβων καὶ τιμωριῶν, ὧν ἐπέφερον, τὸ δὲ διὰ διδαχῆς θυμάτων καὶ θυμιαμάτων καὶ σπονδῶν, ὧν ἐνδεεῖς γεγόνασι μετὰ τὸ πάθει ἐπιθυμιῶν δουλωθῆναι· καὶ εἰς ἀνθρώπους φόνους, πολέμους, μοιχείας, ἀκολασίας καὶ πᾶσαν κακίαν ἔσπειραν. Ὅθεν καὶ ποιηταὶ καὶ μυθολόγοι, ἀγνοοῦντες τοὺς ἀγγέλους καὶ τοὺς ἐξ αὐτῶν γεννηθέντας δαίμονας ταῦτα παρᾶξαι εἰς ἄρρενας καὶ θηλείας καὶ πόλεις καὶ ἔθνη, ἅπερ συνέγραψαν, εἰς αὐτὸν τὸν θεὸν καὶ τοὺς ὡς ἀπ' αὐτοῦ σπορᾶ γενομένους υἱοὺς καὶ τῶν λεχθέντων ἐκείνου ἀδελφῶν καὶ τέκνων ὁμοίως τῶν ἀπ' ἐκείνων, Ποσειδῶνος καὶ Πλούτωνος, ἀνήνεγκαν.

Mas los ángeles, transpasando este orden, se dejaron vencer por su amor a las mujeres y engendraron hijos, que son los llamados demonios. Y además hicieron más delante esclavo suyo al género humano, unas veces por medio de signos mágicos, otras por terrores y castigos que infligían, otras enseñándoles a sacrificar y a ofrecerles inciensos y libaciones de que tienen necesidad después que se sometieron a las pasiones

de sus deseos. Y, en fin, ellos son los que sembraron entre los hombres asesinatos, gueras, adulterios, vicios y maldades de toda especie. De ahí que los poetas y narradores de mitos, no teniendo idea de que los ángeles y los demonios nacidos de ellos cometieron con hombres y mujeres e hicieron en ciudades y naciones todo lo que ellos escribieron, se lo atribuyeron al Dios mismo y a los hijos carnalmente nacidos de él y a los llamados hermanos suyos, Posidón y Plutón, e igualmente a los hijos de éstos.

(CXVI) 6, 6

Δαιμονιολήπτους γὰρ πολλοὺς κατὰ πάντα τὸν κόσμον καὶ ἐν τῇ ὑμετέρᾳ πόλει πολλοὶ τῶν ἡμετέρων ἀνθρώπων, τῶν Χριστιανῶν, ἐπορκίζοντες κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, ὑπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἐπορκιστῶν καὶ ἐπαστῶν καὶ φαρμακευτῶν μὴ ἰαθέντας, ἰάσαντο καὶ ἔτι νῦν ἰῶνται, καταργοῦντες καὶ ἐκδιώκοντες τοὺς κατέχοντας τοὺς ἀνθρώπους δαίμονας

Porque por todo el mundo y en vuestra misma ciudad imperial muchos de los nuestros, es decir, cristianos, conjurándolos por el nombre de Jesucristo, que fue crucificado bajo Poncio Pilatos, han curado y siguen aún ahora curando a muchos endemoniados que no pudieron serlo por todos los otros exorcistas, encantadores y hechiceros, y así destruyen y arrojan a los demonios que poseen a los hombres.

Diálogo con Trifón

(CXVII) 30, 2-3

Ὅτι δὲ καὶ αἰτοῦμεν αὐτόν, οἱ πιστεύοντες εἰς αὐτόν, ἵνα ἀπὸ τῶν ἀλλοτριῶν, τουτέστιν ἀπὸ τῶν πονηρῶν καὶ πλάνων πνευμάτων, συντηρήσῃ ἡμᾶς, ὡς ἀπὸ προσώπου ἐνὸς τῶν εἰς αὐτόν πιστευόντων σχηματοποιήσας ὁ λόγος τῆς προφητείας λέγει, πᾶσι φανερόν ἐστιν. Ἀπὸ γὰρ τῶν δαιμονίων, ἃ ἐστὶν ἀλλότρια τῆς θεοσεβείας τοῦ θεοῦ, οἷς πάλαι προσεκυνοῦμεν, τὸν θεὸν ἀεὶ διὰ Ἰησοῦ Χριστοῦ συντηρηθῆναι παρακαλοῦμεν, ἵνα μετὰ τὸ ἐπιστρέψαι πρὸς θεὸν δι' αὐτοῦ ἄμωμοι ᾖμεν. Βοηθὸν γὰρ ἐκεῖνον καὶ λυτρωτὴν καλοῦμεν, οὗ καὶ τὴν τοῦ ὀνόματος ἰσχὺν καὶ τὰ δαιμόνια τρέμει, καὶ σήμερον ἐξορκιζόμενα κατὰ τοῦ ὀνόματος Ἰησοῦ Χριστοῦ, τοῦ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου, τοῦ γενομένου ἐπιτρόπου τῆς Ἰουδαίας, ὑποτάσσεται, ὡς καὶ ἐκ τούτου πᾶσι φανερόν εἶναι ὅτι ὁ πατὴρ αὐτοῦ τοσαύτην ἔδωκεν αὐτῷ δύναμιν, ὥστε καὶ τὰ δαιμόνια ὑποτάσσασθαι τῷ ὀνόματι αὐτοῦ καὶ τῇ τοῦ γενομένου πάθους αὐτοῦ οἰκονομίᾳ

Y todo el mundo sabe también que nosotros, los que en Él creemos, le pedimos nos preserve de los extraños, es decir, de los malos y embusteros espíritus, como dice la palabra del profeta, en figura de uno de los que en Él creen. Efectivamente, nosotros

rogamos siempre a Dios por medio de Jesucristo que seamos preservados de los demonios, que son extraños a la piedad de Dios, y a los que en otro tiempo adorábamos, a fin de que, después de convertirnos a Dios por Jesucristo, seamos irreprochables. Porque llamamos ayudador y redentor nuestro a Aquel, la fuerza de cuyo nombre hace estremecer a los mismos demonios, los cuales se someten hoy mismo conjurados en el nombre de Jesucristo, crucificado bajo Poncio Pilatos, procurador que fue de Judea. De suerte que por ahí se hace patente a todos que su padre le dio tal poder, que a su nombre y a la dispensación de su pasión se someten los mismos demonios.

(CXVIII) 32, 4

Καὶ ὑμεῖς, ἀγνοοῦντες πόσον χρόνον διακατέχειν μέλλει, ἄλλο ἠγεῖσθε: τὸν γὰρ καιρὸν ἑκατὸν ἔτη ἐξηγεῖσθε λέγεσθαι. εἰ δὲ τοῦτό ἐστιν, εἰς τὸ ἐλάχιστον τὸν τῆς ἀνομίας ἄνθρωπον τριακόσια πενήκοντα ἔτη βασιλεῦσαι δεῖ, ἵνα τὸ εἰρημένον ὑπὸ τοῦ ἁγίου Δαυιδ, καὶ καιρῶν, δύο μόνους καιροὺς λέγεσθαι ἀριθμήσωμεν.

Vosotros, ignorando cuánto tiempo haya de dominar, lo interpretáis de otro modo, pues entendéis por tiempo cien años. En ese caso, el hombre de iniquidad tiene que reinar por lo menos trescientos cincuenta años, si contamos por dos lo que el santo Daniel llamó “tiempos”.

(CXIX) 85, 2

Κατὰ γὰρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ τούτου τοῦ υἱοῦ τοῦ θεοῦ καὶ πρωτοτόκου πάσης κτίσεως καὶ διὰ παρθένου γεννηθέντος καὶ παθητοῦ γενομένου ἀνθρώπου καὶ σταυρωθέντος ἐπὶ Ποντίου Πιλάτου ὑπὸ τοῦ λαοῦ ὑμῶν καὶ ἀποθανόντος, καὶ ἀναστάντος ἐκ νεκρῶν καὶ ἀναβάντος εἰς τὸν οὐρανόν, πᾶν δαιμόνιον ἐξορκιζόμενον νικάται καὶ ὑποτάσσεται.

Todo demonio se somete y es vencido si se le conjura en el nombre de este mismo Hijo de Dios y primogénito de toda la creación que nació de la Virgen y se hizo hombre pasible, fue crucificado por vuestro pueblo bajo Poncio Pilatos y murió y resucitó de entre los muertos y subió al cielo, más si vosotros los conjuráis en el nombre de cualquiera de vuestros reyes, justos, profetas o patriarcas, ninguno de los demonios se os someterá.

(CXX) 103, 5-6

Ἦ λέοντα τὸν ᾠρούμενον ἐπ’ αὐτὸν ἔλεγε τὸν διάβολον, ὃν Μωσῆς μὲν ὄφιν καλεῖ, ἐν δὲ τῷ Ἰωβ καὶ τῷ Ζαχαρίᾳ διάβολος κέκληται, καὶ ὑπὸ τοῦ Ἰησοῦ σατανᾶς προσηγόρευται, ὄνομα ἀπὸ τῆς πράξεως ἧς ἔπραξε σύνθετον κτησάμενον αὐτὸν

μηνύων· τὸ γὰρ σατᾶ ἐν τῇ Ἰουδαίων καὶ Σύρων φωνῇ ἀποστάτης ἐστὶ, τὸ δὲ νᾶς ὄνομα ἐξ οὗ ἡ ἔρμηνεῖα ὄφης ἐκλήθη· ἐξ ὧν ἀμφοτέρων τῶν εἰρημένων ἐν ὄνομα γίνεται σατανᾶς. Καὶ γὰρ οὗτος ὁ διάβολος ἅμα τῷ ἀναβῆναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ ποταμοῦ τοῦ Ἰορδάνου, τῆς φωνῆς αὐτῷ λεχθείσης. Υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γενέννηκά σε· ἐν τοῖς ἀπομνημονεύμασι τῶν ἀποστόλων γέγραπται προσελθὼν αὐτῷ καὶ πειράζων μέχρι τοῦ εἰπεῖν αὐτῷ· Προσκύνησόν μοι καὶ ἀποκρίνασθαι αὐτῷ τὸν Χριστόν. Ὑπαγε ὀπίσω μου, σατανᾶ· Κύριον τὸν θεὸν σου προσκυνήσεις καὶ αὐτῷ μόνῳ λατρεύσεις. Ὡς γὰρ τὸν Ἀδὰμ ἐπλάνησεν, ἔλεγε καὶ τοῦτον δυνηθῆναι ἐργάσασθαί τι.

O quizá llamó león que ruga contra Él al diablo, a quien Moisés llama serpiente, y en Job y Zacarías se le da nombre de diablo y por Jesús es apellidado Satanás, significando que lleva este nombre compuesto, tomado de lo mismo que el diablo hacía. Porque Satán en la lengua de hebreos y sirios vale tanto como “apóstata” y “nas” en hebreo quiere decir “serpiente”. De ambos nombres se compone el de Satanás. Y fue así que, apenas Jesús salió del río Jordán y se había oído la voz que decía: “Hijo mío eres tú, yo te he engendrado hoy”, se escribe en los Recuerdos de los Apóstoles que, acercándosele, el diablo le tentó hasta decirle: “Adórame”. A lo que Cristo le contestó: “Vete atrás Satanás, al Señor Dios tuyo adorarás y a El solo servirás”. Y es que, como había logrado engañar a Adán, así se decía El que podría hacer también algo a Jesús.

(CXXI) 125, 4

Ὅτε γὰρ ἄνθρωπος γέγονεν, ὡς προεῖπον, προσῆλθεν αὐτῷ ὁ διάβολος, τουτέστιν ἡ δύναμις ἐκείνη ἢ καὶ ὄφης κεκλημένη καὶ σατανᾶς, πειράζων αὐτὸν καὶ ἀγωνιζόμενος καταβαλεῖν διὰ τοῦ ἀξιοῦν προσκυνῆσαι αὐτόν. Ὁ δὲ αὐτὸν κατέλυσε καὶ κατέβαλεν, ἐλέγξας ὅτι πονηρός ἐστι, παρὰ τὴν γραφὴν ἀξιῶν προσκυνεῖσθαι ὡς θεός, ἀποστάτης τῆς τοῦ θεοῦ γνώμης γεγεννημένος.

Y fue así que cuando se hizo hombre, como antes dije, se le acercó el diablo, es decir, aquella fuerza que se llama serpiente y Satanás, para tentarle y pugnando por derribarle, pues le exigió que le adorara. Pero fue Él quien le destruyó y derribó, arguyéndole de perverso, pues exigía contra las Escrituras ser adorado como Dios, convertido en apóstata de la sentencia divina.

Taciano

Discurso contra los griegos

(CXXII) Capítulo 7

Ὁ μὲν οὖν λόγος πρὸ τῆς τῶν ἀνθρώπων κατασκευῆς ἀγγέλων δημιουργὸς γίνεται. Τὸ δὲ ἐκότερον τῆς ποιήσεως εἶδος ἀντεξούσιον γέγονε τάγαθῶ φύσιν μὴ ἔχον, ὁ... πλὴν μόνον παρὰ τῷ θεῷ, τῇ δὲ ἐλευθερίᾳ τῆς προαιρέσεως ὑπὸ τῶν ἀνθρώπων ἐκτελειούμενον, ὅπως ὁ μὲν φαῦλος δικαίως κολάζεται δι' αὐτὸν γεγονῶς μοχθηρὸς

Ahora bien, el Verbo, antes de crear a los hombres, fue artífice de los ángeles y una y otra especie de criaturas fue hecha libre, sin tener en sí la naturaleza del bien, ... que no se da más que en Dios, sino que se cumple por los hombres gracias a su libre elección. De este modo, el malo es con justicia castigado.

Καὶ ἐπεδὴ τιμὴ φρονιμωτέρῳ παρὰ τοὺς λοιποὺς ὄντι διὰ τὸ πρωτόγονον συνεξηκολούθησαν καὶ θεὸν ἀνέδειξαν οἱ ἄνθρωποι καὶ ἄγγελοι τὸν ἐπαισιτάμενον τῷ νόμῳ τοῦ θεοῦ, τότε ἡ τοῦ λόγου δύναμις τὸν τε ἄρξαντα τῆς ἀπονοίας καὶ τοὺς συνακολουθήσαντας τούτῳ τῆς σὺν αὐτῷ διαίτης παρητήσατο. Καὶ ὁ μὲν κατ' εἰκόνα τοῦ θεοῦ γεγονῶς χωρισθέντος ἀπ' αὐτοῦ τοῦ πνεύματος τοῦ δυνατωτέρου θιγτὸς γίνεται· διὰ δὲ τὴν παράβασιν καὶ τὴν ἄγνοιαν ὁ πρωτόγονος δαίμων ἀποδείκνυται καὶ τοῦτον οἱ μιμησάμενοι. Τούτου δὲ τὰ φαντάσματα δαιμόνων στρατόπεδον ἀποβεβήκασιν καὶ διὰ τὸ ἀντεξούσιον τῇ σφῶν ἀβελτερίᾳ παρεδόθησαν.

Sucedió, sin embargo, que a uno que, por ser criatura primogénita, aventajaba a los demás en inteligencia, le siguieron los hombres y los ángeles y le proclamaron Dios, a aquel justamente que se había revelado contra la ley de Dios; y entonces la virtud del Verbo negó su convivencia no sólo al que había sido cabeza de aquel loco orgullo, sino también a cuantos le habían seguido. Y el hombre, que había sido creado a imagen de Dios, al apartarse de él el espíritu más poderoso, quedó hecho mortal; y el que fuera criatura primogénita, por su ignorancia fue declarado demonio, y los que imitaron sus fantasías resultaron el ejército de los demonios, los cuales, por razón de su libre albedrío, fueron entregados a su propia perversidad.

(CXXIII) Capítulo 8

Δι' ὧν γὰρ ἑαυτοὺς ὁποῖοί τινες πεφύκασιν τοῖς ἀνθρώποις πεφανερῶκασιν, διὰ τούτων τοὺς ἀκούοντας ἐπὶ τὰ ὅμοια προὔτρέψαντο. καὶ μήτι γε οἱ δαίμονες αὐτοὶ μετὰ τοῦ ἡγοιμένου αὐτῶν Διὸς ὑπὸ τὴν εἰμαρμένην πεπτῶκασιν τοῖς αὐτοῖς πάθεισιν οἷσπερ καὶ οἱ ἄνθρωποι κρατηθέντες;

¿Y no es así que los démones mismos, con Zeus su capitán a la cabeza, cayeron también bajo el destino al ser dominados de las mismas pasiones que los hombres?

(CXXIV) Capítulo 12

Ὅμως δ' οὖν καὶ οἱ δαίμονες οὓς ὑμεῖς οὕτω φατέ, σύμπηξιν ἐξ ὕλης λαβόντες κτησάμενοί τε πνεῦμα τὸ ἀπ' αὐτῆς ἄσωτοι καὶ λίχνοι γεγονάσιν. Οἱ μὲν τινες αὐτῶν ἐπὶ τὸ καθαρώτερον τραπέντες, οἱ δὲ τῆς ὕλης ἐπιλεξάμενοι τὸ ἔλατόν καὶ κατὰ τὸ ὅμοιον αὐτῇ πολιτευόμενοι. Τούτους δέ, ἄνδρες Ἕλληνες, προσκυνεῖτε γεγονότας μὲν ἐξ ὕλης, μακρὰν δὲ τῆς εὐταξίας εὐρεθέντας.

Igualmente, pues, también los que vosotros mismos llamáis démones, por tener la constitución de la materia y poseer espíritu que de ella procede, se convirtieron en lujuriosos y golosos; pues sólo algunos de ellos se dirigieron a lo más puro, mientras otros escogieron lo inferior de la materia y llevaron conducta conforme a ella. Y éstos, oh helenos, son los que vosotros adoráis, a pesar de que fueron hechos de materia y se hallaron muy lejos de toda disciplina.

(CXXV) Capítulo 15

Δαίμονες δὲ πάντες σαρκίον μὲν οὐ κέκτηνται, πνευματικὴ δὲ ἐστὶν αὐτοῖς ἡ σύμπηξις ὡς πυρὸς καὶ ἀέρος. Μόνοις γοῦν τοῖς πνεύματι θεοῦ φρουρουμένοις εὐσύνοπτα καὶ τὰ τῶν δαιμόνων ἐστὶ σώματα, τοῖς λοιποῖς δὲ οὐδαμῶς, λέγω δὲ τοῖς ψυχικοῖς. τὸ γὰρ ἔλατόν κατάληψιν οὐκ ἰσχύει ποιεῖσθαι τοῦ κρείττονος διὰ τοῦτο γοῦν ἡ τῶν δαιμόνων ὑπόστασις οὐκ ἔχει μετανοίας τόπον τῆς γὰρ ὕλης καὶ πονηρίας εἰσὶν ἀπαυγάσματα, ὕλη δὲ τῆς ψυχῆς κατεξουσιάζειν ἠθέλησεν.

Los démones, en cambio, no tienen ninguno carne, sino que poseen estructura espiritual, como de fuego o de aire. Desde luego, sólo a los pertrechados del espíritu de Dios son visibles los cuerpos de los démones; a los otros, quiero decir, a los psíquicos, en modo alguno, pues lo inferior no tiene fuerza para comprender lo superior. Esta es desde luego la razón por qué la esencia de los démones no admite lugar a la penitencia, pues son reflejos de la materia y de la maldad.

(CXXVI) Capítulo 16

Εἰσὶν μὲν οὖν καὶ νόσοι καὶ στάσεις τῆς ἐν ἡμῖν ὕλης· δαίμονες δ' ἑαυτοῖς τούτων τὰς αἰτίας, ἐπειδὴν συμβαίνωσιν, ἑαυτοῖς προσγράφουσιν, ἐπιόντες ὁπότεν καταλαμβάνη κάματος. Ἔστι δὲ ὅτε καὶ αὐτοὶ χειμῶνι τῆς σφῶν ἀβελτερίας κραδαίνουσιν τὴν ἑξὶν τοῦ σώματος· οἱ λόγῳ θεοῦ δυνάμεως πληττόμενοι δεδιότες ἀπίασιν, καὶ ὁ κάμων θεραπεύεται.

Ahora bien, hay también enfermedades y rebeliones en nuestra propia materia, y los démones, sobreviniendo apenas nos sobrecoge la dolencia, se atribuyen a sí mismos las causas de ellas. Y hay también veces en que ellos mismos, por la tormenta de su propia maldad, agitan el estado de nuestro cuerpo; ellos, que, heridos por la palabra del poder de Dios, salen temerosos, y el enfermo queda curado.

Atenágoras

Legación a favor de los cristianos

(CXXX) 22, 1-2

Ἄλλὰ ταῦτα μὲν ἴσως πλάνη ποιητικὴ, φυσικὸς δὲ τις ἐπ' αὐτοῖς καὶ τοιοῦτος λόγος: "Ζεὺς ἀργῆς", ὡς φησὶν Ἐμπεδοκλῆς, "Ἥρη τε φερέσβιος ἠδ' Αἰδωνεύς Νῆστις θ', ἡ δακρύοις τέγγει κρουνώμα βρότειον". 22.2 εἰ τοίνυν Ζεὺς μὲν τὸ πῦρ, Ἥρα δὲ ἡ γῆ καὶ ὁ ἀήρ Αἰδωνεύς καὶ τὸ ὕδωρ Νῆστις, στοιχεῖα δὲ ταῦτα, τὸ πῦρ, τὸ ὕδωρ, ὁ ἀήρ, οὐδεὶς αὐτῶν θεός, οὔτε Ζεὺς, οὔτε Ἥρα, οὔτε Αἰδωνεύς: ἀπὸ γὰρ τῆς ὕλης διακριθείσης ὑπὸ τοῦ θεοῦ ἢ τούτων σύστασις τε καὶ γένεσις, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἤπιον ὕψος, καὶ φιλή μετὰ τοῖσιν.

Pero quizá se diga que todo eso son fantasías poéticas y que hay una explicación física de todo ello: "Zeus espléndido –como dice Empédocles_ y Hera, que da la vida, y Aidoneo y Nestis, que baña de lágrimas los ojos mortales". Mas si Zeus es el fuego, Hera la tierra, Aidoneo el aire y Nestis el agua, y todo eso son elementos –fuego, agua, aire-, ninguno de ellos es Dios, ni Zeus, ni Hera, ni Aidoneo, pues la constitución y génesis de todos viene de la materia separada por Dios: "y fuego y agua y tierra, la benigna altura del aire, y la amistad entre ellos".

(CXXXI) 24

Οἱ μὲν γὰρ ἄλλοι —αὐθαίρετοι δὴ γεγονόασιν ὑπὸ τοῦ θεοῦ— ἔμειναν ἐφ' οἷς αὐτοὺς ἐποίησεν καὶ διέταξεν ὁ θεός, οἱ δὲ ἐνύβρισαν καὶ τῇ τῆς οὐσίας ὑποστάσεις καὶ τῇ ἀρχῇ οὗτός τε ὁ τῆς ὕλης καὶ τῶν ἐν αὐτῇ εἰδῶν ἀρχῶν καὶ ἕτεροι τῶν περὶ τὸ πρῶτον τοῦτο στερέωμα (ἴστε δὲ μηδὲν ἡμᾶς ἀμάρτυρον λέγειν, ἃ δὲ τοῖς Προφῆταις ἐκπεφώνηται μηνύειν), ἐκεῖνοι μὲν εἰς ἐπιθυμίαν πεσόντες παρθένων καὶ ἥττους σαρκὸς εὐρεθέντες, οὗτος δὲ ἀμελήσας καὶ πονηρὸς περὶ τὴν τῶν πεπιστευμένων γενόμενος διοίκησιν

Unos –que fueron desde luego creados libres por Dios- permanecieron en lo que Dios creó y ordenó; otros se enorgullecieron tanto de su naturaleza como por el imperio que ejercían, a saber, este que es príncipe de la materia y de las formas de ella y los otros

encargados de este primer firmamento –y habéis de saber que nosotros no afirmamos nada sin testigos; sólo expresamos lo que fue por los profetas hablado-; éstos, por haber caído en deseo de vírgenes y mostrándose inferiores a la carne; aquél, por haber sido negligente y malo en la administración que se le confiara.

Teófilo de Antioquía

Los Tres Libros a Autólico

(CXXVII) I, 10

Οὐ γὰρ εἰσὶν θεοὶ, ἀλλὰ εἰδῶλα, καθὼς προειρήκαμεν, ἔργα χειρῶν ἀνθρώπων καὶ δαιμόνια ἀκάθαρτα. Γένοιτο δὲ τοιοῦτοι οἱ ποιοῦντες αὐτὰ καὶ οἱ ἐλπίζοντες ἐπ' αὐτοῖς

No son dioses sino imágenes, como anteriormente dijimos, obras de las manos de los hombres y de demonios impuros. Que como ellos vengán a ser quienes los fabrican y los que en ellos ponen su confianza.

(CXXVIII) II, 9

Καὶ μὴ θέλοντες ὁμολογοῦσιν τὸ ἀληθὲς μὴ ἐπίστασθαι ὑπὸ δαιμόνων δὲ ἐμπνευσθέντες καὶ ὑπ' αὐτῶν φυσιωθέντες ἃ εἶπον δι' αὐτῶν εἶπον. Ἦτοι γὰρ οἱ ποιηταί, Ὅμηρος δὴ καὶ Ἡσίοδος ὡς φασιν ὑπὸ μουσῶν ἐμπνευσθέντες, φαντασίᾳ καὶ πλάνῃ ἐλάλησαν, καὶ οὐ καθαρῶ πνεύματι ἀλλὰ πλάνῳ. Ἐκ τούτου δὲ σαφῶς δείκνυται, εἰ καὶ οἱ δαιμονῶντες ἐνίστε καὶ μέχρι τοῦ δεῦρο ἐξορκίζονται κατὰ τοῦ ὀνόματος τοῦ ὄντως θεοῦ, καὶ ὁμολογεῖ αὐτὰ τὰ πλάνα πνεύματα εἶναι δαίμονες, οἱ καὶ τότε εἰς ἐκείνους ἐνεργήσαντες

Aun sin querer, tienen que confesar que no conocen la verdad, sino que inspirados por demonios y por ellos hinchados, dijeron lo que dijeron. Y a la verdad, los poetas, Homero y Hesíodo particularmente, como dicen, inspirados por las musas, hablaron llevados de su imaginación y extravío, no por espíritu puro, sino embustero. Y una prueba clara de ello tenemos en que a veces los demoníacos, y se han dado casos hasta el presente, conjurados en el nombre de Dios, han confesado que los espíritus del error son demonios, los mismos que obraron en otro tiempo sobre los poetas.

(CXXIX) II, 28

Ταύτην τὴν Εὐάν, διὰ τὸ ἀρχῆθεν πλανηθῆναι ὑπὸ τοῦ ὄφεως καὶ ἀρχηγὸν ἀμαρτίας γεγονέναι, ὁ κακοποιὸς δαίμων, ὁ καὶ σατάν καλούμενος, ὁ τότε διὰ τοῦ ὄφεως λαλήσας αὐτῇ, ἕως καὶ τοῦ δεῦρο ἐνεργῶν ἐν τοῖς ἐνθουσιαζομένοις ὑπ' αὐτοῦ

ἀνθρώποις, Εὐὰν ἐκκαλεῖται. Δαίμων δὲ καὶ δράκων καλεῖται διὰ τὸ ἀποδεδρακέναι αὐτὸν ἀπὸ τοῦ θεοῦ· ἄγγελος γὰρ ἦν ἐν πρώτοις.

A esta Eva, por haberse extraviado desde el principio por la serpiente y haber venido a ser guía del pecado, el demonio perverso, que se llama también Satán, y fue quien le habló entonces por medio de la serpiente; a esta Eva, nombre él en sus gritos cuando obra hasta el presente en los hombres por él poseídos. El demonio se llama también dragón, por haberse escapado de Dios, pues al principio fue un ángel.

PADRES DE ALEJANDRÍA

Clemente de Alejandría

Excerpta ex Theodoto

(CXXXIII) 4, 83

Ἐπὶ τὸ βάπτισμα χαίροντας ἔρχεσθαι προσῆκεν ἀλλ' ἐπεὶ πολλάκις συγκαταβαίνει τισὶ καὶ ἀκάθαρτα Πνεύματα, <ἀ>, παρακολουθοῦντα καὶ τυχόντα μετὰ τοῦ ἀνθρώπου τῆς σφραγίδος, ἀνίατα τοῦ λοιποῦ γίνεται, [ἀ] τῇ χαρᾷ συμπλέκεται φόβος, ἵνα τις μόνος καθαρὸς αὐτὸς κατέλθῃ. Διὰ τοῦτο νηστεῖται, δεήσεις, εὐχαὶ, <θέσεις> χειρῶν, γονυκλισίαι, ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασφύζεται: διὸ καὶ πειρασμοὶ εὐθέως ἀγανακτούντων τῶν ἀφ' ὧν ἀφηρέθη: καὶ τις φέρῃ προειδώς, τά γε ἔξω σαλεύουσιν. Αὐτίκα ὁ Κύριος μετὰ τὸ βάπτισμα σαλεύεται, εἰς ἡμέτερον τύπον, καὶ γίνεται πρῶτον μετὰ θηρίων ἐν τῇ ἐρήμῳ: εἶτα κρατήσας τούτων καὶ τοῦ Ἄρχοντος αὐτῶν, ὡς ἂν ἤδη βασιλεὺς ἀληθῆς, ὑπ' Ἀγγέλων ἤδη διακονεῖται.

Era normal ir al bautismo con gozo, pero, como a menudo Espíritus impuros descenden <al agua> al mismo tiempo que algunos <neófitos>, acompañando al bautizado y consiguiendo el cubo con él —lo que vuelve a estos Espíritus intratables en adelante, - entonces el gozo se mezcla con el temor, para que sólo los puros puedan descender al agua. Por este motivo hay ayunos, suplicas, oraciones, imposiciones de manos, genuflexiones, para que el alma se salve del mundo y de las fauces de los leones; esto explica también que tengan lugar tentaciones, debidas a la irritación de los Espíritus cuya alma ha sido separada: incluso si se soportan las tentaciones previstas, estas sacuden al menos el exterior. Del mismo modo el Señor es sacudido, después de su bautismo, para ser nuestro modelo y se encuentra primero “con las bestias salvajes” en el desierto: luego, después de dominar estas bestias y a su Arconte, en tanto que es desde entonces verdadero Rey, es desde entonces servido por los Ángeles.

(CXXXIV) 72, 1-2

Ἐκ τούτου τῆς στάσεως καὶ μάχης τῶν δυνάμεων ὁ Κύριος ἡμᾶς ῥύεται, καὶ παρέχει τὴν εἰρήνην ἀπὸ τῆς τῶν δυνάμεων καὶ τῆς τῶν Ἀγγέλων παρατάξεως, ἣν οἱ μὲν ὑπὲρ ἡμῶν, οἱ δὲ καθ' ἡμῶν παρατάσσονται. Οἱ μὲν γὰρ στρατιώταις εἰκόσασιν, συμμαχοῦντες ἡμῖν, ὡς ἂν ὑπηρεταὶ Θεοῦ· οἱ δὲ λησταῖς· ὁ γὰρ Πονηρὸς οὐ παρὰ Βασιλέως ἐζώσατο λαβὼν τὴν μάχαιραν, ἑαυτῷ δὲ ἐξ ἀπονοίας ἀρπάσας.

De esta disensión y de la batalla de los poderes, el Señor nos salva y nos ofrece la paz en el combate de las fuerzas y de los ángeles, al que unos por nosotros y otros contra nosotros, colocarán en orden de batalla pues unos parecen soldados, combatiendo con nosotros, como si sirvieran a Dios; los otros a ladrones, pues el Maligno no se ciñe la espada de guerra del Rey, apoderándose de la locura.

(CXXXV) 84-86

Διὰ τοῦτο νηστεῖαι, δεήσεις, εὐχαὶ χειρῶν, γονυκλισίαι, ὅτι ψυχὴ ἐκ κόσμου καὶ ἐκ στόματος λεόντων ἀνασώζεται. Διὸ καὶ πειρασμοὶ εὐθέως, ἀγανακτούντων τῶν ἀφ' ὧν ἀφῆρέθη, κἄν τις φέρη προειδῶς, τά γε ἔξω σαλεύουσιν. Αὐτίκα ὁ Κύριος μετὰ τὸ βάπτισμα σαλεύεται, εἰς ἡμέτερον τύπον, καὶ γίνεται πρῶτον "μετὰ θηρίων" ἐν τῇ ἐρήμῳ: εἶτα κρατήσας τούτων καὶ τοῦ Ἄρχοντος αὐτῶν, ὡς ἂν ἤδη βασιλεὺς ἀληθής, "ὑπ' Ἀγγέλων ἤδη διακονεῖται". Ὁ γὰρ Ἀγγέλων ἐν σαρκί κρατήσας εὐλόγως ὑπ' Ἀγγέλων ἤδη δουλεύεται. Δεῖ οὖν ὀπλίσθαι τοῖς κυριακοῖς ὄπλοις, ἔχοντας τὸ σῶμα καὶ τὴν ψυχὴν ἄτρωτον, "ὄπλοις σβέσαι τὰ βέλη τοῦ Διαβόλου δυναμένους", ὡς φησὶν ὁ Ἀπόστολος.

Por esto los ayunos, las súplicas, los deseos de manos, las genuflexiones, que el alma del mundo y la boca de los leones se salvan. Por lo que, seguidamente, las tentaciones, irritándose con los que lo impedían, y previéndolo lo alcanzara, los movía fuera. Por esto el Señor después del bautismo vacila, en su forma, y llega el primero entre las fieras en el desierto. Así dominando a estos y a su Arconte, como si fuera ya un verdadero rey, << por los Ángeles es servido >>. Pues el que reina de los Ángeles en la carne razonablemente, está sometido por los Ángeles. Así pues es necesario prepararse con las armas del señor, teniendo incorruptibles el cuerpo y el alma, <<apagar con las armas poderosas los rayos del Diablo >>, como dice el Apóstol.

Protréptico

(CXXXVI) I, 2, 2

Ἄλλα γὰρ τὰ μὲν δράματα καὶ τοὺς ληναιζοντας ποιητάς, τέλεον ἤδη παροινούοντας, κίττω που ἀναδήσαντες, ἀφραίνοντας ἐκτόπως τελετῇ βακχικῇ, αὐτοῖς σατύροις καὶ

θιάσω μαινόλη, σὺν καὶ τῷ ἄλλῳ δαιμόνων χορῷ, Ἐλικῶνι καὶ Κιθαιρώνι κατακλείσωμεν γεγηρακόσιν

¡Ea!, tomemos de una vez los dramas y a los compositores que participan en las Leneas, que terminan totalmente borrachos, se ciñen con yedra, desvarían de un modo inusual durante su iniciación báquica, que se agitan en loco arrebatado, y encerrémoslos junto al resto del coro de demonios en el Helicón y Citerón, que ya se han hecho viejos.
(CXXXVII) I, 3,

Ἐμοὶ μὲν οὖν δοκοῦσιν ὁ Θράκιος ἐκεῖνος [Ὀρφεὺς] καὶ ὁ Θηβαῖος καὶ ὁ Μηθυμναῖος, ἄνδρες τινὲς οὐκ ἄνδρες, ἀπατηλοὶ γεγονέναι, προσχῆματί τε μουσικῆς λυμηνάμενοι τὸν βίον, ἐντέχνῳ τινὶ γοητεία δαιμονῶντες εἰς διαφθοράς, ὕβρεις ὀργιάζοντες, πένθη ἐκθειάζοντες, τοὺς ἀνθρώπους ἐπὶ τὰ εἰδῶλα χειραγωγῆσαι πρώτοι.

A mí me parece que aquel tracio Orfeo, el de Tebas y el de Metimna, hombres tales que no eran hombres, se convirtieron en unos impostores que, con la excusa de la música, han destruido la vida; poseídos por los demonios, mediante un hábil encantamiento, llevan a la perdición; celebran, como si fueran ceremonias religiosas, actos de orgullo, divinizan ceremonias fúnebres y han sido los primeros en guiar de la mano a los hombres hacia los ídolos.

(CXXXVIII) I, 4, 1

Πτηνὰ μὲν τοὺς κούφους αὐτῶν, ἔρπετα δὲ τοὺς ἀπατεώνας, καὶ λέοντας μὲν τοὺς θυμικούς, σῦας δὲ τοὺς ἡδονικούς, λύκους δὲ τοὺς ἀρπακτικούς. Λίθοι δὲ καὶ ξύλα οἱ ἄφρονες.

A los irreflexivos que son como aves, a los mentirosos como reptiles, a los iracundos como leones, a los voluptuosos como cerdos, a los ladrones como lobos y a los necios como piedra o madera.

(CXXXIX) I, 5, 4

Ναὶ μὴν ὁ Δαβίδ ὁ βασιλεύς, ὁ κιθαριστής, οὐ μικρῷ πρόσθεν ἐμνήσθημεν, προύτρεπεν ὡς τὴν ἀλήθειαν, ἀπέτρεπε δὲ εἰδώλων, πολλοῦ γε ἔδει ὑμνεῖν αὐτὸν τοὺς δαίμονας ἀληθεῖ πρὸς αὐτοῦ διωκομένους μουσικῇ, ἢ τοῦ Σαοὺλ ἐνεργουμένου ἐκεῖνος ἄδων μόνον αὐτὸν ἰάσατο.

David el rey, el citarista, al que recordábamos un poco antes, nos exhortó a la verdad y nos apartó de los ídolos. Lejos de cantar himnos a los demonios, los perseguía con su música de verdad, como cuando Saúl estuvo poseído, y aquél, sólo con su canto, lo expulsó (1 Sm. 16, 23)

(CXL) II, 13, 5

Μελάμποδα δὲ τὸν Ἀμυθάονος ἄλλοι φασὶν ἐξ Αἰγύπτου μετακομίσει τῇ Ἑλλάδι τὰς Διοῦς ἑορτάς, πένθος ὑμνούμενον. Τούτους ἔγωγ' ἂν ἀρχεκάκους φήσαιμι μύθων ἀθέων καὶ δεισιδαιμονίας ὀλεθρίου πατέρας, σπέρμα κακίας καὶ φθορᾶς ἐγκαταφυτεύσαντας τῷ βίῳ τὰ μυστήρια.

Otros afirman que fue Melampo, el hijo de Amitaón, el que trasladó las fiestas de Deo desde Egipto a Grecia, es decir, su duelo, que se canta con himnos. Yo diría que éstos fueron el principio del mal, los padres de mitos impíos y de una funesta superstición, al sembrar en la vida los misterios como semillas de maldad y de corrupción.

(CXLI) II, 40

Εἶεν δὴ· ἐπειδὴ οὐ θεοί, οὓς θρησκεύετε, αὖθις ἐπισκέψασθαί μοι δοκεῖ εἰ ὄντως εἶεν δαίμονες, δευτέρα ταύτη, ὡς ὑμεῖς φατέ, ἐγκαταλεγόμενοι τάξει. Εἰ γὰρ οὖν δαίμονες, λίχνοι τε καὶ μισροί. Ἔστι μὴν ἐφευρεῖν καὶ ἀναφανδὸν οὕτω κατὰ πόλεις δαίμονας ἐπιχωρίους τιμὴν ἀποδρεπομένους, παρὰ Κυθνίοις Μενέδημον, παρὰ ΤΝοῖς Καλλισταγόραν, παρὰ Δηλίοις Ἄνιον, παρὰ Λάκωσιν Ἀστράβακον. Τιμᾶται δέ τις καὶ Φαληροῖ κατὰ πρύμναν ἤρωος. Καὶ ἡ Πυθία συνέταξε θύειν Πλαταιεῦσιν Ἀνδροκράτει καὶ Δημοκράτει καὶ Κυκλαίῳ καὶ Λεύκωνι τῶν Μηδικῶν ἀκμαζόντων ἀγῶνων. Ἔστι καὶ ἄλλους παμπόλλους συνιδεῖν δαίμονας τῷ γε καὶ σμικρὸν διαθρεῖν δυνάμενῳ.

Bien, puesto que no son dioses, esos que adoráis, de nuevo me parece que hay que examinar si, en realidad, se trata de demonios, catalogados en un segundo orden, como decís vosotros. Pues, si son demonios, son ambiciosos y malvados. Es posible hallar también demonios locales que reciben honra públicamente en las ciudades: Menedemo entre los ctinios, Calistágoras entre los tenios, Anio entre los delios y Astrábaco entre los laconios. En Falero se honra también a un cierto <<héroe en la popa>>. Y la Pitia ordenó a los plateenses que sacrificaran a Andrócrates, Demócratas, Cicleo y Leucón, cuando tenían lugar las batallas más importantes de las Guerras Médicas. El que es capaz de pensar un poco, puede ver aún otros muchos demonios.

(CXLII) III, 44

Ὅθεν ἐπεισὶ μοι θαυμάζειν τίσι ποτὲ φαντασίαις ἀπαχθέντες οἱ πρῶτοι πεπλανημένοι δεισιδαιμονίαν ἀνθρώποις κατήγγειλαν, δαίμονας ἀλιτηρίους νομοθετοῦντες σέβειν, εἴτε Φωρωνεὺς ἐκεῖνος ἦν εἴτε Μέροψ εἴτε ἄλλος τις, οἱ νεῶς καὶ βωμοὺς ἀνέστησαν αὐτοῖς, πρὸς δὲ καὶ θυσίας παραστῆσαι πρῶτοι μεμύθενται. Καὶ γὰρ δὴ καὶ κατὰ χρόνους ὕστερον ἀνέπλαττον θεούς, οἷς προσκυνοῖεν. Ἀμέλει τὸν Ἔρωτα τοῦτον, <τὸν>

ἐν τοῖς πρεσβυτάτοις τῶν θεῶν εἶναι λεγόμενον, ἐτίμα πρότερον οὐδὲ εἰς πρὶν ἢ Χάρμον μειράκιόν τι ἐλείν καὶ βωμόν ἰδρύσασθαι ἐν Ἀκαδημίᾳ χαριστήριον ἐπιτελοῦς γενομένης ἐπιθυμίας· Καὶ τῆς νόσου τὴν ἀσέλγειαν Ἔρωτα κεκλήκασι, θεοποιούντες ἀκόλαστον ἐπιθυμίαν. Ἀθηναῖοι δὲ οὐδὲ τὸν Πάνα ἤδεσαν ὅστις ἦν, πρὶν ἢ Φιλιππίδην εἰπεῖν αὐτοῖς. Εἰκότως ἄρα ἀρχὴν ποθεν ἢ δεισιδαιμονία λαβοῦσα κακίας ἀνοήτου γέγονε πηγή· Εἶτα δὲ μὴ ἀνακοπεῖσα, ἀλλ' εἰς ἐπίδοσις ἐλθοῦσα καὶ πολλή δὴ ῥυεῖσα, δημιουργὸς πολλῶν κακίσταται δαιμόνων.

Aún me falta admirarme de las imaginaciones con las que se engañaron en un tiempo los primeros hombres equivocados, que proclamaron la superstición y mandaron venerar a los demonios criminales. Fue Foráneo o Merops o algún otro los que les erigieron templos y altares y, además, dicen que fueron los primeros en ofrecer sacrificios. Durante mucho tiempo después se modelaban dioses para adorarlos. Seguramente a este Eros, que se dice estaba entre los dioses más antiguos, no le honró nadie antes de que Carmos conquistara un muchacho y levantara en acción de gracias un altar en la Academia porque se le cumplió su deseo. Se le llama a Eros <<el desenfreno de la enfermedad>>, tras divinizar la lujuria. Los atenienses no conocían quién era Pan antes de que se lo dijera Filípides. Con razón la superstición que tuvo un comienzo, llegó a ser fuente de un vicio sin sentido. Luego no se ha detenido, sino que ha llegado a incrementarse, brota con más fuerza y ha dado lugar, como un demiurgo, a muchos demonios, sacrificando hecatombes, celebrando panegíricos, erigiendo estatuas y construyendo templos.

Stromata

(CXLIII) I, 18, 3-4

Οἱ δὲ καὶ πρὸς κακοῦ ἂν τὴν φιλοσοφίαν εἰσδεδυκέναι τὸν βίον νομίζουσιν ἐπὶ λύμῃ τῶν ἀνθρώπων πρὸς τινος εὐρετοῦ πονηροῦ. Ἐγὼ δὲ ὅτι μὲν ἡ κακία κακὴν φύσιν ἔχει καὶ οὐποτ' ἂν καλοῦ τινος ὑποσταίη γεωργὸς γενέσθαι, παρ' ὅλους ἐνδείξομαι τοὺς Στρωματεῖς, ἀνιτισσόμενος ἀμῆ γέ πη θείας ἔργον προνοίας καὶ φιλοσοφίαν.

Incluso hay quienes piensan que la filosofía es mala, porque se ha introducido en la vida de los hombres para su perdición por un malvado inventor. Pero, yo mostraré a lo largo de estos Stromata que el vicio es de naturaleza mala, de la que ningún labrador puede jamás hacer crecer nada bueno, e insinuaré de alguna manera que la filosofía también es obra de la divina Providencia.

(CXLIV) I, 28, 1-3

Ἦν μὲν οὖν πρὸ τῆς τοῦ κυρίου παρουσίας εἰς δικαιοσύνην Ἑλλησιν ἀναγκαῖα φιλοσοφία, νυνὶ δὲ χρησίμη πρὸς θεοσέβειαν γίνεται, προπαιδεῖα τις οὖσα τοῖς τὴν πίστιν δι' ἀποδείξεως καρπουμένοις, ὅτι "ὁ πούς σου" φησὶν "οὐ μὴ προσκόψῃ," ἐπὶ τὴν πρόνοιαν τὰ καλὰ ἀναφέροντος, ἐάν τε Ἑλληνικὰ ἢ ἐάν τε ἡμέτερα. πάντων μὲν γὰρ αἴτιος τῶν καλῶν ὁ θεός, ἀλλὰ τῶν μὲν κατὰ προηγούμενον ὡς τῆς τε διαθήκης τῆς παλαιᾶς καὶ τῆς νέας, τῶν δὲ κατ' ἐπακολουθήματα ὡς τῆς φιλοσοφίας. τάχα δὲ καὶ προηγουμένως τοῖς Ἑλλησιν ἐδόθη τότε πρὶν ἢ τὸν κύριον καλέσαι καὶ τοὺς Ἑλληνας: ἐπαιδαγώγει γὰρ καὶ αὐτὴ τὸ Ἑλληνικὸν ὡς ὁ νόμος τοὺς Ἑβραῖους εἰς Χριστόν. προπαρασκευάζει τοίνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπὸ Χριστοῦ τεκειούμενον.

Antes de la venida del Señor, la filosofía era necesaria para la justificación de los griegos; ahora, sin embargo, es provechosa para la religión, y constituye una propedéutica para quienes pretenden conseguir la fe mediante demostración racional; por eso se dice: Tu pie no tropezará, refiriendo a la Providencia lo que es bueno, tanto griego como nuestro. Ciertamente, Dios es la causa de todos los bienes; de unos [lo es] principalmente, como del Antiguo y del Nuevo Testamento, de otros consecuentemente, como de la filosofía. Quizás también la filosofía haya sido dada primitivamente a los griegos antes de llamarles también a ellos mismos el Señor, ya que también la filosofía educaba a los griegos, al igual que la Ley a los hebreos, hacia Cristo. En verdad, la filosofía, abriendo camino, predispone al que luego es perfeccionado por Cristo.

(CXLV) I, 80, 5

Ἡ μὲν οὖν Ἑλληνικὴ φιλοσοφία, ὡς μὲν τινες, κατὰ περίπτωσιν ἐπήβολος τῆς ἀληθείας ἀμῆ γέ πη, ἀμυδρῶς δὲ καὶ οὐ πάσης, γίνεται· ὡς δὲ ἄλλοι βούλονται, ἐκ τοῦ διαβόλου τὴν κίνησιν ἴσχει. Ἦενίλλο δὲ δυνάμεις τινὰς ὑποβεβηκυίας ἐμπνεῦσαι τὴν πᾶσαν φιλοσοφίαν ὑπειλήφασιν.

Como algunos dicen que la filosofía griega engendra de alguna manera la verdad por aproximación, pero de manera confusa y no íntegramente: sin embargo, otros afirman que [la filosofía griega] toma su impulso del demonio. Hay quienes sugieren que toda filosofía está inspirada por unas fuerzas subordinadas.

(CXLVI) I, 81,4

Φιλοσοφία δὲ οὐκ ἀπεστάλη ὑπὸ κυρίου, ἀλλ' ἦλθε, φασί, κλαπεῖσα ἢ παρὰ κλέπτου δοθεῖσα, εἴτ' οὖν δύναμις ἢ ἄγγελος μαθὼν τι τῆς ἀληθείας καὶ μὴ καταμείνας ἐν αὐτῇ, ταῦτα ἐνέπνευσε καὶ κλέψας ἐδίδαξεν, οὐχὶ μὴ εἰδότης τοῦ κυρίου τοῦ καὶ τὰ

τέλη τῶν ἐσομένων πρὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου καὶ τοῦ ἕκαστον εἶναι ἐγνωκός, ἀλλὰ μὴ κωλύσαντος.

La filosofía no recibió misión del Señor, sino que llegó –dicen- mediante hurto o regalo de un ladrón, un poder o un ángel que aprendiendo alguna verdad e incapaz de permanecer con ella, debió de inspirarla o la enseñó furtivamente, aunque no a espaldas del Señor, quien conoce las finalidades de las cosas que van a suceder antes de la fundación del mundo y la existencia de todas las cosas; tan sólo que no fue impedido.

(CXLVII) II, 114, 4-6

Πολλὰ γὰρ ἐνοικοῦντα αὐτῇ πνεύματα οὐκ ἐὰν καθαρεύειν, ἕκαστον δὲ αὐτῶν τὰ ἴδια ἐκτελεῖ ἔργα πολλαχῶς ἐνυβριζόντων ἐπιθυμίαις οὐ προσηκούσαις. καὶ μοι δοκεῖ ὁμοίον τι πάσχειν τῷ πανδοχείῳ ἢ καρδία: καὶ γὰρ ἐκεῖνο κατατιτράται τε καὶ ὀρύττεται καὶ πολλακίς κόπρου πίμπλαται ἀνθρώπων ἀσελγῶς ἐμμενόντων καὶ μηδεμίαν πρόνοιαν ποιουμένων τοῦ χωρίου, καθάπερ ἀλλοτρίου καθεστῶτος. τὸν τρόπον τοῦτον καὶ ἡ καρδία, μέχρι μὴ προνοίας τυγχάνει, ἀκάθαρτος [οὔσα], πολλῶν οὔσα δαιμόνων οἰκητήριον: ἐπειδὴν δὲ ἐπισκέψηται αὐτὴν ὁ μόνος ἀγαθὸς πατήρ, ἡγιασται καὶ φωτὶ διαλάμπει, καὶ οὕτω μακαρίζεται ὁ ἔχων τὴν τοιαύτην καρδίαν, ὅτι ὄψεται τὸν θεόν.

En efecto, muchos espíritus habitan en él y no le permiten purificarse; antes bien, cada uno de ellos realiza su propio cometido y frecuentemente le insultan con deseos inconvenientes. Me parece a mí que al corazón le sucede lo que a una posada: es maltratada, deteriorada y con frecuencia está repleta de suciedad, porque los huéspedes se comportan sin ningún respeto, en un lugar para ellos extraño. De igual modo, el corazón hasta que no es alcanzado por un [especial] providencia, permanece impuro, como habitáculo de muchos demonios.

(CXLIX) VI, 66, 1-5

Ναὶ μὴν οἱ λέγοντες τὴν φιλοσοφίαν ἐκ τοῦ διαβόλου ὀρμᾶσθαι κάκεινο ἐπιστησάτωσαν, ὅτι φησὶν ἡ γραφὴ μετασηματίζεσθαι τὸν διάβολον εἰς ἄγγελον φωτός, τί ποιήσοντα; Εὐδηλον, ὅτι προφητεύοντα. Εἰ δὲ ὡς ἄγγελος φωτὸς προφητεύει, ἀληθῆ ἄρα ἐρεῖ. Εἰ ἀγγελικὰ καὶ φωτεινὰ, προφητεύσει καὶ ὠφέλιμα τότε, ὅτε καὶ μετασηματίζεται καθ' ὁμοιότητα ἐνεργείας, κἂν ἄλλος ἢ κατὰ τὸ ὑποκείμενον τῆς ἀποστασίας. Ἐπεὶ πῶς ἂν ἀπατήσειεν τινα, μὴ διὰ τῶν ἀληθῶν ὑπαγόμενος τὸν φιλομαθῆ εἰς οἰκειότητα καὶ οὕτως ὕστερον εἰς ψεῦδος ὑποσύρων; Ἄλλως τε καὶ ἐπιστάμενος τὴν ἀλήθειαν εὐρεθήσεται, καὶ εἰ μὴ καταληπτικῶς, ἀλλ' οὖν οὐκ ἄπειρός γε αὐτῆς. Οὐ τοίνυν ψευδῆς ἢ φιλοσοφία, κἂν ὁ κλέπτης καὶ ὁ ψεύστης κατὰ

μετασχηματισμὸν ἐνεργείας τὰ ἀληθῆ λέγει, οὐδὲ μὴν διὰ τὸν λέγοντα προκαταγνωστὸν ἀμαθῶς καὶ τῶν λεγομένων, ὅπερ καὶ ἐπὶ τῶν προφητεύειν νῦν δὴ λεγομένων παρατηρητέον, ἀλλὰ τὰ λεγόμενα σκοπητέον, εἰ τῆς ἀληθείας ἔχεται.

Pero los que afirman que la filosofía ha comenzado a partir del diablo, sepan que, pues lo dice la Escritura, el diablo se transforma en ángel de luz, y ¿para qué? Ciertamente para profetizar. Y si profetiza como ángel de luz, a la fuerza dirá la verdad. Si ha de profetizar cosas angélicas y luminosas, serán también cosas útiles, si se transformara conforme a semejanza de la actividad [del profeta], aun cuando es en verdad otro, pues es el fundamento de la apostasía. ¿Cómo podría engañar a alguien, si no sedujese mediante cosas verdaderas al amante de saber haciéndoselo familiar y así arrastrarlo después a la mentira? Precisamente también se descubrirá que es conocedor de la verdad, y aunque no sea de modo completo, sin embargo tampoco es ignorante de la misma. Por tanto, la filosofía no es falsa, puesto que el ladrón y el mentiroso, disfrazándose de su actividad, dice cosas verdaderas; ciertamente, puesto que no se debe condenar previamente con ignorancia lo que se dice a causa del que habla, ni tampoco se debe estar en guardia respecto a los que se dicen profetas hoy en día; sino que se debe tener en cuenta lo que dicen, por si contiene algo de verdad.

(CL) VII, 1, 4, 3-6

Τὰ παρὰ τῇ ἀληθείᾳ ἐπικεκρυμμένα. ὁ τοίνυν θεὸν πεπεισμένος εἶναι παντοκράτορα καὶ τὰ θεῖα μυστήρια παρὰ τοῦ μονογενοῦς παιδὸς αὐτοῦ ἐκμαθῶν, πῶς οὗτος ἄθεος; ἄθεος μὲν γὰρ ὁ μὴ νομίζων εἶναι θεόν, δεισιδαίμων δὲ ὁ δεδιῶς τὰ δαιμόνια. ὁ πάντα θειάζων καὶ ξύλον καὶ λίθον καὶ πνεῦμα ἄνθρωπον τὸν <μὴ> λογικῶς βιοῦντα καταδεδουλωμένον.

Los asuntos sobre la verdad están ocultos. En efecto, el que cree que Dios es todopoderoso y el que conoce los misterios divinos sobre su hijo unigénito, ¿cómo es éste ateo? Pues ateo es el que no cree que existe Dios, pero teme a los demonios siendo supersticioso. El que profetiza todo al espíritu humano que no vive según la lógica sometido al ídolo de piedra y de madera.

El Pedagogo

(CLI) I, 4, 2

Ἄλλ' ὁ μὲν ἀπόλυτος εἰς τὸ παντελὲς ἀνθρωπίνων παθῶν, διὰ τοῦτο γὰρ καὶ μόνος κριτῆς, ὅτι ἀναμάρτητος μόνος· ἡμεῖς δέ, ὅση δύναμις, ὡς ὅτι ἐλάχιστα ἀμαρτάνειν πειρώμεθα. Κατεπέιγε γὰρ οὐδὲν τοσοῦτον ὡς ἡ τῶν παθῶν καὶ νοσημάτων ἀπαλλαγῆ

πρώτον, ἔπειτα δὲ καὶ ἡ κώλυσις τῆς εἰς τὴν συνήθειαν τῶν ἀμαρτημάτων εὐεμπτωσίας.

Él, totalmente libre de pasiones humanas, es el único juez, por ser el único impecable. Nosotros, en cambio, debemos esforzarnos, en la medida que podamos, por pecar lo menos posible, pues nada es tan apremiante como alejarnos, en primer lugar, de las pasiones y enfermedades, y evitar después la recaída en el hábito de pecar.

(CLII) I, 28, 1

Ὡσπερ οὖν οἱ τὸν ὕπνον ἀποσεισάμενοι εὐθέως ἔνδοθεν ἐγρηγόρασιν, μᾶλλον δὲ καθάπερο ἰ τὸ ὑπόχυμα τῶν ὀφθαλμῶν κατάγειν πειρώμενοι οὐ τὸ φῶς αὐτοῖς ἔξωθεν χορηγοῦσιν, ὃ οὐχ ἔχουσιν, τὸ δὲ ἐμπόδιον ταῖς ὄψεσο καταβιβάζοντες ἐλευθέραν ἀπολείπουσι τὴν κόρην, οὕτως καὶ οἱ βαπτίζομενοι, τὰς ἐπισκοτούσας ἀμαρτίας τῷ θεῷ πνεύματι ἀχλύος δίκην ἀποτριψάμενοι, ἐλεύθερον καὶ ἀτεμπόδιστον καὶ φωτεινὸν ὄμμα τοῦ πνεύματος ἴσχομεν, ᾧ δὴ μόνῳ τὸ θεῖον ἐποπτεύομεν, οὐρανόθεν ἐπεισερόντος ἡμῖν τοῦ ἀγίου πνεύματος.

Como aquellos que, sacudidos del sueño, se despiertan en seguida interiormente, o mejor, como aquellos que intentan quitarse de los ojos las cataratas, y no pueden recibir la luz exterior, de la que se ven privados, pero, desembarazándose al fin de lo que obstruía sus ojos, dejan libre su pupila, así también nosotros, al recibir el bautismo, nos desembarazamos de los pecados que, cual sombrías nubes, obscurecían al Espíritu Divino; dejamos libre, luminoso y sin impedimento alguno el ojo del espíritu, con el único que contemplamos lo divino, ya que el Espíritu Santo descende desde el cielo para estar a nuestro lado.

(CLIII) I, 32, 1-2

Οὐκ ἄτοπον δὲ καὶ τοῖς αὐτῶν ἐκείνων συγχρήσασθαι ῥήμασιν, ὃ διυλισμὸν μὲν τοῦ πνεύματος τὴν μνήμην τῶν κρειττόνων εἶναί φασιν. Διυλισμὸν δὲ νοοῦσιν τὸν ἀπὸ τῆς ὑπομνήσεως τῶν ἀμεινόνων τῶν χειρόνων χωρισμὸν· ἔπεται δὲ ἐξ ἀνάγκης τῷ ὑπομνησθέντι τῶν βελτιόνων ἢ μετάνοια ἢ ἐπὶ τοῖς ἥττοσιν· αὐτὸ γοῦν τὸ πνεῦμα ὁμολογοῦσι μετανοῆσαν ἀναδραμεῖν. τὸν αὐτὸν οὖν τρόπον καὶ ἡμεῖς ἐπὶ τοῖς ἡμαρτημένοις μετανενοηκότες, ἀποταξάμενοι τοῖς ἐλαττώμασιν αὐτῶν, διυλιζόμενοι βαπτίσματι, πρὸς τὸ αἰδίον ἀνατρέχομεν φῶς, οἱ παῖδες πρὸς τὸν πατέρα.

Sin embargo, no está fuera de lugar utilizar el mismo lenguaje de esta gente, cuando sostienen que el recuerdo de las cosas buenas es un <<pasar por el filtro>> del espíritu. Entienden por <<filtración>> la separación del mal, operación que se consigue por el recuerdo de las cosas buenas. El que llega a recordar el bien se

arrepiente necesariamente de sus malas obras; el mismo espíritu, alegan ellos, se arrepiente y se eleva presuroso hacia lo alto. Así también nosotros, cuando nos arrepentimos de nuestros pecados y renunciamos a sus males pasando <<por el filtro>> del Bautismo, corremos hacia la luz eterna, como hijos hacia el Padre.

(CLIV) III, 14, 2

Δυσὶν ἠνιόχοις οὐρανὸς ἦδεται, οἷς μόνοις ἐλαυνόμενον ἄγεται τὸ πῦρ, μετάγεται γὰρ ἢ διάνοια ὑπὸ ἡδονῆς, καὶ τὸ ἀκήρατον τοῦ λογισμοῦ μὴ παιδαγωγούμενον τῷ λόγῳ εἰς ἀσέλγειαν κατολισθαίνει καὶ μισθὸν τοῦ παραπτώματος τὸ ἀπόπτωμα λαμβάνει δεῖγμά σοι τούτων οἱ ἄγγελοι τοῦ θεοῦ τὸ κάλλος καταλελοιπότες διὰ κάλλος μαραινόμενον καὶ τοσοῦτον ἐξ οὐρανῶν ἀποπεσόντες χαμαί.

El cielo se contenta con dos aurigas, a quienes sólo conduce el fuego. La razón se extravía ante el placer, y la pureza de pensamiento, si no recibe la educación del Logos, deriva hacia la mollicie; y la caída recibe como recompensa el fracaso. Como ejemplo para ti tienes los ángeles del cielo, que abandonaron la belleza de Dios por otra que se marchita, cayendo así desde el cielo a la tierra.

Ορίgenes

Contra Celso

(CLV) I, 1, 1, 22-1, 2, 1

Οὕτω δὴ καὶ Χριστιανοί, τυραννοῦντος τοῦ παρ' αὐτοῖς καλουμένου διαβόλου καὶ τοῦ ψεύδους, συνθήκας ποιοῦνται παρα τα νενομισμένα τῷ διαβόλῳ κατα τοῦ διαβόλου καὶ ὑπερ σωτηρίας ἑτέρων, οὓς ἂν πείσαι δυνηθῶσιν ἀποστῆναι τοῦ ὠσαυτεὶ Σκυθῶν καὶ τυράννου νόμου.

Los cristianos, cuando el que llaman ellos el diablo y la mentira lo tiranizan todo, forman asociaciones contra el diablo, contraviniendo la ley del diablo y las formas para salud de otros a quienes puedan persuadir que se aparten de la ley como de escitas y tiránica.

(CLVI) I, 6

Μετὰ ταῦτα οὐκ οἶδα πόθεν κινούμενος ὁ Κέλσος φησὶ δαιμόνων τινῶν ὀνόμασι καὶ κατακλήσεσι δοκεῖν ἰσχύειν Χριστιανούς, ὡς οἶμαι ἀνισσόμενος τὰ περὶ τῶν κατεπαρόντων τοὺς δαίμονας καὶ ἐξελαυνόντων. Ἔοικε δὲ σαφῶς συκοφαντεῖν τὸν λόγον. Οὐ γὰρ κατακλήσεσιν ἰσχύειν δοκοῦσιν ἀλλὰ ὀνόματι Ἰησοῦ μετὰ τῆς ἀπαγγελίας τῶν περὶ αὐτὸν ἱστοριῶν. Ταῦτα γὰρ λεγόμενα πολλάκις τοὺς δαίμονας πεποίηκεν ἀνθρώπων χωρισθῆναι, καὶ μάλισθ' ὅταν οἱ λέγοντες ἀπὸ διαθέσεως ὑγιούσ

καὶ πεπιστευκυίας γνησίως αὐτὰ λέγωσι. Τοσοῦτον μέντοι γε δύναται τὸ ὄνομα τοῦ Ἰησοῦ κατὰ τῶν δαιμόνων, ὡς ἔσθ' ὅτε καὶ ὑπὸ φαύλων ὀνομαζόμενον ἀνύειν.

Después de esto no supe por qué afirma Celso que la fuerza que los cristianos parecen tener la deben a ciertos nombres de démones y fórmulas de encantamiento. Con ello aluden, según pienso, a los que conjuran y expulsan a los demás. Pronunciar ese nombre y recitar esas historias ha hecho con frecuencia alejarse a los démones de los hombres... Y es tanto el poder del nombre de Jesús contra los démones, que, a veces, logra su efecto aún pronunciado por hombres malos.

(CLVIII) V, 5

Οὐχ ὁρῶν ὅτι τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα οὐδὲ μέσον ἐστὶν ὡς τὸ τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς τινὲς δὲ φαῦλοί τῶν ἀνθρώπων, ἐν οἷς τινὲς μὲν ἀστεῖοι τινὲς δὲ φαῦλοι εἰσιν, οὐτ' ἀτεῖον, ὁποῖον, ἐστὶ τὸ τῶν θεῶν, τασσόμενον οὐκ ἐπὶ φαύλων δαιμονίων ἢ ἐπὶ ἀγαλμάτων ἢ ἐπὶ ζώων, ἀλλ' ὑπὸ τῶν τὰ θεοῦ ἐγνωκότων ἐπὶ τῶν ἀληθῶς θειοτέρων καὶ μακαρίων. Ἄει δ' ἐπὶ τῶν φαύλων ἔξω τοῦ παχυτέρου σώματος δυνάμεων τάσσεται τὸ τῶν δαιμόνων ὄνομα, πλανώντων καὶ περισπώντων τοὺς ἀνθρώπους.

Pero no ve que el nombre de “démones” no es indiferente como el de “hombres”, en que unos son buenos y otros malos; ni tampoco bueno, como el de “dioses”, que no se atribuye a demonios malos ni a estatuas ni a animales, sino, por quienes conocen las cosas de Dios, a seres verdaderamente divinos y bienaventurados. El nombre, empero, de “démones” sólo se pone a los poderes malos fuera del cuerpo grosero, que engañan y distraen a los hombres.

(CLIX) VIII, 17

Μετὰ ταῦτα δὲ ὁ Κέλσος φησὶν ἡμᾶς βωμοὺς καὶ ἀγάλματα καὶ νεῶς ἰδρῦεσθαι φεύγειν, ἐπεὶ τὸ πιστὸν ἡμῖν ἀφανοῦς καὶ ἀπορρήτου κοινωνίας οἶεται εἶναι σύνθημα. Ὁ γε μὴν θεὸς ἅπασι κοινός, ἀγαθός τε καὶ ἀπροσδεῆς καὶ ἔξω φθόνου. Τί οὖν κωλύει τοὺς μάλιστα καθωσιωνένους αὐτῶ καὶ τῶν δημοτελῶν ἑορτῶν μεταλαμβάνειν.

Después de que Celso dijo que nosotros huimos de dedicar altares y estatuas y templos, porque esto se imagina él ser para nosotros “la segura contraseña de una asociación oculta y misteriosa”. Y no ve que, para nosotros, son altares la mente de cada justo, y de ellos suben, real y espiritualmente, olorosos inciensos, que son oraciones que brotan de conciencia limpia.

(CLX) VIII, 24

Ἄποδεικνύς τοῖς ἀκούειν τῶν ἐκεῖ δυναμένοις ὅτι πάντως οὐ φονέως χεῖρόν τι πράττει ὁ τῶν εἰδωλοθύτων μεταλαμβάνων, ἀπολλύς τοὺς αὐτοῦ ἀδελφούς, δι' οὓς Χριστός

ἀπέθανε. Καὶ μετὰ τοῦτο τιθεὶς δαιμονίοις θύεσθαι τὰ θυόμενα, παρίστησι κοινωνοὺς τῶν δαιμονίων γίνεσθαι τοὺς μεταλαμβάνοντας δαιμονίων τραπέζης· παρίστησί τε ὅτι ἀδύνατόν ἐστι τὸν αὐτὸν τραπέζης κυρίου μετέχειν καὶ τραπέζης δαιμόνων.

A los que son capaces de entender lo que allí dice les hace ver que quien participa de lo sacrificado a los ídolos comete acción absolutamente peor que la de un asesino, pues mata a sus hermanos por los que murió Cristo. Y luego, sentado que lo sacrificado se sacrifica a los demonios, Pablo demuestra que se hacen partícipes de los demonios quienes toman parte en la mesa de los demonios; y demuestra también ser imposible que el mismo hombre tome parte en la mesa del Señor y en la de los demonios.

(CLXI) VIII, 58

Μετὰ ταῦτά φησιν ὁ Κέλσος τοιαῦτα· Ὅτι μὴν ἐν τοῖσδε μέχρι τῶν ἐλαχίστων ἐστὶν ὅτῳ δέδοται ἐξουσία, μάθοι τις ἂν ἐξ ὧν Αἰγύπτιοι λέγουσιν, ὅτι ἄρα τοῦ ἀνθρώπου τὸ σῶμα ἐξ καὶ τριάκοντα διειληφότες δαίμονες ἢ θεοὶ τινες αἰθέριοι εἰς τοσαῦτα μέρη νενεμημένον -οἱ δὲ καὶ πολὺ πλείους λέγουσιν- ἄλλος ἄλλο τι αὐτοῦ νέμειν ἐπιτέτακται. Καὶ τῶν δαιμόνων ἴσασι τὰ ὀνόματα ἐπιχωρίῳ φωνῇ, ὥσπερ Χνουμὴν καὶ Χναχουμὴν καὶ Κνάτ καὶ Σικὰτ καὶ Βιού καὶ Ἐροῦ καὶ Ἐρεβίου καὶ Ῥαμανὸρ καὶ Ῥειανοὸρ ὅσα τε ἄλλα τῇ ἑαυτῶν γλώσσει ὀνομάζουσι· Καὶ δὴ ἐπικαλοῦντες αὐτοὺς ἰώνται τῶν μερῶν τὰ παθήματα. Τί οὖν κωλύει τούτους τε καὶ τοὺς ἄλλους δεξιούμενον, ἂν χρήξῃ τις, ὑγιαίνειν μᾶλλον ἢ νοσεῖν καὶ εὐτυχεῖν μᾶλλον ἢ δυστυχεῖν καὶ βασανιστηρίων καὶ κολαστηρίων ὡς οἷόν τε ἀπηλλάχθαι;

Καὶ διὰ τούτων δὴ κατάγειν ἡμῶν πειρώμενος τὴν ψυχὴν ὁ Κέλσος ἐπὶ τοὺς δαίμονας, ὡς λαχόντας ἡμῶν τὰ σώματα, καὶ ἕνα ἕκαστον ἐπιστατεῖν ἀποφαινόμενος μέρος τοῦ σώματος ἡμῶν θέλει ἡμᾶς πιστεῦειν μὲν οἷς λέγει δαιμονίοις καὶ θεραπεύειν αὐτά, ἵνα ὑγιαίνωμεν μᾶλλον ἢ νοσῶμεν καὶ εὐτυχῶμεν μᾶλλον ἢ δυστυχῶμεν καὶ ὅση δύναμις βασανιστηρίων, ὡς οἷόν τε ἐστίν, ἀπαλλαγῶμεν. Τοσοῦτον δ' ἄρα κατέγνωκε τῆς εἰς τὸν θεὸν τῶν ὄλων ἀσχίστου καὶ ἀδαιρέτου τιμῆς, ὡς μὴ ἀυτάρκη πιστεῦειν τὸν θεὸν μόνον προσκυνούμενον καὶ μεγαλοφώνως τιμώμενον παρέχειν τῷ τιμῶντι ἀπ' αὐτοῦ τοῦ σέβειν αὐτὸν δύναμιν κωλυτικὴν τῆς τῶν δαιμόνων κατὰ τοῦ ὀσίου ἐπιβουλῆς· οὐ γὰρ ἐώρακε, τίνα τρόπον τὸ ἐν ὀνόματι τοῦ Ἰησοῦ ὑπὸ τῶν γνησίως πιστευόντων καλούμενον οὐκ ὀλίγους ἀπὸ νόσων καὶ δαιμονισμῶν καὶ ἄλλων περιστάσεων ἰάσατο.

Después de esto dice Celso lo que sigue: “que en todas estas cosas, aun las mínimas, hay un demon a quien se le ha dado poder sobre ellas, se puede ver por lo que dicen los egipcios. Según éstos, el cuerpo humano está repartido entre treinta y seis démones o ciertos dioses etéreos y, dividido en otras tantas partes (y aún hay quienes admiten

más), cada uno se encarga de la suya. Y hasta saben los nombres de los démones en lengua local, por ejemplo, Cnumén, y Cnacumén, y Cnat y Sicat, Biú, Erú, Erebiú, Ramanor y Reianoor, y cuantos otros pronuncian ellos en su propia lengua. Y el hecho es que, invocando a estos démones, curan las enfermedades de cada miembro. ¿Qué empece, pues, que quien estos y otros démones acepta, si a ellos acude, goce más bien de salud que de enfermedad, de fortuna y no de infortunio y, en cuanto cabe, se vea libre de penas y torturas?”.

También con esto intenta Celso rebajar nuestra alma a los démones, como si éstos tuvieran repartidos nuestros cuerpos, afirmando que cada uno se encarga de una parte. Y quiere que creamos y demos culto a los demonios que él nombra, a fin de gozar así más bien de salud que de enfermedad, de próspera fortuna más bien que de infortunio, y vernos libres, en cuanto cabe, de penas y torturas. Hasta punto tal, por lo que se ve, condena el honor único e indiviso que se debe al Dios del universo, que cree no baste Dios, adorado solo y magníficamente honrado, para dar al que lo honra y por el hecho mismo de darle culto, poder que contrarreste toda insidia de los démones contra el hombre piadoso. Y es que no vio nunca cómo la fórmula “En nombre de Jesús”, pronunciada por auténticos creyentes, ha curado a no pocos de enfermedades, posesiones y otras calamidades.

De principiis

(CLXII) 2, 9, 6

Nos uero quasi homines, ne haeticorum insolentiam reticendo nutriamus, quae pro uiribus nostris occurrere nobis possunt ad ea, quae obtenderunt, hoc modo respondebimus. Bonum esse et iustum et omnipotentem deum creatorem uniuersorum, quibus ualuimus ex diuinis scripturis adsertionibus in superioribus frequenter ostendimus. Hic cum in principio crearet ea, quae creare uoluit, id est rationabiles naturas, nullam habuit aliam creando causam nisi se ipsum, id est bonitatem summa. Quia ergo forum, quae creanda erant, ipse extitit causa, in quo neque uarietas aliqua neque permutatio neque impossibilitas inerat, aequales creauit omnes ac similes quos creauit, quippe cum nulla ei causa uarietatis ac diuersitatis existeret. Verum quoniam rationabiles hipase creaturae, sicut frequenter ostendimus et in loco suo nihilominus ostendemus, arbitrio liberi facultate donatae sunt, libertas unumquemque uoluntatis suae uel ad profectum per imitationem dei prouocauit uel ad defectum per negligentiam traxit.

Pero nosotros, simples hombres, para no alimentar con nuestro silencio la arrogancia de los heréticos, daremos a sus objeciones las respuestas que se nos presenten en la medida de nuestras fuerzas. Hemos mostrado frecuentemente más arriba, por las afirmaciones que hemos podido extraer de las divinas Escrituras, que el Dios creador del universo es bueno, justo y todopoderoso. Como ha creado en el principio lo que ha querido crear, las naturalezas razonables, él no las ha creado por otra causa que por él mismo, es decir, por su bondad. Puesto que ha sido él mismo la causa de lo que iba a crear y no había en él ni diversidad ni cambio ni impotencia, las ha hecho todas iguales y semejantes puesto que no existía en él ninguna causa de variedad y de diversidad. Pero puesto que las propias criaturas razonables, como lo hemos mostrado con frecuencia y como lo mostraremos a su momento, han sido gratificadas con la facultad del libre arbitrio, la libertad de su voluntad ha invitado a cada una a progresar por la imitación de Dios o la ha arrastrado a la decadencia como consecuencia de su negligencia.

(CLXIII) 3, 2, 2

‘Ο δὲ μὴ αἰσθανόμενος τῆς ἰδίας ἀσθενείας καὶ τῆς θείας χάριτος, καὶ εὐεργετῆται μὴ ἑαυτοῦ πεπειραμένος μηδὲ ἑαυτοῦ κατεγνωκῶς, οἰήσεται ἴδιον εἶναι ἀνδραγάθημα τὸ ἀπὸ τῆς οὐρανοῦ χάριτος αὐτῷ ἐπιχορηγηθέν. τοῦτο δέ, οἴημα ἐμποιῆσαν καὶ φυσίωσιν, αἴτιον ἔσται καταπτώσεως: ὅπερ νομίζομεν καὶ περὶ τὸν διάβολον γεγονέναι, ἑαυτῷ χαρισάμενον ἃ εἶχε προτερήματα, ὅτε ἄμωμος ἦν. "πᾶς γὰρ ὁ ὑψῶν ἑαυτὸν ταπεινωθήσεται, ὡς πᾶς ὁ ταπεινῶν ἑαυτὸν ὑψωθήσεται"

Nos uero rationem diligentius intuentes, haud ita esse arbitramur, considerantes ea, quae manifeste ex corporali necessitate descendunt. An uero putandum est quod diabolus esuriendi uel sitiendi causa nobis existat? Neminem puto esse qui hoc audeat confirmare.

Pero, cuando examinamos más atentamente el motivo de ello, no pensamos que sea cierto, al considerar todo lo que viene a nosotros claramente de una necesidad corporal. ¿Hay que pensar que el diablo es la causa del hambre y de la sed en nosotros? Nadie, en mi opinión, se atrevería a afirmarlo.

(CLXIV) 3, 6, 5

Propterea namque etiam nouissimus inimicus, qui mors appellatur, destrui dicitur, ut neque ultra triste sit aliquid, ubi mors non est, neque diuersum sit, ubi non est inimicus.

Debemos entender la destrucción del último enemigo como la destrucción no de la sustancia que es dada por Dios, sino de la inclinación de la voluntad enemiga que tiene

un rasgo originario no en Dios sino en el propio enemigo. Por eso será destruido no por no existir más sino por no ser más enemigo y muerte.

C.Io

(CLXV) 6, 13, 76

Καὶ ἐπὶ τὴν ἱστορίαν δὲ ὁ ἐκκλησιαστικὸς προκαλέσεται τὸν πρότερον πευσόμενον παρὰ τῶν τὰ ἀπόρρητα ἐγνωκέναι παρ' Ἑβραίοις ἐπαγγελλομένων, εἰ τοιοῦτόν τι δόγμα ἐστὶ παρ' αὐτοῖς: ἐὰν γὰρ μηδαμῶς φαίνεται τοῦθ' οὕτως ἔχον, δῆλον ὅτι ἐσκέδασται ὁ τοῦ προτέρου λόγος.

En lo que concierne a la realidad histórica, el miembro de la Iglesia invitará el primero a preguntar a aquellos que hacen gala de conocer los escritos esotéricos de los Judíos si semejante doctrina se encuentra en ellos. Si no aparece en ninguna parte, está claro que toda la argumentación del primero se volatiliza.

C. Mt.

(CLXVI) 13, 6

Ἦδη οὖν παραστῶμεν καὶ τῇ λέξει καὶ ζητήσωμεν πρότερον, πῶς σεληνιαζέσθαι λέγεται ὁ ὑπὸ τινος πνεύματος ἀκαθάρτου καὶ κωφοῦ καὶ ἀλάλου σκοτούμενος καὶ καταβαλλόμενος, καὶ διὰ τί παρώνυμόν ἐστι τὸ σεληνιαζέσθαι ἀπὸ τοῦ μεγάλου ἐν οὐρανῷ καὶ δευτέρου μετὰ τὸν ἥλιον φωστήρος, ὃν ἔταξεν "ὁ θεὸς" "εἰς ἀρχὰς τῆς νυκτός". ἰατροὶ μὲν οὖν φυσιολογείτωσαν, ἄτε μηδὲ ἀκάθαρτον πνεῦμα εἶναι νομίζοντες κατὰ τὸν τόπον ἀλλὰ σωματικόν <τι> σύμπτωμα, καὶ φυσιολογοῦντες τὰ ὑγρά λεγέτωσαν κινεῖσθαι τὰ ἐν τῇ κεφαλῇ κατὰ τινα συμπάθειαν τὴν πρὸς τὸ σεληνιακὸν φῶς, ὑγράν ἔχον φύσιν. ἡμεῖς δὲ οἱ καὶ τῷ εὐαγγελίῳ πιστεύοντες ὅτι τὸ νόσημα τοῦτο ἀπὸ πνεύματος ἀκαθάρτου, ἀλάλου καὶ κωφοῦ ἐν τοῖς πάσχουσιν αὐτὸ θεωρεῖται ἐνεργούμενον

Así pues ya establecimos también de palabra y antes investigamos cómo se denomina ser un lunático el que es cegado y abatido por un espíritu impuro, sordo y mudo, y por qué el nombre ser lunático es del grande en el cielo y de la luz cerca del sol, al que nombró "Dios en el principio de la noche". Los médicos discuten la naturaleza, lo mismo que creen que no hay un espíritu impuro de ninguna manera sino que es un desorden corporal, y dicen al discutir sobre la naturaleza que las humedades que hay en la cabeza se mueven según la simpatía con la luz de la luna, tienen una naturaleza húmeda. Nosotros que creemos en el evangelio que esta enfermedad se ve que es producida por un espíritu impuro, mudo y sordo en los que la sufren.

HLc.

(CLXVII) 12 y 35

Τί δήποτε ὁ ἄγγελος οὐκ ἀπῆλθεν εἰς Ἱεροσόλυμα, οὐκ ἐζήτησε τοὺς γραμματεῖς καὶ τοὺς Φαρισαίους, οὐκ εἰσῆλθεν εἰς τὴν τῶν Ἰουδαίων συναγωγὴν, ἀλλὰ "ποιμένας" εὗρεν "ἀγραυλοῦντας καὶ φυλάσσοντας τὰς φυλακὰς τῆς νυκτὸς ἐπὶ τὴν ποιμνὴν αὐτῶν" κάκεινους εὐηγγελίσαστο; Ἐὰρ ὁ λόγος οὐδὲν αἰνίσσεται, ἀλλ' ὄντως τὸ προκείμενον ἦν, ποιμέσι προβατίων τοιούτων αἰσθητῶν τὸν ἄγγελον ἐπιστάνα λελαληκέναι, καὶ οὐδὲν ἄλλο ἐμφαίνει παρὰ τοῦτο; Ἀλλὰ τοῖς τῶν ἐκκλησιῶν ποιμέσιν ὁ ἄγγελος εὐαγγελίζεται τὸν Χριστόν.

En ningún momento el ángel llegó a Jerusalén, no buscó a los escribas ni a los Fariseos, no entró en la sinagoga de los judíos, sino que encontró a los pastores que estaban en el campo y que vigilaban como guardianes de la noche el rebaño y les anunció: “¿Acaso la palabra no oculta nada, sino que realmente era lo establecido, que el ángel que sabía de las ovejas presentes hablara a los pastores, y ninguna otra cosa manifestara además de esto? Sino que el ángel anunciara a los pastores de las comunidades a Cristo.

AUTORES DE ÉPOCA IMPERIAL

Eusebio de Cesarea

Historia Eclesiástica

(CLXVIII) III, 4, 9

Τῶν δὲ λοιπῶν ἀκολουθῶν τοῦ Παύλου Κρήσκης μὲν ἐπὶ τὰς Γαλλίας στειλάμενος ὑπ' αὐτοῦ μαρτυρεῖται, Λίνος δὲ, οὗ μέμνηται συνόντος ἐπὶ Ῥώμης αὐτῷ κατὰ τὴν δευτέραν πρὸς Τιμόθεον ἐπιστολὴν, πρῶτος μετὰ Πέτρον τῆς Ῥωμαίων ἐκκλησίας τὴν ἐπισκοπὴν ἤδη πρότερον κληρωθεὶς δεδήλωται· ἀλλὰ καὶ ὁ Κλήμης, τῆς Ῥωμαίων καὶ αὐτὸς ἐκκλησίας τρίτος ἐπίσκοπος καταστάς.

De los restantes seguidores de Pablo, Crescente está probado que fue enviado por él a las Galias; y Lino, del que hace mención en la II carta a Timoteo indicando que se halla con él en Roma, ya queda anteriormente demostrado que fue designado para el episcopado de la iglesia de Roma, el primero después de Pedro. Mas también Pablo atestigua que Clemente –instituido asimismo tercer obispo de la Iglesia de Roma- fue su colaborador y compañero de lucha.

(CLXIX) III, 25, 4

Ἐν τοῖς νόθοις κατατετάχθω καὶ τῶν Παύλου Πράξεων ἡ γραφή ὃ τε λεγόμενος Ποιμὴν καὶ ἡ Ἀποκάλυψις Πέτρου καὶ πρὸς τούτοις ἡ φερομένη Βαρναβᾶ ἐπιστολὴ καὶ τῶν ἀποστόλων αἱ λεγόμεναι Διδαχαὶ ἔτι τε, ὡς ἔφην, ἡ Ἰωάννου Ἀποκάλυψις, εἰ φανείη: ἦν τινες, ὡς ἔφην, ἀθετοῦσιν, ἕτεροι δὲ ἐγκρίνουσιν τοῖς ὁμολογουμένοις.

Entre los espurios colóquense el escrito de los Hechos de Pablo, el llamado Pastor y el Apocalipsis de Pedro, y además de éstos, la que se dice Carta de Bernabé y la obra llamada Enseñanza de los Apóstoles, y aun, como dije, si parece, el Apocalipsis de Juan: algunos, como dije, lo rechazan, mientras otros lo cuentan entre los libros admitidos.

(CLXX) IV, 3, 3

Τοιοῦτος μὲν οὗτος· Καὶ Ἀριστείδης δέ, πιστὸς ἀνὴρ τῆς καθ' ἡμᾶς ὀρμώμενος εὐσεβείας, τῷ Κοδράτῳ παραπλησίως ὑπὲρ τῆς πίστεως ἀπολογία ἐπιφωνήσας Ἀδριανῷ καταλέλοιπεν.

Tal era Cuadrato. Mas también Arístides, hombre de fe entregado a nuestra religión, dejó, igual que Cuadrato, una Apología a favor de la fe, que había dirigido a Adriano.

(CLXXI) V, 10, 1-2

Ἠγεῖτο δὲ τηρικαῦτα τῆς τῶν πιστῶν αὐτόθι διατριβᾶς ἀνὴρ κατὰ παιδείαν ἐπιδοξότατος, ὄνομα αὐτῷ Πάνταινος, ἐξ ἀρχαίου ἔθους διδασκαλείου τῶν ἱερῶν λόγων παρ' αὐτοῖς συνεστῶτος· ὃ καὶ εἰς ἡμᾶς παρατείνεται καὶ πρὸς τῶν ἐν λόγῳ καὶ τῇ περὶ τὰ θεῖα σπουδῇ δυνατῶν συγκροτεῖσθαι παρειλήφαμεν, ἐν δὲ τοῖς μάλιστα κατ' ἐκεῖνο καιροῦ διαλάμψαι λόγος ἔχει τὸν δεδηλωμένον, οἷα καὶ ἀπὸ φιλοσόφου ἀγωγῆς τῶν καλουμένων Στωικῶν ὠρμημένον.

Por aquel tiempo dirigía la escuela de los fieles de allí un varón celeberrimo por su instrucción, cuyo nombre era Panteno. Existía entre ellos, por antigua costumbre, una escuela de las sagradas letras. Esta escuela sigue prolongándose hasta nosotros y, por lo que hemos sabido, la forman hombres elocuentes y estudiosos de las cosas divinas. Pero una tradición afirma que entre los de aquella época brillaba sobremanera el mencionado Panteno. ¡Cómo que procedía de la escuela filosófica de los llamados estoicos!.

(CLXXII) V, 17, 1

Ἐν τούτῳ δὲ τῷ συγγράμματι καὶ Μιλτιάδου συγγραφέως μέμνηται, ὡς λόγον τινὰ καὶ αὐτοῦ κατὰ τῆς προειρημένης αἰρέσεως γεγραφότος.

En la misma obra se menciona a Milcíades, un escritor que, al parecer, también ha escrito un tratado contra la antedicha herejía.

Libanio

(CLXXIII) *Epístola* 1403,1-2

Ἦιδειν ὅτι Βασκανία τις ὄψεται τοὺς σοὺς υἱεῖς, ἧ πέφυκεν ὀρᾶν ἐκείνη τοὺς ἐπαινουμένους. ἐδόκουν γὰρ πολὺ τῶν ἄλλων διαφέρειν νέων σωφροσύνη τε καὶ κατὰ τοὺς λόγους, ὥστ' ἐμακαρίζου μάλιστα δὴ πατέρων, ὅτι τριῶν ὄντων σοι παρ' ἡμῖν παίδων οὐχ ὁ μὲν ἀγαθός, ὁ δὲ οὐ τοιοῦτος, ἀλλὰ πάντες ἀρετὴν ἀσκοῦντες.

Bien se sabe que un mal de ojo está frente a tus hijos, aquel con el que procuró ver a los alabados, pues parecía diferir mucho de los demás jóvenes en la prudencia y según los pensamientos, de manera que era celebrado por los padres, puesto que teniendo tú tres niños nosotros tenemos el bien, pero no sólo, sino todos los que practican la virtud.

APÉNDICE DE PASAJES CITADOS

AUTORES ANTIGUOS

Agustín de Hipona

Civ. Dei IX, 19 92 n. 257

Aristoteles

Metaph.

I, 5, 985a 151 n. 443

1048 186 n. 539

E.E.

1234 a.3 231 n. 662

E.N.

1127 b.4 231 n. 662

Atanasio

v. *Anton.*

8 75 n. 198

12 101 n. 294

22 95

51 103, 156

52 52 n. 109

63 51 n. 109, 169

Celso

Contra los cristianos

I, 6b 277 n. 789

68 *ibid.*

71 *ibid.*

II, 49 *ibid.*

Discurso verdadero

I, 1 271 n. 763

V, 62 *ibid.*

Crisipo

SVF

II, 827 53 n. 120

III, 466, 8 56 n. 128

III, 479 54

Esquilo

A.

1496-1504 73 n. 187, 354

1501-1508 48, 72 n. 187

Pers.

353-360 49 n. 102

Pr.

8-11 64 n. 158

Esquines

In Ctes

117, 1 48

Eurípides

Ba.

300-1 71

| | |
|--------------------|-------------------------------------|
| <i>Iph. Taur.</i> | |
| 285-94 | 48 n. 100 |
| <i>Or.</i> | |
| 253-61 | 48 n. 100, 72 n. 187 |
| <i>frag.</i> | |
| 901 | 253 n. 720 |
| Eusebio de Cesarea | |
| <i>D. E.</i> | |
| 4, 9 | 95 |
| <i>H. E</i> | |
| II, 1-4 | 181 n. 523 |
| 16-17 | 43 n. 86, 266 n. 747 |
| III, 4, 9 | 143, 152, 419 |
| 14 | 43 n. 86 |
| 25, 4 | 146, 182 n. 526, 420 |
| 36 | 161 |
| IV, 3, 1-2 | 200 |
| 3 | 201, 205 n. 584, 420 |
| 4, 9, 15 | 152 |
| 8, 3 | 212 |
| 11, 8 | <i>ibid.</i> |
| 14, 9 | 178 |
| 15, 46 | 174 n. 506 |
| 16, 1 | 202 |
| 9 | 213 n. 604 |
| 18, 1-6 | <i>ibid.</i> , 211 |
| 26, 7-10 | 40, 41 n. 72 |
| 18, 1-6 | 202 |
| 24 | 259 n. 734 |
| 26, 1 | 201 |
| 7-10 | 39, 40 n. 72 |
| 27 | 201 |
| V, 1, 5 | 103 |
| 6, 4 | 211 n. 597 |
| 8 | 189 n. 545 |
| 10, 1-4 | 267 n. 750, 284 n. 805, 420 |
| 13, 1-2 | 156, 239 n. 686, 240, 103 n. 302 |
| 16, 5 | 103 |
| 17, 1 | 201, 422, 421 |
| 27 | 37 n. 62 |
| VI, | 268 |
| 2, 1-15 | 270 |
| 12, 3 | 15 n. 19, 30 n.45, 105 n. 308 |
| 13 | 285 n.811 |
| 19, 8 | 55 n. 124, 282 |
| 25, 2 | 271 n. 764 |
| VIII, 14, 5 | 95 n. 271 |
| <i>P. E.</i> | |
| 4, 5 | 95 |
| 14 | 95 n. 271 |
| <i>Vit. Cont.</i> | |
| I, 31 | 103, 156 |

| | |
|-----------------------|----------------------|
| Filón de Alejandría | |
| <i>De Spec. Leg.</i> | |
| I, 13 | 83 n. 228 |
| <i>De gig.</i> | |
| 6-27 | 216 n. 618 |
| 16 | 280 |
| Filóstrato | |
| VA. | |
| IV, 20 | 82 n. 224, 364, 365 |
| Firmiliano | |
| <i>Ep.</i> | |
| LXXV, 11 | 91 n. 256 |
| Flavio Josefo | |
| <i>Antiq.</i> | |
| I, 3 | 216 n. 618 |
| XIII, 171-173 | 89 n. 248 |
| XVIII, 11-22 | <i>ibid.</i> |
| 63 | 37 n. 61, 380 |
| <i>Guerra</i> | |
| II, 119 | 89 n. 248 |
| Focio | |
| <i>Bibl.</i> | |
| 118 | 266 n. 750 |
| 125, 22 | 211 |
| Heliodoro | |
| <i>Etiopic.</i> | |
| 3, 7, 2 | 69 n. 176, 366 |
| Herodoto | |
| <i>Hist.</i> | |
| 1, 32, 6 | 64 n. 156, 77 n. 204 |
| Hesíodo | |
| <i>Th.</i> | |
| 10 | 108 n. 320 |
| <i>Op.</i> | |
| 121 | 96 n. 273 |
| 122 | 84 |
| 125 | <i>ibid.</i> |
| 126 | <i>ibid.</i> |
| 330 | 64 n. 160 |
| Hipólito | |
| <i>De Antichr.</i> VI | |
| | 127 n. 380 |
| Homero | |
| <i>Il.</i> | |
| I, 221-222 | 296 |
| XV, 468 | 47 n. 97 |
| XIX, 86 | 48 |

| | |
|-------------------------------|---|
| XXIV, 527 | 77 n. 204, 353 |
| Ireneo de Lyon | |
| <i>Adv. Haer.</i> | |
| I, 2, 2 | 65 |
| 5, 5 | 242 n. 698 |
| 26, 1 | 216 n. 616 |
| 28 | 59 n. 141, 216 n. 616, 239 n. 687, 240, 242 n. 695 |
| III, 1, 1 | 117 n. 348 |
| 3, 4 | 174, 175, 176 n. 512, 179, 211 n. 597, 174, 175 |
| IV, 6, 2 | 212 |
| 14, 9 | 178 |
| 15, 46 | 174 n. 506 |
| V, 18, 1 | 228 |
| 24, 4 | 255 n. 725 |
| 25-30 | 124, 381 |
| 30, 3 | 134 n. 398 |
| Jámblico | |
| <i>Myst.</i> | |
| 5, 12 | 56 n. 126 |
| Jenócrates, | |
| <i>ap. Estobeo ecl. phys.</i> | |
| I, 1, 29b. | 84 n. 231 |
| Jenofonte | |
| <i>Ap.</i> | |
| 4, 6 | 97 n. 278 |
| Jerónimo | |
| <i>De viris illustribus</i> | |
| 25 | 259 n. 734 |
| Juan Crisóstomo | |
| <i>Hom. 2 Tes.</i> | |
| 3,19 | 130 n. 388 |
| Libanio | |
| <i>Ep.</i> | |
| 1403, 1-2 | 69 n. 178, 421 |
| Luciano | |
| <i>Peregr.</i> | |
| 11 | 36, 358 |
| 13 | 358 |
| Lucrecio | |
| <i>De rerum natura</i> | |
| II, 258-265 | 53 n.118 |

| | |
|---------------|----------------|
| Marco Aurelio | |
| <i>Medit.</i> | |
| I, 1, 7.1.1 | 214 n. 606 |
| 17.6.1 | <i>ibid.</i> |
| Minucio Félix | |
| <i>Oct.</i> | |
| I, 5 | 41 n. 76 |
| II, 4 | <i>ibid.</i> |
| V, 1 | <i>ibid.</i> |
| IX, 6 | 36 n. 58 |
| XIV, 1 | 41 n. 76 |
| XV, 1 | <i>ibid.</i> |
| XXVI | 86 n. 238 |
| XXVII | 82 n. 222 |
| XXXI, 2 | 36 n. 58 |
| Pausanias | |
| II, 15, 5 | 294 |
| Píndaro | |
| <i>N.</i> | |
| 9, 27 | 77 n. 203 |
| Platón | |
| <i>Ap.</i> | |
| 22 a, 6 | 64 n. 156 |
| 24 c, 1 | 97 n. 279 |
| 27 c-e | 97 n. 280, 354 |
| 28 b | 232 n. 669 |
| 30 c | 212 n. 602 |
| 31 d | 94 n. 265 |
| <i>Cra.</i> | |
| 420d, 3 | 356 |
| <i>Criti.</i> | |
| 43 d | 232 n. 669 |
| <i>Epin.</i> | |
| 981 c-e | 99 n. 288 |
| 982 e | <i>ibid.</i> |
| <i>Epist.</i> | |
| 350 d, 5 | 64 n. 156 |
| <i>Lg.</i> | |
| 22, 1-2 | 82 n. 221 |
| 897d | 52 |
| 903b-905d | 55 n. 125 |
| <i>Phd.</i> | |
| 66 b, d, e | 232 n. 669 |
| 95 b, 5-6 | 69 n. 177, 356 |
| <i>Phdr.</i> | |
| 246 a 6 | 55 n. 126 |
| 246d-e | 55 |
| 248c | 52 |
| 248-49 | 232 n. 669 |
| 253 a 7 | 55 n. 126 |
| 256 b | 51 |

| | |
|------------------|--|
| <i>Phil.</i> | |
| 30 b | 323 n. 669 |
| <i>Plt.</i> | |
| 270 d | 56 n. 125 |
| 271 d | 83 |
| <i>Prm.</i> | |
| 135 e, 2 | 64 n. 156 |
| <i>R.</i> | |
| 379 c | 51 n. 113 |
| 444 b | 64 n. 156 |
| 473 d | 213 n. 605, 232 n. 669 |
| 487 e | 214 n. 605 |
| 499 b | <i>ibid.</i> |
| 501 e | <i>ibid.</i> |
| 595 c | 232 n. 669 |
| 602 c | 64 n. 156 |
| 617 e | 232 |
| <i>Smp.</i> | |
| 202 c-e | 55 n. 125, 77 n. 202, 82 n. 219, 94 n. 266, 355 |
| d 4 | 97 n. 277 |
| 203a 9 | <i>ibid.</i> |
| <i>Sph.</i> | |
| 245 e, 5 | 64 n. 156 |
| <i>Tht.</i> | |
| 176a-c | 51, 357 |
| <i>Ti.</i> | |
| 28a, c | 51 n. 111, 231 n. 665 232 n. 669, 257 |
| 29d | 51 n. 111 |
| 36 b, c | 232 n. 669 |
| 40 b, 6 | 64 n. 156 |
| 40 d | 77 n. 202, 83 n. 225, 253 |
| 41 a | 257 |
| 41 b-d | 252, 357 |
| 41 d 6-7 | 52 |
| 42 c, e | 83, 232 n. 669 |
| 69c 7 | 55 n. 126, 83 n. 226 |
| 90 a | 72 n. 187 |
| | |
| Plotino | |
| <i>Enn.</i> | |
| I, 3, 38-40 | 55 |
| I, 8, 1 | 46, 363 |
| I, 8, 3 | 364 |
| I, 8, 3, 20 | 55 |
| 30-40 | 364 |
| I, 8, 5 | 55 |
| I, 8, 7 | <i>ibid.</i> |
| I, 9, 24 | <i>ibid.</i> |
| III, 2, 2, 33-40 | <i>ibid.</i> |
| 5, 5 | 242 n. 698 |
| 6, 1-2 | <i>ibid.</i> |

| | |
|--------------------------|--------------------|
| Plutarco | |
| <i>Alex.</i> | |
| 75, 1 | 100 n. 290 |
| <i>De defec. Orac.</i> | |
| 13-14 | 79 |
| 415 b-c | 82 n. 220, 99, 362 |
| 416 d | 97, 99 n. 286 |
| 556 e | 100 n. 291 |
| 659 a | <i>ibid.</i> |
| <i>De facie</i> | |
| 943 f | 99 n. 286 |
| <i>De gen. Socr.</i> | |
| 581 a | 100, 361 |
| <i>De Is. et Os.</i> | |
| 46-49 | 54 |
| 361 c | 96 n. 276, 359 |
| 369 e | 50 n. 108, 54, 360 |
| 370 d-e | 359 |
| 371 e | 54 |
| <i>De Stoic. Repugn.</i> | |
| 37 | 78 |
| <i>Moral.</i> | |
| 1034 B | 36 n. 60 |
| <i>Quaes. Conv.</i> | |
| 680 c | 69 n. 176, 359 |
| Porfirio | |
| <i>Plot.</i> | |
| 3, 10-25 | 270 n. 758 |
| 30-35 | 270 n. 759 |
| Sexto Empírico | |
| <i>P.</i> | |
| III, 169 | 54 n. 122 |
| III, 176 | <i>ibid.</i> , 363 |
| Sófocles | |
| <i>Ant.</i> | |
| 790 | 71, 72 n. 187 |
| 955-65 | <i>ibid.</i> |
| Suetonio | |
| <i>De vir. Ill.</i> | |
| 24 | 36 n. 58 |
| Tácito | |
| <i>Ann.</i> | |
| 15, 44, 3 | 35 n. 53 |
| Tertuliano | |
| <i>Apol.</i> | |
| XXII, 3 | 86 n. 238 |
| <i>De idolo.</i> | |
| 14-16 | 82 n. 222 |

De spect.
XIII, 1-15 *ibid.*

AUTORES CRISTIANOS
TEXTOS APÓCRIFOS ANTIGUO TESTAMENTO

| | |
|-------------------------------|---------------------|
| <i>Apoc. Abrah.</i> | |
| 27, 3 | 138 |
| <i>3 Apoc. Bar.</i> | |
| 4, 8 | <i>ibid.</i> |
| <i>Apoc. Esd.</i> | |
| 40 | 103, 156 |
| <i>Apoc. Io.</i> | |
| 29, 15 | 217 |
| <i>1 Apoc. Petr.</i> | |
| 2, 7-13 | 121 n. 366 |
| <i>Ascens. Is.</i> | |
| III, 13 | 366 |
| IV | 124 n. 375 |
| 2 | 66 n. 166 |
| <i>1 Enoc</i> | |
| 1, 1-32, 6 | 79 n. 212, 107 |
| 6, 1-10, 14 | 79 n. 212, 107, 216 |
| 7, 1-2 | 108, 216 |
| 8, 3 | 289 n. 822 |
| 9, 1-11 | 107 |
| 10, 4-6 | <i>ibid.</i> |
| 15, 8-16, 1 | 79 n. 212, 107 |
| 21, 1 | 68 n. 170 |
| 21, 6 | 216 n. 618 |
| 37-71 | 107 |
| 60, 11-23 | 276 n. 784 |
| 68, 4-13 | 108 |
| 72-82 | <i>ibid.</i> |
| 83-90 | <i>ibid.</i> |
| 89, 42-49 | 79 n. 212, 107 |
| 90, 21 | 68 n. 171 |
| 91-105 | 108 |
| 97, 6-104 | 79 n. 212, 107 |
| 106, 1-18 | 79 n. 212 |
| <i>2 Enoc</i> | |
| 7, 3 | 108 |
| <i>Evangelio de la Verdad</i> | |
| 17, 10 | 65 n. 162 |
| <i>4 Ezra</i> | |
| 12, 37-39 | 121 |
| <i>Liber Iubil.</i> | |
| 1, 20 | 109 n. 328 |
| 3, 17 | 109 |
| 10, 7 | 109 n. 326 |
| 15, 33 | 105 |
| 25, 11 | 109 |
| <i>Orac. Sib.</i> | |
| I 28-35 | 294 |
| II, 167 | 66 n. 166 |
| 214 | 113 |

| | |
|---------------------------|--------------|
| III, 73 | 104 |
| 794 | 138 |
| VIII, 88 | <i>ibid.</i> |
| <i>Test.XII Pat.</i> | |
| II, 1 | 111 |
| <i>Vida de Adán y Eva</i> | |
| 16 | 138 n. 409 |

APÓCRIFOS NUEVO TESTAMENTO

| | |
|-------------------------|--------------|
| <i>Hechos de Felipe</i> | |
| 144 | 156 |
| <i>Hechos de Juan</i> | |
| 53, 1 | 87 |
| <i>Hechos de Tomás</i> | |
| 20 | <i>ibid.</i> |

ANTIGUO TESTAMENTO

| | |
|---------------|-------------------|
| <i>Gen.</i> | |
| 1-3 | 109, 113, 285 |
| 2, 4 | 96 |
| 8-10 | 261 n. 741, 367 |
| 3 | 138 |
| 1-24 | 46, 108, 138, 367 |
| 4, 1-10 | 154 n. 459 |
| 6, 2-4 | 90, 95, 204, 216 |
| 17 | 290 |
| 32, 29-31 | 290 |
| 33, 1-20 | 154 n. 459 |
| 36, 11 | 223 n. 639 |
| 41, 1-27 | 68 |
| <i>Ex.</i> | |
| 12 | 109 |
| 19, 4 | 137 n. 406 |
| 23, 22 | 103, 156 |
| 40, 38 | 112 |
| <i>Lev.</i> | |
| 16, 8 | 10 |
| <i>Deut.</i> | |
| 5, 4, 7 | 112 n. 339 |
| 6, 18-29 | <i>ibid.</i> |
| 9, 10 | <i>ibid.</i> |
| 9, 23 | <i>ibid.</i> |
| 11, 2 | <i>ibid.</i> |
| 26 | 191 |
| 13, 2-6 | 131 n. 390, 368 |
| 18, 14 | 279 |
| 18, 18-22 | 131 n. 390, 368 |
| 30, 15, 9 | 232 n. 667 |
| 32, 11-12 | 137 n. 406 |
| 16-23 | 221 n. 632 |
| 17 | 100 n. 292 |
| <i>2 Sam</i> | |
| 22, 5 | 104 |
| <i>1 Reg.</i> | |
| 12, 15 | 113 n. 342 |

| | |
|----------------|----------------------------|
| 2 <i>Reg.</i> | |
| 1, 3 | 279 |
| <i>Tob.</i> | |
| 3, 8 | 11 |
| 17 | 11 n. 6 |
| 6, 7, 16 | 73 n. 191 |
| 8, 1-3 | <i>ibid.</i> |
| 11, 8-14 | <i>ibid.</i> |
| <i>Esth.</i> | |
| 9, 2 | 103, 156 |
| 2 <i>Macc.</i> | |
| 10, 26 | 103, 156 |
| <i>Job</i> | |
| 1-2 | 31, 102 n. 300 |
| 1, 6 | 11 |
| 5, 17-26 | 155 |
| 23 | 155 |
| <i>Sal.</i> | |
| 18, 5 | 104 |
| 41, 9 | <i>ibid.</i> |
| 60, 3 | 88 n. 246 |
| 81 | 219 n. 629 |
| 95, 5 | 133 n. 392, 221 n. 633 |
| 113, 16 | 221 n. 633 |
| 115, 5-8 | 260 |
| <i>Pr.</i> | |
| 1, 17 | 185 n. 534 |
| <i>Sap.</i> | |
| 2, 21-24 | 31, 152, 155, 260, 369 |
| 10, 1 | 155 |
| <i>Is.</i> | |
| 7, 14 | 114, 172 |
| 10, 10-16 | 232 |
| 13, 21 | 100 n. 292 |
| 14, 12ss. | 276 |
| 27, 1 | 113 |
| 30, 1-5 | 218 n. 624 |
| 34, 14 | 10, 100 n. 292, 156 n. 465 |
| 40, 31 | 137 n. 406 |
| 65, 11 | 133 n. 392 |
| <i>Jer.</i> | |
| 4, 3, 4 | 187 n. 541 |
| 9, 25, 26 | <i>ibid.</i> |
| 17, 11 | 275 |
| <i>Ez.</i> | |
| 18, 11 | 276 |
| 28, 11-12 | 274 |
| <i>Dan.</i> | |
| 7, 1-8 | 184 n. 533 |
| 4-5 | 184 |
| 7, 8 | 135 n. 402, 137 |
| 9-28 | 229 |
| 21 | 136 |
| 22 | 135 |
| 23-26 | 135 n. 400, 182, 279 |

| | |
|-------------|----------------------------|
| 8, 10 | 137 |
| 11, 36 | 130 |
| 12, 11 | 135 |
| <i>Zac.</i> | |
| 2, 10 | 228 |
| 3, 1 | 31, 102 n. 300, 218 n. 625 |
| 2 | 11, 369 |
| 3, 9 | 68 |
| 4, 1-14 | 136 |

NUEVO TESTAMENTO

| | |
|------------|-----------------------------------|
| <i>Mt.</i> | |
| 4, 1-11 | 158 n. 468 |
| 7 | 197 n. 564 |
| 5, 34 | 227 n. 651 |
| 7, 10 | 68 n. 174 |
| 13 | 146 n. 433 |
| 15 | 126 |
| 7, 22 | 129, 235 n. 677, 369 |
| 8, 14-16 | 370 |
| 28-34 | 83 n. 227 |
| 9, 33 | 101 n. 293 |
| 10, 8 | 156, 370 |
| 16 | 68 n. 174 |
| 25 | 103 |
| 11, 18 | 73, 101 n. 293 |
| 12, 24-28 | 103 |
| 13, 39 | 101 |
| 15, 19 | 148 n. 438 |
| 22-28 | 370 |
| 34-37 | 67 |
| 17, 14-21 | 280 |
| 22, 25 | <i>ibid.</i> |
| 23, 3 | 69 n. 174 |
| 24 | 127 |
| 11 | 125, 149, 194, 371 |
| 12-24 | 93 n. 260, 121 n. 368, 129 |
| 15 | 135 |
| 25 | 119, 121, 147 |
| 37, 5 | 227 n. 651 |
| <i>Mc.</i> | |
| 1, 1 | 117 |
| 12-13 | 11, 70 n. 179, 158 n. 468, 286 |
| 25-28 | 371 |
| 2, 10-12 | 371 |
| 3, 10-11 | <i>ibid.</i> |
| 22-30 | 73, 103 |
| 4 | 118, 372 |
| 5, 1-20 | 83 n. 227 |
| 2 | 73 n. 190 |
| 13 | <i>ibid.</i> |
| 29-35 | 372 |
| 9, 16 | 73 |

| | |
|------------|--------------------------------|
| 38-39 | 373 |
| 13, 1-27 | 119, 124 n. 375, 127, 373 |
| 1-37 | 121 |
| 9-13 | <i>ibid.</i> |
| 14 | <i>ibid.</i> , 122, 135 |
| 21 | <i>ibid.</i> , 150 n. 439, 372 |
| 6-22 | 93 n. 260, 120, 125, 132 |
| 15, 28 | 130 |
| 16, 18 | 68 n. 174 |
| <i>Lc.</i> | |
| 4, 1-13 | 118, 158 n. 468, 197 n. 564 |
| 12 | 197 n. 564 |
| 33 | 133, 373 |
| 34 | 101 n. 293 |
| 6, 26 | 126 |
| 7, 21 | 73 |
| 8, 26 | 133 |
| 30 | <i>ibid.</i> |
| 9, 1-2 | <i>ibid.</i> |
| 51 | 119 n. 358 |
| 10, 19 | 68 n. 174 |
| 11, 11 | <i>ibid.</i> |
| 15 | 103 |
| 24 | 133 |
| 26 | 67 |
| 12, 4-5 | 227, 233 n. 673 |
| 13, 16 | 70 n. 179, 103, 374 |
| 17 | 156 |
| 21 | 121, 135 |
| 5-36 | 119 |
| 15 | 104, 119, 156 |
| 22, 27 | 130 |
| 31 | 102 |
| <i>Jn.</i> | |
| 1, 19 | 119 n. 359 |
| 2, 1-12 | 120 n. 365 |
| 5, 43 | 374 |
| 6, 54 | 162 |
| 7, 20 | 73 |
| 8, 44 | 30, 71 n. 179 |
| 52 | 73 |
| 9, 6 | 374 |
| 10, 20-23 | <i>ibid.</i> |
| 12, 31 | 30, 120 |
| 40-41 | 375 |
| 13, 1- 17 | 120 n. 365 |
| 23 | 119 n. 359 |
| 27 | 120 |
| 14, 6 | 146 n. 433 |
| 17 | 126 |
| 30 | 30 |
| 15, 26 | 126 |
| 16, 13 | <i>ibid.</i> |
| 17, 12 | 120 |
| 18, 38-40 | 120 |

| | |
|---------------------|---|
| 19, 5-7 | 120 |
| 26 | 119 n. 359 |
| 20, 21 | <i>ibid.</i> |
| Pablo | |
| <i>Act.</i> | |
| 2, 23 | 130 |
| 3, 21 | 274 n. 774 |
| 5, 2, 3 | 133 |
| 3 | 132 |
| 16 | <i>ibid.</i> , 133 |
| 6, 3 | 67 |
| 8, 7-9 | 132, 375 |
| 9-11 | 218 n. 627, 376 |
| 10, 38 | <i>ibid.</i> , 377 |
| 12, 12, 25 | 117 n. 347 |
| 13, 8-12 | 133 |
| 10 | 132 |
| 15, 36 | 117 n. 347 |
| 17, 22 | 132, 201 |
| 18, 24 | 44 |
| 19, 13-17 | 67 |
| 16 | 132 |
| 26, 16-18 | <i>ibid.</i> , 377 |
| <i>1 Ep. Cor.</i> | |
| 2, 6-8 | 128 |
| 9 | 190 n. 550 |
| 10, 9 | 68 n. 174 |
| 14-22 | 133 |
| 11, 10 | 43 |
| 19 | 42 |
| 12, 3 | 30 |
| 15, 24-27 | 31, 280 n. 796 |
| 56 | 70 n. 179 |
| <i>2 Ep. Cor.</i> | |
| 6, 14-16 | 104, 129, 375 |
| 11, 3 | 68 n. 174 |
| 24 | 80 n. 214 |
| 12, 7 | 70 n. 179 |
| 12 | 131 n. 390 |
| <i>Ep. Col.</i> | |
| 4, 10 | 117 n. 347 |
| 14 | 132 |
| <i>Ep. Flm.</i> | |
| 24, 2 | 132 |
| <i>2 Ep. Thess.</i> | |
| 1, 3-12 | 129 |
| 2, 1-12 | 124 n. 375, 127 n. 380, 128, 229, 279, 375 |
| 2, 4 | 103, 121 n. 369, 130, 131, 156 |
| 3-4 | 130 |
| 3-12 | 129 |
| 9 | 131 |
| 8-10 | 130, 376 |
| 11 | 131, 376 |

| | |
|--------------------|---|
| 12 | 122 |
| 14 | 376 |
| 6-7 | 122 |
| <i>Ep. Eph.</i> | |
| 1, 20-2, 2 | 31 |
| 4, 16 | 186 n. 539 |
| 6, 12 | 81 n. 215, 128 |
| <i>Ep. Gal.</i> | |
| 1, 8-9 | 43 n. 84 |
| 4, 1-10 | 66 n. 165 |
| 5, 20 | 43 |
| 22 | 74 n. 195 |
| <i>Ep. Tit.</i> | |
| 3,10 | 43 |
| <i>Ep. Heb.</i> | |
| 2, 14 | 375 |
| 5, 3 | 70 n. 179 |
| 10, 23 | 195 n. 560 |
| 38 | 70 n. 179 |
| <i>Ep. Rom.</i> | |
| 5, 12 | 70 n. 179, 155 |
| 15, 19 | 131 n. 390 |
| <i>Ep. Phil.</i> | |
| 1, 28 | 103, 156 |
| <i>1 Tim.</i> | |
| 1, 9 | 130 |
| 4, 1 | 43 n. 84 |
| 5, 14 | 103, 156 |
| 6, 7 | 179 n. 519 |
| <i>2 Tim.</i> | |
| 4, 11 | 132 |
| Cartas de Pedro | |
| <i>1 Ep. Petr.</i> | |
| 2, 12-15 | 201 |
| <i>2 Ep. Petr.</i> | |
| 2, 1 | 126 |
| 8 | 130 |
| Cartas de Juan | |
| <i>1 Jn.</i> | |
| 2, 1, 12-28 | 124 n. 376 |
| 16 | 126 |
| 18-27 | 102 n. 300, 123, 124 125, 127, 177 n. 514, 377 |
| 22-23 | 90, 93 n. 259, 123, 125, 127 |
| 26-27 | 123, 378 |
| 3, 7-18 | 124 n. 376 |
| 8 | 70 n. 179, 126, 177 |
| 4, | 126 |
| 1-3 | 93 n. 259, 123, 124, 125 127, 176, 177, 178, 378 |
| 4 | 124 n. 376 |
| 6 | 102 n.200, 125, 126, 378 |
| 5, 21 | 124 n. 376 |

| | |
|-------|---|
| 2 Jn. | |
| 1, 7 | 124 |
| 7 | 93 n. 259, 102 n. 300, 127, 176, 177, 379 |

Apocalipsis

| | |
|----------|---------------------------|
| 1, 4 | 67, 134 |
| 11 | 134 |
| 16-20 | 68 |
| 2, 1-4 | 134 |
| 3 | 137 |
| 4, 5 | 68 n. 172 |
| 22 | 134 |
| 7, 1 | 103 n. 300 |
| 9 | 138 |
| 10, 1 | 135, 138 |
| 11, 3-13 | 135 |
| 7 | <i>ibid.</i> |
| 12, 1-2 | 136, 139 |
| 3 | 68 n. 174 |
| 7 | 102, 136 n. 403 |
| 9 | 132, 136, 137, 138 n. 409 |
| 12 | 136 |
| 13, 1-3 | 68 n. 173, 379 |
| 1-10 | 135 |
| 7 | 136 n. 403 |
| 11-18 | 126 |
| 17-18 | 67 |
| 15 | 137 |
| 16, 13 | 68 n. 174, 126, 135 |
| 14 | 136 n. 403 |
| 19, 19 | <i>ibid.</i> |
| 19, 20 | 126, 135, 136 n. 403 |
| 20, 1-4 | 68 n. 174, 81, 135 |
| | 136 n. 403, 379 |
| 7-10 | 135, 379 |

PADRES APOSTÓLICOS

Did.

| | |
|----------|----------------------------------|
| I, 1-2 | 148, 183 |
| 4 | <i>ibid.</i> |
| II, 1-3 | 146, 191 |
| III, 1-6 | 148, 179, 208 n. 591, 263 |
| V, 1-2 | 146, 148, 178 n. 517, 185 n. 535 |
| | 192 n. 556, 195 n. 560 |
| | 218 n. 623, 226 n. 646, 381 |
| VI, 3 | 149, 155 |
| VII, 1 | 146 |
| IX, 5-9 | 194 |
| XI, 5-9 | 149 |
| XVI | 124 n. 375 |
| 3-5 | 149, 382 |
| 4 | 129, 132, 150, 151, 178 n. 517 |

Clemente de Roma

1 *Clem.*

| | |
|------------|--------------------------------|
| III, 4 | 154 n. 458, 382 |
| XI, 2 | 155, 195 n. 560 |
| XXXV, 5 | 158, 208 n. 591, 383 |
| XXXVII, 4 | 157 |
| XXXVIII, 3 | 156 |
| 13 | 130 n. 387 |
| XLI | 186 n. 536 |
| XLV, 4 | 130 n. 387 |
| LI | 103, 154, 155, 178 n. 516, 383 |
| LVI, 11 | 130 n. 387 |
| LIX, 4 | 64 n. 157 |

2 *Clem.*

| | |
|----------|-----------------|
| III, 1 | 155 |
| VII | 158 |
| XI, 2 | 195 n. 560 |
| XVIII, 2 | 158, 218 n. 623 |
| XIX, 2-3 | 155, 195 n. 561 |

1 *Virg.*

| | |
|---------|------------|
| V, 3 | 159 |
| VIII, 4 | 157 |
| X | 230 n. 658 |
| XII, 2 | 157 |
| 5 | 156 |

M. Clem.

| | |
|--------|--------------|
| XI | 208 n. 591 |
| XIV, 2 | 178 n. 516 |
| XXV, 3 | <i>ibid.</i> |

Ignacio de Antioquía

Antioq.

| | |
|--------|--------------|
| V, 1-2 | 176 n. 512 |
| VI | 167 |
| XI | <i>ibid.</i> |
| 3 | 168 |
| XII, 2 | <i>ibid.</i> |

Eph.

| | |
|---------|-----------------------------|
| II, 2 | 169, 289 n. 821 |
| V, 1-2 | 384 |
| 3 | 163 |
| VI, 2 | 43, 383 |
| VII, 10 | 165 n. 488, 171 |
| VIII, 1 | 384 |
| X | 163, 184 n. 533, 192 n. 556 |
| 3-4 | <i>ibid.</i> , 177 n. 514 |
| XIII | 89, 163, 254 n. 723 |
| 1-2 | 164 |
| XIV | 186 n. 537 |
| XVI | 51 n. 109, 89, 164, 171 |
| XVII, 1 | 165, 169, 245 n. 703, 384 |
| XIX, 1 | 164 n. 484 |
| 3 | 66 |
| XX, 2 | 162 |

| | |
|---------------------|---|
| <i>Magn.</i> | |
| I | 186 n. 537 |
| 2 | 128 n. 383, 163, 164 n. 484, 168, 169, 383 |
| III, 2 | 64 n. 157 |
| V, 1-2 | 162, 164, 383 |
| VIII, 1 | 170, 383 |
| IX | 165, 177 n. 514, 224 n. 640 |
| X, 1 | 160 n. 471 |
| <i>Tral.</i> | |
| IV | 128 n. 383, 163, 169 |
| V | 186 n. 537, 254 n. 723 |
| VI, 1 | 43 |
| VIII, 1 | 165, 224 n. 640, 235 n. 678 |
| IX | 165 n. 488 |
| XI | 166 |
| <i>Rom.</i> | |
| III, 2 | 171 |
| 3 | 160 n. 471 |
| V, 3 | 170 |
| VI | 254 n. 723 |
| VII, 1, 2 | 164 n. 484, 165, 168, 169 171, 245 n. 703, 385 |
| XI, 1 | 144 n. 424 |
| <i>Smyrn.</i> | |
| 2 | 165 |
| 5 | 166 |
| 6 | <i>ibid.</i> |
| 7 | <i>ibid.</i> |
| 9, 1 | 163, 166 |
| <i>Phil.</i> | |
| III | 170, 186 n. 537, 385 |
| IV, 2-3 | 172 |
| 4 | 171 |
| VI | 170, 186 n. 537 |
| 3 | 172 |
| XI, 2 | 385 |
| <i>Philad.</i> | |
| II, 1-2 | 166, 385 |
| V | 168 |
| VI, 1 | 160 n. 471, 171, 254 n. 723 |
| 3 | 168 |
| 8 | <i>ibid.</i> |
| <i>Polyc.</i> | |
| III | 167 |
| IV | <i>ibid.</i> |
| V | <i>ibid.</i> |
| VI | <i>ibid.</i> |
| <i>Tar.</i> | |
| I, 1 | 166 |
| II | <i>ibid.</i> , 385 |
| VII | 165, 192 n. 556 |
| VIII | <i>ibid.</i> , 385 |
| <i>M. Ign. Ant.</i> | |
| II | 235 |

| | |
|------------------|---|
| Policarpo | |
| <i>Ep. Phil.</i> | |
| II, 1 | 176, 184 n. 533, 235 |
| 2 | 226 n. 646 |
| III | 179 |
| IV, 3 | <i>ibid.</i> , 180 n. 520 |
| V, 2 | <i>ibid.</i> |
| VI, 3 | <i>ibid.</i> , 235 |
| VII, 1-2 | 102, 102 n. 300, 123, 176 177, 178, 245 n. 701, 387 |
| VIII | 184 n. 533, 186 n. 538, 224 n. 641 |
| IX, 2 | 177 |
| XI, 1 | 178 |
| XIII | <i>ibid.</i> |
| <i>M. Polyc.</i> | |
| 9-10 | 39 n. 69 |
| 12, 2 | 228 n. 655 |
| 17, 1 | 103, 156 |
| 19, 2 | 186 n. 536 |
| Barn. | |
| I | 186 |
| II, 1 | 184 |
| 10 | <i>ibid.</i> |
| IV | 89, 124 n. 375, 135 n. 402, 226 n. 646 |
| 1-3 | 89, 129, 182, 184, 387 |
| 9 | 130 n. 387, 185, 187, 388 |
| 13 | 184, 186 |
| V, 4 | 185 |
| 9 | <i>ibid.</i> |
| VII | 183, 184 n. 533 |
| VIII | <i>ibid.</i> |
| 5 | 66, 183 n. 528 |
| IX, 4 | 184 |
| X | 187 |
| XII, 5 | 185 |
| XIV, 5 | 129 |
| XV | 186 |
| 4-6 | 182, 186, 388 |
| 7 | 129 |
| XVI, 7 | 184, 290, 388 |
| XVIII | 111 n. 332, 126, 129, 182, 185, 186, 192 n. 556, 388 |
| XVIII-XX | 126, 146 n. 433 |
| XX, 1 | 185, 187, 195 n. 560, 389 |
| Pastor de Hermas | |
| <i>Vis.</i> | |
| 1 | 189 n. 548 |
| 3, 6 | 196 |
| 11, 3 | 88 n. 246 |
| 4 | 197, 198 |
| <i>Mand.</i> | |
| 2, 3 | 198 |

| | |
|-------------|---------------------------|
| 3, 1 | 193 |
| 4 | 190 n. 550, 197 |
| 2, 2 | 193 |
| 2, 4 | <i>ibid.</i> |
| 4, 2 | <i>ibid.</i> |
| 5, 1, 1-4 | 126, 191, 193, 287 n. 819 |
| 6, 2, 1 | 276 n. 783 |
| 4 | 192, 287 n. 819 |
| 2, 5 | 196, 389 |
| 6, 4 | 183 n. 531 |
| 7, 2 | 192, 390 |
| 8, 3 | 193, 196, 263, 390 |
| 5 | 196 |
| 9 | 195, 197 |
| 2 | 194, 195 |
| 3 | <i>ibid.</i> |
| 11 | <i>ibid.</i> |
| 12, 2 | <i>ibid.</i> |
| 3, 7 | 196 |
| 12, 5, 1-4 | <i>ibid.</i> |
| 19, 16-17 | 390 |
| <i>Sim.</i> | |
| 8, 3, 6 | 192, 391 |
| 9, 19, 1 | 130 n. 387 |
| 21, 3 | 195 n. 561 |
| 9, 22, 3 | 193 |
| 9, 23, 5 | <i>ibid.</i> |
| | |
| Diogn. | |
| 2, 1 | 62 n. 150 |
| 9, 2 | 130 n. 387 |
| 12, 6 | 64 n. 157 |

PADRES APOLOGETAS

Arístides

Apol.

| | |
|-----------|-------------------------|
| I | 40 |
| 2 | 206 n. 589 |
| 4 | 207 |
| II | <i>ibid.</i> |
| IV, 2 | <i>ibid.</i> |
| 3 | <i>ibid.</i> |
| V, 1 | <i>ibid.</i> |
| 3 | <i>ibid.</i> |
| 4 | <i>ibid.</i> |
| VI, 1 | 208 |
| 3 | <i>ibid.</i> |
| VII | <i>ibid.</i> |
| VIII | 209 |
| IX, 8 | <i>ibid.</i> |
| X, 3 | <i>ibid.</i> , 209, 391 |
| XI | <i>ibid.</i> |
| XIII, 7-8 | 209, 391 |
| XIV | <i>ibid.</i> |

| | |
|----------------|---|
| Justino | |
| 1 <i>Apol.</i> | |
| 1, 1-2 | 200, 391 |
| 2, 1 | 230 |
| 2, 3 | 100 n. 290 |
| 4 | 232 n. 669 |
| 5 | 215, 231 n. 664, 392 |
| 5, 2 | 95 n. 271, 226 n. 647 |
| 4 | 218 n. 626 |
| 8, 4 | 232 n. 669 |
| 9, 1-4 | 221, 227 n. 652, 393 |
| 10, 5 | 38 n. 66 |
| 6 | 234 |
| 12, 5 | 235 |
| 14 | 234, 241 n. 691, 393 |
| 16, 5 | 227 |
| 18, 3-4 | 157 n. 466, 229, 232 |
| 19, 6 | 227 |
| 7 | 233 |
| 20, 2 | 230 |
| 21 | 220, 245 n. 704, 394 |
| 6 | <i>ibid.</i> , 227 n. 652 |
| 23, 3 | 219, 222 n. 635, 227 n. 652 |
| 26, 2 | 95 n. 271, 219 |
| 5 | 223 |
| 28 | 38 n. 66, 222, 228 n. 653 |
| | 237, 262 |
| 29, 4 | 212 |
| 40, 7 | 220, 395 |
| 41 | 63 n. 154, 221 n. 634, 222 n. 636 |
| 43-44 | 61 n. 147, 76 n. 201, 109 n. 323, 234 n. 675 |
| 44, 2 | 235 |
| 44, 12 | 227 n. 652 |
| 45 | 228 |
| 52, 3 | 227 n. 652 |
| 53 | 261 n. 739 |
| 54 | 222, <i>ibid.</i> , 395 |
| 56, 1 | 227 n. 652 |
| 57 | 223 |
| 58 | <i>ibid.</i> , 227 n. 652 |
| 60, 1 | 232 n. 669 |
| 61 | 147, 291 n. 825 |
| 63, 15 | 231 |
| 66, 4 | 227 n. 652 |
| 68, 2 | 232 n. 669 |
| 2 <i>Apol.</i> | |
| 1 | 157 n. 466, 227 n. 652, 230 |
| 2, 3 | 39, 216 n. 615 |
| 3, 3 | 232 n. 669 |
| 4, 3-6 | 216, 217, 226 n. 647, 396 |
| 9 | 222, 254 n. 722 |
| 5 | 237 |
| 3 | 95, 215, 237 |
| 6 | 86 n. 238 |

| | |
|--------------|--|
| 6, 2-6 | 61 n. 147, 222, 227 n. 652 234, 397 |
| 7 | 234 |
| 8-9 | 213, 227, 232 n. 669 |
| 9 | 225 |
| 4 | 218 |
| 10 | 231 |
| 6 | 227 n. 652, 232 n. 669 |
| 12, 1 | 211 n. 596 |
| 3 | 227 n. 652 |
| 13, 1 | <i>ibid.</i> |
| <i>Dial.</i> | |
| 2 | 211 |
| 3 | 232 |
| 4, 2 | 232 n. 669 |
| 5 | <i>ibid.</i> |
| 5, 2 | <i>ibid.</i> |
| 6, 1 | 230 |
| 7, 2 | 229 |
| 30 | 261 n. 739 |
| 19, 6 | 221 |
| 27, 2 | <i>ibid.</i> |
| 28, 3 | 232 |
| 30, 2-3 | 235, 397 |
| 32 | 124 n. 375, 129, 229 |
| 4 | 229, 398 |
| 35, 4-7 | 235 |
| 39, 6 | 223 |
| 43 | 232 |
| 45 | 138, 227, 237, 254 n. 722, 260 |
| 55 | 63 n. 154 |
| 2 | 41 n. 78, 221, 245 n. 704 |
| 59, 1 | 231 |
| 61 | 248 n. 708 |
| 64, 5 | 229 |
| 6 | 38 n. 66 |
| 67, 4 | 231 n. 662 |
| 69 | 219 |
| 70 | 63 n. 154 |
| 5 | 220, 228 |
| 76, 6 | 229 |
| 78, 6 | 224 |
| 9 | <i>ibid.</i> , 227 |
| 79, 1 | 218, 237, 254 n. 722 |
| 82, 3 | 224 |
| 85, 2 | 398 |
| 91 | 223 |
| 94 | 225 |
| 103, 5-6 | 11, 398, 399 |
| 105, 3 | 227 |
| 109 | 220 |
| 110 | 124 n. 375, 129 |
| 2 | 229 |
| 115, 2 | 228 |
| 116 | <i>ibid.</i> |

119, 2
 121, 3
 124
 3
 125, 4
 127, 2
 131
 138

221
ibid.
 237
 219 n. 629
 223, 399
 207 n. 590
 245 n. 703
 291 n. 825

Taciano

Orat.

2-3
 4
 5
 6, 7
 7

 8
 9
 11
 12
 13
 14
 15
 16
 17
 18
 19
 21
 22
 26
 29
 42

247
ibid.
 248
 254 n. 722
 86 n. 238, 241, 244
 245, 247, 400
 95 n. 271, 241, 246, 400
ibid.
 247
 241, 242, 243, 248, 401
ibid., 247
 95 n. 271, 241, 248
 95, 240, 243, 248, 255, 401
 241, 243, 244, 253 n. 721, 401, 402
 96, 241
 219 n. 628, 245, 248
 213 n. 604
 246
 241, 246
 253
 241
 239

Atenágoras

Leg.

3
 4
 5
 6
 10
 13
 15
 19
 22, 1-2
 23
 24

 25
 26
 27

256
 252, 256
 256
ibid.
 257
 252
 41 n. 78, 252, 255
 256
 83 n. 221, 402
 85 n. 236, 251, 252, 253
 86 n. 238, 93, 103, 251, 252
 254, 402
 95, 251, 252, 254
 74, 95 n. 271, 251, 253, 260
 73, 251, 255

Teófilo de Antioquía

Autol.

I, 3 264

| | |
|---------|--------------------|
| 9 | 243, 260 |
| 10 | 259, 261, 403 |
| II, 2-3 | 41 n. 78, 261 |
| 4-5 | 261 |
| 8 | 259, 260, 261, 264 |
| 9 | 261, 403 |
| 20-21 | 261 |
| 22 | 261 |
| 28 | 259, 262, 403, 404 |
| 29 | 262 |
| 30-31 | 259 |
| 34 | 263 |
| III, 2 | 261 |
| 19 | 259 |

PADRES ALEJANDRINOS

Clemente de Alejandría

Exc. Thdot

| | |
|---------|----------|
| 4, 83 | 404 |
| 72, 1-2 | 241, 405 |
| 73 | 291 |
| 84-86 | 286, 405 |

Paed.

| | |
|--------------|-----------------------|
| I, 2, 8 | 102 |
| 4, 2 | 293, 411, 412 |
| 5, 2 | <i>ibid.</i> |
| 6, 27 | 291 n. 825 |
| 7, 53 | 285 |
| 8 | 103, 156, 291 |
| 28, 1 | 293, 412 |
| 29, 4 | 294 n. 832 |
| 32, 1-2 | <i>ibid.</i> , 412 |
| 57, 1-3 | 290, 291 |
| 65, 3 | 291 |
| II, 1 | 96 n. 271, 101 n. 293 |
| 8 | 101 |
| III, 1, 1, 3 | 294 |
| 2, 14 | 31 |
| 3 | 103 n. 302, 156 |
| 14, 2 | 289 n. 822, 413 |

Protr.

| | |
|-----------|--------------------|
| I, 2, 2-3 | 290, 291, 405, 406 |
| 3, 1 | 289, 406 |
| 4, 1 | 406 |
| 23, 1 | 288 n. 820 |
| 34 | 289 |
| 40 | <i>ibid.</i> |
| 101, 1 | 293 |
| II | 100 n. 290 |
| 3 | 95 n. 271 |
| 11, 2-3 | 288 |
| 12, 2 | <i>ibid.</i> |
| 13, 5 | 287, 288, 407 |
| 22, 3 | 288 |
| 40 | 407 |

| | |
|---------------|------------------------|
| 41, 1-4 | 289 |
| 55, 2-4 | 295 |
| III | 95 |
| 42, 1 | 288 |
| 8 | <i>ibid.</i> |
| 43, 1-3 | 295 |
| 44 | 287, 295, 407, 408 |
| IV, 1 | 293 |
| 11, 78 | 292 |
| 25, 1 | 293 |
| 26, 4 | 294 |
| 50, 4 | 36 n. 60 |
| V, 66, 2 | 294 |
| VI, 67 | <i>ibid.</i> |
| VII, 4, 6 | 289 |
| VIII, 77, 2 | 294 |
| IX, 82, 4 | 291 |
| 82, 7 | <i>ibid.</i> |
| X, 90, 1 | 291 |
| <i>Strom.</i> | |
| I, 5, 28 | 285 |
| 9, 43, 1 | 277 n. 788 |
| 18, 3 | 294, 408 |
| 19, 99, 1 | 292 |
| 28, 1-3 | 409 |
| 44, 4 | 294 |
| 80, 5 | 289, 291, 294, 409 |
| 81, 4 | 294, 409, 410 |
| 100, 4 | 146 |
| 102 | 295 |
| II, 6, 7 | 181 n. 525 |
| 9, 45 | 45 n. 91 |
| 12 | 197 n. 564 |
| 13 | 290, 293 |
| 111 | 287 |
| 114, 4-6 | 290, 410 |
| III, 9, 63 | 45 |
| 12 | 216 n. 616, 239 n. 687 |
| 87 | 291 n. 825 |
| 13, 93 | 45, <i>ibid.</i> |
| V, 1, 3 | 61 n. 147 |
| 8 | 289 |
| 8, 10 | 181 n. 524 |
| VI, 3 | 31 |
| 15, 124-25 | 292, 294 |
| 18, 80 | 289 |
| 66, 1-5 | 290, 291, 410, 411 |
| 105, 1 | 293 |
| VII, 1, 4, 3 | 411 |
| 2, 5, 5 | 291 |
| 6 | 95 |
| 12 | 103 n. 302, 156 |
| 108 | 144 n. 426 |

| | |
|------------------|---------------------------|
| Orígenes | |
| <i>C.Cels.</i> | |
| I, 1 | 41 n. 75, 413 |
| 5 | 36 n. 60 |
| 6, 68-71 | 277, 279, 413 |
| 9, | 277 |
| 15-20 | 278 |
| 13 | 279 n. 793 |
| 21 | 278 |
| 25 | 278 |
| 28-32 | <i>ibid.</i> |
| 32-36 | 279 |
| 38 | 278 |
| 45 | <i>ibid.</i> |
| 57 | 278 n. 792 |
| 60 | 278 |
| 61 | 281 |
| 68 | 271, 278 |
| II, 9 | 278 |
| 16 | <i>ibid.</i> |
| 27 | 282 |
| 32 | 279 |
| 47 | 279 |
| 49 | 279 |
| III, 28 | 95 n. 271 |
| 51 | 279 |
| IV, 44 | 156 |
| 54 | 271 |
| 65 | 95 |
| 83 | 271 |
| 97 | 95 n. 271 |
| V, 5 | 95, 276, 414 |
| 10 | 61 n. 147 |
| VI, 44 | 103, 104 |
| VII, 62 | 36 n. 60 |
| VIII, 3-5 | 275 |
| 17-24 | 36, 414 |
| 31 | 95 n. 271 |
| 58 | 82 n. 222-223, 415 |
| <i>De Princ.</i> | |
| Praef. 2 | 277 n. 787 |
| 10 | 88, 280 |
| 1, 5, 4 | 276 |
| 1, 6, 2 | 280 n. 797, 281 n. 801 |
| 1, 8, 1-4 | 59 n. 140, 280 |
| 1, 54, 149 | 274 |
| 1, 55 | 76 n. 200 |
| 2, 9, 6 | 273, 416 |
| 3 | 77 n. 200 |
| 3, 1 | 62 n. 148, 76 n. 200, 273 |
| 3, 2, 2 | 281, 417 |
| 4 | 111 n. 332, 181 n. 525 |
| 3, 6 | 88 n. 243 |
| 6, 5 | 280, 417, 418 |
| 3, 4 | 74 |

| | |
|----------------------|-------------------------|
| <i>Comm. in Mt.</i> | |
| 12, 2 | 82 n. 222 |
| 13, 6 | <i>ibid.</i> , 280, 418 |
| 36 | 57 n. 132 |
| <i>Comm. in Ios</i> | |
| 20, 176 | 62 n. 149 |
| <i>Comm. in Io.</i> | |
| 1, 17, 95 | 277 |
| II, 12, 87 | 45 n. 91 |
| VI, 13-76 | 105, 418 |
| XX, 11 | 103 |
| 40 | 88 n. 244, 316 |
| 315 | 82 n. 222 |
| <i>Comm. Dan.</i> | |
| 4, 7, 1 | 127 n. 380 |
| <i>Comm. in Rom.</i> | |
| 1, 18 | 62 |
| 7, 4 | <i>ibid.</i> |
| 16, 4 | 189 n. 545 |
| <i>H. Ex.</i> | |
| III, 3, 70 | 274 |
| VIII, 4-5 | 62, 283 n. 804 |
| <i>H. Ez.</i> | |
| 4, 2 | 276 |
| 6, 2 | 95 n. 271 |
| 6 | 279 |
| 13, 1 | 276 |
| <i>H. Gn.</i> | |
| XV, 3, 17 | 274 |
| <i>H. Io</i> | |
| VI, 54, 36 | 152 |
| <i>H. Ios</i> | |
| 8, 4 | 280 |
| 8, 7 | 274 |
| 9, 9 | 279 |
| 24, 1 | <i>ibid.</i> |
| <i>H. Is.</i> | |
| VIII, 1, 17 | 275 |
| <i>H.38Ps.</i> | |
| 2, 5 | 279 |
| <i>H. Lc.</i> | |
| 12 | 276 n. 783, 419 |
| 35 | 276 n. 783 |
| <i>H. Lv.</i> | |
| 9, 1 | 281 |
| 9, 11 | 280 |
| 16, 6, 8 | 275 |
| <i>H. Nm.</i> | |
| 12, 4 | 279 |
| <i>fr.25 in Jer</i> | 103, 156 |
| 28 | <i>ibid.</i> |