





EL CONCEPTO DE DIOS  
EN LA TEOLOGÍA DEL SIGLO II  
REFLEXIONES DE J. RATZINGER,  
W. PANNENBERG Y OTROS



JUAN IGNACIO RUIZ ALDAZ

EL CONCEPTO DE DIOS  
EN LA TEOLOGÍA  
DEL SIGLO II

REFLEXIONES DE J. RATZINGER,  
W. PANNENBERG Y OTROS

**EUNSA**

EDICIONES UNIVERSIDAD DE NAVARRA, S.A.  
PAMPLONA

FACULTAD DE TEOLOGÍA  
UNIVERSIDAD DE NAVARRA  
«COLECCIÓN TEOLÓGICA»  
116

© 2006: Juan Ignacio Ruiz Aldaz  
Ediciones Universidad de Navarra, S.A. (EUNSA).  
Plaza de los Sauces, 1 y 2. 31010 Barañáin (Navarra) - España  
Teléfono: +34 948 25 68 50 - Fax: +34 948 25 68 54.  
e-mail: info@eunsa.es.

ISBN-10: 84-313-2421-X  
ISBN-13: 978-84-313-2421-6  
Depósito legal: NA 2.682-2006

*Nihil Obstat:* Ildefonso Adeva  
*Imprimatur:* Luis M.<sup>a</sup> Oroz, Vicario General  
Pamplona, 26-VII-2006.

Fotocomposición: PRETEXTO. Estafeta, 60. Pamplona.  
Imprime: IMAGRAF, S.L.L. Pol. Mutilva Baja (Navarra).  
Printed in Spain - Impreso en España.

Queda prohibida, salvo excepción prevista en la ley, cualquier forma de reproducción, distribución, comunicación pública y transformación, total o parcial, de esta obra sin contar con autorización escrita de los titulares del *Copyright*. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Artículos 270 y ss. del Código Penal).

*A mis padres Benito y María Luisa  
A mis hermanos Jesús Miguel y Viky  
A los pequeños Javier y Miguel  
A la memoria de Francisco Javier*





# ÍNDICE

ABREVIATURAS .....	15
INTRODUCCIÓN .....	17

## PARTE I PRESUPUESTOS HISTÓRICOS: EL DESARROLLO DE LA CUESTIÓN HASTA EL SIGLO XX

### CAPÍTULO I LOS PRIMEROS TEÓLOGOS ANTE EL RETO DE LA FILOSOFÍA. LA FORMULACIÓN DEL CONCEPTO CRISTIANO DE DIOS

1. Introducción .....	27
2. La teología del siglo II .....	30
3. El empleo de la filosofía en los Padres .....	33
4. Actitud de los Padres ante la filosofía .....	36
5. La formulación de la idea de Dios .....	38
5.1. <i>Aristides</i> .....	42
5.2. <i>Justino</i> .....	43
5.3. <i>Taciano</i> .....	44
5.4. <i>Atenágoras</i> .....	45
5.5. <i>Teófilo</i> .....	45
5.6. <i>Ireneo de Lyon</i> .....	46
5.7. <i>Tertuliano</i> .....	47
5.8. <i>Clemente de Alejandría</i> .....	49
6. Conclusiones .....	50

## CAPÍTULO II

LA CRÍTICA RADICAL AL CONCEPTO DE DIOS  
DE LOS PADRES (I) (SIGLOS XVI-XVIII)

1. Introducción .....	57
2. Los orígenes de la cuestión del Platonismo de los Padres .....	58
3. La polémica trinitaria en el siglo XVII .....	60
4. La polémica trinitaria en el siglo XVIII: deísmo, pietismo e ilustración .....	68
4.1. <i>El deísmo</i> .....	69
4.2. <i>El pietismo</i> .....	71
4.3. <i>J.L. von Mosheim</i> .....	73
4.4. <i>Ilustración y teólogos racionalistas: la herencia de Rousseau</i> ...	80
4. Conclusiones .....	84

## CAPÍTULO III

LA CRÍTICA RADICAL AL CONCEPTO DE DIOS  
DE LOS PADRES (II) SIGLO XIX

1. Introducción .....	87
2. J.S. Semler .....	88
3. F. Schleiermacher .....	91
4. F.Ch. Baur .....	93
5. A. Ritschl .....	97
6. A. von Harnack .....	101
7. Posteridad de Harnack. el final de una época .....	111
7.1. <i>La posteridad intelectual de Harnack</i> .....	111
7.2. <i>Nuevas perspectivas</i> .....	114
8. Conclusiones .....	119

## PARTE II

LA REVISIÓN DEL DEBATE EN EL SIGLO XX. LA CRÍTICA  
DE PANNENBERG AL DIOS DE LA TEOLOGÍA PRIMITIVA

## CAPÍTULO IV

LA TEOLOGÍA CRISTIANA ANTE LA IDEA GRIEGA DE DIOS.  
TAREAS Y PROBLEMAS SEGÚN PANNENBERG

1. Introducción .....	125
2. La estructura de la idea filosófica de Dios .....	127
2.1. <i>Dios como origen inmanente</i> .....	129
2.2. <i>La unidad de Dios</i> .....	130

2.3. <i>La heterogeneidad e incognoscibilidad del origen</i> .....	131
3. Tareas y peligros del enlace teológico con la idea filosófica de Dios .....	134
4. Conclusiones .....	139

## CAPÍTULO V

LA APROPIACIÓN TEOLÓGICA DE LA IDEA GRIEGA  
DE DIOS SEGÚN PANNENBERG

1. Introducción .....	141
2. Monoteísmo y creación .....	141
3. La heterogeneidad divina .....	142
3.1. <i>La heterogeneidad como espiritualidad</i> .....	143
3.2. <i>La heterogeneidad de Dios como incomprendibilidad e inefabilidad</i> .....	144
4. Corolarios del procedimiento regresivo: inmutabilidad, simplicidad, carencia de propiedades .....	148
4.1. <i>Inmutabilidad e impassibilidad</i> .....	149
4.2. <i>Simplicidad y carencia de propiedades</i> .....	154
5. Reformulaciones y afirmación del testimonio bíblico de Dios: eternidad, justicia, omnipotencia .....	157

## CAPÍTULO VI

BALANCE DE LAS POSTURAS CRÍTICAS  
A LA IDEA DE DIOS DE LOS PADRES

1. W. Pannenberg .....	161
2. A.M. Ritter .....	165
3. Ch. Stead .....	167
4. I. Escribano-Alberca .....	169
5. R. Franco .....	171
6. R.M. Grant .....	173
7. H. Sonnemans .....	175
8. J.J. Pelikan .....	178
9. Conclusiones .....	180

PARTE III  
LA REVISIÓN DEL DEBATE EN EL SIGLO XX.  
RESPUESTAS A PANNENBERG

CAPÍTULO VII

LA IMAGEN DE LA DIVINIDAD EN LA CULTURA GRECO-ROMANA

1. Introducción .....	185
2. La inexistencia de una idea griega de Dios según Dörrie .....	187
2.1. <i>La imagen de la divinidad en la cultura greco-romana</i> .....	187
2.2. <i>Diferencias entre el Dios judeo-cristiano y la imagen greco-romana de la divinidad</i> .....	195
2.3. <i>Inexistencia de una teología en el mundo greco-romano no cristiano</i> .....	199
3. La estructura de la idea filosófica de Dios según De Vogel, Scheffczyk, Wyrwa y Stead .....	202
3.1. <i>Inmanencia y trascendencia</i> .....	203
3.2. <i>Incoherencias en la postura de Pannenberg según Stead</i> .....	210

CAPÍTULO VIII

LA FE EN EL DIOS CRISTIANO ANTE LOS DISCURSOS  
TEOLÓGICOS DEL HELENISMO: LA ALIANZA CON LA RAZÓN

1. Introducción .....	213
2. La verdad objetiva como puente entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos según Ratzinger .....	214
3. El puente con el platonismo según De Vogel .....	221
4. El diálogo entre fe bíblica y helenismo en el judaísmo de la diáspora según Wyrwa, Dörrie y De Vogel .....	223
4.1. <i>El judaísmo helenista</i> .....	223
4.2. <i>Filón de Alejandría</i> .....	227
5. El «giro» del Logos según Wickert y Wyrwa .....	235

CAPÍTULO IX

FILOSOFÍA GRIEGA DEL SER Y FE CRISTIANA:  
PROFUNDIZACIÓN Y ENRIQUECIMIENTO MUTOS

1. Introducción .....	241
2. Creación y libertad según Stead y Scheffczyk .....	242
3. La simplicidad divina según Stead .....	245
4. La incomprendibilidad .....	246
4.1. <i>La incomprendibilidad como puente entre filosofía y Revelación. Los filósofos griegos ante la Revelación según De Vogel</i> .....	247

4.2. <i>La incomprendibilidad de Dios y la posibilidad de la teología</i> .....	248
5. Eternidad y omnipotencia según De Vogel, Ratzinger y Scheffczyk .....	251
5.1. <i>Compatibilidad de eternidad y omnipotencia según De Vogel</i> .	251
5.2. <i>Eternidad como intemporalidad y soberanía según Ratzinger</i> ..	254
5.3. <i>Eternidad e impasibilidad según Scheffczyk</i> .....	255
6. La trascendencia de Dios: relación entre los lenguajes semítico y griego según De Vogel .....	256
7. Idea bíblica de Dios y filosofía. Mutuo enriquecimiento y profundización según De Vogel .....	257
8. Conclusiones .....	258
 CONCLUSIONES .....	 263
 ANEXO. COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS .....	 267
1. <i>Estudios históricos sobre la cuestión de la helenización</i> .....	267
2. <i>Intervenciones en el debate por orden cronológico</i> .....	269
 BIBLIOGRAFÍA .....	 283
1. <i>Fuentes Primarias</i> .....	283
2. <i>Bibliografía complementaria</i> .....	285



## ABREVIATURAS

AJT	American Journal of Theology
ANRW	Aufstieg und Niedergang der römischen Welt
DTC	Dictionaire de Théologie Catholique
ETHL	Ephemerides Theologicae Lovanienses
IPQ	International Philosophical Quarterly
JbAC	Jahrbuch für Antike und Christentum
LThZ	Lexikon für Theologie und Kirche
Mnem	Mnemosyne
MThZ	Münchener Theologische Zeitschrift
NedAK	Nederlands Archief voor Kerkgeschiedenis
NCE	New Catholic Encyclopedia
NRTh	Nouvelle Revue Theologique
RAC	Reallexikon für Antike und Christentum
RET	Revista española de Teología
RevSR	Revue des Sciences religieuses
RGG	Religion in Geschichte und Gegenwart
Schol	Scholastik
ScrTh	Scripta Theologica
Sem	Seminarium
StZ	Stimmen der Zeit
StP	Studia Patristica
ThPh	Theologie und Philosophie
ThR	Theologische Rundschau
VigChr	Vigiliae Christianae
ZKTh	Zeitschrift für katholische Theologie
ZKG	Zeitschrift für Kirchengeschichte
ZNW	Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft
ZThK	Zeitschrift für Theologie und Kirche





## INTRODUCCIÓN

«Nuestra doctrina (διδασκαλία) aparece más sublime que toda enseñanza humana, por la sencilla razón de que el Verbo entero, que es Cristo, aparecido por nosotros, se hizo cuerpo y razón y alma. Porque cuanto de bueno dijeron y hallaron jamás filósofos y legisladores, fue por ellos elaborado, según la parte del Verbo (κατὰ λόγου μέρος) que les cupo, por la investigación e intuición; pero, como no conocieron al Verbo entero, que es Cristo, se contradijeron también con frecuencia unos a otros». Estas palabras de Justino (*II Apología*, 10,1-2) describen bien el espíritu que guió a los Padres al afrontar el diálogo con la cultura greco-romana. Manifiestan, primero, la conciencia de que el cristianismo supera todo logro humano por tener un origen sobrenatural; y, segundo, la convicción de que los filósofos habían encontrado aspectos parciales de esa única verdad. Por tanto, los cristianos podían considerar esas semillas de verdad como parte de su propio patrimonio. Con toda lógica pudo concluir Justino en otro lugar que «todo lo bueno que enseñaron nos pertenece a nosotros los cristianos» (*II Apología*, 13,4).

La realidad misma de Dios es el contenido fundamental de la Revelación cristiana. Consecuentemente, la indagación conceptual en la realidad de Dios es también el centro de la teología. El Dios creador y salvador es para la teología el objeto primero y fundamental desde el punto de vista sistemático. No es extraño, por tanto, que en el siglo II la teología en cuanto ciencia naciera trabajando en la formulación del concepto de Dios. En efecto, la reflexión sobre la idea de Dios fue el primer tema considerado por la teología también desde el punto de vista histórico.

La gran aportación de estos primeros teólogos se contiene en las palabras de Justino antes citadas: consistió en haber detectado que la

fe debía afrontar un diálogo crítico con la filosofía y justificar su pretensión de verdad con los métodos del pensamiento humano.

Ratzinger ha destacado el acierto de los Padres de la primera era al detectar que las afirmaciones de la fe cristiana tenían su lugar propio en el terreno de la verdad objetiva, terreno sobre el que la filosofía también pretendía afirmar sus derechos. Los Padres tomaron una clara conciencia de que la perspectiva de la fe —como acogida de la Revelación— y la perspectiva de la razón venían a coincidir en un territorio común: la realidad auténtica. Así pues, tomando como criterio su propia fe, los Padres asumieron la tarea de dialogar con la filosofía de su tiempo, criticar sus deficiencias y emplear sus instrumentos al servicio del conocimiento de la verdad.

Esta fue la actitud que tomaron por lo que se refiere a la realidad de Dios. En efecto, los Padres primitivos realizaron la tarea de profundizar en la idea cristiana de Dios en diálogo con la metafísica griega, y desarrollar este trabajo haciendo uso de muchos de los conceptos elaborados por la filosofía.

Este método de profundizar en la idea de Dios —con el auxilio de conceptos tomados de la filosofía— fue pacíficamente aceptado durante siglos. Incluso los teólogos de la antigüedad y del medievo más reacios a la sabiduría humana, aceptaron sin reparos el tipo de lenguaje empleado por los Padres primitivos para describir al Dios revelado en Jesucristo. Nadie discutió la aplicación a Dios de atributos como eternidad, impassibilidad o simplicidad.

El quehacer de los Padres fue posible sólo a partir de determinados presupuestos, que dependen de una cierta idea de la relación entre fe y razón. El consenso sobre la legitimidad de estos presupuestos, con mayor o menor entusiasmo, fue general hasta el siglo XVI.

Sin embargo, el debate en torno a la relación fe-razón suscitado a partir de la Reforma protestante, ha desvelado las importantes cuestiones que se ponen en juego en la forma en que los Padres primitivos hablan sobre Dios. Al poner de relieve la importancia de los presupuestos que sostenían la teología de los Padres en general, y su idea de Dios en particular, se ha hecho más patente el gran interés de esta cuestión.

Ratzinger ha destacado las numerosas cuestiones cruciales que se juegan al defender una u otra idea de la relación que ha de existir entre fe y filosofía. Sostiene que la relación entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos «se convierte en pregunta por la esencia del cristianismo en general, en pregunta por la legitimidad de la síntesis concreta de pensamiento griego y bíblico que da forma al cristianismo, en pregunta por la legitimidad de la coexistencia de filosofía y fe, y por la legitimidad de la *analogia entis* en cuanto que supone una forma de

relación positiva entre conocimiento racional y conocimiento por fe, de ser según la naturaleza y realidad de gracia, y finalmente también se convierte en cuestión que decide entre la comprensión católica y protestante del cristianismo. En una palabra: la problemática entre el Dios de la fe y el Dios de los filósofos resume (...) la problemática entera de la fundamentación de la teología»<sup>1</sup>.

En esta cuestión, se decide si el ser humano puede conocer verdaderamente aspectos del misterio de Dios o si el Absoluto debe permanecer como puro misterio, absolutamente inaccesible a la mente humana. Se decide si la comprensión del Dios revelado en la Escritura podía enriquecerse al intentar expresar su misterio mediante conceptos que aportaban mayor precisión y rigor, o si, en cambio, esta práctica suponía una deriva racionalista intolerable. Se decide aquí si la fe puede apoyarse en la razón para comprenderse a sí misma, o si debe conformarse con abandonarse ciegamente. Se decide si la filosofía puede prestar un auténtico servicio a la teología, o, más bien, sólo cabe atribuirle un papel perturbador. Como se ve, se trata de cuestiones en que se juega el ser o no ser de la misma teología, en cuanto ciencia humana que parte del dato de fe. Se trata, por tanto, de una cuestión que merece ser examinada con atención.

El objeto de este estudio es la formulación del concepto de Dios en la primera teología cristiana. En este trabajo, el acceso a esta cuestión se desarrolla siguiendo los pasos de un debate entre especialistas de primer orden que ha tenido lugar en la segunda mitad del siglo XX.

Sin embargo, antes de acceder a este debate, ha sido necesario realizar una doble tarea.

En primer lugar, había que conocer la base de la que partían los distintos interlocutores, estudiando de primera mano cómo se ha formulado la idea de Dios en las obras de los Padres primitivos, y qué idea se hicieron de lo que la filosofía podía aportar a la fe. Para cumplir este objetivo, se ha tenido siempre como referencia el texto griego o latino en que los textos fueron originalmente redactados. Este ha sido el procedimiento para acceder a los textos de Justino, Taciano, Arístides, Atenágoras, Teófilo, Ireneo, Tertuliano y Clemente de Alejandría. Por lo que se refiere a la versión siríaca de la Apología de Atenágoras –algo más larga que la versión griega– me he servido de la traducción castellana de la edición de los Padres Apologistas de Ruiz Bueno<sup>2</sup>.

1. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, Madrid 1962, p. 26.

2. Cfr. D. RUIZ BUENO, *Padres Apologistas Griegos. Edición bilingüe completa*, Madrid 1996.

Sin embargo, se advirtió también la necesidad de una segunda tarea de carácter previo. El tema de nuestro debate había sido ya objeto de una larga discusión, que se extiende entre el siglo XVI y los inicios del siglo XX. Esta etapa puede llamarse *la fase infructuosa del debate* y se caracteriza por la unilateralidad y radicalismo de las posiciones. Grillmeier ha podido calificar esta fase como «una guerra de posiciones ideológicas»<sup>3</sup>.

Los capítulos segundo y tercero examinan el desarrollo histórico de esta discusión a través de sus principales exponentes, atendiendo a los presupuestos teológicos y filosóficos que lo guían y condicionan. Este estudio ha llevado a la distinción de dos etapas fundamentales en la discusión sobre la idea de Dios de los Padres primitivos: desde el siglo XVI hasta el final del XVIII, con la cuestión del Platonismo de los Padres –cuestión que ocupa el capítulo segundo–; y el siglo XIX y los comienzos del XX, con la cuestión de la Helenización del cristianismo –examinada en el capítulo tercero–.

La primera etapa ocupa los siglos XVI-XVIII. El origen remoto de la cuestión se encuentra en la crítica al dogma trinitario realizada por Socino y sus seguidores, secundados más tarde por teólogos arminianos, de forma especialmente radical por Souverain. Esta postura crítica fue defendida también por representantes del pietismo radical como Arnold, del deísmo filosófico como Gibbon y de la teología racionalista ilustrada como Löffler. Ante estos diversos embates, la teología de los Padres en general y su idea de Dios en particular encontraron su principal valedor en el historiador protestante von Mosheim. El argumento principal de los teólogos antitrinitarios consistió en achacar a los Padres una aceptación indebida de la doctrina platónica de las hipóstasis divinas. Es decir, según la crítica unitariana en sus diversas versiones, el dogma trinitario tendría su origen en una falsificación de un presunto monoteísmo estricto, propio del cristianismo original, que, a su juicio, no sería nada diverso al judaísmo, por la aceptación de ideas importadas de la tradición platónica. El desarrollo de esta cuestión durante los siglos XVI, XVII y XVIII se caracteriza por una progresiva radicalización de las posiciones críticas del dogma cristiano. Es en esta época, por tanto, cuando aparece y se desarrolla la cuestión del *Platonismo de los Padres*.

Este importante debate halló su prolongación y agudización en el seno del protestantismo liberal. Semler, Schleiermacher, Baur y Ritschl

3. «Es war ideologischer Stellungskrieg» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung–Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas*, Schol 33 (1958) 329).

intensifican el proceso de relativización del dogma cristiano y de disolución de la idea de que la Revelación cristiana transmite una verdad objetiva. Este proceso desembocó en la crítica radical al dogma cristiano en toda su amplitud desarrollada por Harnack. En efecto, Harnack es el referente obligado de los participantes del debate de la segunda mitad del siglo XX, por ser el teorizador más importante de la idea de la helenización del cristianismo. Según Harnack, el Evangelio habría perdido su original pureza y sencillez por la infiltración del espíritu filosófico, teorizante y dogmático de los griegos. La idea de Dios presente en los Apologistas sería fruto de una complicada falsificación de la simplicísima idea del Dios anunciado por Jesús.

Llegamos así al objeto fundamental de este estudio. Se trata de lo que cabe llamar *la nueva discusión sobre el Dios de los Padres*. Una vez construido el marco histórico en los tres primeros capítulos, las partes segunda y tercera de nuestro trabajo recogen las diversas aportaciones a esta nueva fase del debate en el periodo 1959-1999.

En 1959, Pannenberg publicó un importante estudio sobre la aceptación de la idea filosófica de Dios en la teología cristiana primitiva como un problema dogmático. En este trabajo, Pannenberg se proponía revisar el juicio radicalmente crítico de Harnack y dar paso a una visión fundamentalmente más positiva del trabajo de los Padres, sin renunciar por ello a una profunda revisión de sus ideas. Con la publicación de este ensayo, nace una nueva etapa en la discusión de nuestro tema. El acercamiento a la cuestión no se hace ya desde posturas maximalistas, sino que procura atenerse con más rigor a los textos originales, a la singularidad de cada autor, y al detalle de cada uno de sus juicios.

El trabajo de Pannenberg ha despertado un largo, profundo y fructuoso debate que se ha desarrollado en un clima científico más sereno, más riguroso y, también, más modesto en sus pretensiones. En efecto, uno de los logros más importantes de esta nueva época radica en la renuncia a hacer valoraciones omniabarcantes y caracterizar con un único término la globalidad de una etapa tan compleja y diversa como la era patrística.

Este es el debate que se examina en la segunda y tercera parte de este libro. Aquí, el trabajo ha consistido en analizar los argumentos de cada uno de los interlocutores, ordenar y clasificar los diferentes posicionamientos, identificar los temas debatidos, y descubrir puntos de coincidencia y divergencia.

El estudio del debate desarrollado durante las últimas décadas del siglo XX ofrece así la posibilidad de profundizar en multitud de aspectos de la formulación de la idea de Dios en los Padres primitivos.

La segunda parte (capítulos IV-VI) examina la propuesta de Pannenberg y de otros autores que han manifestado su apoyo a sus tesis, al menos en lo fundamental. Pannenberg ha sostenido que el diálogo del cristianismo con la filosofía es un elemento necesario, que nace de la intrínseca vocación de universalidad de la fe. La idea bíblica de Dios debía tener en cuenta la idea filosófica de Dios. Sin embargo, a su juicio, este diálogo ha de desarrollarse de acuerdo con un criterio fundamental: antes de aceptar nada de la filosofía, la teología tenía que «hacer saltar» la idea filosófica de Dios. Pannenberg ha sostenido que los Padres no siempre mantuvieron el suficiente rigor crítico. Los Padres acertaron al conservar firmemente la idea de un único Dios y de la creación a partir de la nada, pero aceptaron de la filosofía conceptos como la eternidad, la inmutabilidad, la impassibilidad y otros atributos que hicieron que la idea bíblica de Dios perdiera una parte considerable de su fuerza y originalidad. Pannenberg ha defendido que algunos atributos que los Padres aplicaron a Dios son contradictorios con la idea de un Dios capaz de obrar libre y soberanamente, de forma contingente e imprevisible, en la historia. Entre los participantes en nuestro debate se encuentra un grupo de teólogos que ha manifestado un acuerdo básico con la postura de Pannenberg: los patrólogos alemanes Ritter, Sonnemans y Hübner, los españoles Escribano Alberca y Franco, los norteamericanos Grant y Pelikan, y el patrólogo inglés Stead, este último de forma más matizada.

Sin embargo, en el curso del debate se encuentra también otro grupo de autores que han manifestado su desacuerdo con algunas de las tesis de Pannenberg, que han propuesto una valoración eminentemente positiva del trabajo de los Padres primitivos, y que han defendido su acierto al buscar el diálogo con la razón filosófica y formular la idea cristiana de Dios con conceptos elaborados por la filosofía. Estos autores son Ratzinger, Scheffczyk, De Vogel –estudiosa del pensamiento antiguo de origen holandés–, Dörrie –investigador alemán del mundo clásico y del cristianismo antiguo–, Wickert y Wyrwa –patrólogos protestantes de la Universidad de Berlín–. La tercera parte (capítulos VII-IX) expone estos argumentos, que, en conjunto, suponen una alternativa a la visión de Pannenberg.

Como ya se ha dicho, Ratzinger ha subrayado la clarividencia de los primeros teólogos al descubrir que la fe no pertenece al ámbito de la religiosidad mitológica, ni al de la religión cívico-política, sino que apelaba directamente a la razón en su búsqueda de la verdad. Al mismo tiempo, sostiene también Ratzinger, llevaron a cabo un giro fundamental al sostener que aquel primer principio buscado por la filosofía es un Dios personal que se ha dado a conocer al ser humano.

De Vogel ha destacado la afinidad entre la idea bíblica de trascendencia y la metafísica del ser de cuño platónico. A su juicio, filosofía y teología, razón y fe vienen a enriquecerse y profundizarse mutuamente en la teología de los Padres. De Vogel ha puesto de relieve también que la novedad fundamental de la fe respecto a la filosofía griega es la afirmación de un Dios personal. Wickert y Wyrwa han sostenido que la confesión de la Encarnación del Logos eterno en Jesucristo implicó un giro revolucionario de la mente filosófica griega y de la comprensión de la realidad. Wickert ha definido este fenómeno como el «giro del Logos»: el Logos buscado por la filosofía griega se nos ha dado a conocer en Jesucristo. Alrededor de este nuevo centro de gravedad, el centro de la Revelación cristiana, el mundo intelectual de la antigüedad experimentó una transformación radical.

Como se verá, en el debate actual sobre la formación del concepto de Dios en el cristianismo primitivo, existe un consenso general sobre la necesidad de tener en cuenta la filosofía griega como interlocutor de la teología. Sin embargo, existen divergencias sobre el grado de revisión que la filosofía precisaba para no alterar aspectos fundamentales de la idea bíblica de Dios. Pannenberg y los autores más cercanos a su postura parecen reclamar una suerte de disolución y subsunción de la filosofía en el interior de la teología. La línea alternativa parece entender que la filosofía podía aportar –y de hecho aportó– un enriquecimiento y una profundización auténtica de la idea bíblica de Dios en plena coherencia con el mensaje que la Escritura transmitía de forma implícita.





PARTE I

PRESUPUESTOS HISTÓRICOS:  
EL DESARROLLO DE LA CUESTIÓN  
HASTA EL SIGLO XX



## CAPÍTULO I

# LOS PRIMEROS TEÓLOGOS ANTE EL RETO DE LA FILOSOFÍA. LA FORMULACIÓN DEL CONCEPTO CRISTIANO DE DIOS

### 1. INTRODUCCIÓN

La realidad misma de Dios es el contenido fundamental de la Revelación. Cuando Dios sale al encuentro del hombre para elevarlo a la participación de su propia vida, es decir, al revelar su designio salvífico en la economía, abre al hombre la intimidad de su propio Ser. El Dios que se revela en la historia no puede ser distinto del Dios de la eternidad. Consecuentemente, el concepto de Dios es desde el punto de vista sistemático el objeto primero de la teología. Por tanto, no puede resultar extraño que la teología, en cuanto ciencia humana que parte de la fe, naciera trabajando sobre la idea de Dios. En efecto, la finalidad fundamental de la mayor parte de los escritos que conservamos de la teología del siglo II es justificar la religión cristiana ante los paganos sobre la base de la justificación de su idea de Dios<sup>1</sup>. Antes de explicar los rasgos fundamentales del concepto de Dios de los teólogos del cristianismo primitivo, es necesario presentar algunas características del contexto histórico-cultural en que desarrollan su actividad.

El cristianismo tuvo que desarrollarse durante los siglos I-II en un complejo contexto cultural. Sin embargo, los factores fundamentales

1. Uno de los principales cargos dirigidos contra los cristianos consistía en acusarlos de ateísmo. Desde el punto de vista pagano, su rechazo del politeísmo y del culto a lo que los romanos consideraban dioses patrios, garantes del bienestar y de la seguridad del imperio, situaba a los cristianos fuera de la piedad religiosa y del orden social, y se hacían merecedores de la calificación de ateos (*ἄθεοι*). La argumentación de los cristianos consistió en rechazar la acusación de ateísmo por la razón de que adoraban al único verdadero Dios. «En vano llaman ateos a los que reconocen al verdadero Dios (τοὺς τὸν τῷ ὄντι θεὸν ἐγνωκότας)» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VII,1,1).

que hay que tener en cuenta para comprender el tipo de reflexión teológica creada por los Padres Apologistas pueden reducirse a cuatro.

1. La tradición bíblica judaica, raíz principal del mensaje cristiano mismo.

2. La teología judeo-cristiana como primer cauce por el que discurre la reflexión cristiana sobre el dato de la fe. Se trata de una teología cristiana continuadora de la tradición apocalíptica judaica.

3. El judaísmo helenista, más desarrollado en la diáspora, pero considerablemente presente en ambientes de Palestina.

4. La cultura helenista greco-romana, considerablemente variada y compleja en sí misma. Hay que incluir aquí el amplio espectro de aspectos recogidos bajo la palabra cultura: aspectos religiosos, filosóficos, literarios, lingüísticos, etc.

Para hacerse una idea de fenómenos históricos o espirituales de suyo complejos, el discurso humano necesita distinguir de algún modo los distintos factores —en este caso corrientes culturales— que intervienen. Es cierto que hablar del judaísmo helenista o de la cultura greco-romana tiene una base real, pero, a la vez, se trata de abstracciones esquemáticas que ayudan a la comprensión de fenómenos humanos que en la realidad no se presentan en estado puro. Los fenómenos espirituales (culturales, religiosos, intelectuales) no interactúan al modo de los cuerpos físicos. La interacción física se caracteriza por la impenetrabilidad de los cuerpos. La interacción espiritual es mucho más compleja. Las diversas cosmovisiones —por mucho que a veces hayan sido propuestas como sistemas cerrados— han estado siempre abiertas a cualquier elemento que contribuyera a incrementar su saber, a explicitar lo que ya conocían, a corregir sus propios errores o solventar sus propias limitaciones. Los fenómenos culturales —en toda la extensión de sus manifestaciones subjetivas y objetivas— admiten la síntesis regulada siempre por el criterio de la búsqueda de la verdad —la mejor comprensión del hombre, del mundo y de su fundamento— y de una exitosa adaptación a la realidad. Se trata por tanto de fenómenos difíciles de sistematizar.

1. La matriz judaica de que brota el cristianismo no es un fenómeno simple. En la formación de la tradición bíblica han intervenido multitud de factores religiosos, históricos y culturales de procedencia muy diversa. Entre ellos, también la cultura helenista. La traducción de los LXX implica la aceptación de cánones culturales helenistas en el seno de la tradición bíblica. Lo mismo sucede con los libros canónicos escritos en la diáspora alejandrina. Más tarde, el cristianismo naciente redacta los libros del Nuevo Testamento en griego y se extiende desde muy pronto por ese ámbito cultural. Hay que decir, sin

embargo, que los primeros desarrollos doctrinales de la Revelación cristiana se incluyen en el ámbito del judeo-cristianismo. Se trata de una teología expresada con las categorías del género apocalíptico.

2. El judaísmo helenista es aquella forma –en sí misma también variada y compleja– que el judaísmo tomó al entrar en contacto con el mundo cultural griego en la diáspora en Siria, Asia Menor, y –de forma muy destacada– en Alejandría. Su figura más relevante es, sin duda, Filón de Alejandría.

3. Al hablar de la cultura helenista del mundo greco-romano, hay que ser conscientes de que también manejamos un concepto que reúne un complejo conjunto de fenómenos: manifestaciones religiosas típicas del politeísmo religioso, sustratos religiosos ancestrales, griegos o latinos, religiones mistericas, corrientes filosóficas –platonismo, escepticismo, aristotelismo, epicureísmo, pitagorismo, estoicismo, escepticismo–, mixtificaciones culturales con religiones orientales, y una variada gama de formas sincréticas de unos y otros.

El cristianismo nace con la profunda conciencia de transmitir la Revelación suprema de Dios realizada en el Logos encarnado. Sin embargo, como es obvio, desde el mismo instante de su nacimiento se encuentra en la historia. No es un fenómeno puro y abstracto. Su presencia, su desarrollo y su crecimiento en la historia se despliegan a partir del inagotable potencial de la confesión que ocupa el centro de su mensaje: Jesús de Nazaret, muerto y resucitado, es el Logos personal eterno de Dios hecho carne. Se sabe transmisor de un mensaje trascendente y válido para todas las culturas y tiempos. Al mismo tiempo, ese mensaje se comprende y explica con las categorías conceptuales disponibles en un momento determinado, que han de ser críticamente asumidas y adaptadas al nuevo contexto –el de la fe cristiana– a que se incorporan. La condición que se les exige es que transmitan adecuadamente el contenido a cuyo servicio se ponen.

Las consecuencias de la fe en la Encarnación manifiestan una inagotable fecundidad en todos los órdenes. También la filosofía helenista habría de experimentar su potencial transformador. La fe cristiana supuso un auténtico trastrueque de los esquemas del mundo antiguo en general, y de la filosofía griega en particular. La reflexión sobre la realidad desarrollada desde la óptica cristiana transformó y organizó los materiales de la filosofía en torno a un nuevo centro de gravedad: la fe en Jesucristo.

## 2. LA TEOLOGÍA DEL SIGLO II

La extensión del cristianismo en regiones geográficas impregnadas por la cultura greco-romana tenía que llevar a una reflexión sobre el mejor modo de presentar la fe cristiana en esos ambientes culturales. Hay que tener en cuenta también el duro clima de rechazo, aversión y crítica –hasta la persecución– hacia la nueva fe en que vivió el cristianismo de la primera era. Así, para comprender la formulación de la idea de Dios en estos primeros teólogos, además de las necesidades propias de la evangelización, hay que tener en cuenta los periodos de persecución de que los primeros cristianos fueron objeto y la crítica de la fe realizada desde círculos intelectuales y filosóficos paganos (sobre todo Luciano de Samosata y Celso en el siglo II, Porfirio y otros neoplatónicos más tarde)<sup>2</sup>.

Ese es el origen de la literatura apologética. Se trata de una literatura con una finalidad primordialmente misional<sup>3</sup>. El objetivo de las Apologías consiste en presentar el cristianismo ante los paganos expresado de una forma que sus destinatarios pudieran comprender y compartir. Las Apologías constituyen el primer escenario en que tuvo lugar una confrontación de la fe cristiana con la razón filosófica de dimensiones considerables y objetivos ambiciosos. Los Apologistas llevaron a cabo la tarea de pensar su fe cristiana con instrumentos

2. Cfr. A. VICIANO, *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia 2003, pp. 36-42. Aporta abundante bibliografía.

3. Daniélou ha subrayado el carácter primordialmente misional de la literatura apologética. Esta intención central permite situarla en su contexto, comprender mejor sus tesis y también sus límites. Los Apologistas consideran en sus obras las verdades fundamentales del cristianismo y buscan puentes con la sabiduría pagana. Además de la literatura dirigida a los paganos, existió el género catequético, dirigido a los catecúmenos, del que conservamos vestigios en las obras de Justino, y la predicación a los bautizados, como nos atestigua la Homilía pascual de Melitón de Sardes. Sería erróneo pretender hacerse una idea del cristianismo del siglo II sólo a partir de las Apologías (cfr. J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002, pp. 17-46). El anuncio del kerygma a los judíos «tenía por objeto único suscitar la fe en Cristo, pero al dirigirse a los paganos tenía que provocar además la renuncia a la idolatría (...) En consecuencia, se incorporarán a su contenido el anuncio del Dios único y del juicio, que le darán su carácter original» (ibid., p. 17). Las Apologías «constituyen la literatura misionera del siglo II, la presentación del Evangelio al mundo pagano (...) En cualquier caso, lo cierto es que fueron publicadas con intenciones propagandísticas y que ese objetivo misional era lo único que se proponían obras como el tratado de Teófilo de Antioquía *A Autólico*, el *Discurso a los griegos* de Taciano, la *Epístola a Diogneto*, *A los griegos*, y la *Exhortación a los griegos*, que son tres escritos anónimos de finales de los siglos II y III, y el *Protréptico* de Clemente de Alejandría» (ibid., p. 19). Viciano ha estudiado el contexto histórico y jurídico de las Apologías y detalla las fases por las que pasó la literatura apologética cristiana (Cfr. A. VICIANO, *Cristianización del Imperio Romano*, pp. 42-73).

conceptuales que tomaron de su mundo circundante, transformaron cuidadosamente y adaptaron a su nueva finalidad. A la vez, e inseparablemente, desarrollaron a la luz de la fe una crítica racional de la religiosidad popular griega, del politeísmo y de la idea de Dios de las escuelas filosóficas vigentes<sup>4</sup>.

Con el fin de presentarla ante sus destinatarios, los teólogos del siglo II se encontraron ante la necesidad imperiosa de razonar la fe cristiana, teniendo en cuenta las categorías mentales de sus nuevos interlocutores. Con estos ingredientes realizaron los primeros teólogos la tarea de elaborar de forma lógica y coherente su idea de Dios. Se trata de la primera teología en el sentido que hoy damos a esta palabra.

Así pues, como ya se ha visto, son varios los factores que intervienen en la elaboración teológica de la idea de Dios de los Padres primitivos.

1. Intrínseca universalidad del testimonio bíblico. El cristianismo era consciente de transmitir la Revelación suprema de Dios para todos los pueblos<sup>5</sup>. Se trata sin duda del factor más relevante. Manifiesta la razón más profunda por la que la fe habría de sostener su pretensión de verdad ante cualquier otra instancia que pretendiera disputársela.

2. La filosofía greco-romana. La sabiduría humana había desarrollado un gran esfuerzo intelectual para comprender la realidad de acuerdo con los métodos propios de la razón. Se trata de la ciencia filosófica. En el siglo II d.C., la filosofía tenía una larga historia a sus espaldas y había alcanzado altas cotas de perfección técnica. Hay que tener en cuenta también la impregnación de amplios sectores sociales con una cultura filosófica vulgarizada menos técnica y el reto que este fenómeno presentaba a la extensión del cristianismo.

3. Conciencia de la unidad de la verdad<sup>6</sup>. El mensaje revelado estaba llamado a confrontarse con los discursos filosóficos sobre el fundamen-

4. Cfr., por ejemplo, CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Protréptico*, II-IV; TERTULIANO, *Apologeticum*, 10-15.

5. «¿Acaso es sólo Dios de los judíos? ¿No es también de los gentiles? Sí, también de los gentiles, pues hay un único Dios» (Rom 3,29-30). Clemente de Alejandría cita explícitamente este texto (cfr. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V,18,8).

6. «La razón quiere que aquellos que verdaderamente son piadosos y sabios estimen y amen exclusivamente la verdad y se nieguen a seguir las opiniones de los antiguos cuando son malignas» (JUSTINO, *I Apología*, 2,1). «No penséis que pretendemos engañaros. Os compete juzgar si las enseñanzas que hemos recibido y que transmitimos están conformes con la verdad» (*I Apología* 14,4). «Si os parece que esta doctrina es conforme a la razón y la verdad, tomadla en consideración» (*I Apología* 18,1). Clemente de Alejandría sostiene que la verdad es una (μῦς οὐσης τῆς ἀληθείας). Todo aquel que posee parte de la verdad, participa del Logos verdadero (*Stromata* I,57,1-2). «Una sola es la verdad (μόνη ἀλήθεια) soberana e inexcusable, la que nos ha enseñado el Hijo de Dios» (*Stromata* I,97,4). Cle-

to de la realidad. Hay que destacar que el discurso mitológico politeísta no intentó una fundamentación racional, ni se planteó la cuestión de la verdad. Los filósofos no lo situaban en el terreno de la verdad objetiva<sup>7</sup>. En cambio, la fe cristiana reivindicó desde el principio su pretensión de verdad, entrando así en liza con los intentos filosóficos de alcanzarla, comprenderla y transmitirla<sup>8</sup>. Los primeros teólogos consideraron una tarea necesaria e inexcusable confrontar la fe que profesaban con los logros de la inteligencia humana en su búsqueda de la verdad, para mostrar que el cristianismo era capaz de acogerlos, corregirlos y llevarlos hasta su perfección. Este es el espíritu que late en Justino y Atenágoras, en Aristides y Teófilo, en Clemente de Alejandría y en Tertuliano<sup>9</sup>.

mente sostiene que existe una sola verdad, y que cualquier idea que sea verdadera participa de esa unidad (*Stromata* I,43,4). «Dios es la medida de la verdad de lo que existe. Lo mismo que lo medido se puede saber por la medida, así también la verdad es medida y comprendida para conocer a Dios» (*Protréptico*, VI). Por tanto, el que lo investiga todo a la búsqueda de la verdad es como la piedra de toque que discierne entre el oro verdadero del falso (*Stromata* I,44,1-2). Según Clemente, la filosofía es búsqueda de la Sabiduría, una búsqueda que es, sin embargo, difícil y laboriosa. Esa Sabiduría se ha hecho presente de una forma personal y cercana en Jesucristo (cfr. *Stromata* II,5,1-5; I,30,1). Según Clemente, la filosofía se relaciona con la verdad cristiana como un colaborador (συνυπίτιον) respecto a la Causa principal (αὐτοτελής αἰτία) (*Stromata* I,97,1-100,5). Sostiene también que Dios es causa de todos los bienes. Sin embargo, respecto al Antiguo y al nuevo Testamento es causa principal (κατὰ προηγούμενον), mientras que respecto a la filosofía es causa secundaria (κατ' ἐπακολούθημα) (*Stromata* I,28,1-3). La filosofía es la búsqueda de la verdad, aquella verdad que es Cristo mismo (*Stromata* I,32,4). Afirma también que el camino de la verdad es uno solo, pero viene a ser como un río en que desembocan otros afluentes cada cual de su sitio (*Stromata* I,29,1). «Una sola es la verdad soberana e inexpugnable, la que nos ha enseñado el Hijo de Dios» concluye (*Stromata* I,97,4). También Tertuliano considera central la cuestión de la verdad del mensaje cristiano. Los argumentos de su *Apologeticum* tienen la intención de mostrar la verdad cristiana. Tras mostrar lo absurdo de las prácticas religiosas del politeísmo, se queja de que sólo los cristianos, que veneran al único verdadero Dios, vean prohibida su religión. «Hic erit crimen, ubi veritas et Dei devotio est!» (30,7).

7. «De ti, que eres un filósofo, debo recabar un razonamiento acerca de la religión, mientras que a nuestros mayores debo crearles, aunque no aporten razonamiento alguno» (CICERÓN, *De natura deorum*, 3,6).

8. «Porque también el que espera, como el que cree, ve con la inteligencia lo comprensible y lo futuro. Ahora bien, aunque afirmemos que algo es justo y digamos que también es bello e incluso digamos que algo es verdad, no obstante, ninguna de esas realidades las hemos visto con los ojos, sino sólo con la inteligencia; en cambio, el Logos de Dios dice: *Yo soy la verdad*; según eso, el Logos puede ser contemplado por la mente ¿A quien llamas tú, pregunta, verdaderos filósofos? Yo respondí: a los que aman la contemplación de la verdad (PLATÓN, República V, 475, E)» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* V, 16, 1-2; en M. MERINO (ed.); *Stromata IV-V*, Madrid 2003, p. 341).

9. Este es el plano en el que Celso tendrá que situar su crítica al cristianismo y en el que Orígenes trabaja en su respuesta. Celso puso a su obra el título de *Discurso verdadero* (Ἀληθὴς λόγος) (cca. 178). Su crítica al cristianismo consistirá en intentar demostrar que es una doctrina contraria a la ley y las tradiciones romanas (νόμος) y a la razón (λόγος) (cfr. C. ANDRESEN, *Die Polemik des Kelsos wider das Christentum*, Berlin 1955). Orígenes respondió al filósofo pagano en *Contra Celso* (Κατὰ Κέλσου) (cca. 250). Orígenes sostiene



4. La existencia de personas formadas en la filosofía griega convertidas al cristianismo. Quienes tenían conocimientos filosóficos, no vieron la necesidad de dejar de ser filósofos después de su conversión: más bien, fue entonces cuando pensaron haber llegado a ser verdaderamente filósofos. Vieron en la fe la consecución de la meta que buscaban mediante la filosofía. Por tanto, una vez adaptadas a su nueva fe, el empleo de sus habilidades técnicas podía ayudar a profundizar en su comprensión y exposición<sup>10</sup>.

5. Primeras desviaciones de la fe apostólica debidas a una excesiva adaptación al ambiente intelectual, cultural y religioso circundante (gnosticismo). Existe también un tipo de literatura que emplea la profundización racional en el contenido de la fe para exponerla con claridad y fundamentar el rechazo de otras elaboraciones racionales que se desviaban de su auténtico contenido. Ireneo de Lyon es su principal exponente<sup>11</sup>.

### 3. EL EMPLEO DE LA FILOSOFÍA EN LOS PADRES

El encuentro del cristianismo con el espíritu filosófico griego llevó a confrontar los contenidos de la fe con las conclusiones del pensamiento humano. La fe cristiana debía justificarse a sí misma y su pre-

que es imposible considerar el discurso de Celso como un discurso verdadero. «No creo que nadie, por poco adelantado que esté en el camino de la filosofía, consentirá que se le llame Discurso verídico» (*Contra Celso*, prefacio 4).

10. Al desarrollar su idea del verdadero gnóstico –aquel cristiano que busca profundizar en la sabiduría cristiana, mediante un conocimiento razonado, basado en Jesucristo, en la Escritura y en la tradición, que aspira a la perfección del amor–, Clemente de Alejandría manifiesta explícitamente su conciencia de estar profundizando en la fe cristiana con un lenguaje e instrumental conceptual distinto pero adecuado. «Y si alguno de la mayoría [de los cristianos sencillos] le pareciera diferente lo que decimos nosotros de [lo que dice] la Escritura del Señor, debe saber que [nuestra exposición] saca de ella el aliento y también vive e incluso anuncia los puntos de partida de la Escritura, guardando sólo el espíritu, no la letra» (*Stromata* VII,1,4).

11. Por tener como destinatarios principales las diversas escuelas gnósticas, la idea de Dios que se encuentra en Ireneo manifiesta la unidad de la teología del siglo II, al menos por lo que se refiere a la idea de Dios. En efecto, Ireneo desarrolla una teología de la historia más rica y una fundamentación bíblica más profunda que los apologistas. Sin embargo, su idea de Dios queda expresada en uno y en otros en términos muy similares. Esto manifiesta que aunque los discursos teológicos se fundamentaran de forma diversa según fueran los interlocutores, la idea de Dios era común. No se altera el principio de unidad de la verdad. Es decir, la exposición de la idea de Dios de las Apologías no puede calificarse como elaboración estratégica para cubrir las apariencias ante el público filosófico pagano. Se trata de una elaboración consciente y honesta de la idea bíblica de Dios que busca expresar un contenido universalmente verdadero.

tensión de verdad ante el reto que suponía la filosofía griega. De entre todos los contenidos de la fe la idea de Dios fue el primer terreno en el que se planteó este debate. En efecto, Dios mismo es el centro de la Revelación judeo-cristiana. El cristianismo queda en pie o fracasa en su pretensión de religión universal de Salvación junto con la plausibilidad, la razonabilidad y la demostrabilidad de su idea de Dios. La razón filosófica era, sin duda, su más eficaz e implacable adversario. Pero, al mismo tiempo, bien conducida, la filosofía era también su aliado más seguro. No se trata de una alianza puramente táctica. La Revelación cristiana comportaba también la sanación de la misma razón humana<sup>12</sup>. Los Padres eran conscientes de que la fe, fruto de un don de la gracia divina, trasportaba a la filosofía hasta la cima que buscaba alcanzar por sus propias fuerzas. «Es ahora cuando he llegado a ser verdaderamente filósofo»<sup>13</sup>, afirma Justino. Y Clemente sostiene que quienes «proviene de la filosofía mediante la enseñanza del Señor se encuentran establecidos en el conocimiento perfecto de la verdadera filosofía»<sup>14</sup>. La razón del hombre, como dimensión esencial de la naturaleza humana, era también destinatario del anuncio cristiano de Salvación.

12. «Wenn im Galaterbrief (4,4) die Ankunft Christi mit der «Fülle der Zeit» verknüpft wird, so ist damit auch die geistesgeschichtliche Fülle und Reife der Menschheit gemeint, die sich durch die Verbreitung des Hellenismus vollzogen hatte. Wir haben infolgedessen einerseits eine beachtliche Verbreitung und Annahme des Hellenismus, insbesondere seiner zwei grundlegenden Kennzeichen für den Menschen, des «Logos» und der «Erziehung». Auf der anderen Seite bedeutet die Menschwerdung des Logos Gottes selbst nicht bloss die Behäufung, sondern auch die Erhöhung der menschlichen Vernunft» (T. NIKOLAU, *Die Rolle der Philosophie*, p. 302).

13. S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 2,8. De Vogel ha estudiado la idea que la antigüedad clásica tenía de la filosofía que explica por qué los primeros teólogos pudieron considerar al cristianismo como la «verdadera filosofía» (cfr. C. J. DE VOGEL, *What Philosophy meant to the Greeks*, IPQ 1 (1961) 35-57; C. J. DE VOGEL, *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between greek philosophy and christian faith?*, Mnem 31 (1978) 360-388). Según De Vogel, la búsqueda de la verdad teórica implicaba siempre un modo práctico de vivir de acuerdo con la verdad. Filosofía y praxis ética iban siempre unidos. «Certainly, from its inception, Greek philosophy raised the question of the First Cause, and from Thales to Plotinus it was the philosopher's task to give a rational explanation of the whole of things. Greek thought always understood that this meant ascending to the supreme Being and to the First Principle of all. And if some regarded this Source as transcendent, even those who, like the Stoics, were immanentists sought for God with increasing awareness and intensity, Justin, therefore could rightly say that for him Christian revelation satisfied that deepest longing for certitude, for the metaphysical knowledge and real contact with God which he had always sought in the philosopher's schools» (C. J. DE VOGEL, *What Philosophy meant to the Greeks*, 53). Sobre esta cuestión también cfr. H.U. VON BALTHASAR, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, en H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1961, II, pp. 349-387.

14. CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* VI,59,3.

La utilización de un instrumental conceptual y lingüístico procedente de la filosofía tenía ya antiguos precedentes en la época de los Apologistas. En la Sagrada Escritura se encuentran ya vestigios de este diálogo con la filosofía. Los autores del Antiguo y Nuevo Testamento recurren a conceptos extraídos de la filosofía y los integran con naturalidad en su propio discurso<sup>15</sup>. Los teólogos judeo-cristianos se muestran también abiertos a un incipiente diálogo con la filosofía utilizando términos acuñados por la sabiduría humana para expresar con más precisión el misterio de Dios<sup>16</sup>.

Así pues, los teólogos del siglo II no realizaron una tarea completamente novedosa<sup>17</sup>. Elaborar la teología con el auxilio de la filosofía presentaba evidentes ventajas. En primer lugar, enriquecía la comprensión de la fe al interior de la comunidad cristiana. Servía también para defender la interpretación auténtica de la fe ante el gnosticismo. Además, el empleo de la lógica filosófica ayudaba a implantar un control racional a las especulaciones apocalípticas que en algunos casos derivaron hacia una nueva mitología de cuño gnóstico. Por último, permitía formular el mensaje cristiano en términos más familiares a los destinatarios<sup>18</sup> y fundamentar sólidamente su pretensión de universalidad<sup>19</sup>. Afrontar el desafío de la filosofía se presentaba como una tarea

15. Cfr. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 3-15.

16. Cfr. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 14-16. Grant cita textos muy explícitos de Clemente Romano, Ignacio de Antioquía y del Evangelio de Pedro.

17. «Early christian philosophical theology represents a reasonable development out of the New Testament» (R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. I).

18. Clemente afirma explícitamente su intención de apoyarse en la sabiduría de los griegos para conducirlos a Cristo. Se trata de apoyarse en las ideas y los términos que les son más familiares para acercarlos a la fe. No sólo hay que hacerse judío con los judíos, sino también griego con los griegos (cfr. *Stromata* I,16,1-3).

19. Fiedrowicz y Dassmann han subrayado este punto. Fiedrowicz aborda la tarea de los Apologistas desde el punto de vista de la pretensión de verdad de la fe cristiana (cfr. M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001<sup>2</sup>). Dassmann ha concebido la teología de los Apologistas en este mismo sentido. Al emprender la tarea de redactar las Apologías «die christliche Verkündigung trat mit vollem Bewusstsein aus der Geborgenheit der innergemeindlichen Katechese heraus und sprach nach «draussen» in der Überzeugung, eine Lehre zu besitzen, die mit den besten Ergebnissen der heidnischen Philosophie konkurrieren und sie zu ihrem ersehnten Ziel führen könnte (...) Die Kirche hat sich der weltlichen Kultur und dem menschlichen Wissen geöffnet. Sie entwickelte sich zum genauen Gegenteil von dem, was Kelsos ihr vorgeworfen hatte. Sie wurde kein Verein, der sich auf Torheit und Aberglaube zurückzog und alle menschliche Bildung ablehnte. Sie nahm die Herausforderung des griechischen Geistes an und bestand darauf, dass ihr Glaube nicht unvernünftig sei, vielmehr rational verantwortet werden könne –ein Schritt von unüberschaubarer Tragweite. Die Entscheidung für die Rationabilität des Glaubens, die Überzeugung, dass die Vernunft nicht ausgeschaltet werden muss, wenn der Mensch der Botschaft Christi glaubt, besitzt einen ähnlichen Rang wie die Entscheidung für die gesetzsfreie Heidenmission» (E.

oportuna e incluso necesaria. En este terreno, la tarea prioritaria fue la explicación y justificación del concepto cristiano de Dios. La defensa del cristianismo que los Apologistas llevaron a cabo en el terreno de la filosofía fue en primer lugar una defensa de su idea de Dios.

«A partir de este encuentro inevitable del cristianismo con el patrimonio intelectual filosófico griego, el cristianismo —o más exactamente algunos de sus representantes y líderes espirituales— se trasladaron conscientemente al campo de la filosofía. Estos hombres, que llamamos Apologistas, habían reconocido que la pretensión de verdad del cristianismo debía y podía ser defendida contra los ataques de la inteligencia pagana que paralelamente surgían si se probaba que el único Dios de los cristianos, que había creado el mundo a través de su Hijo, el Logos eterno, y que le había revelado la Verdad salvadora, era el único Dios trascendente, al que los mejores de los filósofos griegos buscaron afanosamente»<sup>20</sup>.

#### 4. ACTITUD DE LOS PADRES ANTE LA FILOSOFÍA

De Vogel ha elaborado una clasificación de los Padres de acuerdo con su actitud ante la filosofía según cinco tipos<sup>21</sup>.

1. Hostilidad y rechazo total. Según De Vogel, sólo Taciano podría incluirse en este capítulo.

2. Gran apertura de mente y asimilación de formas de pensamiento filosófico. Clemente de Alejandría es el ejemplo más claro de este grupo.

3. Actitud seriamente crítica pero recepción de ciertos elementos. Según De Vogel, aquí habría que incluir a los Apologistas del siglo II (Justino, Aristides, Atenágoras y Teófilo) y a Orígenes.

4. Aceptación amplia de formas de pensamiento filosófico con un cierto espíritu de sincretismo. Minucio Félix es un representante de esta actitud, según De Vogel.

5. Aceptación amplia de elementos filosóficos unida a un esfuerzo de transformación. Pseudo-Dionisio se incluye, según De Vogel, en este grupo.

DASSMANN, *Kirchengeschichte. I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1991, p. 117).

20. R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1976, p. 4.

21. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, *VigChr* 39 (1985) 18-27.

Tras estudiar la actitud que los Padres manifestaron ante la filosofía, De Vogel concluye que, «en conjunto, los intelectuales cristianos no tomaron una actitud de hostilidad hacia la filosofía griega; en su mayor parte estuvieron interesados de forma positiva, aunque nunca sin una reserva crítica»<sup>22</sup>.

El hallazgo de semillas de verdad en la filosofía pagana, que resultaban coincidentes, compatibles o adaptables a la fe cristiana, llevó a los Padres a buscar explicaciones que lo justificaran. Al investigar esta cuestión, Daniélou ha detectado que las respuestas de los Padres se inspiran en las que ya había dado Filón de Alejandría<sup>23</sup>.

Según Filón, eran tres las vías por las que los filósofos griegos habían alcanzado elementos de verdad coincidentes con la revelación bíblica: los han tomado de Moisés o de la Escritura (1); los han descubierto mediante su propia inteligencia (2); los han recibido por inspiración divina análoga a la de los profetas (3).

1. El argumento de que los griegos habrían aprendido en la Escritura lo que conocieron de la verdad fue defendido por Justino (*I Apología*, 59-60), Teófilo (*A Autólico* 1,14), Tertuliano (*Apologeticum* 47,2) y Clemente (*Stromata* I,87,1-7; II,20,1; V,73,3; V,78,1-2; V,89,1-141,4). Se trata, según Pelikan, del argumento más común entre los Padres<sup>24</sup>.

2. Los Padres defendieron también que los filósofos fueron capaces de conocer aspectos de la verdad por su propio esfuerzo racional. Justino sostenía que el empleo de su propia inteligencia ha hecho posible que pensadores paganos como Heráclito o Sócrates –entre otros– conocieran aspectos parciales de la verdad que sólo los cristianos conocen totalmente (*I Apología* 46). Justino utilizó las imágenes de las «semillas del Logos» (σπέρμα τοῦ Λόγου) sembradas en todos los humanos (*II Apología* 8,1) y del Logos que se siembra por ellas

22. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 27. Sobre la actitud de reserva crítica de los Padres ante la filosofía cfr. H.A. WOLFSON, *The philosophy of the church fathers*, T I, pp. 14-19.

23. Cfr. J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística*, pp. 47-137. Vid. también H.A. WOLFSON, *The philosophy of the church fathers*, T. I, pp. 20-23.

24. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 33. Hay que destacar que Numenio (primera mitad s. II d.C.), encuadrado dentro del platonismo medio, sostiene la misma idea. A su juicio, Platón no es más que un Moisés que habla en ático. Τί γάρ ἐστι Πλάτων ἢ Μωσῆς ἢ ἀττικίζων (Fragmento 17 L; 8 p; cit. en N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, München 1996, p. 24). Brox sostiene que Numenio toma esta idea del ambiente judeo-helenista de Alejandría (cfr. ibid. p. 24). Estas palabras de Numenio nos han llegado a través de Clemente de Alejandría (*Stromata* I,150,4). El mismo Clemente cita unas líneas antes la argumentación del intelectual y apologeta judío Aristóbulo con que defiende esta misma tesis (*Stromata* I,150,1-3).

(Λόγος σπερματικός) que les permite razonar (*II Apología* 8,3) para explicar la capacidad humana de alcanzar partes de la verdad. Clemente utilizará una expresión semejante, aludiendo a las semillas de verdad (τῆς ἀληθείας τὰ σπέρματα) presentes entre las opiniones de la filosofía (*Stromata* I,18,2; I,37,2; VI,59,2), y encuentra que en la parábola del grano de mostaza, Jesús ha hablado alegóricamente de sí mismo como Logos espiritual que ha sido sembrado (τοῦ σπειρομένου Λόγου τὸ πνευματικόν) (*Pedagogo* I,96,1). El cristianismo ofrece el conocimiento perfecto y claro de aquello que los filósofos han conocido sólo parcial y oscuramente (*Dialogo* 8; *A Autolico* 2,4; *Discurso* 25, *Súplica* 7). Clemente de Alejandría considerará que la inteligencia es un don de Dios para conocer la verdad (*Stromata* I,25,4-5; VI,62,4-63,1), lo cual explica que hayan obtenido un conocimiento natural, innato y oscuro de Dios (*Stromata* VII,8,2; VI,64,6). La filosofía no separa de la fe, sino que es una imagen clara de la verdad y un regalo divino concedido a los griegos que dota de medios que sirven para la demostración de la fe (*Stromata* I,20,2; I,28,1). Se trata de un conocimiento verdadero aunque imperfecto (*Stromata* VI,55,4; VI,39,1-40,6). Estos logros realizados por los griegos con sus propias capacidades humanas es limitado y parcial, aunque tengan la ilusión de poseer completamente la verdad (*Stromata* VI,55,4).

3. Justino sostuvo que los filósofos paganos habían recibido una inspiración divina paralela a la de los profetas (*Diálogo* 2,1-2). Justino admite pues un cierto grado de inspiración divina fuera del pueblo de Israel. Esta idea, que en Justino aparece sólo esbozada, será desarrollada más tarde por Clemente. Afirma que, gracias a una inspiración divina, algunos filósofos han reconocido que hay un solo Dios, imperecedero e increado (*Protréptico*, VI). A su juicio, la inspiración de los filósofos es paralela a la de los judíos, aunque inferior (*Stromata* VI,55,4). En otro lugar afirma que ha sido enviada por Dios a los griegos a través de los ángeles inferiores (*Stromata* VII,6,4). Si la Ley guiaba hacia Cristo a los hebreos, ese mismo papel lo desempeñaba la filosofía respecto a los griegos (*Stromata* I,28,3). Esto convierte a algunos sabios en una suerte de profetas de los paganos que les conducen hacia la verdad (*Stromata* VI,42,3; VII,10,1-11,3).

## 5. LA FORMULACIÓN DE LA IDEA DE DIOS

Hemos visto cómo con su literatura apologética los Padres primitivos emprenden la tarea de presentar la fe cristiana ante el mundo

cultural, político, intelectual y filosófico greco-romano. El desafío que se les presenta les lleva a enriquecer la comprensión de su propia fe, profundizar en su contenido y explicitar aspectos que hasta entonces no habían tenido ocasión de aflorar de forma tan consciente.

La idea de Dios aparece en la teología del siglo II que conservamos como la clave que permite dialogar con los paganos, justificar su propia vivencia religiosa y disolver malentendidos o falsedades. El gran intento de las Apologías es justificar el cristianismo sobre la base de que el Dios cristiano es el único Dios verdadero. Su propio género de vida, su impulso evangelizador, su rechazo de la idolatría, su resistencia a aceptar el culto a otros dioses –incluso hasta el martirio– se fundamentaba sobre ese principio elemental. Los Padres extrajeron la conclusión más lógica: había que demostrar ante los paganos su pretensión mediante el empleo de la razón.

Si la aspiración humana a la verdad última de las cosas era el gran punto de apoyo de los Apologistas, era necesario tomar como interlocutor privilegiado a los filósofos greco-romanos, tener en cuenta su esfuerzo de conocer la verdad mediante la reflexión racional, contrastar sus logros con la propia fe, aceptar lo asumible y reconstruir desde dentro lo defectuoso.

Se ha visto también cómo la actitud de los Padres antiguos hacia la filosofía es bastante plural. Unos subrayan más el positivo servicio que podía prestar a la fe cristiana. Otros destacan las contradicciones, contrastes y diferencias. Unos son más abiertos, otros más precavidos. Sin embargo, todos ellos sin excepción se han servido de términos técnicos extraídos de la filosofía para expresar la idea de Dios que habían conocido por la fe. Por lo que se refiere a este punto la coincidencia es general<sup>25</sup>.

Los Padres encontraron un panorama filosófico ciertamente plural<sup>26</sup>. La filosofía greco-romana del siglo II distaba mucho de ser homogénea. Los sucesores de Aristóteles habían derivado hacia un fuer-

25. Sobre este tema existen pocas monografías. Aparte de los trabajos que se estudian aquí, cabe citar el libro ya clásico de Prestige: G.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977. Sin embargo, mientras que en este trabajo se analiza específicamente la idea de Dios en los Padres primitivos, Prestige extiende su atención a la idea de Dios en todo el periodo patrístico. En los tres primeros capítulos (pp. 37-100) se ocupa del tipo de cuestiones que son objeto de este trabajo. Los capítulos siguientes tratan sobre la teología trinitaria.

26. Cfr. P. MERLAN, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, en A.H. AMSTRONG (ed.), *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*, Cambridge 1970<sup>2</sup>, pp. 53-106; G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I, *Antigüedad y Edad Media*, Barcelona 1988, pp. 75-402.



te escepticismo intelectual. Sin embargo, existía ya un renacimiento aristotélico que intentaba acercarse más a su maestro. El epicureísmo era una escuela floreciente. El estoicismo, con su cosmovisión monista y la altura de su doctrina ética, experimentaba un momento de gran vitalidad, con figuras como Marco Aurelio o Epicteto<sup>27</sup>. Tras la muerte de Platón, la tradición posterior que se inspiraba en su doctrina había decaído en el escepticismo. Sin embargo, a partir del siglo I a.C. la tradición platónica experimenta un gran renacimiento con la recuperación de la doctrina del ser trascendente y de la idea de participación –Filón de Alejandría ocupa un lugar privilegiado por lo que toca a nuestro tema–, que logrará frutos importantes durante los siglos I-II d.C., periodo del platonismo medio<sup>28</sup>, y también después en el neoplatonismo a partir de Plotino.

Al afrontar su diálogo con la filosofía, los Padres primitivos no actuaron acriticamente. Más bien, hay que decir que mostraron una considerable conciencia de la naturaleza de su tarea intelectual<sup>29</sup>. Los contenidos de la fe que querían expresar no eran compatibles con el escepticismo que rechazaba filosóficamente que el hombre pudiera conocer verdad alguna, ni con la idea epicúrea de una divinidad despreocupada de los asuntos humanos<sup>30</sup>. Tampoco Aristóteles gozó de gran prestigio<sup>31</sup>. Asimismo, el inmanentismo estoico y su idea de Dios como ley inmanente o alma del mundo no resultaba aceptable para expresar la idea del Dios de la revelación. En cambio, la filosofía del ser trascendente de la tradición platónica ofrecía conceptos filosóficos

27. M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1990<sup>6</sup>.

28. Sobre el platonismo medio cfr. J. DILLON, *The Middle Platonist, 8 B.C. to A.D. 200*, Ithaca - New York 1977; C. ZINTZEN (hrsg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981; C.J. DE VOGEL, *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, Mnem 7 (1954) 111-122; C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 277-302; É. DES PLACES, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Numenius, Atticus, Justin*, StP 15 (1984) 432-441; N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, München 1996; S. LILLA, *Introduzione al medio platonismo*, Roma 1992; R.M. BERCHMAN, *From Philo to Origen: middle platonism in transition*, Chico (California) 1984; J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística*, pp. 111-130.

29. «No llamo filosofía a la estoica, ni a la platónica, ni a la epicúrea, ni a la aristotélica, sino a lo que en cada uno de esos sistemas se dice convenientemente, y que enseña a fondo la justicia al mismo tiempo que el saber piadoso, a todo ese conjunto ecléctico denomino filosofía» (CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata* I,37,6).

30. C.J. DE VOGEL, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 29 (1978) 134-138. Clemente de Alejandría califica a Epicuro como «el iniciador de la impiedad» (*Stromata* I,1,2). Su filosofía niega la providencia y diviniza el placer, se detiene demasiado en las cosas sensibles y no señala a la causa creadora superior a esas cosas (*Stromata* I,50,6).

31. Cfr. J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística*, pp. 131-137.



técnicos bien elaborados que presentaban una gran afinidad con el Dios bíblico. Debido a su esfuerzo por subrayar la distinción de la realidad trascendente respecto a la realidad sensible, el platonismo medio forjó un tipo de discurso basado en conceptos negativos que le permitieran describir la realidad inteligible. Destacaba así que el ser trascendente carecía de las limitaciones de lo material. Esta clase de discurso negativo –teología negativa– podía adaptarse para ser utilizada con una nueva finalidad: expresar no ya las características de principios racionales de carácter impersonal, sino aspectos de la naturaleza del Dios vivo y verdadero.

Mediante el empleo de estos conceptos, los Padres subrayaron la pureza del ser de Dios y su trascendencia absoluta respecto al mundo creado<sup>32</sup>. Con esta forma de actuar, no era el Dios filosófico el que sustituía al Dios de la fe, sino que era el Dios revelado en la Biblia el que terminaba por conquistar el dominio de la razón.

Así pues, para expresar el misterio del Dios cristiano, los Padres primitivos utilizaron instrumentos conceptuales y lingüísticos que re-

32. Cfr. M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitsanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001<sup>2</sup>, pp. 243-245; 271-274. Según Fiedrowicz, la confrontación de la idea cristiana con la idea filosófica de Dios no era sólo un método táctico de evangelización, sino que se fundamentaba en lo esencial del cristianismo: en su pretensión de que el Dios judeo-cristiano es el Dios verdadero, que, por tanto, aspira a un reconocimiento universal. La filosofía abstracta del ser alcanzó una total concreción mediante la fe. La fe en el Dios judeo-cristiano pudo ser clarificada intelectualmente, profundizada y universalizada. Sin embargo, la aceptación de elementos filosóficos no fue de ninguna manera acrítica. El empleo de conceptos estoicos o medio-platónicos para formular la idea cristiana de Dios se llevó a cabo a la luz del Dios revelado. La idea de providencia como ley divina inmanente típica del estoicismo fue purificada a la luz del Dios judeo-cristiano. La idea de Dios más henoteísta que monoteísta, puesto que junto a la idea de un ser supremo aceptaba una pluralidad de seres divinos subordinados, fue corregida y radicalizada en la línea de un estricto monoteísmo. A partir de la convicción de que Dios es el origen del mundo, los Padres hicieron uso de argumentos filosóficos para obtener una determinada idea de Dios. Sin embargo, los Padres siempre subordinaron la metafísica griega al Dios revelado en la historia. La radical transformación de la filosofía en manos de los Apologistas se muestra en su posición ante la trascendencia de Dios. Los Padres hicieron uso de los conceptos negativos usados por el platonismo medio para subrayar la trascendencia de Dios. La afirmación de la trascendencia divina es una idea bíblica que siempre defendieron. Pero, convencidos de que el auténtico conocimiento de Dios se logra sólo en el Logos encarnado, aplicaron a Dios también predicados positivos procedentes de la Revelación. Las ideas de la creación y la Encarnación salvífica condujeron a una radical ruptura de la idea filosófica de Dios al afirmar la capacidad de Dios de actuar libremente en la historia. Dios no era para los Apologistas sólo el origen del mundo racionalmente demostrable, sino Aquel que habiendo creado libremente el mundo es experimentable en la historia porque Él lo ha querido. Fiedrowicz afirma que los Padres hicieron de la Revelación histórica el criterio de la verdad filosófica. En la imagen de la divinidad filosófica sin rostro, dibujaron los rasgos del Dios personal revelado en la Biblia. La historia bíblica no era un relato mítico más, sino la narración de acontecimientos históricos verdaderos.

cabaron del platonismo medio, del estoicismo –en muy considerable menor medida, aunque sí fue una fuente auxiliar importante para la formulación de la moral cristiana–. Incorporaron también terminología técnica filosófica importada de la apologética judía –tomada a su vez de estas mismas fuentes– y del gnosticismo, aunque de este último en menor medida<sup>33</sup>.

### 5.1. *Aristides*

Aristides acude a argumentos racionales para deducir la existencia de Dios, basándose en el orden y el movimiento (*Apología*, 1,3). Dios es el Creador y Artífice de todas las cosas (γιγνώσκουσι γὰρ τὸν θεὸν κτίστην καὶ δημιουργὸν τῶν ἀπάντων). Al haberle conocido, los cristianos han hallado la verdad más que todas las naciones (*Apología*, 15,3). Él es por tanto el Principio ordenador de todo, quien ha constituido y establecido todas las cosas. En *Apología*, 4,1 afirma que los elementos materiales no son dioses, sino que han sido sacados de la nada (ἐκ τοῦ μὴ ὄντος) por mandato de Dios. Dios es descrito aquí como incorruptible (ἀφθαρτός) en oposición a las cosas corruptibles, y como inmutable (ἀναλλοίωτος), en oposición a las cosas mudables (cfr. *Apología* 1,4; 4,3; 7,1). Mientras que D-ios todo lo ve, Él mismo es invisible (ἀόρατον) (*Apología* 13,8). Emplea también el atributo de la omnipotencia (παντοκράτωρ) (*Apología* 14,2).

El texto griego del primer capítulo de su *Apología* describe a Dios como Aquel que lo ha ordenado todo y lo mantiene fuertemente asido, sin principio (ἀναρχον) y eterno (ἀίδιον), inmortal (ἀθάνατον) y sin necesidades (ἀπροσδεῖ), por encima de todas las pasiones (ἄνωτερον πάντων τῶν παθῶν) y defectos, de la ira y del olvido y de la ignorancia y de todo lo demás. Por Dios es como todo subsiste (δι' αὐτοῦ δὲ πάντα συνέστηκεν) (*Apología*, 1,2).

El texto de la versión siríaca es algo más extenso (cfr. *Apología*, 1,1-5)<sup>34</sup>. Dios es descrito como incomprensible y perfecto (1,2), como motor del mundo (1,3), ingénito, de naturaleza constante, sin principio y sin fin, inmortal, perfecto sin defecto alguno y sin necesidad de nada, incomprensible (1,4). Dios es también innombrable, pues solo lo creado puede recibir un nombre. Dios lo abarca y lo circunscribe

33. Cfr. J. DANIÉLOU, *Mensaje cristiano y cultura helenística*, pp. 314-334.

34. Tomamos como referencia el texto de la traducción de Ruiz Bueno. D. RUIZ BUENO (ed.), *Padres Apologistas Griegos*, Madrid 1996, p. 133.

todo mientras que no es circunscrito por nada. No está compuesto de miembros, ni tiene figura, pues solo lo que ha sido creado está compuesto por partes. Es todo sabiduría y entendimiento sin error alguno, ni olvido. Por Él subsiste lo que subsiste (1,5)<sup>35</sup>.

## 5.2. *Justino*

Justino se muestra plenamente convencido de la superioridad del conocimiento de Dios del cristianismo respecto al de la filosofía (*Diálogo* 6,1). En el relato de su diálogo con el anciano cristiano, resulta evidente que, siendo todavía pagano, la gran cuestión que se planteaba no era la existencia de Dios, cosa que daba por cierta, sino cómo conocer a Dios. En su encuentro con el cristianismo, descubre que sólo se puede conocer a Dios por el don del Espíritu Santo (*Diálogo* 7). No obstante, Dios ha querido darse a conocer parcialmente por otros medios, como la filosofía.

En este diálogo, todavía como filósofo platónico pagano, describe a Dios como «lo que es siempre igual y de la misma manera y es causa de todas las cosas»<sup>36</sup>. Usando la clásica expresión de Platón, afirma que Dios existe más allá de toda esencia (ἐπέκεινα πάσης οὐσίας), para indicar su absoluta trascendencia (*Diálogo* 3,5).

Según Justino, Dios conoce todas las cosas y todas están presentes ante Él. Sin embargo, es totalmente trascendente a este mundo y no puede ser circunscrito a lugar alguno (*Diálogo* 127). Afirma también la unidad y unicidad de Dios: los cristianos no son ateos respecto al Dios verdadero en grado sumo (ἀληθεστάτου θεοῦ), pero sí respecto a los así llamados dioses (νομιζομένων θεῶν) (*I Apología*, 6). Dios es eternamente inmutable y fuente de toda existencia (τὸν ὑπερπτον καὶ ἀεὶ ὄντα θεὸν καὶ γεννήτορα τῶν ἀπάντων) (*I Apología*, 13,4). Contra el panteísmo estoico, adujo el argumento platónico de

35. Van Unnik ha destacado que Aristides en este texto mantiene una postura original respecto a los demás apologetas. No se limita a yuxtaponer distintos predicados divinos, sino que establece una secuencia lógica entre ellos. «Obwohl viele von diesen Prädikaten auch bei anderen Apologeten vorkommen, stehen sie dort nicht in einem so deutlichen Zusammenhang wie hier. Bei Aristides fällt es auch auf, dass er nicht nur eine Kette von Adjektiven oder Prädikaten gibt, sondern dass er auch regelmässig eine Art von «Begründung» hinzufügt» (W.C. VAN UNNIK, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*, en W.C. VAN UNNIK, *Sparsa Collecta. Collected Essays. III. Patristica-Gnostica-Liturgica*, Leiden 1983, p. 107).

36. Τὸ κατὰ τὰ αὐτὰ καὶ ὡσαύτως ἀεὶ ἔχον καὶ τοῦ εἶναι πᾶσι τοῖς ἄλλοις αἴτιον, τοῦτο δὴ ἔστιν ὁ θεός (*Diálogo* 3,5).

que, de ser así, Dios debería transformarse con el mundo. Sería por tanto corruptible (*II Apología*, 7,9). También contra el panteísmo, afirmó la inmutabilidad de Dios: el Creador de todas las cosas es superior a toda transformación (*I Apología*, 20,2). Dios es también esencialmente inefable (ἄρρητος), puesto que ningún nombre creado es digno de su esencia (*I Apología*, 61,11). Hasta el nombre de Dios es una idea humana de una realidad inexplicable (πράγματος δισεξηγήτου) (*II Apología*, 6,3). Aplica a Dios también los atributos de la impasibilidad, innascibilidad, inmortalidad y de la inmutabilidad (ἀγέννητος, ἀπαθής, ἀθάνατος) (*I Apología* 25,2; *Diálogo* 124,4).

### 5.3. *Taciano*

En Taciano, Dios es el fundamento de toda su teología<sup>37</sup>. A pesar de sus diatribas contra los filósofos, su pensamiento está muy influido por el platonismo medio<sup>38</sup>. Afirma que Dios es principio sin principio de todas las cosas, es creador de todas los seres, materiales y espirituales, que es, por tanto, espíritu trascendente respecto a los espíritus creados. Sostiene también que el ser humano puede conocer al Creador con su inteligencia y apartarse de la idolatría.

«Nuestro Dios no tiene principio en el tiempo, siendo Él solo sin principio y principio de todas las cosas (μόνος ἀναρχος ὢν καὶ αὐτὸς ὑπάρχων τῶν ὄλων ἀρχή). Dios es espíritu (πνεῦμα), pero no el que penetra por la materia, sino el creador de los espíritus materiales y de las formas de la materia misma; invisible (ἀόρατος) e intangible (ἀναφής), El es padre de las cosas sensibles y visibles. Por su creación le conocemos, y lo visible de su poder, por sus creaturas lo comprendemos» (Discurso 4).

A Dios no se le puede aplicar ningún nombre (ἀωνόμαστον). Es perfecto (τελείος) y autosuficiente (οὐ ἐνδεής), puesto que no necesita de nada de lo creado (*Discurso* 4). Vincula las ideas de incorruptibilidad (ἀφθαρσία) e inmortalidad (ἀθανασία). El hombre ha sido creado para participar de la incorruptibilidad divina. El ser humano es libre y llega a participar de ella por sus buenas obras (*Discurso*, 7,1). Aplica también a Dios el atributo de la simplicidad (ἀπλότης) (*Discurso* 5,2; 15,2).

37. Cfr. M. ELZE, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960, pp. 63-69.

38. Cfr. M. ELZE, *Tatian*, pp. 27-34.

#### 5.4. *Atenágoras*

Atenágoras afirma que a partir del orden, la armonía universal, la grandeza, el color, la figura y la disposición del mundo hay argumentos para conocer a Dios. Afirma la existencia de un único Dios (ἓνα θεόν), el Creador de todas las cosas (τοῦ παντός ποιητήν) por medio del Verbo (*Súplica* 4). Por ser verdaderamente existente, queda por encima de todo hacerse (ὅτι τὸ ὄν οὐ γίνεται, ἀλλὰ τὸ μὴ ὄν). Es necesario, por tanto, establecer una inmensa diferencia entre Dios y la materia creada (*Súplica* 4,2). No obstante los argumentos que se puedan dar, la doctrina cristiana no tiene origen humano, sino que proviene de Dios (*Súplica* 11,1). Entre Dios y la materia existe una diferencia inmensa (τὸ διὰ μέσου πολύ): mientras que Dios es increado (ἀγένητον) y eterno (αἰδιος), cognoscible sólo por la inteligencia y la razón (νόῳ μόνῳ καὶ λόγῳ θεωρούμενον), mientras que la materia es creada y corruptible (*Súplica* 4). En el número 10 encontramos esta síntesis de atributos divinos:

«Admitimos a un solo Dios, increado y eterno e invisible (ἀόρατον) e impasible (ἀπαθῆ), incomprendible (ἀκαταληπτον) e inmenso (ἀχώρητον), cognoscible sólo por la inteligencia y la razón (νόῳ μόνῳ καὶ λόγῳ καταλαμβανόμενον), rodeado de luz y belleza, de espíritu y potencia inenarrable (δυνάμει ἀνεκδιγήτῳ), por quien todo ha sido hecho por medio del Verbo que de Él viene y todo ha sido ordenado y se conserva» (*Supl.*, 10).

#### 5.5. *Teófilo*

Teófilo de Antioquía recurrió también a argumentos racionales para deducir la existencia de Dios (*A Autólico* 1,5-6). Dios con su poder hizo pasar las cosas que creó del no ser al ser (ἐξ οὐκ ὄντων εἰς τὸ εἶναι), de forma que en su obra se contemple su grandeza (*A Autólico* 1,4; cfr. 1,8). Combatió la tesis de la eternidad de la materia: de ser eterna, la materia sería inmutable como Dios e igual a Dios. En ese caso, Dios no sería único ni creador de todas las cosas (*A Autólico* 2,4)<sup>39</sup>. En la creación de la nada ve la prueba de la omnipotencia de Dios (*A Autólico* 2,4).

39. En otro lugar Teófilo parece aludir directamente al primer artículo del símbolo de la fe: Καὶ πρῶτον μὲν συμφώνως ἐδίδαξαν ἡμας, ὅτι ἐξ οὐκ ὄντων τὰ πάντα ἐποίησεν (*Ad Autol.*, 2,10).

En lugar de adorar al emperador, Teófilo declara adorar sólo al Dios real y verdadero (Θεῶ δὲ τῷ ὄντως θεῶ καὶ ἀληθεῖ προσκυνῶ) (*A Autólico* 1,11). Algunas líneas antes encontramos esta síntesis de características divinas:

«La forma de Dios (εἶδος τοῦ θεοῦ) es inefable (ἄρρητον), inexplicable (ἄνεκφραστόν), imposible de ser vista por ojos carnales. Porque Dios es por su gloria inabarcable (ἀχώρητος) y grandemente incomprendible (ἀκατάληπτος), por su sabiduría, inigualable; por su bondad, inimitable, por su beneficencia, inenarrable» (*A Autólico* 1,3).

### 5.6. *Ireneo de Lyon*

Ireneo sostiene que los pseudofilósofos de ningún modo conocen a Dios (*Adv. Haer.*, 2,14,2). Si los filósofos hubieran conocido la verdad, la venida del Redentor habría sido superflua (*Adv. Haer.*, 2,24,7). Sostiene el carácter creatural de la materia y la creación desde la nada (*Adv. Haer.*, 2,10,2). Afirma que Dios hizo todas las cosas libremente y por su propio poder, las ordena y termina, y su voluntad es la sustancia de todas las cosas. Es descubierto como el uno y único Dios que creó todas las cosas, el solo omnipotente, en único Padre que fundó y formó todas las cosas, visibles e invisibles (*Adv. Haer.*, 2,30,9). En otro lugar afirma que Dios «es “él mismo”, es decir, creador del cielo y de la tierra y de todo este universo, creador de los ángeles y de los hombres y Señor de todos, por quien todo existe (...); misericordioso, compasivo, lleno de ternura, bueno, justo, Dios de todos, de los judíos, de los paganos y de los fieles» (*Demonstratio*, 8).

Ireneo sostiene que la esencia de Dios es inefable, pues, debido a su grandeza, está por encima de todo conocimiento humano (*Adv. Haer.*, 2,13,3; 4,6,3; 19,2s; 20,5s). Esta inefabilidad de Dios está unida a su simplicidad. Frente a nuestras afirmaciones, necesariamente fragmentarias, Dios queda siempre más allá. Son inadecuadas (*Adv. Haer.*, 2,13,4 y 8s.).

Ireneo recurre a la simplicidad divina para contrarrestar los argumentos gnósticos. En efecto, con sus doctrinas emanacionistas, los gnósticos atentan contra la simplicidad divina (*Adv. Haer.*, 2,28,5; 2,13,3): en Dios la plenitud de todas las perfecciones y propiedades se encuentra realizada la unidad. Otra de las propiedades divinas es la incorruptibilidad (ἀφθαρσία) (*Demonstratio*, 7; cfr *Adv. Haer.*, IV,34,5). Toda la realidad se encuentra llena de la voluntad omnipotente de Dios, a la que él llama sustancia de todas las cosas (*Adv. Haer.*, 2,30,9).

### 5.7. *Tertuliano*

Tertuliano adopta una postura más crítica hacia la filosofía<sup>40</sup>. Sin embargo, ello no le impide emplear argumentos para deducir la existencia de Dios, ni recurrir al utillaje filosófico para expresar el concepto de Dios. De igual forma que los filósofos griegos, que deducen la existencia de Dios a partir de la belleza y de la perfección del universo, Tertuliano emplea también este tipo de argumentos (*Apologeticum*, 17,1-3). A partir de esta posibilidad de acceder al único Dios que todo hombre tiene, Tertuliano deduce que el alma es naturalmente cristiana («*ob testimonium animae naturaliter christianae*», *Apologeticum*, 17,4-6). Afirma que Dios ha creado todas las cosas *de nihilo*, con su mandato, con su inteligencia y con su poder. Sostiene que tanto el ser espiritual, como el ser material han sido creados de esta manera (*Apologeticum*, 17,1; 21,10). Contra Marción, sostiene la unidad del Dios del Antiguo y el Nuevo Testamento con estas palabras; «Dios no es Dios si no es uno. Aquel en cuya existencia creemos, nos dice que no sería Dios si no fuera uno. Tiene que ser único necesariamente el ser que representa la grandeza suprema, porque debe ser sin igual; de

40. El teólogo de Cartago ha formulado acusaciones duras contra la filosofía. En un conocido texto, establece una oposición diametral entre fe y filosofía: «¿Qué hay de común entre Atenas y Jerusalén? ¿Qué concordia puede existir entre la Academia y la Iglesia? ¿Qué entre los herejes y los cristianos?» (*De praescriptione haereticorum*, 7,9-13). Poco después (12,15) afirma que los cristianos deben profundizar en lo propio y limitar la investigación al horizonte de la fe. «La curiosidad debe ceder a la fe» (*De praescriptione haereticorum*, 12,5). Beierwaltes ha detectado en estas palabras un carácter retórico (cfr. W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt am Main 1998, pp. 7-8). No obstante, Tertuliano afirma en otros lugares que en Platón se encuentra la fuente de todas las herejías. Incluso Sócrates le parece un corruptor de la juventud (*Apologeticum*, 46). En cualquier caso, en Tertuliano también se puede rastrear la presencia de influencias filosóficas. Stead ha estudiado la influencia del estoicismo y de otras escuelas (cfr. CH. STEAD, *Divine Substance in Tertullian*, en CH. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. II 46-66). En *De anima* 2,1 reconoce paralelismos entre la verdad bíblica y la enseñanza filosófica. Sin embargo, incluye a Séneca en el número de los cristianos: «*Seneca saepe noster*» (*De anima*, 20,1). Defiende la existencia de una ley natural dada en Adán y Eva de forma no escrita. En ellos fue dada para todas las naciones (*Adversus judaeos*, 2,9). Para explicar la presencia de elementos nobles y valiosos en el paganismo empleó esta idea de ley natural. Estos elementos incluían conocimiento de la existencia, de la bondad y de la justicia de Dios, pero especialmente de preceptos morales (*De corona*, 6,2). Incluso en su fase montanista, Tertuliano pudo apelar a la «ley del Creador» (*De monogamia*, 1,1). En algunas ocasiones, al comentar la actitud de Tertuliano hacia la filosofía, suele atribuírsele una posición cercana a la sentencia *credo quia absurdum*. Sin embargo, sus palabras textuales transmiten una idea algo distinta: «Et mortuus est Dei Filius; prorsus credibile est quia ineptum est. Et sepultus resurrexit; certum est quia impossibile est» (*De carne Christi*, V: PL 2,761a). Constituyen un argumento para defender la credibilidad del mensaje cristiano en torno a la muerte y resurrección de Cristo.



lo contrario, no sería soberanamente grande» (*Adversus Marcionem*, 1,3). Argumenta, de nuevo contra Marción, que Dios, *summum magnum*, debe ser por ello *unicum* (*Adversus Marcionem*, 3,15).

Según Tertuliano, Dios permanece para siempre (*in aevum*) en su propia forma y no puede dejar de ser lo que es para transformarse en otra cosa (*Adversus Praxeam*, 27,7). Dios es también omnipotente (*Adversus Praxeam*, 1,1), de forma que nada es difícil para Dios, que si algo no hace es porque no quiere (*Adversus Praxeam*, 10,8).

Defendiendo a los cristianos de la acusación de ateísmo, afirma que el Dios cristiano es el único Dios verdadero y que los dioses paganos son dioses falsos (cfr. *Apologeticum*, 24,1-10). «Nosotros somos los únicos a quienes no es concedido tener religión propia. Ofendemos a los romanos y no somos tenidos por romanos, porque honramos a un dios que no es de romanos. Y eso que se trata del Dios de todos los hombres, aquel al que, lo queramos o no, todos pertenecemos. Pero entre vosotros existe el derecho de adorar a todo, excepto al Dios verdadero, como si no fuera en realidad el Dios de todos, del que todos somos» (*Apologeticum*, 24,9-10). El Dios cristiano es el Dios eterno, el Dios verdadero, el Dios vivo (*Apologeticum*, 30,1).

A causa de su inconmensurable grandeza, Dios es conocido sólo por sí mismo («*Quod vero immensum est, soli sibi notum est*», *Apologeticum*, 17,2). Tertuliano afirma que el hombre no puede ignorar que Dios existe, pero, por su inmensidad, a Dios sólo se le comprende conociéndolo como incomprendible (*Apologeticum*, 17,3). Tertuliano afirmó también la impassibilidad divina, defendiéndola contra Praxeas (*Adversus Praxeam*, 29,5). Por otra parte, es el primero en hablar de unidad de sustancia y trinidad de personas en Dios (*Adversus Praxeam*, 2; 12)<sup>41</sup>.

41. Stead ha investigado en el concepto de «sustancia divina» en Tertuliano (cfr. CH. STEAD, *Divine Substance in Tertullian*, en CH. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. II 46-66). En este trabajo, Stead investiga los sentidos en que Tertuliano emplea la palabra sustancia. Para ello, profundiza en las influencias filosóficas presentes en Tertuliano, principalmente la filosofía aristotélica y, muy especialmente, la estoica. Sitúa entre las influencias de procedencia indudablemente estoica el que Tertuliano considerara que todo ser real ha de ser corporal. Por tanto, considera también como seres corporales al espíritu humano y al mismo Dios. «Since Tertullian believes that all reality is corporeal, it follows that everything that really exists is composed of some kind of substance. Even spiritual beings which are invisible to man have a body of form which makes them visible to God, Who is Himself a *corpus*, certainly, therefore, *quod ex ipsius substantia emissum est sine substantia non erit* (*Adversus Praxeam* 7,9)» (Ibid., p. 59). Stead opina que de todos los sentidos que la palabra sustancia asume en Tertuliano, el sentido raíz de todos los demás es el que indica aquello de lo que algo consta. Pero toda sustancia ha de ser corporal, puesto que todo lo que es real es corporal. Sin embargo, Stead defiende que Tertuliano



### 5.8. *Clemente de Alejandría*

En Clemente de Alejandría se encuentra una reflexión mucho más desarrollada. La obra de Clemente está llena de referencias a Dios como Padre. Puede decirse que es la denominación más recurrente. El libro I del Pedagogo está enteramente dedicado a reflexionar sobre la relación de los cristianos como niños, párvulos, pequeños, con Cristo el Pedagogo -el Logos- y por Él, mediante el bautismo, con Dios Padre. Describe una constante acción de Dios a través del Logos encarnado y del Espíritu Santo en el alma de los creyentes. Ese tipo de acción es la que tiene lugar en el bautismo (*Pedagogo*, I,28,1-2).

Clemente afirma que «la intuición de un Dios único y todopoderoso es siempre natural en todos los que piensan bien» (*Stromata*, V,87,1) y que todos los humanos tienen una noción previa del ser supremo. También los griegos conocen oscuramente a Dios, pero su conocimiento no llega a ser perfecto hasta que no son catequizados por los cristianos. Sostiene que Dios es Dios de todos, judíos y gentiles, aunque todavía no en conocimiento, puesto que los gentiles le conocen sólo de forma imperfecta «ya que los griegos no conocen quién es Él, ni cómo es Señor, Padre, y Creador, ni la restante economía salvífica de la Verdad, a no ser que hayan sido instruidos por ella» (*Stromata*, V,133,9-134,3). Por tanto, es el Logos quien revela el rostro de Dios Padre: «El rostro de Dios es el Logos, por medio del cual Dios se hace visible y es conocido» (*Pedagogo*, I,57,2). La fe es la perfección del aprendizaje, afirma con rotundidad (*Pedagogo*, I,29,1).

Sostiene que Dios es creador de todas las cosas y que es su amor el que le ha llevado a crear y a dar a los humanos la dignidad de hijos. «En efecto, antes de ser Creador era Dios; era bueno, y por esto ha querido ser creador y ser padre. Y esta actitud amorosa es el principio fontal de su justicia, lo mismo cuando hace brillar su sol que cuando envía a su Hijo» (*Pedagogo*, I,88,2). Si Dios es creador, es también la medida de la verdad de lo que existe: el peso, la medida y el número de todo (*Protréptico*, VI). En Clemente encontramos también planteada de forma explícita la compatibilidad entre un Dios creador y la

distingue el tipo de sustancia del que está compuesto el *corpus* divino del que compone a los demás seres: «God's *substantia* might be a mere periphrasis for God himself; it might mean his mode of existence (though I do not think it ever means merely the fact that he exists); or his rank or character, divinity or eternity; or lastly the unique stuff which is, or composes, the divine *corpus*, and which Tertullian denotes *spiritus*. I shall try to demonstrate the predominance of *this* last sense, at least in the *Adversus Praxeam*» (Ibidem, p. 62). Según Stead, Tertuliano afirma que la sustancia de Dios es *spiritus*, y por tanto Dios es eterno e inmutable, mientras que la sustancia humana es *caro et anima*, y, por ello, temporal y mortal.

existencia del mal. La respuesta del teólogo alejandrino hace reparar en que el hombre es verdaderamente libre (*Stromata* VII,15,2).

En un importante texto, Clemente sintetiza elementos fundamentales de la Revelación bíblica y de la metafísica griega: afirmación de la naturaleza personal de Dios, del Ser como característica divina y de su absoluta trascendencia: «Dios es “uno” (έν), y está más allá del uno (επέκεινα τοῦ ενός) y por encima de la misma mónada (ὑπερ αὐτήν μονάδα). Y por eso el pronombre “tú”, en su sentido deíctico [como sinónimo de demostrativo], designa al Dios único realmente existente, el que fue, el que es, y el que será; para los tres tiempos se emplea un solo nombre: *el que es* (Ex 3,14)» (*Pedagogo*, I,71,1-72,2).

Las propiedades que Clemente atribuye a Dios se inscriben en la tradición de la literatura cristiana anterior. Hace suyo un texto del *Kerigma Petri* (n. 2) donde se afirma: «Sabed, pues, que hay un solo Dios (εἷς θεός), que creó el principio de todas las cosas, y posee la autoridad de su fin. Él es invisible (ἀόρατος), el que lo ve todo; no tiene lugar (ἀχώρητος) y Él lo contiene todo; no necesita de nada (ἀνεπιδεής) y de Él tienen necesidad todos los seres y por Él existen; es inefable (ἀκατάληπτος), eterno (ἀέναιος), incorruptible (ἀφθαρτος) e increado (ἀποίητος), que todo lo ha creado con la palabra de su poder» (*Stromata* VI,39,2). También atribuye a Dios la inmensidad (ὁ παντη παρεῖναι) (*Stromata* VII,35,5), la bondad (ἀγαθός) y la justicia (δίκαιός) (*Pedagogo*, I,71,2), la ausencia de toda necesidad (ἀενδεής) (*Pedagogo*, III,1,1), la perfección (τέλειος) (*Pedagogo*, I,25,1; I,54,1), impasibilidad (ἀπαθής) y la impecabilidad (ἀναμάρτητος) (*Pedagogo*, I,4,1), la innascibilidad (ἀγεννητος) y la inmutabilidad (ἄτρεπτος) (*Stromata*, II,51,5-6). Dios lo conoce todo (*Stromata* VII,37,6), hasta los pensamientos de todos en un instante. Dios es también absolutamente simple, (τὸ καθόλου τὸ ἁπλοῦν), sin mezcla alguna con la materia (οὔτε συν ὕλη ἐστὶν οὔτε ὕλη οὔτε ὑπο ὕλης) (*Stromata*, II,14,3). Afirma que todo eso es conocido por Dios ya desde antes de la creación (*Stromata*, VII,42,4). Sin embargo, junto a la especulación metafísica, Clemente desarrolla también la idea de que el amor de Dios es la ciencia suprema, a la espera de la contemplación eterna (*Stromata*, VII,68,1-5).

## 6. CONCLUSIONES

Los Padres comprendieron que de la fe cristiana se desprendía con naturalidad la convicción de que entre el orden de la naturaleza y el orden de la gracia, entre la razón y la fe, entre la filosofía y la teología

debía existir una relación intrínsecamente armónica. Sobre la base del testimonio bíblico, el cristianismo del siglo II es consciente de que la fe era compatible con los resultados de un correcto ejercicio de la razón humana. El anuncio del Dios verdadero revelado plenamente en Jesucristo podía y debía fundamentarse sobre el testimonio bíblico cuando el destinatario era el pueblo del Antiguo Testamento. Pero el anuncio del cristianismo a los gentiles debía buscar el engarce de la fe con el hombre que desconocía la Escritura. Si el Evangelio de Cristo es el Evangelio de la Verdad, debía tener mucho que ver con el deseo humano natural de alcanzarla.

Esta es la gran cuestión que su propia fe y el contexto histórico-cultural plantea a los Padres: dar razón de que el Dios que anuncian es el único Dios verdadero. En el momento en que el cristianismo sale del ámbito geográfico, cultural y religioso del judaísmo y se abre al mundo greco-romano, los primeros intelectuales cristianos encuentran como interlocutores a la religión politeísta popular, a las diversas teologías filosóficas greco-romanas y a las variadas sectas de cuño gnóstico. Éste es el marco fundamental en que los Apologistas elaboran su teología en general y el concepto de Dios en particular. Contra los gnósticos, sostienen la unidad y unicidad de Dios, la unidad entre Creación y Redención y excluyen una idea dualista de la divinidad. Ante la religión popular elaboran una crítica racional del politeísmo, sin desechar el recurso a la crítica del politeísmo tradicional que ya antes habían construido la filosofía pagana y la apologética judeo-helenista. Respecto a la teología filosófica, los Padres entablan un diálogo sobre una base que podían compartir unos y otros: el empleo de la razón humana. Los Padres muestran su confianza en la razón humana y se esfuerzan por hacer rendir sus posibilidades. Pero el diálogo del cristianismo del siglo II con la filosofía coetánea es un diálogo crítico, que no deja de ver las limitaciones de la filosofía.

El objetivo primordial del diálogo con la filosofía griega consistía en hacer ver mediante el empleo de los métodos propios de la razón que el Dios cristiano es precisamente el Dios que los filósofos buscan a tientas, entre dudas y vacilaciones. Se esfuerzan por mostrar que el conocimiento filosófico era inseguro, parcial, y mezclado con errores. Sin embargo, la filosofía griega apuntaba en la buena dirección en muchos aspectos. Esa es la vía que toman los Apologistas: desde la cima en que la fe en la Revelación cristiana les ha puesto, aprovechan las intuiciones valiosas de los filósofos para conducir las a la meta a que tendían por ellas mismas, al conocimiento de Dios.

Juan Damasceno expresará esta idea siglos más tarde con estas palabras: «después de que, lo primero de todo, a modo de quilla de la nave,

o a modo de cimienta (θεμέλιον) para el raciocinio, he asegurado la salvaguarda (συντήρησιν) de la norma eclesial (ἐκκλησιαστικῆς θεσμοθεσίας), por la que ha de obtenerse la Salvación, he iniciado la carrera de la razón y la he espolcado desde su punto de partida como un caballo bien adiestrado»<sup>42</sup>. Con este modo de proceder, filosofía y teología, fe y razón, resultan mutuamente beneficiadas, y colaboran en orden a un enriquecimiento y profundización recíprocos. La fe hizo verdaderamente fecunda a la razón, y, así, la fe misma resultó enriquecida con una mayor profundización en su contenido.

Hay que destacar que en las Apologías que hemos conservado, los Padres, para convencer a sus interlocutores de la verdad del Dios cristiano, apelan a la razón y apelan también a la fe. Invitan a sus interlocutores a seguir la vía de la razón a la vez que les mueven a purificarse por dentro y aceptar la Revelación, que por venir de Dios es digna de toda confianza. Muestran así la firmeza de su convicción de que entre una y otra no existe ninguna clase de ruptura.

En el fondo de la teología de los Padres desarrollada en diálogo con el mundo filosófico y cultural greco-romano late una profunda convicción, que, si bien no fue explícitamente formulada, inspiró siempre su quehacer teológico: se trata de la compatibilidad y armonía de lo creatural y la Revelación. Los Padres estaban convencidos de que lo natural tiende hacia lo sobrenatural para alcanzar su última plenitud que no logra por sí mismo, que lo sobrenatural acoge lo natural en su dignidad y en su valor, sanándolo, purificándolo y elevándolo. «La doctrina de Platón no es extraña a la de Cristo, pero tampoco le es del todo semejante, como ocurre también con las de los demás estoicos, poetas y escritores... Todo lo bueno que enseñaron nos pertenece a los cristianos»<sup>43</sup>. Los Padres están seguros de que en el cristianismo han encontrado la Verdad suprema a que todos los hombres aspiran. Pero, al mismo tiempo, incorporan los mejores frutos de la inteligencia humana en el desarrollarse de su fe como una aportación positiva, como un don más del Creador.

La elaboración teológica del concepto de Dios se inspiró en estos principios. En su esfuerzo intelectual asumen estas convicciones humanistas incluyéndolas en su horizonte netamente cristiano. Los Padres suman la conciencia de haber encontrado en Cristo el Dios absoluto y universal y la posibilidad de transitar los caminos de la razón como un terreno propio. Cuando acceden a los logros auténticos de

42. SAN JUAN DAMASCENO, *De imaginibus oratio*, 1,2.

43. SAN JUSTINO, *I Apología*, 13,2-4.

de la razón permanecen en la mansión de la fe. Desde la realidad del Dios cristiano, todas las búsquedas humanas adquieren su sentido. Sin embargo, ese movimiento de ascenso del hombre hacia Dios exclusivamente filosófico, quedaba superado, acogido y purificado por el movimiento de descenso de Dios hacia el hombre por la Encarnación de su Logos eterno.

«Nuestra doctrina sobrepasa toda doctrina humana, porque nosotros tenemos la totalidad del Verbo en Cristo que se nos manifestó, cuerpo, verbo y alma. Todos los principios justos que los filósofos y los legisladores descubrieron y expresaron los deben a lo que del Verbo hallaron y contemplaron parcialmente»<sup>44</sup>.

Siendo conscientes de la superioridad del don de la fe, el movimiento de descenso de la Revelación y el de ascenso de la filosofía se entrecruzan en la mente de los Apologistas, dando lugar a un esfuerzo por progresar en la inteligencia de la fe. Los frutos fueron un enriquecimiento y profundización mutuos entre la filosofía y la teología. Es decir, el verdadero beneficiado fue el hombre mismo en su anhelo de profundizar en el misterio de Dios.

Los Padres realizaron un importante esfuerzo de diálogo intelectual con la filosofía de su tiempo. En su tarea, han partido de la Revelación, tomando siempre al Dios revelado en Cristo como norma de su quehacer intelectual. En la teología patristica resulta claro que la aceptación de elementos filosóficos no fue acrítica, que los conceptos recibidos fueron transformados para expresar adecuadamente la fe y que a la luz de la fe elaboraron conceptos nuevos que no se encontraban en la filosofía griega, e incluso eran abiertamente contrarios a su orientación mental de fondo<sup>45</sup>.

44. SAN JUSTINO, *II Apología*, 10,1-2.

45. Grillmeier ha defendido que lo que normalmente se llama helenización no puede concebirse como un fenómeno puntual. En realidad se trata más de un proceso histórico, o más bien de un *doble proceso*: por un lado, se aceptan elementos filosóficos, pero, a la vez, se rechazan y depuran aquellos puntos que alteran el contenido de la fe. «Hier soll darauf aufmerksam gemacht werden, dass Hellenisierung nicht ein Augenblicksereignis sein konnte und kann, sondern nur als Prozess sich vollziehen konnte, und zwar ein Doppelprozess, einmal mit einer vorlaufenden Hellenisierung, dann einer rücklaufenden Enthellenisierung. Denn so notwendig sich die christlichen Theologen auf das griechische Welt- und Gottesbild und die Sprache der Philosophen einlassen mussten, so wenig konnte dies ohne Selbstkritik verschiedenen geistigen Anspruch abgehen» (A. GRILLMEIER, «*Christus licet vobis Deus*». *Ein Beitrag zur Discussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, en A.M. RITTER (hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistesgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, Göttingen 1979, p. 228).

Aunque no en todos los casos la interpretación teológica de los Padres fue lograda (interpretación de la creación en algunos pasajes de Justino), o incluso aceptable (carácter material de la sustancia divina en Tertuliano), el desarrollo posterior de la teología decantaría las propuestas más deficientes para lograr una precisa expresión del misterio de la fe. Un buen ejemplo de ello es el desarrollo del concepto de consustancialidad. En Arrio encontramos una deficiente crítica de la lógica filosófica del neoplatonismo a la luz de la fe. Arrio defendía que el Primer Principio ha de ser el Uno, de forma que nada altere su esencial unidad. La lógica filosófica le llevó a hacer del Logos una segunda hipótesis creada, por tanto subordinada. De ser consustancial, pensaba Arrio, Dios no podría ser el Uno.

En este sentido, la fórmula del símbolo de Nicea que confiesa que el Hijo es de la misma sustancia (ὁμοούσιος) del Padre supone un avance indudable. Las razones son varias. El avance fundamental, que da razón de los demás, es haber hallado una expresión adecuada del misterio de fe en la filiación eterna del Hijo respecto al Padre. En segundo lugar, se trata de la primera vez que encontramos un término filosófico técnico en una fórmula de fe. Supone por tanto una corroboración autoritativa de la teología patristica. En tercer lugar, el concepto de consustancialidad se inspira en la filosofía griega, pero resulta abiertamente contrario a la lógica del platonismo medio o del neoplatonismo. Lejos de implicar una helenización, la idea de consustancialidad supuso, más bien, una *deshelenización* del cristianismo. Era la tendencia subordinacionista, unas veces solo formal, otras material, la que en realidad albergaba una auténtica falsificación de la fe por influjo del helenismo<sup>46</sup>.

Unos años antes del Concilio de Nicea, Eusebio de Cesarea había publicado su Apología más conocida: *Introducción general elemental* (cca. 314). En esta obra, para explicar la relación entre filosofía grie-

46. Grillmeier y Ricken han defendido la novedad y el avance fundamental que supuso la fórmula de fe de Nicea. Cfr. F. RICKEN, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, ThPh 44 (1969) 321-341; F. RICKEN, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 92-127. También en ThPh 53 (1978) 321-352; A. GRILLMEIER, *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche*, en «Lebendige Seelsorge» 28 (1977) 16-26; A. GRILLMEIER, «Christus licet vobis Deus». *Ein Beitrag zur Discussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, en A. M. RITTER (hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 226-257.

ga y fe cristiana, Eusebio acuñó una expresión que después quedaría consagrada: *preparación evangélica*.

En efecto, Eusebio dividió esta obra en dos partes: *Preparación del Evangelio* (Ευαγγελική Προπαρασκευή) y *Prueba del Evangelio* (Απόδειξις Ευαγγελική). En la primera, quiere mostrar que el Evangelio está anunciado en el Antiguo Testamento y fundamentar la razonabilidad de la doctrina evangélica. Uno de sus argumentos consiste en demostrar que la Sagrada Escritura de Moisés es la verdadera fuente en que se inspiró Platón. El título de esta primera parte expresa bien lo que el cristianismo de los orígenes vio en la sabiduría pagana: una preparación providencial al Evangelio paralela a la Revelación del Antiguo Testamento<sup>47</sup>. Así pues, Eusebio entiende la filosofía griega como una herencia providencial destinada a preparar a los espíritus para la recepción de la fe cristiana y profundizar en el conocimiento de la fe.

Esta comprensión de la filosofía griega como un aliado de la teología fue predominante durante toda la antigüedad y el medievo.

Esta simbiosis fue pacíficamente aceptada hasta la época de la Reforma protestante. Con Lutero comienza a forjarse la idea de que la filosofía ha contaminado la fe. La teología debía despojarse de sus ropajes filosóficos que, más que aclarar, oscurecían el verdadero Evangelio. Era necesario prescindir de Platón y Aristóteles para hacer teología. De este modo, el siglo XVI marca el inicio de la cuestión del platonismo de los Padres. Los reformadores vieron en la historia de la Iglesia un proceso de complicación de la fe a través de lo que después se llamaría helenización. Era necesario purificar la fe y la teología. Lutero no llevó esta exigencia hasta las fórmulas de los concilios antiguos. Sin embargo, en el intervalo desde el siglo XVI hasta el XIX la teología advierte con una conciencia cada vez mayor que la simbiosis entre fe cristiana y filosofía griega es tan antigua que, en último término, en el proceso de crítica sería necesario llegar hasta el Evangelio mismo. Harnack supone el punto culminante de este proceso histórico. El estudio de este proceso de cuestionamiento cada vez más radical es el tema de los siguientes capítulos (II y III).

47. Clemente de Alejandría había utilizado expresiones semejantes. La filosofía es un modo de preparar la plenitud de la verdad enseñada por Cristo. Προπαρασκευάζει τοῖνυν ἡ φιλοσοφία προοδοποιούσα τὸν ὑπο Χριστοῦ τελειούμενον (*Stromata* I,28,3; cfr. I,29,9; I,32,4; I,33,1).





## CAPÍTULO II

### LA CRÍTICA RADICAL AL CONCEPTO DE DIOS DE LOS PADRES (I) (SIGLOS XVI-XVIII)

#### 1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo precedente se ha expuesto la tarea a la que los Padres de los primeros siglos se enfrentaron para elaborar la idea teológica de Dios en el momento en que la fe cristiana entraba en una relación cada vez más amplia e intensa con la cultura helenista.

En este proceso, los Padres no renunciaron al auxilio de la filosofía griega para profundizar en el misterio revelado. Sin embargo, su tarea empieza a ponerse en cuestión principalmente a partir del siglo XVI. Es en la época del Renacimiento, sobre todo debido a la Reforma protestante, cuando la convicción comúnmente compartida de que la sabiduría filosófica podía contemplarse como *praeparatio evangelica* y servir de instrumento para la teología comienza a ser puesta en cuestión por amplios sectores de la teología cristiana<sup>1</sup>. Una tradición de teólogos insistió en que la apertura con la que actuó el cristianismo primitivo ante la filosofía griega habría desdibujado, falsificado o incluso corrompido algunos aspectos esenciales del cristianismo por la intrusión de la filosofía, que, en su sustancia, sería incompatible con la fe cristiana.

El proceso histórico que lleva a la formulación de la tesis de la helenización del cristianismo en el ámbito de la teología liberal protestante del siglo XIX comienza en el siglo XVI. Durante este tiempo ha

1. «Christian theologians viewed classical thought, at least until the Renaissance, as the apologists of the early church had taught them to view it» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 41).

pasado por diversas fases, diversas por su motivación de fondo y por la radicalidad de sus valoraciones<sup>2</sup>.

Este capítulo examina el desarrollo histórico del debate en torno al influjo de la filosofía griega en los Padres desde el siglo XVI hasta el siglo XVIII, y presta especial atención a cuanto se refiere al concepto de Dios. El capítulo queda dividido en tres partes. La primera abarca los orígenes de la cuestión durante el siglo XVI. La segunda contempla el debate trinitario del siglo XVII. Por último, la tercera parte examina el desarrollo de la cuestión durante el siglo XVIII. Este periodo puede englobarse bajo el debate *Platonismo de los Padres*<sup>3</sup>.

## 2. LOS ORÍGENES DE LA CUESTIÓN DEL PLATONISMO DE LOS PADRES

Los primeros esbozos de crítica a la relación entre helenismo y cristianismo se hallan en el clima cultural y espiritual de la reforma protestante y del renacimiento<sup>4</sup>. La reforma luterana provocó una vasta y profunda transformación de muchos aspectos centrales de la

2. Existen pocos estudios que abarquen toda la historia del debate de la helenización: W. GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, Darmstadt 1973 (Neudruck der Ausgabe Berlín 1912), en N. BONWETSCH y R. SEEBERG (hrsg.) *Neue Studien zur Geschichte der Theologie und der Kirche*, Bd V, 15<sup>o</sup> Stück, pp. 1-340; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutprinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas*, Schol 33 (1958) 321-355; 528-558. Meijering ha estudiado algunos episodios de esta cuestión: E.P. MEIJERING, *Mosheim on the difference between christianity and platonism. A contribution to the discussion about methodology*, VigChr 31 (1977) 68-73; E.P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, NedAK 56 (1975-1976) 367-384; E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf Von Harnack*, Leiden 1978; E.P. MEIJERING, *Adolf Von Harnack und das Problem des Platonismus*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930*, Paris 1993, 155-164. Se ha tenido en cuenta también el extenso estudio de Hirsch sobre la historia de la teología protestante en cinco volúmenes: E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh 1964. También se considera un estudio de Hazard: P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988.

3. El término «platonismo» se crea precisamente a mitades siglo XVI. En el momento en que comienza a usarse, esta palabra no designa una tradición filosófica, sino que se alude de forma crítica a una ilegítima e inadecuada inclinación hacia Platón, impropia de un cristiano (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist «spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 287-288).

4. La pregunta por la relación entre helenismo y cristianismo se produjo sólo con la entrada en la modernidad. El humanista católico G. Budé (1468-1540) fue el primero en plantearse explícitamente la cuestión en su obra G. BUDÉ, *De transitu Hellenismi ad Christianismum*, Paris 1535 (Cfr. J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1407; P. WALTER, *Budé*, LThK II, 769).

fe y de la vida cristiana hasta entonces indiscutibles<sup>5</sup>. En el fundamento mismo de la reforma late la convicción de que en su decurso histórico, el cristianismo se ha ido apartando de su pureza original, y ha transformado ilegítimamente algunos elementos que pertenecen a su esencia, mientras que ha añadido otros contenidos espurios. La reforma promovida por Lutero pretendía liberar al cristianismo de tales corrupciones y adherencias.

El peso del escepticismo y del prejuicio antirracional de su formación filosófica nominalista<sup>6</sup>, junto con su radical pesimismo antropo-

5. Cfr. J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1964, Bd. II, pp. 67-129. «Die Reformation ist die grösste Katastrophe, vom der die Kirche in ihrer ganzen Geschichte bis heute betroffen wurde. Weder die Häresien des Altertums, noch die Sekten des Mittelalters, auch nicht die Trennung der Ostkirche von Rom kommen in ihrer die Existenz der Kirche und des Glaubens belastenden Wirkung der Reformation gleich. Denn trotz der so tief reichenden und unheilvoll weit wirkenden Gegnerschaft zwischen der griechischen Orthodoxie und der lateinischen Kirche repräsentieren beide den gleichen Typus eines sakramentalen, hierarchisch verfassten kirchentums. Erst die Reformation schuf eine von der katholischen Auffassung *wesentlich* abweichende Gestaltung des Christentums, welche die Kraft zu Jahrhunderte dauernder Kirchenbildung besass; erst als Folge der Reformation wurde die Einheit der Christenheit im Glauben wirklich zerrissen (...). Es kommt hinzu, dass die Reformation durch ihre Weltwirkung zu einem Herzstück neuerer Geschichte der westlichen Welt, ja weit darüber hinaus, geworden ist, Schicksal der ganzen modernen Welt einschliesslich der katholischen Kirche, auf die in vielfältiger und tiefgreifender Weise einwirkte, sei es direkt, sei es indirekt (Ibid., p.68).

6. C.J. De Vogel y B. Lohse coinciden al detectar en la expansión del averroísmo como forma de interpretar a Aristóteles la razón que impulsó a Ockham a recortar el alcance de la razón filosófica (cfr. C.J. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, en E. ISERLOH y P. MANN (hrsg.), *Festsache Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, T. I, pp. 543-546; B. LOHSE, *Dogma und Bekenntnis in der Reformation: von Luther bis zum Konkordienbuch*, en C. ANDRESEN y A.M. RITTER (hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1998, T II, p. 3). El aristotelismo en su versión averroísta había defendido en el siglo XIII la doctrina de la doble verdad: la filosofía y la teología, la razón y la fe, podían enseñar doctrinas contradictorias entre sí, sin que ello les hiciera perder su carácter de verdad en cada uno de sus ámbitos de competencia. En realidad, esta tesis llevaba a una fuerte subordinación de la fe con respecto a la razón. A finales del siglo XIII y comienzos del XIV se produce una fuerte reacción contra el averroísmo. En este contexto se enmarca el pensamiento de Ockham. Este contexto ayuda a comprender su fuerte prejuicio antiaristotélico. Sin embargo, para combatir esta superioridad de la razón respecto a la fe, el nominalismo realizó una nueva escisión entre ambas, esta vez de signo opuesto: la razón y la fe no mantienen ningún puente de unión por la debilidad de la razón. Para evitar la exageración de la filosofía averroísta que llevó a subordinar la fe a la razón, había que subrayar la primacía de la fe y de la teología. Con este paradigma, la vía nominalista se limita a cancelar la cuestión sin solucionarla. Una consecuencia evidente es la imposibilidad de emplear la filosofía como instrumento de la teología. Por lo que se refiere a la formación nominalista de Lutero cfr. R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, Madrid 1978, T. I, pp. 67-195. Tanto en sus estudios filosóficos en Erfurt, como en su formación en el convento de los agustinos, en su preparación para la ordenación sacerdotal, como en sus estudios teológicos en Wittenberg, estuvo muy influido por maestros y lecturas de la órbita del nominalismo. Lutero reconoció explícitamente a Ockham como maestro en muchas ocasiones (cfr. R. GARCÍA

lógico, llevaron a Lutero a una viva prevención contra la razón humana y la filosofía. Lutero reacciona fuertemente contra la dialéctica escolástica que introduce conceptos ajenos al Evangelio. En el fondo, la teología escolástica llevaba a sustituir al Evangelio por la filosofía. Reacciona también contra el carácter especulativo de la teología universitaria de la baja Edad Media, perdida en sutilezas conceptuales. A su juicio, era precisamente de la filosofía pagana de donde provenían muchos de los males que aquejaban la vida de la Iglesia.

El movimiento cultural del humanismo renacentista vino a coincidir con la reforma en su deseo de retorno a lo que consideraban una edad de esplendor. Estas dos fuerzas llegaron a confluír después de Lutero. En efecto, el humanismo proclamaba la necesidad de saltar por encima de los siglos oscuros de la Edad Media<sup>7</sup>, que habían corrompido el esplendor del mundo greco-romano, para recuperar la grandeza de la edad dorada del clasicismo. A pesar de su visión crítica de Platón y Aristóteles, Lutero asumió a su modo este espíritu renacentista con su vuelta hacia las fuentes del cristianismo. Así pues, también en el seno del cristianismo había que retornar a una era gloriosa ya perdida después de una intensa labor de poda de adherencias superfluas. Lutero vio esa edad dorada en la Iglesia preconstantiniana. Sin embargo, su prejuicio antifilosófico no llegó hasta el punto de rechazar la fe de los Padres y los Concilios.

### 3. LA POLÉMICA TRINITARIA EN EL SIGLO XVII

Fue el gran debate trinitario desatado en el siglo XVII el teatro de operaciones en que surgió el argumento de la influencia de la filosofía griega en el cristianismo como ariete contra el dogma tradicional.

Desde la segunda mitad del siglo XVI y durante todo el siglo XVII, arminianos y socinianos unieron sus fuerzas para derribar el dogma trinitario, negando la existencia de tres personas distintas<sup>8</sup>. Es

VILLOSLADA, *Ibid.*, p. 71, nota 20; B. LOHSE, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995; B. LOHSE, *Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1997).

7. El espíritu renacentista consideraba los largos siglos previos como la era gótica, la era de la superstición y la oscuridad, época de decadencia respecto al esplendor del clasicismo. Ya en el siglo XV se empleó la expresión *medium tempus* para referirse al periodo entre la antigüedad y la era nueva o moderna. El primero en emplear la expresión Edad Media entre la antigüedad y la edad nueva o moderna fue el historiador protestante C. Keller (cfr. C. KELLER, *Nucleus historia inter antiquum et novum mediae*, 1675).

8. Cfr. E.M. WILBUR, *A History of Unitarianism*, 2 Vol., Cambridge 1945-1952.

en el desarrollo de este debate cuando la tesis de la contaminación platónica y helenista desarrolló sus argumentos, manifestó su fuerza crítica y se hizo acreedor de la atención de teólogos de todas las confesiones.

Lelio Socino (1525-1562) y Fausto Socino (1539-1604) capitanearon la cada vez mayor corriente antitrinitaria dentro de la reforma protestante<sup>9</sup>. Sus seguidores recibieron el nombre de socinianos. Propugnaba que era necesario completar la reforma iniciada por Lutero y los demás reformadores.

Según su doctrina, la fe sólo contiene verdades sencillas y universales, claramente expuestas en la Escritura y compatibles con los conceptos de la razón. Dios, Biblia y conciencia individual son las únicas instancias que han de entrar en juego, sin la mediación de la Iglesia, ni de la tradición. El creyente ha de tener por cierto sólo aquello que pueda conocer claramente. De este modo, el cristianismo se convierte en una pura filosofía moral<sup>10</sup>. Se trata, por tanto, de uno de los movimientos intelectuales que prepararon el racionalismo ilustrado<sup>11</sup>.

La Trinidad es, según Socino, una enseñanza opuesta a la razón. Sólo el Padre es verdadero Dios. Así pues, según estos principios, los socinianos rechazaron la fe trinitaria, la divinidad de Cristo y del Espíritu Santo, y defendieron un unitarianismo estricto.

J. Arminio (1560-1609), teólogo reformado opuesto a la doctrina de la predestinación del calvinismo, fundó en Holanda su propia comunidad. Sus seguidores fueron llamados remonstrantes o arminianos<sup>12</sup>. Ante las críticas e incluso las condenas del calvinismo ortodoxo, Arminio defendió la conciencia individual frente al dogmatismo reformado. Junto a esta tendencia racionalista, entre los arminianos pronto se extendió también una fuerte corriente de inclinación antitrinitaria por influencia de los socinianos<sup>13</sup>.

9. Cfr. F. SCHADEL, *Sozinianer, Sozinianismus*, LThK IX, 796-798.

10. «Según Socino, el hombre, a diferencia de lo que afirmaban los demás reformadores, puede merecer la gracia, porque es libre. La Escritura es la única fuente a través de la cual conocemos a Dios y la inteligencia humana debe ejercitarse en la labor de interpretación de los textos sagrados. En esta interpretación, todos son realmente libres. Socino tiende a interpretar los dogmas en una clave pretendidamente ética y racionalista, de manera antitética al irracionalismo de fondo de luteranos y calvinistas» (G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T II *Del humanismo a Kant*, Barcelona 1992, p. 111).

11. Cfr. P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988, pp. 84-95.

12. J. ARMINIUS, *Opera theologica*, Leiden 1629.

13. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 38. Aquí se atiende sólo a las tendencias unitarianas que utilizaron el argumento de la influencia helenista contra el dogma trinitario. Sin embargo, la tendencia unitariana abarcaba un cierto número de personajes y grupos. Puede

Los primeros antitrinitarios buscaron sus argumentos en la Escritura. Después se puso el acento en los argumentos racionales. Por último —aquí encontramos ya el recurso al tema del platonismo— acudieron a la historia, «a la que por entonces habían abierto el acceso las investigaciones en el terreno de la patrística y de la historia de la Iglesia (...). El instrumento más poderoso que los adversarios hallaron en la armería de la historia fue la idea de la helenización del cristianismo»<sup>14</sup>.

D. Petavius (1583-1652). Petavius<sup>15</sup> intentó defender la fe trinitaria ortodoxa estudiando a los Padres. Detectó una tendencia subordinacionista extendida en los Padres prenicenos. En algunos Padres, este influjo platonizante fue fruto de una admiración excesiva por Platón. En otros, sin embargo, se limitó a la incorporación de aspectos puramente formales, consecuencia de la aceptación de su lenguaje. Con ello, Petavius pretendía limitar la autoridad de los Padres prenicenos como testigos de la auténtica tradición cristiana y evitar que los antitrinitarios pudieran ampararse en su autoridad para criticar al dogma trinitario. Sin embargo, sus esfuerzos acabaron por provocar el efecto contrario al que buscaba. En lugar de acallar las voces del lado unitario, se convirtió involuntariamente en el iniciador de la discusión sobre el platonismo de los Padres<sup>16</sup>.

detectarse ya en el siglo XVI un incipiente proceso de secularización del pensamiento. «Individuos solitarios y grupos religiosos que fueron rechazados y suprimidos por las grandes confesiones dominantes, piden libertad de conciencia y de enseñanza, como los arminianos de Holanda, y hasta atacan ya al dogma central cristiano de la Trinidad. Eran sobre todo italianos, que habían roto con la fe de la Iglesia, y habían huido de la Inquisición por lo general a Suiza y hallaron refugio parte en Europa occidental, parte en la oriental: Celio Secondo Curione estuvo hasta su muerte (1562) en Basilea, Bernardino Ochino murió en 1565 en Moravia, Lelio Socino que, en su comentario al prólogo del evangelio de Juan atacó el dogma de la Trinidad, acabó su inquieta vida errante en Zurich (1562). Si los antiguos antitrinitarios habían tomado sus objeciones de la Biblia, los posteriores procedieron más especulativamente como el jurista paduano Mateo Garibaldi, Giovanni Gentile, decapitado en Berna en 1566, y el médico Giorgio Blandrata, que sacó de su unitarismo la consecuencia de que, a diferencia del cristianismo, el judaísmo y el islam mantuvieron la verdadera doctrina del «Uno» y «Supremo». El lugar de refugio de los antitrinitarios fue Polonia, donde el nuncio papal Lippomani se ocupaba ya de ellos en su informe de 1556, aunque sin distinguir entre las distintas tendencias (triteístas y unitarios). Entre 1560 y 1568 se impuso el unitarismo» (H. JEDIN (dir.), *Manual de historia de la Iglesia*, T. V, Barcelona 1972, pp. 871-872).

14. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 38.

15. D. PETAVIUS, *Opus de teologicis Dogmatibus*, 5 Vol., Luttetiae 1644-1650.

16. Glawe, Grillmeier y Ritter coinciden en este juicio. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 33; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 327; A.M. RITTER, *Das Verhältnis von Platonismus und Christentum in der französischen und deutschen Patristik in der Zeit zwischen 1870 und 1930 am Beispiel der Quaestio Dionysiana*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1939. Influences et échages*, Paris 1993, pp. 40-42. Ritter

*Ch. Sandius* (1644-1679) afirmaba que la doctrina de que el Verbo habría sido creado por Dios Padre, y sería por tanto menor en dignidad, fue la doctrina original y auténticamente cristiana, la fe de los comienzos transmitida con fidelidad por los primeros Padres<sup>17</sup>. En esa enseñanza de los primeros siglos habrían estado de acuerdo el cristianismo antiguo, el judaísmo y el platonismo. Los arrianos son, a su juicio, los herederos de la fe cristiana auténtica.

Sandius intenta explicar esta coincidencia remontándose a Moisés. Afirma que judíos, cristianos y filósofos paganos han tomado su idea del Verbo de la idea de Logos de Platón. Pero, a su vez, según Sandius, Platón la habría tomado de Moisés y de los profetas del Antiguo Testamento. Así pues, el consenso de los primeros siglos sobre la doctrina del Verbo se justifica por el previo influjo hebreo sobre Platón<sup>18</sup>.

El arminiano *J. Le Clerc* (1657-1736)<sup>19</sup> afirmó la existencia de una verdadera influencia helenista en el cristianismo, que habría que datar ya en el tiempo de los apóstoles. El judaísmo había experimentado antes este influjo helenista en la diáspora de Egipto y Siria. Los judíos helenistas creyeron ver puntos de contacto entre su fe judía y la filosofía pagana. El Dios hebreo rodeado por sus ángeles habría sido equiparado con el Dios filosófico rodeado de divinidades inferiores.

afirma que fue el arminiano Jean le Clerc quien el año 1700 editó la obra de Petavius en Amsterdam por recomendación de Grotius. A partir de esta edición de su obra, Petavius ejerció un considerable influjo en el protestantismo.

17. CH. SANDIUS, *Nucleus Historiae Ecclesiasticae exhibitus in Historia Arianorum, tribus libris comprehensa: quibus praefixus est Tractatus de veteribus Scriptoribus Ecclesiasticis. Secunda editio ab Authore locupletata et emendata*, Coloniae (i. e. Amstelaedami) 1668; CH. SANDIUS, *Interpretationes paradoxae quatuor Evangeliorum: quibus affixa est Dissertatio de Verbo*, Cosmopoli 1669; CH. SANDIUS, *Tractatus de Origine Anima*, Cosmopoli 1671; CH. SANDIUS, *Bibliotheca anti-trinitariorum. Opus posthumum*, Freistadii 1684.

18. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 47.

19. J. LE CLERC, *Liberii de Sancto Amore Epistolae Theologicae, in quibus Varii Scholasticorum errores castigantur*, Irenopoli 1679; J. LE CLERC, *Bibliothèque Universelle et Historique de l'Année 1688*, Tome X, Amsterdam 1688; J. LE CLERC, *Bibliothèque Universelle et Historique de l'Année 1689*, Tome XV, Seconde édition, Amsterdam 1699; J. LE CLERC, *Bibliothèque Universelle et Historique de l'Année 1690*, Tome XVII, Amsterdam 1690; J. LE CLERC, *Priora Commata Capituli primi Evangelii S. Joannis paraphrasi et animadversionibus illustrata*, Amstelaedami 1695; J. LE CLERC, *Ars critica*, volumen 1 et 2, Amstelaedami 1697; *Epistolae criticae et ecclesiasticae, Artis criticae*, volumen 3; Amstelaedami, 1700; J. LE CLERC, *S.S. Patrum, qui temporibus Apostolicis floruerunt, Opera. J. B. Cotelerius ex MSS codicibus eruit ac correxit, versionibusque et notis illustravi*, Volumina duo, Antverpiae 1698; J. LE CLERC, *Bibliothèque Choisie, Année 1707*, Tome XIII, Amsterdam 1707; J. LE CLERC, *Historia ecclesiastica duorum primorum a Christo nato saeculorum, e veteribus monumentis de prompta*, Amstelodami 1716; J. LE CLERC, *Bibliothèque Ancienne et Moderne. Pour servir de suite aux Bibliothèques Universelle et Choisie. Tome V. Pour l'Année 1716*, Amsterdam 1716.



Los apóstoles encontraron este judaísmo helenista ya forjado en autores como Filón, que desempeñó un papel fundamental como vía de entrada del helenismo en el cristianismo. Según Le Clerc, el hecho de que San Juan y San Pablo empleen conceptos filosóficos griegos permite demostrar que los apóstoles intentaron mostrar cómo utilizar estos conceptos de forma que no alteraran la doctrina cristiana. Este influjo que en el periodo apostólico es puramente formal y no toca el contenido de la fe, se convierte en un verdadero proceso de platonización en los Padres del siglo II. La aceptación de categorías platónicas convirtió la sencillez de la fe cristiana en un abstruso conjunto de cuestiones filosóficas en torno a la eternidad del Logos, su procedencia del Padre y la unidad entre ambos. Según Le Clerc, la fe trinitaria y los debates en torno al Logos, las discusiones sobre palabras como hipóstasis, naturaleza o esencia, son fruto de un vasto influjo helenista en el cristianismo.

Así pues, Le Clerc da un paso más en el proceso de radicalización de la idea de helenización. Su trabajo de investigación histórica es más amplio que en anteriores tratadistas y afirma una influencia platónica en el cristianismo mucho más radical que ellos. Sin embargo, el aparente espíritu piadoso y moderado con el que conduce su exposición y su contención para no deducir explícitamente todas las consecuencias a que conducían sus argumentos, hicieron que no despertara gran oposición doctrinal<sup>20</sup>.

A lo largo del siglo XVII la cuestión del Platonismo de los Padres experimenta una progresiva radicalización de sus posturas. A pesar de los intentos de G. Bullus, anglicano<sup>21</sup>, P. Allix<sup>22</sup>, y P. Jurieu<sup>23</sup>, refor-

20. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 59-60.

21. G. BULLUS, *Deffensio fidei Nicaenae, ex scriptis, quae extant, Catholicorum Doctorum, qui intra tria prima Ecclesiae Christianae secula floruerunt*, Oxonii e Theatro Sheldoniano 1685; G. BULLUS, *Judicium Ecclesiae Catholicae trium primorum seculorum de necessitate credenti, quod Dominus Noster Jesus Christus sit verus Deus, assertum contra M. Simonem Episcopium aliosque*, Amstelodami 1696; G. BULLUS, *Primitiva et Apostolica Traditio dogmatis in eccles. cathol. recepti de Jesu Christi Servatoris nostri divinitate. Asserta atque evidenter demonstrata contra Danielelem Zuickerum, Borussum, eiusque nuperos in Anglia sectatores. Accessere in hac Editione Adnotata quaedam J. E. Grabe*, Defensionis Fidei Nicaenae Vol. III, Ticini 1786.

22. P. ALLIX, *The Judgement of the Ancient Jewish Church, against the Unitarians, in the Controversy upon dth Holy Trinity, and the Divinity of our Blessed Saviour. By a Divine of the Church of England*, London 1699.

23. P. JURIEU, *Lettres pastorales adressées aux fideles de France (qui geissent sous la captivité de Babylone). Trisième Année*, Rotterdam 1688-1689; P. JURIEU, *Le Tableau du Socinianisme, où l'on voit l'impureté et la fausseté des Dogmes des Sociniens. Première Partie*, A la Haye 1690-1691; P. JURIEU, *Histoire critique des Dogmes et des Custes, qui ont été dans l'Eglise depuis Adam jusqu'à Jésus-Christ*, Ansterdam 1704.



mados, y de Abbé Faydit<sup>24</sup>, católico, de defender la ortodoxia trinitaria de los concilios antiguos, aún reconociendo un influjo formal del platonismo o del aristotelismo, no se logró contener una progresiva exacerbación crítica por parte de los opositores. La tesis del platonismo de los Padres se había convertido en un puro instrumento de polémica, sobre todo con G. J. Vossius<sup>25</sup>, J. Thomasius<sup>26</sup> y Th. Gale<sup>27</sup>. Grillmeier afirma que, dada la forma en que quedaba planteado el debate, era imposible que aportara ninguna luz a la cuestión<sup>28</sup>.

El proceso de radicalización que se advierte a lo largo del siglo XVII alcanzó su punto culminante en la figura de J. Souverain. La obra de *J. Souverain* (+ cca. 1698) fue publicada el año 1700 de forma póstuma y anónima, sin datos sobre su editor y lugar de edición. Conocemos con mayor exactitud algunos de estos aspectos gracias a testimonios posteriores<sup>29</sup>.

Esta obra ocupa un lugar importante en la historia del concepto de helenización. Se trata de la primera monografía sobre la platonización del cristianismo en la época patrística. La lista de autores que se habían ocupado de este tema ya era larga, pero Souverain fue el primero en dedicar una investigación monográfica al impacto del helenismo sobre el cristianismo<sup>30</sup>. Souverain recopila los datos y los

24. A. FAYDIT, *Altération du Dogme Théologique par la Philosophie d'Aristote, ou fausses Idées des Scholastiques sur toutes les Matieres de la Religion, Traite de la Trinité*, Paris 1696; A. FAYDIT, *Apologie du Sistême des Saints Peres sur la Trinité contre les Tropolâtres et les Sociniens, ou des deux nouvelles Hérésies d'Etienne Nye, et Jean le Clero, Protestans, réfutées dans la Réponse de Mr. l'Abbé Faydit au livre du R. Pere Hugo*, Nancy 1702.

25. G.J. VOSSIUS, *Theses Theologicae et Historicae de Variis Doctrinae Christianae Capitibus*, 1615.

26. J. THOMASIUS, *Schediasma historicum, quo Occasione Definitionis vetustae, qua Philosophia dicitur Γνωσις τῶν ὄντων, varia discutiuntur ad Historiam tum Philosophicam, tum Ecclesiasticam pertinentia*, Leipzig 1665.

27. T. GALE, *The Court of the Gentiles: or a Discourse touching the Original of Humain Literatura, both Philologie and Philosophie, from the Scriptures and Jewish Church*, 1672-1677.

28. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 328; cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 80-110.

29. J. SOUVERAIN, *Le Platonisme dévoilé, ou essai touchant le Verbe Platonicien*, Cologne 1700. El nombre del autor y algunos datos de su vida nos han llegado sólo a través de Le Clerc, Bayle y Marchand. Souverain había muerto a finales del siglo XVII. El editor, un unitario llamado Samuel Crell, se conoce a través de una recopilación de datos de intelectuales europeos de 1752 de Rathlef. El trabajo de corrección corrió a cargo de J. Le Clerc. Realmente la obra fue publicada en Amsterdam y no en Colonia como aparece en el título (cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 116-119; M. MULSOW, *Souverain*, LThK, 2000, IX, 747-748) Sobre la obra de Souverain, cfr. S. MATTON, *Quelques figures de l'antiplatonisme de la Renaissance à l'âge classique*, en M. DIXSANT, *Contre Platon, T. I: Le Platonisme dévoile*, Paris 1993, pp. 357-413.

30. «Der erste, der das in umfassender Weise unternommen und das Hellenisierungsproblem zum Gegenstand einer monographischen Untersuchung gemacht hat, ist der

juicios de autores anteriores, lleva al extremo la crítica de la teología de los Padres y anuncia con su radicalismo una nueva época: la liquidación de todo elemento sobrenatural del cristianismo, que poco después realizará el racionalismo ilustrado<sup>31</sup>. Según Souverain, los dogmas trinitario y cristológico que encontramos en los Padres provienen de la filosofía platónica. A su juicio, los Padres introdujeron la Escritura en el molde de su formación filosófica platónica recibida antes de su conversión<sup>32</sup>.

Souverain sostiene que Platón llegó filosóficamente a la conclusión de la existencia de un único Dios. Sin embargo, para eludir el choque con la mentalidad politeísta absolutamente mayoritaria, elaboró un lenguaje alegórico que convertía lo que sólo son propiedades de la única esencia divina (la razón o Logos y el espíritu o alma del mundo) en dos hipóstasis distintas. A la hora de recibir estas ideas del platonismo, los Padres se dividieron en dos grupos. Unos, los menos (Hermas, Bernabé, Clemente Romano, Ignacio de Antioquía e Ireneo), hablaron de forma alegórica sobre el Bien, la Sabiduría y el Poder de Dios, y las consideraron como propiedades divinas, sin llegar a disolver la unidad de su esencia, tal como lo había hecho Platón. Este es el auténtico platonismo (*le platonisme délié*). Otros, especialmente desde el siglo II (Justino, Atenágoras, Clemente, Orígenes y otros), hicieron una interpretación literal y estricta de la forma de hablar de Platón, y convirtieron las propiedades de Dios en tres hipóstasis subsistentes (*le platonisme grossier*). Por último, al encontrar en la Escritura expresiones sobre el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, consideraron estos textos como una base para distinguir tres personas distintas dentro de la esencia divina. De esta forma, elaboraron la teología cristiana sobre los moldes del platonismo, de un platonismo que, por otra parte, había sido malinterpretado.

El juicio de Glawe sobre la obra de Souverain es muy crítico<sup>33</sup>. A su juicio, es su afán de destruir el dogma trinitario lo que conduce su argumentación. El teólogo francés se sirve de un modo de exégesis bíblica elaborado en los círculos socinianos y arminianos que fuerza el sentido original de los textos y selecciona tendenciosamente los pasajes. Hace un uso sesgado de los Padres y generaliza expresiones ocasionales de sus obras, las saca de contexto, añade glosas y corta las

protestantische Geistliche Souverain» (J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie?*, p. 18).

31. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 328.

32. Cfr. R. ARNOU, *Platonisme des Pères*, DTC XII, 2297.

33. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 129-132.

citas. «Los convierte en nidos donde el cuco pone sus radicales hipótesis para que sean empolladas por aquellos autores (los Padres) y especialmente por los que de entre ellos son tenidos como ortodoxos»<sup>34</sup>. Además, sostiene Glawe, sus opiniones sobre el platonismo carecen de todo fundamento histórico.

Grillmeier concluye que Souverain ha llevado a cabo una total humanización del cristianismo, reduciéndolo al nivel de la pura religión natural: elimina la fe trinitaria y cristológica, por considerarlas el fruto de la paganización del cristianismo, proclama la necesidad de expurgar las complicaciones filosóficas introducidas por los Padres y de volver al cristianismo simple y claro del Evangelio<sup>35</sup>. Grillmeier sostiene también que, a pesar de que en Souverain es reconocible un último resto de fe revelada, de autoridad de la Escritura y la fe apostólica, es imposible reconocer en su obra un cristianismo auténtico. Sus postulados conducen inexorablemente a una nueva época en la que ya no se tratará de ver qué cantidad de auténtico cristianismo y de helenismo existe en la teología de cada tiempo o en los Padres, sino que se intentará fundamentar el cristianismo de una forma radicalmente distinta: se apartará la Revelación divina, para investigar en la pura naturaleza humana<sup>36</sup>.

El jesuita *F. Baltus* (1667-1743)<sup>37</sup> representa la postura diametralmente opuesta a la de Souverain (*eigentlicher Gegentyp des Anglikaners*)<sup>38</sup>. Percibiendo que el argumento de la platonización se había convertido en un ariete fundamental contra el dogma cristiano, Baltus se esforzó por negar la existencia de influjo alguno del platonismo en los Padres ortodoxos. Sostiene que los Padres enseñaron la auténtica fe cristiana y la enseñanza de la Escritura. De ningún modo convirtieron sus escritos en atalayas desde las que propagar el platonismo. Si los Padres estudiaron la filosofía platónica, fue sólo para rechazar sus errores. Por otro lado, la razón de que en algún punto se encuentre alguna coincidencia entre los filósofos y los cristianos, se debe a que los filósofos habrían conocido el Antiguo Testamento.

Glawe opina que el deseo que Baltus muestra por liberar a los Padres de la influencia del platonismo le lleva a cometer inexactitudes, exageraciones y contradicciones, que también se observan en Souverain. Cree que su excesiva reacción ante las críticas unitarianas le llevó al extremo contrario en su defensa de la tradición<sup>39</sup>.

34. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 129.

35. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 328.

36. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 329.

37. F. BALTUS, *Défense des SS. Pères accusez de Platonisme*, Paris 1711.

38. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 329.

39. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 144.

Grillmeier coincide con este diagnóstico. Afirma que con Souverain y Baltus se han alcanzado dos posturas extremas. Detecta que la discusión había perdido la altura que había alcanzado con Petavius. Sostiene también que el método polémico había confundido dos planos que es necesario distinguir: los datos provenientes de las fuentes históricas concretas y las posiciones confesionales. «Era una guerra de posiciones ideológicas»<sup>40</sup> afirma con rotundidad. Así pues, en este punto de la historia del debate las posturas se enquistaron hasta el anquilosamiento. La siguiente fase tampoco iba a aportar perspectivas esperanzadoras.

#### 4. LA POLÉMICA TRINITARIA EN EL SIGLO XVIII: DEÍSMO, PIETISMO E ILUSTRACIÓN

A lo largo del siglo XVIII, la discusión sobre la influencia de la filosofía griega en el cristianismo primitivo se desarrolla en un clima espiritual determinado por el racionalismo ilustrado y el subjetivismo pietista. Este nuevo contexto, implica algunos cambios en lo que se refiere a nuestro debate respecto al siglo anterior. La cuestión deja de ser un motivo de disputa en el interior del cristianismo, es decir, en un contexto determinado por la convicción de que la fe es fruto de una revelación sobrenatural. En esta nueva etapa, lo que quedaba de la conciencia de que el cristianismo tiene un origen sobrenatural se irá deteriorando todavía más, hasta desaparecer por completo en muchos casos. Muchos de los interlocutores en nuestro debate llegaron a entender el cristianismo como uno más entre los fenómenos en que se manifiesta la religiosidad humana natural.

El debate sobre la influencia griega adquirirá, por tanto, una fisonomía nueva: al final de esta etapa no interesará el cristianismo como religión vinculante y, dentro de este esquema, en qué sentido el helenismo haya podido alterarla. El objeto de estudio será, más bien, el puro proceso histórico en el que el cristianismo se ha forjado durante los primeros siglos de nuestra era. En este nuevo espíritu, el cristianismo es comprendido como una religión que, si bien es particularmente expresiva del natural espíritu religioso del hombre, no añade nada esencialmente nuevo. La influencia del helenismo es vista, por tanto, como un ingrediente más en el proceso de forja de una religión humana.

40. «Es war ideologischer Stellungskrieg» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 329).

Este nuevo periodo está esencialmente configurado por el deísmo, el pietismo y el racionalismo ilustrado. Cabe describir algunas características generales de esta nueva etapa. Por un lado, el deísmo se puede considerar, en cierto modo, el heredero natural de la teología unitariana en su idea de Dios y en su inspiración racionalista. Por otro, el pietismo lleva consigo una tendencia a considerar la religiosidad como un fenómeno subjetivo, basada en la experiencia, el sentimiento y la vivencia individual. Por lo que toca a los círculos ilustrados, se desarrolla una actitud racionalista que lleva a considerar el cristianismo como un fenómeno de la religiosidad natural y una filosofía puramente moral. Hay que decir también que pietismo e ilustración coinciden en su desconfianza hacia los dogmas objetivos. De este modo, pietismo e ilustración, tan lejanos aparentemente, coinciden en el fondo al insistir en la vivencia subjetiva como terreno propio de lo religioso y en la tendencia a valorar como ilegítima, o al menos como relativa, toda manifestación objetiva de lo religioso.

#### 4.1. *El deísmo*

Los filósofos deístas se sirvieron de la idea del influjo griego para atacar el dogma cristiano de la Trinidad. El deísmo inglés es en cierto sentido una continuación de la teología unitariana del siglo XVII. Si bien no fueron los únicos, también los deístas recogieron y continuaron el radicalismo de Souverain<sup>41</sup>.

La idea del cristianismo que emerge de la obra de *J. Toland* (1670-1722)<sup>42</sup> consiste en una pura religión natural, despojada de su dimensión sobrenatural, sin misterios que superen la razón<sup>43</sup>. La existencia de misterios sobrenaturales, inaccesibles a la razón, es fruto de la mezcla de la religión cristiana original con elementos paganos y judíos. *J. Priestley* (1733-1804) afirmó también la influencia del helenismo sobre los dogmas y la moral<sup>44</sup>. Sólo en el mensaje anunciado por los Padres más antiguos está el verdadero mensaje. Se reduciría a la promesa de la salvación para quienes obren el bien, la condena para quienes actúen mal, al anuncio de la vida de Jesús, de sus signos

41. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 235; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, pp. 329-333.

42. J. TOLAND, *Christianity not mysterious*, London 1686; cfr. E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh 1964<sup>3</sup>, Bd. I, pp. 295-306.

43. Cfr. K.D. ULKE, *Toland, J.*, LThK X, 89.

44. J. PRIESTLEY, *An History of the Corruptions of Christianity*, 2 vol., Birmingham 1782.

y de su resurrección, a la práctica del bautismo y del banquete de pan y vino como recuerdo de su muerte. Todo lo que no pertenezca a este núcleo esencial (fe trinitaria, divinidad de Cristo) se debe a novedades introducidas por filósofos paganos conversos, que quisieron revestir filosóficamente la sencillez de su doctrina. A juicio de Glawe, las afirmaciones de Priestley no se apoyan sobre una investigación científica objetiva, sino sobre prejuicios recibidos de los unitarios. La falta de rigor le impide elaborar una idea adecuada del proceso de helenización<sup>45</sup>.

*E. Gibbon* (1737-1794)<sup>46</sup>, primero anglicano, después católico y, por último, calvinista, fue un típico representante de la ilustración y un crítico implacable del cristianismo<sup>47</sup>. Aunque Gibbon probablemente no conoció la obra de Souverain, los resultados de ambos son parejos por su radicalidad<sup>48</sup>. Afirma que las ideas caldeas y platónicas sobre la preexistencia, transmigración e inmortalidad de las almas llevaron a la idea de que en Cristo vino a habitar el más elevado de los espíritus que se entregó libremente por los pecados que aprisionaban a los hombres. Por otro lado, el judaísmo de la diáspora había trabado una profunda relación con el platonismo. Fue principalmente Filón quién llevó a cabo una alianza entre fe mosaica y filosofía griega. Aceptó la idea del Logos de Platón, que vino así a situarse junto al Yahvé de Moisés. Por último, Gibbon afirma que la idea de la divinidad de Cristo, nacida en estas fuentes, fue trasplantada al mundo helenista y gustosamente aceptada en un clima intelectual acostumbrado a especulaciones sobre jerarquías de seres divinos, eones, divinidades o emanaciones del Ser supremo. No les resultaba extraño que uno de ellos pudiera descender al mundo para salvar a los hombres del pecado y del error. El apóstol San Juan fue el responsable de esta síntesis de materiales diversos.

Glawe opina que, al estudiar la historia de los dogmas, Gibbon renuncia casi por completo a una consideración objetiva. Más bien, se deja llevar por su filosofía deísta, «de manera que su estudio histórico nos orienta sobre su propio modo de pensar y el de su tiempo casi mejor que hacia la esencia y la situación del cristianismo de los tres primeros siglos»<sup>49</sup>.

45. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 246

46. E. GIBBON, *Decline and fall of the Roman Empire*, 6 V., London 1776-1788. Su afirmación fundamental consiste en que el cristianismo fue la principal causa de la ruina del imperio romano.

47. Cfr. A. SCHMIDT, *Gibbon, E.*, LThK, IV, 640-641.

48. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 246.

49. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 252.

Así pues, en el marco del deísmo se acude al argumento del influjo griego como un instrumento de crítica al dogma cristiano. Sus criterios filosóficos y su método los emparenta estrechamente con los filósofos racionalistas y llegan a convertir al cristianismo en un fenómeno histórico más.

«La filosofía repleta de tendencias deístas de diversas inclinaciones, que habían hallado defensores especialmente en la iglesia anglicana del siglo XVIII, pudo también asumir el concepto de helenización con el mismo celo con que la teología racionalista se había apropiado de él como medio de combate contra la fe eclesial tradicional, con el fin de utilizarlo como arma eficaz en la polémica contra la doctrina eclesial vigente y sobre todo contra el dogma trinitario, de la misma forma que ya hicieron los unitarios del siglo XVII, de los cuales se pueden considerar seguidores»<sup>50</sup>.

#### 4.2. *El pietismo*

*J. Spenner* (1635-1705) inició este gran movimiento espiritual protestante que insistía en el valor de la piedad religiosa individual frente al intelectualismo dominante en la ortodoxia protestante, y subrayaba la importancia de la conversión personal y del crecimiento de la vida espiritual. Afirmaba, por tanto, la necesidad de rechazar la filosofía aristotélica, renunciar a su uso en la teología y de retornar a la pureza de la fe bíblica<sup>51</sup>.

Por lo que se refiere a nuestro debate, los pietistas se dividieron en dos grupos radicalmente enfrentados. El factor que las divide es la valoración de lo institucional y objetivo en el cristianismo. En el primer grupo encontramos a los representantes de un pietismo moderado: los teólogos inscritos en este pietismo eclesial tenderán a defender la doctrina tradicional de la acusación de helenización. Aquí cabe situar a *J. W. Zierold*<sup>52</sup> (1669-1731).

Existió también un grupo de teólogos que representaron un pietismo radical. El influjo del espiritualismo místico del tiempo de la Reforma, del movimiento bautista holandés, de tradiciones visiona-

50. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 235.

51. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. II, pp. 91-155.

52. J.W. ZIEROLD, *Einleitung zur gründlichen Kirchen-Historie, mit der Historia Philosophica verknüpft*, Leipzig und Stargardt 1700. Su siguiente obra fue concebida como una segunda parte de la anterior: J.W. ZIEROLD, *Gründliche Kirchen-Historie, von der Wahren und Falschen Theologie, in einem Wiedergeborenen und Unwiedergeborenen Menschen*, Frankfurt a. M. 1703.



rias, y de filósofos como J. Böhme, fue configurando durante la segunda mitad del siglo XVII un pietismo radical que subraya cada vez más los derechos de la subjetividad religiosa sobre la doctrina eclesial objetiva<sup>53</sup>. Este grupo recurre a la idea del influjo del platonismo para hacer ver la decadencia del cristianismo a lo largo de la historia.

G. Arnold (1666-1714) investigó la historia de la iglesia antigua desde una perspectiva netamente pietista. Se distancia cada vez más de la iglesia visible a medida que se deja influir del misticismo de J. Böhme<sup>54</sup>. Cree que la verdadera iglesia es la iglesia invisible que adora en espíritu y verdad, porque la religión se reduce a la experiencia individual del encuentro entre Dios y el alma. Por tanto, descalifica radicalmente toda manifestación objetiva e institucional de cualquier confesión (dogma, jerarquía o culto)<sup>55</sup>. Su postura, radicalmente espiritualista e individualista, le relaciona estrechamente con los círculos de la ilustración alemana<sup>56</sup>.

En la obra de Arnold se percibe una evolución. En un primer momento participa de la idea de que en la Iglesia preconstantiniana está la era dorada del cristianismo<sup>57</sup>. Más tarde considerará que el cristianismo auténtico pervivió solamente en el tiempo apostólico. Con la muerte del último apóstol comenzó la decadencia<sup>58</sup>. Sólo en esos primeros momentos subsistió la verdadera Iglesia basada sobre la pura experiencia de la unión con Dios. La pureza de aquel cristianismo primitivo consiste en ser la era de la mística sin la mediación de doctrina dogmática alguna, de instituciones eclesiásticas, ni de culto público. Pasado el esplendor primitivo, la historia de la Iglesia supone una lamentable decadencia (*Abfallstheorie*).

Goeters afirma que los estudios históricos de Arnold pagan un alto precio a los esquemas prefijados sobre los que trabaja. Todo fenómeno histórico se clasifica netamente entre los buenos, o entre los malos. Con este esquema no es posible lograr una mínima objetividad histórica<sup>59</sup>.

53. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. II, pp. 208-260.

54. Cfr. G. GOETERS, *Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihren Werdegang*, en B. JASPERT y R. MOHR (hrsg.), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg 1976, pp. 242-257; E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. II, pp. 260-274.

55. «Glaube im Sinne Arnolds ist nicht fides quae creditur, sondern fides qua creditur. Er ist nicht Denken, sondern Empfindung und Erfahrung, reine Innerlichkeit, ganze Individualität» (G. GOETERS, *Gottfried Arnolds*, p. 247).

56. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 332; G. GOETERS, *Gottfried Arnolds*, p. 246.

57. Cfr. G. ARNOLD, *Wahre Abbildung der Ersten Christen*, Frankfurt a. M. 1696.

58. Cfr. G. ARNOLD, *Umparteiyische Kirchen- und Ketzergeschichte von Anfang des Neuen Testaments biss auff das Jahr Christi 1688*, 2 Bde., Frankfurt 1699-1700

59. Cfr. G. GOETERS, *Gottfried Arnolds*, pp. 254-255.



K. Barth ha sostenido que pietismo e ilustración no se comportan entre sí como dos polos opuestos, sino como dos caras de una misma moneda<sup>60</sup>. El pensamiento de Arnold puede confirmar este aserto. En efecto, Arnold evoluciona desde un inicial pietismo moderado hacia un individualismo radical que convierte al sujeto en instancia última de decisión sobre la verdad.

«La verdadera y eterna realidad es la experiencia, pero no la experiencia expresada en la mística paulina de la relación con Cristo. Cuando Arnold habla de «luz interior», de la «intimidad del alma» del «iluminado», ciertamente puede ser entendido en un sentido racionalista como «conciencia» y «moralidad». El pietismo construye más sobre la voluntad, la ilustración, en cambio, sobre la razón, ambos sobre las capacidades naturales-religiosas del alma»<sup>61</sup>.

En cuanto a la idea de la helenización, Arnold recoge la tradición protestante y la radicaliza. Sin embargo, Grillmeier ha subrayado que la valoración de la actividad humana en la vida religiosa viene a encajarle en una nueva helenización de cuño naturalista pelagiano. En su visión misticista, el alma humana es un microcosmos reflejo del macrocosmos. «Nada es más helenista y ajeno a la Biblia que esto»<sup>62</sup>.

#### 4.3. *J.L. von Mosheim*

En *J. L. von Mosheim* (1694/95-1755) encontramos un historiador y teólogo de indudable importancia e influencia<sup>63</sup>. Se le consi-

60. Cfr. K. BARTH, *Theologie des 19. Jahrhunderts*, p. 64.

61. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, pp. 332-333.

62. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 334.

63. Como teólogo, se le atribuye una cierta vía media entre ortodoxia protestante y pietismo. Cfr. I. MAEGER, *Mosheim, J. L. von*, LThK VII, 495; E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. II, pp. 354-370. Mosheim no es de ningún modo un racionalista ilustrado. Sin embargo, se distancia también de la escolástica protestante de su época. En su crítica a la tendencia platonizante y especulativa de los Padres es posible ver también una crítica a la teología protestante ortodoxa (cfr. E. P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, NedAK 56 (1975-1976) 381). En los trabajos de investigación histórica de Mosheim no se encuentran contribuciones al tema de la helenización del cristianismo. Las dos obras en que Mosheim aborda directamente esta idea no se suelen clasificar entre los directamente historiográficos: J.L. VON MOSHEIM, *De turbata per recentiores Platonicos ecclesia Commentatio*, 1725; J.L. VON MOSHEIM, *De rebus Christianorum ante Constantinum Magnum Commentarii*, 1753. Sin embargo, su investigación histórica sí aporta datos que ayudan a entender su juicio sobre la helenización: J.L. VON MOSHEIM, *Institutiones Historiae Christianae Maiores*, Helmstadii 1739; J.L. VON MOSHEIM, *Institutionum Historiae Ecclesiae Libri quatuor*, Editio altera, Helmstadii 1764.

dera el padre de la historiografía eclesiástica moderna<sup>64</sup>. Mosheim es un defensor de la teoría de la decadencia (*Abfallstheorie*), aunque se posiciona de forma significativamente más moderada que sus predecesores. Siempre desde dentro del protestantismo, Mosheim adopta una perspectiva respetuosa con la tradición dogmática eclesial.

En lo referente a nuestro debate, Mosheim se caracteriza por los siguientes rasgos: 1. Mosheim ha descrito de forma general diversas etapas en el proceso de aceptación de elementos del helenismo en el cristianismo. Este proceso ha dado lugar a un cierto eclecticismo filosófico, con hegemonía del platonismo y neoplatonismo. 2. La influencia helenista en los dogmas fundamentales de la fe no es material, sino puramente formal. Es decir, no ha alterado su contenido, que proviene de la Revelación. 3. La influencia helenista no sólo ha tenido consecuencias negativas, sino que cabe también atribuirle algunas consecuencias positivas.

#### 4.3.1. *El papel del platonismo en los Padres*

Mosheim detecta el inicio del proceso de helenización del cristianismo ya en la era apostólica. En las cartas de S. Pablo se habla ya de sabios, que, una vez convertidos al cristianismo, intentaban hacer compatible su nueva fe con su sabiduría humana. Sin embargo, este proceso se intensifica durante el siglo II. A partir de este momento, las conversiones de filósofos comenzaron a ser numerosas. Mosheim afirma que algunos autores cristianos detestaban las letras humanas y la filosofía. Sin embargo, otros destacaban su utilidad, continuaron cultivando su ciencia humana y la defendían frente a sus detractores. Gracias a sus conocimientos, fue la facción de los intelectuales la que acabó por imponer sus convicciones.

Según Mosheim, el primer ejemplo de esta nueva forma que iba adquiriendo el cristianismo se halla en Justino. El siglo II marca, pues, el inicio de una progresiva complicación de la simplicidad de la fe de la primera edad. Los Padres no acudieron sólo a la filosofía de Platón. Han tomado también aspectos del estoicismo y del aristotelismo. Sin

64. «Der Vater der modernen, von der Theologie losgelösten Kirchengeschichtsschreibung» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 335). «Der Vater der Kirchengeschichtsschreibung» (E. P. MEIJERING, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf Von Harnack*, Leiden 1978, p. 87). Mosheim mereció también los elogios de A. Von Harnack, que le consideraba el Erasmo del siglo XVIII (cfr. E. P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, 367).

embargo, el platonismo siempre tuvo un papel preponderante. Los Padres guardaron siempre una cierta predilección hacia el platonismo, puesto que vieron en él mayor número de semejanzas con el cristianismo<sup>65</sup>.

Para Mosheim, el proceso de helenización se intensifica en el siglo III, época en que la Iglesia experimenta la influencia del neoplatonismo. A su juicio, el neoplatonismo es una doctrina filosófica nacida en Alejandría que elaboró una síntesis ecléctica entre la filosofía platónica y la filosofía oriental-egipcia. Mosheim afirma que Ammonio Saccas, cristiano de nacimiento que intentó permanecer como tal hasta su muerte, defendía que, dejando de lado diferencias menores, todos los filósofos y todas las religiones, incluyendo el cristianismo, proclamaban la misma verdad<sup>66</sup>. Con Orígenes, discípulo de Clemente y de Ammonio Saccas, al que considera iniciador del neoplatonismo, este proceso llega a su forma más elaborada. Por su sincretismo extremo, el neoplatonismo supuso una verdadera desfiguración del genuino platonismo y, al mismo tiempo, un grave riesgo para el cristianismo<sup>67</sup>.

Mosheim atribuye sobre todo a la entrada del neoplatonismo en la teología el oscurecimiento de la simplicidad de la doctrina cristiana. Provocó también la introducción de doctrinas ajenas a la Escritura (como el purgatorio o el culto a los santos). Esta nueva manera de hacer teología desde la filosofía fue propagada y reforzada por los discípulos de Orígenes, y, posteriormente, se desarrollaría hasta dar lugar a la teología escolástica. Según Mosheim, el catolicismo es donde la helenización se ha desarrollado con mayor amplitud. En el protestantismo, sin embargo, perdura exclusivamente una helenización formal. Según Mosheim, éste conserva sólo los aspectos positivos a que ha dado lugar la influencia helenista en la formulación de dogmas fundamentales como la Trinidad o la divinidad de Cristo.

#### 4.3.2. *Negación de una influencia platónica material en los dogmas*

Mosheim ha conservado una concepción del cristianismo que incluye su dimensión sobrenatural. Como consecuencia de ello, ha tenido siempre presente la intangibilidad del dogma cristiano, al que

65. E. P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, pp. 93-94.

66. E. P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, pp. 370-371.

67. E. P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, p. 90.

considera fundamento de su teología. Su idea de helenización se detiene siempre ante los dogmas fundamentales. A juicio de Glawe, en la mente de Mosheim el dogma tiene suficiente luz como para disolver toda vacilación<sup>68</sup>. La doctrina trinitaria no procede del platonismo, como había afirmado Souverain. Fueron precisamente los platónicos los que elaboraron su doctrina de las hipóstasis inspirándose en la Trinidad cristiana. Sin embargo, eso mismo la hacía más peligrosa para la integridad de la fe. La trinidad de los platónicos consta de tres conceptos distintos, no de tres personas diversas, como la cristiana<sup>69</sup>. Sin embargo, en la medida que los teólogos cristianos intentaron especular con categorías humanas sobre la Trinidad, misterio que sobrepasa al espíritu humano, es posible detectar una cierta cercanía entre ambos<sup>70</sup>.

#### 4.3.3. *Consecuencias positivas y negativas del influjo helenista*

Entre las consecuencias negativas de la helenización, Mosheim considera como la más importante el haber introducido en el cristianismo el hábito de especular racionalmente sobre los misterios de fe. El platonismo fue la causa de una complicación de la simple y hermosa sencillez del cristianismo primero<sup>71</sup>. La doctrina, transmitida hasta entonces de forma directa y sin interpretación alguna, comenzó a complicarse y oscurecerse con las sutilezas del ingenio humano (libertad humana, estatuto del alma, especulación sobre la fe trinitaria). Sin embargo, Mosheim nunca atribuye al helenismo una influencia material en el cristianismo. Su influjo no pasó de ser meramente formal. Otra consecuencia negativa consiste en haber dado al diálogo con los filósofos paganos la forma de una discusión filosófica, con las armas de la razón, con réplicas y contrarréplicas.

Entre las consecuencias positivas de la helenización, Mosheim enumera varias. En la confrontación con la filosofía, algunos dogmas encontraron una formulación mucho más precisa. Además, gracias a la filosofía, se pudo elaborar una forma de argumentar contra los gnósticos, que sostenían sus argumentos con competencia técnica.

68. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 174.

69. Cfr. E.P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, 378-380.

70. Cfr. E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, pp. 97-100.

71. «Dieses verursachte eine verwerfliche Intelektualisierung des ursprüngliches, einfachen Evangeliums und der einfachen Theologie der frühesten Christenheit» (E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, p. 99).

Por otro lado, el uso de la filosofía ayudó a liberar al cristianismo de principios que, de forma errónea, el judaísmo consideraba incluidos en la Escritura, como el quiliasmo. En otro orden de cosas, permitió la elaboración teórica de un nuevo arte de vivir basado en principios ascéticos, tal como se muestra en autores míticos y en los teóricos de la vida monacal. La introducción de la formación de los cristianos sobre la base del método catequético, tomado de las escuelas paganas, fue otra de las aportaciones positivas del helenismo al cristianismo.

#### 4.3.4. *Valoraciones de la obra de Mosheim*

En cuanto a las valoraciones de la obra de Mosheim, Glawe destaca el lugar de privilegio que corresponde al historiador alemán en la historia de la idea de la helenización. Glawe convierte a Mosheim en el punto sobre el que pivota toda la historia de la cuestión de la helenización. Viene a ser el auténtico modelo de todo historiador, aquél que logra el perfecto equilibrio entre el respeto al dogma confesado y el rigor crítico en los estudios históricos. Glawe lamenta que la historia posterior no haya sabido reconocerlo y haya vuelto por los derroteros del radicalismo de Souverain.

Glawe opina que Mosheim no ha aportado novedades a la idea de helenización. Sus tesis sobre estos temas ya habían aparecido en la literatura sobre la cuestión. Sin embargo, no por ello deja de destacar el lugar de privilegio que, en su opinión, Mosheim merece.

«Tiene el mérito de haber propuesto por primera vez una idea del proceso de helenización de un modo que no tenía precedentes y de una forma más precisa, libre de toda tendencia, apoyado sólo sobre los resultados de una investigación histórica, y, por ello mismo, de haber conseguido, al mismo tiempo, un gran logro en la historia de este concepto»<sup>72</sup>.

Glawe cree que, mientras que los investigadores anteriores se habían limitado a hacer chocar sus posturas radicales, como sucede entre Souverain y Baltus, hay que elogiar el trabajo de Mosheim, que con su esfuerzo supo reunir las aportaciones mejores de ambos, y con un método rigurosamente histórico fue capaz de superarlas en una nueva y más adecuada visión global. Ha logrado así un justo término

72. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 174-175.

medio entre ambos que resulta más adecuada a la verdad histórica de los hechos y a los intereses eclesiásticos<sup>73</sup>.

Por su parte, Meijering subraya que la principal aportación de Mosheim a la cuestión de la helenización es el método de estudio histórico que aplicó. En efecto, Meijering afirma que Mosheim fue un verdadero pionero al iniciar el método de comparar los escritos de los Padres con los de los filósofos de su tiempo. Sin embargo, si su crítica al influjo del platonismo ha encontrado muchos seguidores, Meijering cree que su investigación basada en las fuentes fue pronto olvidada. Tampoco Harnack realizó una comparación detallada entre los escritos patrísticos y los platónicos contemporáneos<sup>74</sup>. Cree que Mosheim destaca por haber unido un extenso conocimiento de los detalles de la materia que investiga, con la formulación de criterios generales, las síntesis y las interpretaciones de conjunto. Según Meijering, Mosheim aporta en sus análisis gran cantidad de detalles históricos (*multa*), dominándolos y comparándolos con conceptos generales para llegar a ideas más abarcales (*multum*). A pesar de que algunas de sus conclusiones se han demostrado después falsas<sup>75</sup>, la principal novedad que aporta Mosheim radica, según Meijering, en su propio método, basado en la definición de criterios claros y en la comprobación histórica concreta<sup>76</sup>.

Hessen atribuye también a Mosheim una equilibrada postura intermedia entre las posturas extremas de Souverain y Baltus. Mosheim defiende que el cristianismo antiguo aceptó la influencia del platonismo, aunque no de manera radical. La helenización no afectó a los dogmas fundamentales de la fe. Mosheim hace detener su crítica ante los cimientos más hondos del cristianismo. Hessen incluye en la estela abierta por Mosheim a teólogos como R. Seeberg, o W. Glawe<sup>77</sup>.

Grillmeier ha valorado la obra de Mosheim de forma más matizada. Cree que Mosheim hizo aportaciones importantes. Entre otras,

73. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 175.

74. Cfr. E.P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, 382, nota 69.

75. Meijering aporta como ejemplo la tesis de Mosheim según la cual no puede considerarse a Calcidio como un autor cristiano, sino más bien, como un pensador ecléctico. Afirma que, en contra de la opinión de Mosheim, las investigaciones actuales de Waszink han llegado a la conclusión de que Calcidio es, en efecto, un autor cristiano (cfr. E.P. MEIJERING, *Mosheim on the difference between christianity and platonism. A contribution to the discussion about methodology*, VigChr 31 (1977) 68-71).

76. Cfr. E.P. MEIJERING, *Mosheim on the difference between christianity and platonism*, pp. 71-72.

77. J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie?: das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München 1962, pp. 82-83.

afirma que fundamentó de forma consistente la necesidad de conocer la vida espiritual griega para comprender el desarrollo de la doctrina cristiana. Grillmeier destaca también que Mosheim no entiende el platonismo de los Padres como una fatalidad, como había hecho Souverain. En Mosheim hay espacio para una religión revelada y una verdadera tradición cristiana. Contra la postura de Arnold, para el historiador alemán la helenización ya no se entiende con criterios tan simplistas como decadencia o perversión.

Sin embargo, Grillmeier ha formulado algunas objeciones a las conclusiones de Mosheim y ha manifestado algunas diferencias respecto a la valoración que Glawe hizo del historiador alemán. Según la interpretación de Glawe, Mosheim llevó la idea de la helenización a su punto cualitativamente más alto<sup>78</sup>. Grillmeier cree que esta es una afirmación excesivamente optimista. Sólo podría mantenerse si la obra de Mosheim fuera capaz de responder adecuadamente a todas las cuestiones relacionadas con la idea de helenización del cristianismo, condición que, evidentemente, no cumple.

Mosheim ha sostenido que el cristianismo en su forma católica es la confesión donde la helenización ha llegado más lejos. Mientras que Glawe se esfuerza en atribuir a Mosheim una posición equilibrada, centrada y objetiva, Grillmeier defiende que este tipo de juicios demuestra una perspectiva condicionada confesionalmente, perspectiva que hacen propia discípulos inmediatos de Mosheim como J. Brucker, o seguidores posteriores como el mismo Glawe<sup>79</sup>.

#### 4.3.5. *Respuesta católica a Mosheim: Maleville*

El tema de la helenización provocó reacciones entre los teólogos católicos. En 1766 apareció de forma anónima una obra<sup>80</sup> que respondía a Mosheim, a su discípulo Brucker, y a las ideas expuestas en el artículo *Eclecticismo* en la Enciclopedia ilustrada<sup>81</sup>. Su autor era *G. Maleville* (1699-?)<sup>82</sup>, teólogo jansenista. Maleville argumenta que los Padres demostraron una gran aversión al platonismo, llegando incluso a condenarlo. Defiende que ni los dogmas fundamentales, ni

78. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 150-151.

79. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 335 Cfr. GLAWE, p. 192.

80. *Histoire critique de l'Eclectisme, ou des nouveaux Platoniciens*. 2 T, Avignon 1766.

81. *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, 28 Vol, París 1751-1772.

82. Cfr. J. CARREYRE, *Maleville, Guillaume de*, DTC IX/2 1804-1805.

—incluso— la auténtica teología han experimentado variación alguna por influencia platónica. Si citaron a Platón en sus obras, fue con el único propósito de argumentar contra los paganos, en la idea de que era antes la religión hebrea la que había influido sobre el filósofo ateniense. Sin embargo, Maleville defiende que la fundamentación bíblica fue siempre el primero y principal recurso en sus obras, que la Revelación fue siempre la regla fundamental y que nunca llegaron a mezclar el cristianismo con el platonismo<sup>83</sup>.

#### 4.4. Ilustración y teólogos racionalistas: la herencia de Rousseau

Grillmeier afirma que la manera de concebir la relación entre el creyente y el Evangelio en el protestantismo alemán iba a quedar profundamente condicionada por la tesis de Rousseau según la cual el nuevo evangelio es la religión natural<sup>84</sup>.

De acuerdo con la filosofía rousoniana de la historia, el hombre nace en estado de bondad y justicia<sup>85</sup>. Este estado natural solo se corrompe por la irrupción de la sociedad. Así pues, la historia de la humanidad es una historia de decadencia, y, por tanto, la forma eclesial del cristianismo es una forma de sociedad corruptora de la que es necesario despojarse.

De esta manera, la religión natural supone una verdadera liberación del hombre que puede sacudirse el dominio de una forma corruptora de pensar y vivir la religión. Supone una continuación y radicalización de la tendencia iniciada por el protestantismo.

«De hecho, su religión laica, liberada de la doctrina teológica y de la ley de la Iglesia, representa un grado de predominio del momento subjetivo tal como nunca se había dado en la fe evangélica, ni siquiera en el protestantismo antiguo»<sup>86</sup>.

Grillmeier ve en Rousseau un precursor del protestantismo liberal (*Wegbereiter des Neuprottestantismus*)<sup>87</sup>. Por lo que se refiere a la helénización, la obra de Rousseau presenta dos caras. Supone por un lado

83. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 254-258.

84. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 336.

85. J.J. ROUSSEAU, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 1755.

86. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. III, p. 126.

87. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 336.



una deshelenización, en cuanto suprime todo dogma tradicional. Pero, por otro lado, supone una helenización de un alcance mucho más vasto, en cuanto su programa conduce a una paganización total del cristianismo. Se trata de un nuevo humanismo de corte pelagiano. Rousseau intenta por primera vez hacer de Jesús un maestro de ética, eliminando la fe trinitaria, la Encarnación y la Redención.

«Lo cristiano queda convertido en un humanismo racional. Se trata tanto de una deshelenización, si bajo este concepto se comprende una Revelación positiva y una Tradición, como de una nueva helenización, por cuanto se trata de una paganización»<sup>88</sup>.

Influidos por esta poderosa corriente de la ilustración, algunos teólogos fueron perdiendo el aprecio hacia lo históricamente recibido por la Tradición y los dogmas objetivos. La esencia de la religión se desplaza desde lo que adviene al hombre desde fuera, hacia lo que resulta de su propia razón. Esta nueva teología pierde el interés por las verdades objetivas y se preocupa más por el progreso ético del hombre. No interesan tanto las fórmulas de fe transmitidas o la verdad objetiva de la constitución metafísica de los seres, cuanto la vertiente práctica moral personal y social del hombre. El racionalismo teológico se muestra cada vez más indiferente ante los hechos concretos de la historia de la Salvación. En este clima, la idea de la helenización del cristianismo alcanzará una versión aún más radical y disolvente.

«Resulta evidente que allí donde se defiende una tan radical perspectiva, allí también –e incluso con más razón– se da la bienvenida al juicio más radical sobre el cristianismo de los primeros siglos»<sup>89</sup>.

Incluso en las formas menos extremas de la teología racionalista, en las que se practicó una cierta condescendencia hacia el dogma eclesial, permanece vigente el principio según el cual la fe racional es la guía de la fe eclesial, y, por tanto, la Escritura y el dogma debían pasar por el control de la razón. Los dogmas que no pueden ser aprobados por la todopoderosa razón (Trinidad, divinidad de Cristo, Redención mediante el misterio pascual,...) tampoco pertenecen al verdadero cristianismo. Por tanto, al plantearse la pregunta sobre el origen de esos

88. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 337; cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. III, pp. 128-133.

89. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 205.

cuerpos extraños, «estará bien dispuesto a hacer propia la convicción de que han de atribuirse en su mayor parte a la filosofía helenista»<sup>90</sup>.

Así pues, teólogos como *J. F. Gruner*<sup>91</sup>, *J. A. Starck*<sup>92</sup>, *S. C. Lange*<sup>93</sup>, *J. F. Wundemann*<sup>94</sup>, o *J. F. Löffler*<sup>95</sup> elaboraron un juicio radical sobre la helenización, llevados por la lógica de una teología racionalista, semejante a la que hemos visto que los teólogos y filósofos deístas aplicaron. Estos autores, representantes de la ilustración teológica, coincidieron en considerar que, sin el influjo de la filosofía griega, la doctrina cristiana sobre Dios jamás habría tomado la forma de una confesión trinitaria.

Starck llegó a afirmar que el fenómeno religioso de los primeros siglos de nuestra era que llamamos cristianismo, en realidad no merece ese nombre, porque no hubo sector ni doctrina concreta que se viera libre de contaminación de elementos de la filosofía griega<sup>96</sup>.

Por otro lado, Glawe destaca que, si bien Löffler no añade nada esencial respecto a Souverain, expone con gran claridad y energía la posición del francés. Subraya también que en Löffler se muestra el rendimiento que esas ideas producen en un teólogo que es un convencido racionalista<sup>97</sup>. A su juicio, los Padres llevaron a cabo la tarea de convertir la filosofía griega en teología cristiana, incorporando así intrincadas cuestiones ajenas al cristianismo. Como buen ilustrado,

90. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 206.

91. J.F. GRUNER, *Institutionum theologiae dogmaticae libri tres*, Halle 1777.

92. J.A. STARCK, *Geschichte der Christlichen Kirche des ersten Jahrhunderts*, Berlin-Leipzig, 1779-1780; J.A. STARCK, *Fremtütige Betrachtungen über das Christentum*, Berlin 1780, J.A. STARCK, *Versuch einer Geschichte des Arianismus*, Berlin 1783. Estas dos últimas obras fueron publicadas originalmente de forma anónima.

93. S.G. LANGE, *Ausführlichen Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche. Nach den Kirchenvätern ausgearbeitet*, Leipzig 1796.

94. S.G. LANGE, *Ausführlichen Geschichte der Dogmen oder der Glaubenslehren der christlichen Kirche. Nach den Kirchenvätern ausgearbeitet*, Leipzig 1796.

95. Löffler tradujo *Le platonisme dévoilé* de Souverain al alemán en 1782. El impacto de la obra fue considerable y en diez años alcanzó una segunda edición. Esta traducción del francés fue publicada primero de forma anónima con el título *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluss der platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten*, 1782; segunda edición con el título *Versuch über den Platonismus der Kirchenväter. Oder Untersuchung über den Einfluss der Platonischen Philosophie auf die Dreyeinigkeitslehre in der ersten Jahrhunderten. Aus dem Französischen übersetzt und mit Vorrede und Anmerkungen begleitet von Josias Friedrich Christian Löffler. Zweyte mit einer Abhandlung, welche eine kurze Darstellung der Dreyeinigkeitslehre enthält, vermehrte Auflage*, Züllichau und Freystadt 1792. Como anuncia el largo título de su obra, Löffler añadió a la traducción del texto de Souverain un ensayo introductorio y numerosas anotaciones que desarrollan sus propias ideas.

96. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 212.

97. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 215.

Löffler opina que la teología ha dividido a las diferentes confesiones cristianas. Sin embargo, una vez despojado de revestimientos extraños, el cristianismo recuperaría el brillo de sus orígenes: una religión simple, unos criterios prácticos de conducta, una pura doctrina moral. Esa vuelta a sus orígenes sería capaz de devolverle la unidad perdida<sup>98</sup>.

Hay que decir, sin embargo, que no deja de resultar sorprendente que un teólogo racionalista acuse a los Padres de ser responsables de una racionalización del cristianismo. Lo cierto es que Löffler parece practicar con mayor amplitud la tan criticada costumbre de mezclar la fe con la filosofía.

#### 4. CONCLUSIONES

En este capítulo se ha estudiado la cuestión del platonismo de los Padres desde su origen en el siglo XVI hasta su tratamiento por parte de los teólogos racionalistas del periodo ilustrado. Los clásicos principios de *sola Scriptura*, *solus Christus*, *sola gratia* contienen todo un programa de reforma en la que la dimensión humana y su colaboración con Dios parece haber desaparecido. No es extraño que la reforma de Lutero se caracterice por un fuerte prejuicio antifilosófico. Reaccionando contra la teología profesional universitaria de la baja Edad Media, Lutero dedica duras críticas al empleo de la filosofía griega, sobre todo de Aristóteles, aunque también de Platón, en la teología cristiana. Acusa a la teología escolástica de haber sustituido al Evangelio por la filosofía. Promueve una vuelta a las fuentes bíblicas. Si bien en Lutero no encontramos una crítica al platonismo de los Padres, su crítica a la filosofía dejaba puestas las bases para posteriores desarrollos de la cuestión.

98. «Und indem sie Beyspiele edler guten Menschen und allen Partheyen aufstellt, so überzeugt sie auf eine unleugbare Art, dass das Christenthum und seine practischen Wahrheiten aller Verschiedenheit in Lehrmeynungen ohnerachtet, doch stets sein Wirkung zur Besserung und Veredlung der Menschen und zur Erweckung eines christlichen Sinnes gethan habe und dass diese Wirkung keineswegs von dem unterschiedenen Lehrpunkten abhängig sey, welche unter den kirchlichen Partheyen streitig sind. Und dies ist der Grund, warum ich es für nützlich gehalten habe, in unsern Tagen wieder auf ein Buch aufmerksam zu machen, welches die verschiedenen Vorstellungsarten über die Dreyeinigkeitslehre in den ersten Jahrhunderten, d. h. über eine Lehre, welche die grössesten Bewegungen in der Kirche gemacht hat, untersucht, und welches also einen sehr wichtigen Beytrag zur Geschichte der Glaubenslehre enthält» (J.F. LÖFFLER, Prólogo a la Segunda Edición Alemana de la obra de Souverain, p. XXX, cit. en W. GLAWE, *Geschichte*, p. 219).

En los ambientes socinianos y arminianos es donde se inaugura la cuestión del platonismo de los Padres. Los socinianos defienden una idea unitaria de Dios que buscan defender acudiendo a argumentos escriturísticos, después racionales y por último a argumentos históricos. Estos últimos consistían en defender que la fe trinitaria no tiene su origen en la Escritura. En realidad, la doctrina trinitaria tendría su origen en la corrupción de la idea cristiana de Dios por la doctrina platónica de las hipóstasis divinas. Después de Socino y los primeros socinianos, algunos calvinistas de tendencia arminiana se suman a la corriente unitariana y comenzarán a buscar sus argumentos en la platonización del cristianismo en la era patristica.

La polémica antitrinitaria se vio recrudescida durante el siglo XVII y continuará durante el siglo XVIII. La cuestión del platonismo de los Padres se forja y crece con el debate trinitario. En este debate participan teólogos de todas las confesiones cristianas. Un rasgo característico del debate de esta época es la idea de que existía la verdad de la Revelación cristiana, vinculante para todos. El desacuerdo se establecía en referencia a una verdad objetiva. Sin embargo, en el curso del debate se dan pasos hacia la erosión de este principio fundamental, hacia la subjetivización de la fe y la erradicación de todo elemento sobrenatural. Este proceso de radicalización pasa a través de Le Clerc, Souverain, Arnold hasta llegar a la teología racionalista de la ilustración.

Hay que esperar hasta el año 1700 para ver la aparición de la primera monografía dedicada al platonismo de los Padres. La obra de Souverain marca un hito en la historia de la cuestión, por ser la primera monografía del tema y por demostrar un radicalismo crítico hasta entonces no alcanzado. Se convierte así en precursor de la liquidación de todo elemento sobrenatural del cristianismo que realizará poco después el racionalismo ilustrado. A su juicio, la identificación de Jesús con el Logos platónico que llevará después a afirmar la idea de la preexistencia y, con ella, toda la doctrina trinitaria, es fruto de una contaminación de la enseñanza original de Jesús.

La corriente pietista radical de Arnold supone un paso más en la erosión de la verdad objetiva del cristianismo. La verdadera iglesia es la iglesia invisible e interior. En línea con el misticismo de Böhme piensa que la religiosidad consiste en la experiencia individual de encuentro del alma con Dios. En Arnold se percibe de forma evidente que pietismo e ilustración son dos caras de una misma moneda. Erigir la experiencia subjetiva como norma de la piedad implica arrumbar la necesidad de mediaciones objetivas magisteriales, institucionales o sacramentales.

Hemos visto también en J. L. Von Mosheim, ya en el siglo XVIII, otra de las figuras claves de esta época. Mosheim permaneció dentro del dogma cristiano dentro de la ortodoxia protestante. En su obra los dogmas trinitario y cristológico quedan siempre salvaguardados. En sus estudios históricos detecta un influjo del platonismo sobre el cristianismo. Pero defiende que esta influencia se mantuvo en el terreno formal y nunca pasó a ser un influjo material.

En algunos teólogos racionalistas ilustrados como Starck, Lange, Wundemann o Löffler hallamos una línea que insiste en el platonismo de los Padres con una radicalidad similar a la demostrada en Souverain. Se percibe un gran desinterés por la verdad objetiva y una mayor insistencia en la mejora ética del hombre. La razón humana se convierte en el tamiz que ha de examinar toda doctrina. La fe eclesial ha de convertirse en fe racional. Hay que prescindir de todo dogma que no pueda ser atestiguado ante la razón (Trinidad, divinidad de Cristo, salvación en el misterio pascual). Insisten en que sin el influjo griego, la idea cristiana de Dios nunca habría tomado la forma de una confesión trinitaria. El verdadero cristianismo se confunde aquí con la religión natural. La teología ilustrada racionalista anuncia muchos de los principios de la teología liberal, tema del siguiente capítulo.

Por último cabe reseñar que durante esta época se percibe cómo un variado conjunto de líneas teológicas y filosóficas vienen a confluír en la teología racionalista ilustrada: movimientos reformistas radicales (socinianos y arminianos), pietismo radicalizado, teologías unitarias, deísmo filosófico, racionalismo filosófico vendrán a coincidir en la disolución de la verdad objetiva, en la idea del sujeto como origen y fin de toda experiencia religiosa y en la crítica al empleo de la filosofía en el desarrollo de la fe.



### CAPÍTULO III

## LA CRÍTICA RADICAL AL CONCEPTO DE DIOS DE LOS PADRES (II) SIGLO XIX

### 1. INTRODUCCIÓN

La historia de la idea de helenización del siglo XIX es la historia de la teología liberal protestante. En el origen de la cuestión del platonismo de los Padres, los interlocutores del debate proponen sus argumentos para encontrar la verdad objetiva del cristianismo, aquella que habría de ser compartida por todos. Hemos visto cómo el horizonte de una verdad compartida y vinculante va disolviéndose a lo largo del debate. El giro histórico que imprime la teología liberal consiste en hacer del individuo y de su conciencia subjetiva el lugar donde se decide la verdad. Es cada sujeto el que en su conciencia interior ha de descubrir la auténtica verdad de lo religioso. Por tanto, las dimensiones históricas, exteriores, objetivas o doctrinales tienen un valor totalmente relativo.

Se comprende bien, por tanto, que la cuestión de la helenización tome ahora un cariz muy distinto. No se trata ya de descubrir cuál es el auténtico dogma cristiano, sino de acabar de disolver la convicción de que el cristianismo es transmisor de una verdad objetiva. La influencia del helenismo en el cristianismo queda en el nivel de lo meramente exterior.

En la teología liberal, la valoración que merezca la helenización dependerá del valor –positivo o negativo– que se otorgue a lo exterior objetivo. Así, veremos cómo Semler, el iniciador de la teología liberal, se inclina a valorar positivamente el influjo helenista, siempre dentro de la relatividad propia de este aspecto. Schleiermacher opta por relativizar la cuestión de la helenización, por ser una pura cuestión histórica que no afecta a la esencia de la religiosidad. Baur entiende la formación del dogma cristiano objetivo por influjo del helenismo como

un momento más del despliegue necesario de la conciencia subjetiva hacia la conciencia absoluta. En cambio, Ritschl se inclina a juzgar negativamente el fenómeno de la helenización.

Por último, Harnack lleva hasta sus últimas consecuencias los principios de la teología liberal con su tesis de la helenización del cristianismo, de la consiguiente falsificación del Evangelio y su crítica radical del dogma cristiano. Ritschl y Harnack coincidirán en su crítica a la idea de Dios en los Padres, construida con elementos metafísicos extraños a la Escritura, y en su rechazo de toda investigación teológico-filosófica en la idea de Dios.

En este capítulo veremos, por último, el tratamiento del tema de la helenización después de Harnack. Son muchos los expertos que han detectado el agotamiento de un enfoque excesivamente unilateral de esta cuestión. Puede decirse que la obra de Harnack supone el punto culminante y, al mismo tiempo, el inicio del fin de un modo de enfocar la relación entre Revelación cristiana y cultura griega.

## 2. J.S. SEMLER

Grillmeier afirma que en *J. S. Semler* (1725-1791)<sup>1</sup> se verifica el paso desde la ortodoxia protestante a la teología liberal, paso que supone un giro de vastas consecuencias<sup>2</sup>.

Rousseau había llevado hasta el extremo la teoría de la decadencia, que sostiene que la historia parte de una edad ideal de perfección y degenera en un estado cada vez peor. Sin embargo, después de Rousseau se extiende una tendencia opuesta. Se impone una visión optimista de la historia, dominada por el principio del progreso indefinido. Según *G. E. Lessing* (1729-1781), historia y revelación vienen a coincidir, puesto que la revelación no es más que la explicitación de posibilidades inmanentes en el hombre. Cristianismo y humanidad son una misma cosa. En el fondo, son distintos nombres de la única corriente histórica que conduce hacia un perfeccionamiento

1. J.S. SEMLER, *Historiae ecclesiasticae selecta capita. Tomus Primus. Sex seculorum*, Halae 1767; J.S. SEMLER, *Historische Samlungen über die Beweistellen der Dogmatik*, 2 Stück, Halle und Helmstädt 1768; J.S. SEMLER, *Commentarii historici de antiquo Christianorum Statu*, 2 Bde., Halae Magdeburgicae 1771-1772; J.S. SEMLER, *Die Schrift-Lehre von der Dreyeinigkeit von Samuel Clarke. Mir einer Vorrede J. S. Semlers*, Franckfurt und Leipzig 1774; J.S. SEMLER, *Novae observatines, quibus studiosius illustrantur potiora capita historiae et religionis christianae usque ad Constantinum M.*, Halae 1784.

2. «Die geschichtliche Wende von der altprotestantischen zur neuprotestantischen Theologie» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 339).



indefinido del hombre<sup>3</sup>. La revelación es una paulatina introducción de la humanidad en una perfecta iluminación racional (ilustración)<sup>4</sup>. Semler participa de esta visión optimista de la historia.

Semler distinguió entre la religiosidad interior —lo esencial de la religiosidad humana— y la forma exterior de la religiosidad. Los dos niveles son necesarios, aunque la religiosidad subjetiva ocupa siempre el lugar más importante. Por un lado está la dimensión interior, subjetiva, privada, y, por otro, cada forma concreta histórica que toma la religiosidad basada en el dato objetivo, la revelación y la elaboración teológica.

Tal como se ha dado en la historia, el cristianismo pertenece al nivel de las manifestaciones exteriores de la religión. El cristianismo es una realidad siempre capaz de nuevos progresos. Teniendo en cuenta el precedente del judaísmo helenista de Alejandría, la doctrina apostólica, la redacción del Nuevo Testamento y la tradición patristica desarrollaron con más perfección el contenido esencial del cristianismo con el auxilio del mundo cultural griego. Semler defiende que el progreso es inherente a la esencia del cristianismo, y que la helenización lo hizo posible en los primeros siglos de su existencia. La helenización no es una desgracia, ni causa de decadencia, sino un proceso natural que muestra la flexibilidad y vitalidad del cristianismo. Hay que notar que esta lógica permitirá a Semler dar también un valor positivo a la teología escolástica.

Grillmeier hace ver que en comparación con Semler, en Mosheim se encuentra una mejor comprensión del cristianismo. Mosheim busca el fundamento en la Revelación y no en la religión natural. Semler construye, más bien, sobre el fundamento de su propio subjetivismo y relativismo, en los que late el principio de la doble verdad<sup>5</sup>. En efecto, desde el punto de vista de su propia subjetividad, todos los hombres son iguales. Las distintas formas que el cristianismo ha tomado en la historia son, en el fondo, irrelevantes. La verdadera esencia del cristianismo se halla en la interioridad del sujeto religioso. Ante ella, el judaísmo y el helenismo resultan igualmente válidos, en la medida que apuntan hacia la religión interior. Semler sostiene que incluso la enseñanza de Jesús y de los apóstoles son relativas, porque quedan del lado de las formas exteriores, y, por tanto, no vinculantes. Consecuentemente, el acercamiento a los Padres no tiene más valor que el de un saber de tipo histórico.

3. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. IV, pp. 120-137.

4. «Offenbarung als schrittweise Hinführung der Menschheit zu vollendeter Aufklärung und Sittlichkeit» (A. SCHILSON, *Lessing*, LThZ VI, 851-852).

5. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 339.

Semler aspira a liberar al hombre de las ataduras del dogma eclesiástico y reconducirlo hacia la vivencia interior. Sólo la religión interior tiene valor absoluto. Es necesario volver hacia la verdadera religión de Jesús eliminando envoltorios externos: una religión espiritual. Sin embargo, como se ha visto, Semler intenta salvar el desarrollo exterior del cristianismo en la medida que, a través de la exterioridad, se transmite a toda la humanidad algo del espíritu interior. El carácter divino del cristianismo se muestra en que se ha extendido a lo largo del tiempo y del espacio para elevar la dignidad moral de todo hombre. Por tanto, la influencia del platonismo no puede ser negativa, precisamente porque ha facilitado su extensión a nuevos mundos culturales. Además, fue también un dique protector que impidió la deriva hacia el fanatismo y la ignorancia.

Glawe señala que en Semler encontramos un autor ilustrado que llega a posturas típicas del pietismo desde fundamentos aparentemente tan distantes como los del racionalismo. Si los pietistas relativizan el dogma objetivo para insistir en la construcción de un sujeto piadoso, Semler rechaza la dogma para buscar en la religiosidad interior el impulso para el crecimiento moral personal. Si la verdadera religión se encuentra donde el sujeto abandona todo vínculo objetivo y construye su religiosidad desde su propia interioridad, toda manifestación objetiva es relativa, pasajera y temporal. Todos los individuos tienen el mismo derecho a configurar su propia religión interior<sup>6</sup>.

Su juicio sobre la helenización se desprende de estas afirmaciones. Los Padres elaboraron con ayuda del platonismo su propia religiosidad exterior, tan válida y tan relativa como todas las demás. No es legítimo acusarles de elaborar una determinada forma objetiva de su propia vivencia interior.

Así pues, se puede afirmar que Semler juega con el principio de la doble verdad al distinguir entre religión interior y exterior. Ambas corren de forma paralela y lo que se afirma de una no afecta a la otra, pudiendo defender a la vez posturas contradictorias. Lo que preocupa a Semler no es acertar con la verdadera esencia del cristianismo, sino defender una idea bien distinta de la religiosidad. Por tanto, sus juicios sobre la helenización adolecen del relativismo con que juzga toda forma de religiosidad exterior. Teniendo en cuenta estas ideas, Grillmeier concluye que el verdadero heredero de Semler fue Schleiermacher<sup>7</sup>.

6. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 268-271.

7. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 340.

## 3. F. SCHLEIERMACHER

F. Schleiermacher (1768-1834)<sup>8</sup> pasa desde una idea de la religión natural como un fenómeno común a todos los individuos (Semler) a una visión de la religión como un puro fenómeno individual. Schleiermacher considera que el concepto de religión natural es una construcción abstracta. El concepto de verdad en el terreno de la religión queda completamente disuelto en la filosofía de la individualidad. El último resto de verdad religiosa detectable en Semler —el hecho de que todos los sujetos participan de una religiosidad natural que sería común— queda aquí abolido. La pura experiencia individual es el único lugar de la religión.

Según Schleiermacher, hay que buscar la esencia del cristianismo en los hechos de la conciencia religiosa. El fenómeno religioso queda reducido al sentimiento de dependencia del absoluto, sentimiento en que no comparece de ningún modo la idea de un Dios personal, de un ser trascendente, o de la perspectiva de la inmortalidad. En la medida que suprime la existencia de un Dios trascendente y la inmortalidad del sujeto se aparta de puntos centrales de la ilustración. En la medida que conserva una idea de religión como un fenómeno inmanente permanece en ella<sup>9</sup>.

Schleiermacher es considerado como el gran impulsor del protestantismo liberal. Ante los embates del racionalismo ilustrado y la crítica kantiana, Schleiermacher intenta dar a la religión un estatuto invulnerable desde esas instancias. Creyó encontrar un adecuado fundamento de la religión en el sentimiento. Si el reino del conocimiento pertenece a la ciencia y la filosofía racionalista, y el reino de la acción humana a la ética, existe un tercer reino el del sentimiento, que es el propio de la religión.

«Al reivindicar para la religión una parcela independiente en el ánimo como un tercer reino dotado de autonomía propia al lado de la moral y la metafísica, la intención de Schleiermacher era garantizar a las declaraciones de fe de la doctrina cristiana un fundamento que salvaguardase su propia dignidad. Este propósito subyace a todas sus manifestaciones tanto si interpretan el concepto de religión entendido como intuición (*Anschauung*) y sentimiento (*Gefühl*) del universo, en su época temprana, como si describen ese mismo concepto, más tarde, como un sentimiento de dependencia (*Abhängigkeitgefühl*)»<sup>10</sup>.

8. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche im Zusammenhange dargestellt*, 2 Bde., Berlin 1821-1822.

9. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 340.

10. W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001, pp. 35-36.

Schleiermacher concibe al absoluto como el fondo de la realidad del cosmos y de cada hombre. No es un Dios trascendente, sino un Dios que es el constitutivo último de la realidad. El único acceso posible es la profundización en la experiencia del fondo del mundo y de nosotros mismos a través del sentimiento. Ni el conocimiento, ni la acción moral, permiten acceder a Dios.

Según Schleiermacher, la fe no es conocimiento sino sentimiento del absoluto. Por tanto, es totalmente ajena a los resultados de la metafísica. Toda formulación dogmática que pretenda expresar al absoluto tiene un valor muy relativo a la experiencia del absoluto de la persona que la formula, al momento y al lugar en el que vive. La misma figura de Cristo ha de ser relativizada. La aparición de Jesús en la historia no es un evento sobrenatural, sino el inicio de una nueva época más perfecta de la autoconciencia religiosa de la humanidad.

La esencia del cristianismo consiste únicamente en la relación que Jesús tuvo con la divinidad, principio que después adoptará Harnack. Cualquier otro elemento que no se justifique a partir de esta esencia ha de provenir de fuera, bien del judaísmo, bien del paganismo.

«Es claro que lo que no se puede comprender desde la esencia del cristianismo debe provenir de influencias extrañas, y es claro también que en aquel primer periodo del desarrollo de su doctrina el cristianismo estuvo en contacto casi exclusivamente con el judaísmo y el helenismo: así pues, todo lo maniqueo o nazoreo aparece como judaizante..., el docetismo y el pelagianismo como helenizante, teniendo en cuenta que la mitología fue lo que predominó al principio, si bien en segundo lugar lo fue la orientación ética de los misterios»<sup>11</sup>.

El interés del estudio de la Escritura es, según Schleiermacher, puramente histórico. Intenta conocer cómo expresaron sus autores su experiencia del absoluto. Esa es la finalidad de la hermeneútica. El esfuerzo por interpretar correctamente la Escritura tiene como objetivo alcanzar con métodos históricos y filológicos, sin interferencias metafísicas, qué tipo de experiencia expresaron sus autores en esos textos.

«Con tales presupuestos teológicos, Schleiermacher abrió la puerta al protestantismo liberal, el así llamado neoprottestantismo (...) Quedó iniciado así un movimiento teológico que empezó a someter los textos bíblicos a la crítica histórica y filológica. Lo que los seguidores de este movimiento querían era establecer, por encima y más allá de todo pre-

11. F. SCHLEIERMACHER, *Der christliche Glaube*, I Bd., Berlin 1835<sup>3</sup>, p.128.

juicio dogmático, aquello que había tenido lugar efectiva y realmente cuando el cristianismo fue introducido por Jesús en Palestina»<sup>12</sup>.

El lugar que ocupa la cuestión de la helenización es aquí secundario. Schleiermacher ha separado radicalmente la autoconciencia religiosa —en la cual radica la esencia del cristianismo— de la revelación objetiva. Por tanto, el interés de conocer en qué medida del cristianismo histórico ha sido influido por el helenismo es muy relativo. No afecta al núcleo de la cuestión. Sin embargo, los postulados de Schleiermacher abrieron la puerta a nuevas interpretaciones.

#### 4. F.CH. BAUR

Según Hirsch, *F. Chr. Baur* (1792-1860)<sup>13</sup> es el verdadero mentor del método histórico crítico<sup>14</sup> y el verdadero creador de la ciencia de la historia de los dogmas<sup>15</sup>. Como fruto de su actividad docente nació la llamada Nueva Escuela de Tubinga. Baur asume de Schleiermacher la idea de que toda afirmación religiosa sobre Dios, el hombre o el mundo, es expresión de la conciencia religiosa individual. Al mismo tiempo, toma del idealismo absoluto hegeliano la idea de que la historia y la vida de los hombres consiste en una gran totalidad producida por la conciencia de la humanidad en la que se refleja el espíritu divino.

Sostiene Baur que más allá de los intereses, decisiones y objetivos que mueven la acción de los individuos, el conjunto del acontecer histórico se produce de una forma profundamente determinada por un único fin y una única ley, que se realiza precisamente a través del juego de los intereses individuales. Es una versión del tema hegeliano

12. CH.T. CHANG SOO NAHM, *Debate on the hellenization of christianity starting from Adolf Von Harnack: an introduction to a bibliographic study*, Tesis *pro manuscripto*, Facultad de Teología, Universidad de Navarra 1989, pp. 17-18.

13. F.Ch. BAUR, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, Stuttgart 1847; F. Chr. BAUR, *Vorlesungen über die christliche Dogmengeschichte*, Leipzig 1865; F. Chr. BAUR, *Das christentum und die christliche Kirche der drei ersten Jahrhunderte*, Tübingen 1860; F.Ch. BAUR, *Das Christliche des Platonismus oder Sokrates und Christus*, Tübingen 1837, en E. ZELLER (hrsg.), *Drei Abhandlungen zur Geschichte der alten Philosophie*, Leipzig 1876; F. Chr. BAUR, *Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 3 Bde., 1865-1867.

14. «Der eigentliche Urheber der historisch-kritischen Theologie» (E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V, p. 518).

15. «Eigentümliche Schöpfer dieser Wissenschaft und ihres Verfahrens» (E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. IV p. 523).

de la astucia de la razón. El modo en que la historia se desarrolla es mediante la oposición de fenómenos contrarios que, confrontándose mutuamente, dan lugar a nuevas formas y determinaciones. Así pues, Baur adopta el sistema dialéctico hegeliano de comprensión de la historia<sup>16</sup>. La historia de la Iglesia no es más que el despliegue de la idea de Iglesia, idea que se manifiesta en fenómenos de afirmación, oposición y superación sucesivos, y a través de personas que son puros instrumentos de su propio despliegue racional<sup>17</sup>.

Sobre estos principios construye Baur su idea de la historia del cristianismo. Su intento es comprender la totalidad del desarrollo dogmático en una visión global, unitaria y coherente según las claves de la dialéctica de Hegel (*Totalanschauung des Gesamtprozesses*). El descubrimiento de las leyes que rigen todo devenir espiritual hace posible una comprensión de la historia de los dogmas. Esta historia de los dogmas tiene que consistir en algo mucho más profundo que una simple yuxtaposición de afirmaciones y opiniones puntuales<sup>18</sup>.

Para comprender científicamente la historia de los dogmas es necesario compatibilizar el acercamiento histórico-filológico con la comprensión sistemática: Baur busca atender a la exactitud del dato concreto, sin olvidar el sentido último de la historia espiritual. «La historia de los dogmas es el despliegue de la conciencia cristiana subjetiva en la forma de la objetividad del dogma»<sup>19</sup>. Para comprender esta historia es preciso seguirla en el despliegue guiado según su propia ley interna.

Por lo que se refiere a los estudios de crítica histórica del Nuevo Testamento, Baur afirma que el criterio clave consiste en que todo texto o acontecimiento del Nuevo Testamento han de ser explicados en el contexto literario e histórico concreto en que tuvieron lugar. Si un libro es separado de su contexto histórico se malinterpreta. Si un dato se considera al margen de su contexto literario pierde su sentido.

Baur quiso alcanzar una comprensión adecuada de la esencia y del origen del cristianismo, así como de todo su desarrollo histórico hasta su época mediante la aplicación del método histórico crítico. Es decir, la pregunta por la esencia del cristianismo tiene su respuesta solamente en el pasado. El punto de vista crítico asumido en el

16. «Hegels Philosophie gab ihm das Instrument und Schema, um sein eigenes Anliegen durchzuführen, sich der ganzen Bewegung des christlichen Geistes zu bemächtigen» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 348).

17. «Die Bewegung der Idee der Kirche» (cf. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, Brescia 1964, V I, p. 373).

18. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V, p. 522.

19. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 349.

presente es el método que puede desvelar el origen del cristianismo rescatándolo del pasado. Baur defiende que durante el primer siglo de nuestra era se produce un duro enfrentamiento entre dos facciones: el cristianismo de matriz judaica, o cristianismo petrino (expresado en el Evangelio de S. Mateo), y el cristianismo de procedencia gentil, o cristianismo paulino (expresado en escritos paulinos como las cartas a los Corintios, Gálatas o Romanos). A juicio de Baur, es en este marco general donde hay que situar y clasificar todos los escritos y acontecimientos del cristianismo primitivo para entenderlos en su verdadero alcance<sup>20</sup>.

Estas dos corrientes iniciales fueron las tesis opuestas que se reconciliaron en una síntesis superadora, que se muestra en la iglesia que se manifiesta en el libro de los Hechos. Según Baur, este libro testimonia la forma que tomó el cristianismo en cuanto síntesis del modelo petrino (judeocristiano) y del modelo paulino (cristianismo universalista)<sup>21</sup>.

Esta nueva configuración se presenta ya constituida en las epístolas pastorales de Pablo y se fortalece en el debate con la gnosis. Baur sostiene que la síntesis que produjeron estas tensiones se llama catolicismo<sup>22</sup>, que queda configurado con Justino. La Iglesia de Roma que reúne como patronos a Pedro y Pablo es, según Baur, un signo visible de este proceso.

Por lo que se refiere a la formación del dogma trinitario, entiende que se trata de una continuación del movimiento especulativo propio de la antigüedad precristiana, especialmente de la filosofía alejandrina. La filosofía pagana tiende a valorar más la vertiente objetiva de la religión y la relación de Dios con el hombre, que la conciencia religiosa subjetiva, de la relación del hombre con Dios. Esta es la razón por la que, bajo el influjo de esa orientación típica del paganismo, el cristianismo cultivara ese espíritu especulativo que se manifestó en la elaboración del dogma.

Sin embargo, este sucederse de fenómenos obedece a una legalidad intrínseca: para llegar a ser consciente de sí mismo como sujeto libre e inagotable, el espíritu debe expresarse objetivamente, para después retornar sobre sí mismo a través de la objetividad. Este es el significado que, a juicio de Baur, tuvo el paganismo para el cristianismo<sup>23</sup>.

20. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V, pp. 525-531.

21. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V, pp. 528-529.

22. «Die volle Syntese heisst Katholizismus, die sich mit Justin bildet» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 350).

23. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, pp. 300-301; A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 349.



El cristianismo de los orígenes es, por tanto, la religión que reconcilia las particulares formas religiosas que el espíritu ha producido en el judaísmo y el paganismo, abriéndolas a la universalidad.

Sin embargo, según esta misma ley histórica, el dogma es también una mera fase del despliegue del espíritu, que quedará superado en el momento en que el sujeto religioso tome conciencia de sí y se recupere a sí mismo con la reforma luterana. Sólo en este punto el espíritu llega a ser conciencia absoluta.

Así pues, es necesario que el espíritu subjetivo se exprese en el dogma objetivo. Pero todo dogma es sólo una fase temporal de su despliegue que también debe ser superada. Toda formulación dogmática expresa el espíritu subjetivo para que tomando conciencia de sí vuelva de nuevo a expresarse objetivamente en una forma superior. «La historia de los dogmas es el continuo paso desde la revelación y la fe hacia la filosofía y viceversa»<sup>24</sup>.

Baur entiende la helenización como un proceso histórico necesario guiado por las leyes inmanentes de la dialéctica hegeliana. Así pues, intenta compatibilizar el método histórico-crítico con el establecimiento de leyes universales y necesarias que gobiernan los procesos históricos. Glawe afirma que la novedad de Baur radica en que no sólo intentó comprender la historia del cristianismo como una confluencia de fenómenos puramente históricos, sino que también enseñó a contemplar la totalidad de la historia de la formación de los dogmas como un proceso global y unitario guiado por leyes inmanentes y necesarias<sup>25</sup>.

La escuela de Tubinga tuvo una vida efímera. Como señala Gherardini, el método hegeliano de comprensión de los fenómenos históricos que pretende hacer compatible una perspectiva sistemática y holística con la perspectiva histórica resulta al cabo insostenible, y queda lastrada por un apriorismo inaceptable<sup>26</sup>.

24. «Dogmengeschichte ist ein kontinuierlicher Übergang von Offenbarung und Glaube in Philosophie und umgekehrt» (A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 349).

25. «...den gesamten historischen Prozess der Dogmenbildung mit religionsphilosophischem Auge als die nach immanenten Gesetzen erfolgende Entfaltung der Ideen betrachten lehrte» (W. GLAWE, *Geschichte*, p. 299).

26. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, p. 371; pp. 380-383. «Il rifugiarsi di Baur nella storia risponde, dunque, a quest'intento: si scoprire il significato religioso dei singoli fatti, considerandoli in una connessione d'insieme ch'egli chiama *totalità*, nel qui divenire si afferma l'eternità dello Spirito» (cfr. *Ibid.* p. 381).



## 5. A. RITSCHL

A. Ritschl (1822-1889)<sup>27</sup> se formó junto a Baur. Sin embargo, pronto se vería defraudado por el método de su maestro<sup>28</sup>. Ritschl participa del movimiento intelectual alemán de la segunda mitad del siglo XIX que abandona el idealismo absoluto y el espíritu del romanticismo para aceptar los postulados del positivismo. Esa nueva corriente conecta con la ilustración clásica por su orientación moralista y antimetafísica<sup>29</sup>.

Ritschl dejó al margen el esquema idealista dialéctico de su maestro para asumir un método histórico no apriorístico. Llegó a la conclusión de que el cristianismo no es el resultado de la confrontación entre la facción judeo-cristiana y la helenístico-cristiana. Entre ambos existía un sustancial acuerdo. En el tiempo de los apóstoles el único debate consistió en la validez de la ley mosaica para los paganos conversos<sup>30</sup>. El cristianismo de origen pagano fue creciendo y fortaleciéndose de manera progresiva, y fue sustituyendo a la corriente judeo-cristiana, que llegó a desaparecer. Así pues, a diferencia de Baur, Ritschl resta importancia al papel del judeo-cristianismo en la formación de la religión cristiana. El cristianismo helenista adquirió un papel cada vez más hegemónico y acabó por sofocar el de procedencia judaica. Sobre este presupuesto es como Ritschl entiende el devenir del cristianismo<sup>31</sup>.

Sin embargo, Ritschl aceptó de Baur la idea de que el cristianismo es un fenómeno histórico con naturaleza propia, con una fuerza moral y religiosa que ha influido decisivamente en la historia humana. De ahí la necesidad de reconstruir el cristianismo en su verdadera esencia, tal como fue enseñado por el mismo Jesús. Sólo un acercamiento histórico que señale cuáles son las adherencias espurias al cristianismo original puede descubrir la enseñanza original de Jesús y fundamentar su valor permanente. La aproximación del teólogo a la esencia del cristianismo sólo resulta posible a través de la aproximación del historiador. Si queremos entender qué es el cristianismo, debemos aplicar un método positivo, histórico y crítico al estudio de las fuentes bíblicas, de la historia de los dogmas y de la teología.

27. A. RITSCHL, *Die Entstehung der altkatholischen Kirche*, Bonn 1850<sup>1</sup>; 1857<sup>2</sup>; A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde. Bonn <sup>2</sup>1882; A. RITSCHL, *Über die Methode der älteren Dogmengeschichte*, 1871, en O. RITSCHL (hrsg.), *Gesammelte Aufsätze*, 1893.

28. F. NÜSSEL, *Ritschl*, LThK VIII, 1204.

29. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, I p. 387.

30. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, I p. 393.

31. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 351; E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V p. 557.

Según Ritschl, la forma que cristianismo ha tomado en la Iglesia católica es el resultado de un progresivo olvido del judaísmo. Abandona así el esquema dialéctico de Baur, para acercarse a Schleiermacher. Ritschl deja de lado una idea de la religión cristiana establecida *a priori* para insistir en que el cristianismo es, ante todo, una experiencia que se constituye como un fenómeno histórico. Así, el estudio de temas dogmáticos como la justificación, o la reconciliación, tomarán como base no tanto las sentencias de Jesús, cuanto la conciencia de fe de la comunidad de hallarse en relación con Dios y por tanto reconciliada<sup>32</sup>. No obstante, insatisfecho por la insuficiente fundamentación de la dogmática de Schleiermacher, lastrada por un fuerte subjetivismo, Ritschl cree necesario hallar un punto de referencia objetivo para establecer un cristianismo auténtico. Encontró en la Escritura la fundamentación objetiva que buscaba. La teología no elabora experiencias interiores, sino que ha de medirse siempre con el testimonio bíblico. El único modo de conocer su contenido es estudiarla según un método científico y crítico. Comprender el cristianismo como una religión que procede de la subjetividad humana no era suficiente. Había que volver los ojos hacia la letra escrita.

Ritschl definió como criterio esencial de interpretación de la Escritura el principio de continuidad entre el Antiguo y el Nuevo Testamento<sup>33</sup>. Sostiene que Jesús corrigió al Antiguo Testamento sólo en dos puntos. En primer lugar, purificó y elevó la esperanza veterotestamentaria basada en bienes sensibles, como la libertad política o el bienestar material. En segundo lugar, enseñó que el Reino de Dios se inicia ya en el presente. El Evangelio de Jesús, en plena continuidad con la teología veterotestamentaria de la Alianza, salvo en estos dos puntos, consiste en el anuncio del Reino de Dios, es decir, de la soberanía de Dios sobre el pueblo de la Alianza.

Por tanto, puede decirse que los contenidos del Nuevo Testamento y de los Padres que resulten heterogéneos respecto al Antiguo Testamento no pertenecen a la esencia del cristianismo. Es necesario buscar las causas de estas diferencias en factores externos, como la influencia helenística o rabínica.

32. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, I p. 403. Ritschl reduce toda afirmación religiosa a juicio de valor. Por tanto, Dios es objeto de un juicio de valor que dirige la conciencia hacia un bien que es absoluto. El objeto de un juicio de valor de este tipo merece ser considerado como Dios.

33. «Denn es ist sein hermeneutischer Grundsatz, dass das Neue Testament nicht von der Profanazität, sondern vom Alten Testament her zu erklären sei» (R. SCHÄFER, *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Tübingen 1968, p. 44).

Este estudio histórico-crítico del Nuevo Testamento, según Ritschl, permite distinguir cuál ha sido el mensaje original de Jesús, que se condensa en su doctrina del Reino de Dios, y distinguirla de las aportaciones de la comunidad cristiana<sup>34</sup>. Jesús no enseña cómo ha de comprenderse el mundo desde el punto de vista ontológico, sino cómo ha de actuar el hombre en el mundo. Había que abandonar el instrumento de la metafísica para ahondar en la Revelación y enfocar la cuestión desde una perspectiva moral. Ritschl acude para ello a la moral kantiana. Mediante la unión con Jesús es como el hombre puede conquistar su libertad respecto a la causalidad de la naturaleza y construir el Reino de Dios<sup>35</sup>.

Así, mientras el catolicismo es el resultado de esta progresiva desaparición del cristianismo de matriz judaica y de la hegemonía del cristianismo de matriz pagano-griega, la Reforma protestante intenta recuperar la pureza inicial de la religión cristiana

En la línea de la tradición protestante, Ritschl rechaza un acceso cognoscitivo desde lo finito a lo infinito. Inspirándose en la epistemología de Lotze, piensa que la metafísica proporciona un conocimiento reducido a los fenómenos y que sólo la moral nos da a conocer el fin espiritual al que el mundo se dirige<sup>36</sup>. Ritschl empleó esta teoría de Lotze para criticar la filosofía de Platón por su ilegítimo impulso especulativo-metafísico y el hecho de que los intelectuales cristianos se dejaran influir por él<sup>37</sup>. La teología debe versar sobre afirmaciones morales, renunciando a alcanzar contenidos de alcance metafísico. Ritschl considera que las fórmulas dogmáticas tradicionales realizan una ilegítima mezcla entre religión y metafísica. A su juicio, las afirmaciones religiosas son juicios de valor y, por lo tanto, nunca se pueden considerar como juicios de hecho. De este modo, Ritschl procede a una rigurosa reducción ética del cristianismo, que al final queda

34. «Die Schriften des Neuen Testaments -ganz gleich, ob Augenzeugen von Jesu Wirken sie verfasst haben oder nicht- sind unmittelbare Niederschläge des Lebens der ersten Gemeinde. In der Auslegung kann man bei richtiger Zusammensetzung der einzelnen Gedanken die besondere Gestalt dieses Lebens erfassen. Diese wiederum spiegelt den Willen dessen, der sie hervorgebracht hat. So wird die Lebensgestalt der Urgemeinde zu einem Zeugnis für die Wirksamkeit des historischen Jesus selbst. Sie ist als geschichtliche Quelle zu betrachten, die neben den Evangelien berücksichtigt werden muss. Voraussetzung dafür ist allerdings, dass zwischen der Lebensgestalt der Jüngergemeinde, welche Jesus selbst gegründet hat, und der nachösterlichen Gemeinde eine Kontinuität besteht» (R. SCHÄFFER, *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Tübingen 1964, pp. 66-67).

35. Cfr. F. NÜSSEL, *Ritschl LThK VIII*, 1204.

36. Cfr. F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Barcelona 1980, T. VII, pp. 298-301.

37. Cfr. E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, p. 14.

reducido a un humanitarismo con trasfondo religioso<sup>38</sup>. La idea del cristianismo en Ritschl se caracteriza por ser «una religiosidad práctica de tipo kantiano, vivificada por una sincera y filial idea de Dios como amor, y del cristianismo como una religión del amor»<sup>39</sup>, reduciendo todo el contenido de la fe a una expresión de radical pragmatismo<sup>40</sup>.

Por lo que se refiere a la idea de Dios, Ritschl afirma que los Apologistas introdujeron en el dogma cristiano el concepto de Dios que aceptaron de la metafísica griega. La fe bíblica no contiene afirmaciones entitativas sobre la esencia divina, sino que se refiere a los efectos de las acciones de Dios y de Cristo. Así pues, la fe cristiana no puede construirse sobre la metafísica, puesto que Dios se revela en sus obras<sup>41</sup>. Dios ha revelado su voluntad amorosa a través de Cristo. Por tanto, ha de rechazarse cualquier doctrina sobre Dios que pretenda fundamentarse sobre especulaciones cosmológicas o metafísicas.

«El conocimiento escolar de Dios a partir de la razón, ya sea mediante las conclusiones que surgen del estudio del cosmos, ya de arriba hacia abajo a partir de ciertos presupuestos apriorísticos, es oscuro, fragmentario y, en comparación con el conocimiento cristiano de Dios, sombrío. En esta vía se pretende un conocimiento de Dios que ante nosotros se enfrenta directamente a la majestad de Dios, es decir que conduciría a nuestra muerte. Pero Dios quiere hacerse encontrar sólo en Cristo. En esta forma de conocer Dios es entendido como voluntad de salvación, como amor, naturalmente sólo por aquellos que creen en Cristo (...) La voluntad amorosa de Dios es el ser o la esencia misma de Dios»<sup>42</sup>.

J. Drumm ha afirmado que en Ritschl la necesidad de deshelenizar el cristianismo, que consiste en la eliminación de todo elemento metafísico, depende de premisas exclusivamente filosóficas provenientes de una reductiva teoría del conocimiento como la de Kant<sup>43</sup>. Glawe detecta en el fundador de la escuela de Gottinga un evidente parentesco con el radicalismo de Souverain, en cuanto que ambos

38. J.L. ILLANES y J.I. SARANYANA, *Historia de la Teología*, Madrid 1995, p. 305.

39. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, I p. 390.

40. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda riforma*, I p. 413.

41. Cfr. E.P. MEIJERING, *Adolf Von Harnack und das Problem des Platonismus*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930*, Paris 1993, p. 158.

42. A. RITSCHL, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 3 Bde. Bonn 21882, p. 218; cit. en E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte*, Leiden 1978, p. 13.

43. Cfr. J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1408.

han atribuido una influencia no sólo formal sino también material a la filosofía, la metafísica y la mística griegas, en el cristianismo<sup>44</sup>.

Con un tono crítico, Hirsch afirma que el interés de Ritschl en demostrar por métodos positivos una posición confesional, es decir, mostrar el acierto y el valor de la reforma protestante, representa la verdadera clave de su obra. Ese interés no pudo dejar de pesar voluntaria o involuntariamente en su trabajo como estudioso de la historia<sup>45</sup>.

Como resumen, cabe decir que Ritschl intentó elaborar una idea del cristianismo que excluyera toda aportación de la filosofía (teología natural-metafísica) y que se asentara exclusivamente sobre las conclusiones extraídas del estudio histórico-crítico de la Escritura. Ritschl no carece por ello de otros presupuestos filosóficos. La moral kantiana ocupa un lugar privilegiado en la hermeneútica de Ritschl. La consecuencia lógica que se impone es una considerable reducción de la teología bíblica a su vertiente inmediatamente práctico-moral. De forma coherente, considera que todas las fórmulas dogmáticas de carácter ontológico, han de atribuirse a la influencia helenista y deben ser excluidas del núcleo de la religión cristiana.

## 6. A. VON HARNACK

Hemos visto que la escuela de Gotinga fundada por Ritschl se caracteriza por el empleo del método histórico crítico, por la convicción de que el cristianismo es en su esencia una doctrina moral y por el rechazo de la metafísica como instrumento de la teología. *Adolf von Harnack* (1851-1930)<sup>46</sup> se formó en esta escuela y llevó sus postulados a sus últimas consecuencias<sup>47</sup>. El influjo de Ritschl sobre Harnack se detecta sobre todo en dos puntos: el empleo del método histórico-crítico y el prejuicio antimetafísico<sup>48</sup>.

44. Cfr. W. GLAWE, *Geschichte*, p. 294.

45. Cfr. E. HIRSCH, *Geschichte*, Bd. V, pp. 558-559.

46. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 Bde. Frankfurt 1886-1890 (en este trabajo, se cita según la edición de Darmstadt 1964<sup>4</sup>); A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig 1900 (en este trabajo, se cita según la reimpression de la segunda edición, Gütersloh 1985<sup>2</sup>); A. VON HARNACK, *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in den ersten drei Jahrhunderten*, Leipzig 1902; A. VON HARNACK, *Entstehung und Entwicklung der Kirchenverfassung und des Kirchenrechts in den ersten zwei Jahrhunderten*, Leipzig 1910.

47. E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, p. 2.

48. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, p. 427.

Harnack concibió la helenización como un proceso históricamente necesario. Sin embargo, en el contexto de la cultura moderna es necesario superar la forma helenizada que adquirió el cristianismo en la antigüedad, para devolverle su pureza original y adaptarlo a la mentalidad del hombre contemporáneo. A su juicio, la esencia del cristianismo es en sí misma intemporal, permanente y transhistórica<sup>49</sup>. El intento de Harnack consiste en redescubrir la esencia más pura del cristianismo, mediante el empleo del método histórico crítico.

Harnack ha defendido que Evangelio y dogma no sólo no coinciden, sino que son dos instancias heterogéneas. En la historia del cristianismo es el Evangelio, y no el dogma, el que debe ocupar el lugar de mayor relevancia. El intento de Harnack consiste en desvelar el Evangelio tal como fue predicado por Jesús y desde esa luz juzgar la historia de los dogmas<sup>50</sup>.

Harnack sostiene que Jesús en su Evangelio ha constituido una religión universal sobre la base del Antiguo Testamento. De acuerdo con sus conclusiones, el Evangelio de Jesús se puede resumir en tres puntos. Según Harnack, estos tres capítulos se relacionan entre sí como tres círculos concéntricos. Cada uno de ellos contiene entera toda la predicación de Jesús y de cada uno de ellos se pueden deducir los otros dos.

«Primero, el Reino de Dios y su venida. Segundo, Dios como Padre y el valor infinito del alma humana. Tercero la justicia más alta y el mandamiento del amor. La grandeza y la fuerza del Evangelio consisten en que es tan sencillo y tan rico. Tan sencillo que se agota en cada una de las ideas principales que contiene. Tan rico que todas esas ideas parecen inagotables, y nunca conoceremos lo suficiente sus dichos y sus parábolas. Pero a partir de, y por encima de esto, tras cada pasaje está él mismo. A través de los siglos nos hablan con la frescura de lo presente»<sup>51</sup>.

La palabra Evangelio tiene en Harnack un segundo sentido. Significa también el anuncio de Cristo crucificado y resucitado por el pe-

49. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1982, p. 9; J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1408. Scheffczyk y Drumm hacen ver la interna contradicción del programa de Harnack al intentar establecer desde una metodología exclusivamente histórica un elemento que es intemporal. Scheffczyk apunta que un método como el de Harnack, que consiste en comparar con criterios históricos el Evangelio con el cristianismo, no puede pretender establecer una esencia intemporal, libre de todo influjo histórico. Para Drumm, afirmar la existencia de un fenómeno histórico que resulte sea inalterable e inasequible a todo influjo histórico es una posición insostenible desde el punto de vista hermenéutico.

50. Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, ZThK 48 (1951) 66.

51. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1985<sup>2</sup>, p. 40.

cado del mundo. Harnack afirma que este segundo significado es bien distinto del primero. Una diferencia de sentidos tan notable provoca entre ambas tensiones inevitables. Harnack sostiene que es un hecho histórico el que Jesús haya tenido conciencia mesiánica y que afirmara de sí mismo ser camino hacia el Padre<sup>52</sup>. Sin embargo, esta afirmación reduce considerablemente su alcance cuando leemos que «al Evangelio tal como Jesús lo ha anunciado no pertenece el Hijo, sino solo el Padre»<sup>53</sup>. Jesús no afirmó de sí mismo ser Hijo de Dios y quien lo afirma introduce una glosa en el Evangelio<sup>54</sup>. En efecto, fue sobre todo San Pablo y junto a él los discípulos quienes por su fe en Jesús han incluido el anuncio de la persona de Cristo dentro del Evangelio que él predicó, convirtiendo el Evangelio del Reino (*Evangelium Christi*) en el Evangelio de Cristo (*Evangelium von Christus*)<sup>55</sup>.

Según Harnack, el Evangelio de Jesús no ha aportado ninguna novedad doctrinal. Se trata solamente de la llamada a una vida santa ante Dios, en compañía de los demás hombres, para obtener y realizar el Reino de Dios. Todo lo que se haya podido añadir después es una adición espuria procedente del espíritu griego<sup>56</sup>.

La idea de Dios que surge del Evangelio se reduce a la afirmación de que es el Padre de Jesucristo, que nos ofrece el perdón de los pecados y la promesa de vida en su Reino. Los enunciados que atribuyan a Dios otro tipo de predicados no pertenecen a la esencia del cristianismo y provienen de fuentes ajenas. Todas las especulaciones sobre la esencia de Dios que se encuentren en la historia de la teología tienen su origen en el influjo de la filosofía griega.

«La fe cristiana es (...) la confianza cierta de recibir de Dios como el Padre de Jesucristo el perdón de los pecados y de vivir bajo él en su Reino— nada más»<sup>57</sup>.

52. Cfr. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, pp. 84-90.

53. «Nicht der Sohn sondern allein der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein» (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 90). «In das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, gehört nicht der Sohn, sondern allein der Vater» (A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte. I: Die Entstehung des kirchlichen Dogmas*, Darmstadt 1964, p. 81). «Dies empfindende, betende, handelnde, ringende und leidende Ich ist ein Mensch, der sich auch seinem Gott gegenüber mit anderen Menschen zusammenschliesst» (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 81).

54. «Der Satz «ich bin der Sohn Gottes», ist von Jesus selbst nicht in sein Evangelium eingerückt worden, und wer ihn als einen Satz neben anderen dort einstellt, fügt dem Evangelium etwas hinzu» (A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 91; cfr. también A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I pp. 80-81).

55. Cfr. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 108.

56. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 352.

57. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, III, p. 683.



El proceso hacia la constitución del catolicismo se inicia ya en la primera generación cristiana. Los escritos de Pablo permiten ver que en esa época la comunidad cristiana ya ha dado pasos hacia su transformación en una comunidad litúrgica y cúlrica. Junto a este fenómeno, se pasa también desde el Evangelio anunciado por Jesús, al Evangelio como anuncio de Cristo. Comienza también la preocupación por conservar la doctrina recibida y por la regla de fe. Se detectan también las primeras muestras de institucionalización y reglamentación jurídica de la Iglesia. Sin embargo, aquí Harnack no ve todavía realizado un auténtico proceso de formación de los dogmas. Es el periodo en que se gesta la formación del catolicismo (*werdende katholische Kirche*), que se realizará en el siglo II<sup>58</sup>.

A juicio de Harnack, el Nuevo Testamento, en sentido estricto, no forma parte de la historia de los dogmas. Sí afirma, no obstante, que representa el presupuesto desde el que después desencadenará la historia de los dogmas. San Pablo es también un fermento más del proceso que poco más tarde se desarrollará. Sin embargo, Pablo es todavía un mensajero del Evangelio y no el fundador de un desarrollo doctrinal.

La siguiente etapa es la que constituye verdaderamente el inicio de la formación de los dogmas<sup>59</sup>. El dogma es una formulación de una determinada verdad de fe que exige una adhesión obligatoria, resulta necesaria para la unidad entre los creyentes y se fundamenta en la Revelación. El dogma así entendido comienza a existir en una determinada época de la historia. Este proceso de formación de los dogmas pudo tener lugar sólo bajo la influencia del espíritu de la filosofía griega.

«Con ello [el desencadenamiento de este proceso] el dogma cristiano se sitúa en paralelo respecto a los dogmas de las escuelas de la filosofía antigua, con la única diferencia de que, en lugar de apelar a la razón, apelan como autoridad a la Revelación, que se ha establecido como fuente de todo dogma»<sup>60</sup>.

Por influjo de la filosofía y del espíritu griego, el cristianismo se configura como una doctrina elaborada conceptualmente, destinada a iluminar la inteligencia, con el riesgo de llegar a expulsar la fe

58. Fue A. Ehrhard quien en 1935 acuñaría el término *Frühkatholizismus* para referirse a esta época con su libro *Urkirche und Frühkatholizismus* publicado en Bonn (cfr. P. NEURER, *Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation*, SR 213 (1995) 365).

59. Cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, p. 68.

60. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, p. 69.



viva y la experiencia religiosa. Mientras el Evangelio es, sobre todo, experiencia religiosa viva, el dogma es doctrina, conocimiento, razonamiento. El dogma es sólo el medio conceptual por el que en la antigüedad cristiana se intentó hacer comprensible el Evangelio. Harnack concluye que «*el dogma en su concepción y en su desarrollo es una obra del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio*»<sup>61</sup>. La historia de los dogmas consiste, por tanto, en estudiar el dogma tal como quedó configurado en los primeros siglos, en un contexto determinado por el mundo griego.

Según Harnack, este proceso de «catolización» del cristianismo, caracterizado por la mezcla entre Evangelio y espíritu griego, se lleva a cabo durante el siglo II y se fortalece en las dos siguientes centurias<sup>62</sup>. La nueva religión pierde en el siglo II el vínculo que le une al judaísmo y, habiendo quedado como un espíritu sin cuerpo, busca un nuevo suelo en que arraigar. Fue el mundo greco-romano el que facilitó la nueva encarnadura del cristianismo. No fue el mito, ni el culto, sino la filosofía griega la que comenzó a ocupar el centro de la vida religiosa cristiana. En este proceso de helenización, el cristianismo perdió su pureza y originalidad, tomando la forma de una escuela filosófica más.

Así pues, según Harnack, fueron los Apologistas<sup>63</sup> los primeros en emprender la tarea de dar al cristianismo la forma de una doctrina acorde con el espíritu intelectual, filosófico y racional de sus contemporáneos. Manteniendo el carácter revelado del cristianismo, buscaron la certeza racional de su doctrina, configurándola como una cosmovisión teísta y moralista. Los Apologistas consideraron el cris-

61. «*Das Dogma ist in seiner Conzeption und in seinem Ausbau ein Werk des griechischen Geistes auf dem Boden des Evangeliums (...)* Das Evangelium selbst ist nicht das Dogma; denn in dem Glauben an das Evangelium hat die Erkenntnis nur soweit eine Stelle, als sie Voraussetzung des Gebets, Gesinnung und That, d.h. Bestimmtheit des Lebens ist. Zwischen dem religiösen Glauben, in welchem Theorie und Praxis sich decken, und dem historisch-kritischen Bericht von der christlichen Religion und ihrer Geschichte vormögen wir ein drittes nicht mehr einzuschieben, ohne mit dem Glauben oder mit dem historischen Befunde in Conflict zu gerathen; nur die *practische* Aufgabe ist übrig gelassen, den Glauben zu vertheidigen. Aber in der Geshichte, welche diese Religion erlebt hat, ist ein drittes eingeschoben worden – das Dogma; d.h. *die begrifflichen Mittel, durch welche man sich in der antiken Zeit das Evangelium verständlich zu machen versucht hat, sind mit seinem Inhalt verschmolzen und zum Dogma erhoben worden*» (A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 20).

62. Cfr. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, pp. 120-121. «*Das Einströmen des Griechentums, des griechischen Geistes, und die Verbindung des Evangeliums mit ihm ist die grösste Tatsache in der Kirchengeschichte des zweiten Jahrhunderts, und sie setzte sich, grundlegend vollzogen, in den folgenden Jahrhunderten fort*» (ibid., p. 120).

63. Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, pp. 496-550.

tianismo como la sabiduría divina que sobrepasa todo conocimiento natural y filosófico, y que, no obstante, resulta ser la iluminación que perfecciona al conocimiento natural y oscuro del hombre. El cristianismo pasó a ser, por tanto, la religión racional revelada.

Según Harnack, la idea de Dios que los Apologistas deducen depende de su relación con el cosmos. Teología y cosmología quedan estrechamente vinculadas. Su teología se configura como una teología natural. Esta es la perspectiva que determina los dogmas que los Apologistas formularon en torno a la naturaleza divina: Dios se convierte en una esencia eterna e inmutable, espiritual y perfecta, inefable e incomprensible, trascendente e increada, creador de todas las cosas. Harnack distingue tres rasgos del concepto de Dios presente en los Apologistas:

«1. Que Dios ha de ser pensado primariamente como la causa última del mundo. 2. Que es el principio del bien ético y también el principio del mundo. 3. Que el principio del mundo, esto es, la divinidad, se configura como lo inmortal y eterno, en oposición al mundo en cuanto lo mudable (...) Estos dogmas sobre Dios no son afirmados por los Apologistas a partir de la comunidad cristiana que espera la llegada en el Reino de Dios, sino que se obtienen, por un lado, de la contemplación del mundo y, por otro, de la condición ética del hombre»<sup>64</sup>.

Según Harnack, los Apologistas han llevado a cabo una radical transformación del cristianismo. El Evangelio que es el anuncio de la gracia del Reino y de la Paternidad de Dios que se acepta solo por la fe ha quedado convertido en una teología natural racionalizada.

«Las doctrinas filosóficas sobre Dios, la virtud y la inmortalidad se han convertido en contenido cierto de una religión universal, que es cristiana porque Cristo introduce la certeza. Los Apologistas han hecho del cristianismo una religión deísta, para todo el mundo, sin abandonar las antiguas enseñanzas y doctrinas de los cristianos en su literalidad. Con ello, han señalado la tarea de la dogmática y han escrito, por así decir, los prolegómenos de toda la futura doctrina de la fe»<sup>65</sup>.

A juicio de Harnack, este proceso conduce a una consideración intelectualista y doctrinal del cristianismo. La fe en el Evangelio ha quedado transformada en confesión de fe, en fórmulas sometidas a racionalización, vinculantes para todos los creyentes. Por lo que se

64. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 529.

65. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 546.

refiere a la idea de Dios, el Dios de Jesucristo ha recibido la forma del Dios de la teología natural y del Dios de la filosofía idealista de la antigüedad. De esta forma, una larga lista de ideas procedentes del platonismo y del estoicismo, ajenas al Evangelio, vinieron a adquirir la certeza propia de aquello que se considera dato de fe, por el hecho de haber sido aceptadas por la teología cristiana.

A pesar de todo, Harnack reconoce que el Dios de los Apologistas no es exactamente el mismo que el Dios de los filósofos. Su idea de Dios es incomparablemente más viva y digna que la de los filósofos griegos<sup>66</sup>.

Harnack defiende que la cristología del Logos experimenta su gran desarrollo a lo largo del siglo II. Esta idea presente en el evangelio de San Juan no había ocupado un lugar fundamental, ni un desarrollo exhaustivo. Sólo cuando un número de filósofos paganos conversos comienzan a especular sobre su nueva religión, se inicia la elaboración de la teología del Logos a partir de ideas previas aprendidas en el platonismo y el estoicismo. La especulación en torno al Logos —una idea que se prestaba a intentos de racionalización— vino a ocupar el lugar del título de Mesías —menos manejable con categorías racionales—, a la vez que facilitó el acercamiento de los intelectuales griegos a la fe cristiana. En efecto, sostiene Harnack, la afirmación de que el Logos se había revelado a los cristianos tuvo un efecto embriagador (*berauschen*) ante los filósofos<sup>67</sup>. La idea del Logos cumple en los Apologistas una doble función: explica la acción creadora de Dios y la revelación de Dios mediante los profetas. Los Apologistas convirtieron al Logos en una esencia personificada de la racionalidad que se percibe en el cosmos. Dios no es la causa directa del mundo. Actúa a través de su

66. «Keine positive Religion kann ihren Gläubigen mehr leisten, als was der Glaube an die Offenbarung in den Propheten und in Christus den Apologeten geleistet hat. Wenn er ihnen auch vornehmlich die Wahrheit dessen, was man natürliche Theologie nennt und was die idealistische Philosophie des Zeitalters war, bestätigte und demgemäss die Kirche als die grosse Versicherungsanstalt für die Ideen Plato's und Zeno's erscheint, so darf man dabei nicht vergessen, dass die Vorstellung von einem wirksamen Göttlichen auf Erden bei den Apologeten eine ungleich lebendigere und würdigere gewesen ist als bei den griechischen Philosophen» (A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, p. 549). Según Harnack, a pesar de que esta tendencia visible en los Apologistas experimenta un giro positivo en Ireneo y Tertuliano (cfr. *ibid.*, p. 567-649), que insisten en que la acción del creador omnipotente busca únicamente la salvación del ser humano, sin embargo, retornará más agudizada con los alejandrinos, especialmente con Orígenes. Harnack denomina *religiöse Philosophie* a la teología de éste último (cfr. *ibid.*, pp. 650-697).

67. Cfr. A. VON HARNACK, *Das Wesen des Christentums*, p. 122-123. «Die Identifizierung des Logos mit Christus wurde der entscheidende Punkt für die Verschmelzung der griechischen Philosophie mit dem apostolischen Erbe und führte die denkenden Griechen zu diesem» (*ibid.* p. 123).

Logos, idea que es elaborada para evitar un contacto directo de Dios con la materia. La idea dominante de religión como conocimiento de la verdad, explica también la segunda función del Logos: es también mediante su Logos, su Palabra, como Dios ha dado a conocer la Revelación a los profetas.

«El Logos es la Hipóstasis de la racionalidad actuante, que, por un lado, preserva la unicidad e inmutabilidad de Dios, a pesar de la realización de la fuerza que descansa en Él, y, por otro lado, posibilita esta realización (...) Como, según la perspectiva fundamental de los Apologistas, el Principio de la religión –es decir, el conocimiento de la verdad– es también el Principio del mundo, aquella Palabra divina que aporta el verdadero conocimiento del mundo debe ser idéntica con la Razón divina que ha producido el mundo mismo. El Logos no es sólo la razón creadora de Dios, sino también la Palabra de la Revelación de Dios»<sup>68</sup>.

Así pues, la helenización ha dado lugar, según Harnack, a una configuración del cristianismo determinada decisivamente por el mundo helenista. En este contexto, es comprensible la afirmación de Harnack de que la pregunta sobre el platonismo de los Padres sea la cuestión fundamental de la historia de los dogmas<sup>69</sup>. La expulsión del elemento original y la aceptación del nuevo espíritu griego dan razón de la transformación del cristianismo a lo largo del siglo II. Según Harnack, es alrededor del año 300 cuando el catolicismo está ya plenamente formado. Harnack llama catolicismo a aquella forma que el cristianismo adopta cuando sustituye la variedad de las fórmulas dogmáticas por el único dogma de la autoridad eclesiástica.

«A los principios más importantes de la doctrina de fe católica y de sus sacramentos pertenece según Harnack un elemento, que en los escritos del Nuevo Testamento no se fue capaz de reconocer como un intruso: el espíritu griego. El catolicismo de hoy no es otra cosa que el cristianismo en la comprensión de la antigüedad. Así, la historia del dogma es solo la historia de la contraposición entre Evangelio y Dogma»<sup>70</sup>.

La forma que el cristianismo ha tomado en el seno del helenismo, ha deformado y falsificado el Evangelio original de Jesús, transformándolo en un sistema conceptual doctrinal, paralelo a las demás escuelas filosóficas griegas. «El dogma original es la formulación de la

68. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I, pp. 530-531.

69. Cfr. E.P. MEIJERING, *Theologische Urteile*, pp. 17-19.

70. A. Grillmeier, *Hellenisierung*, p. 351.

fe cristiana tal como el espíritu griego lo ha entendido y lo ha justificado ante sí»<sup>71</sup>. Aunque este carácter del dogma fue posteriormente modificado, nunca ha perdido su impronta griega. Harnack afirma que en Lutero se encuentra el final de la historia de los dogmas y la vuelta al Evangelio original. Esta historia del desarrollo de los dogmas es, pues, un proceso cerrado. Así pues, con el término «helenización», Harnack define aquel proceso histórico que ha determinado la decadencia y desfiguración del Evangelio original, que ha sido finalmente desenmascarado por la Reforma luterana.

Sin embargo, al afirmar el valor del dogma cristológico y trinitario de los primeros Concilios ecuménicos, también el luteranismo ha conservado un resto de afirmaciones dogmáticas forjadas bajo el influjo del helenismo. Así pues, también el luteranismo ortodoxo ha de ser liberado del resto del dogma que todavía alberga. En la lógica de Harnack, una vez redescubierta la verdadera esencia del cristianismo e identificadas las vías por las que esta ha quedado contaminada, la necesidad de la deshelenización se desprende como una consecuencia del todo natural.

Recordando que Harnack reduce el mensaje del Evangelio a la idea de que Dios es Padre y al consecuente respeto que todo hombre merece, Scheffczyk sostiene que aquí el cristianismo pierde su auténtica originalidad y queda reducido al nivel de un puro humanismo. Esta idea viene reforzada si se considera que ese fenómeno ahistórico que Harnack llama cristianismo, en el fondo, es perfectamente equiparable con la esencia de la religiosidad natural humana<sup>72</sup>. Scheffczyk considera que la literatura teológica posterior ha reconocido que la idea de la esencia del cristianismo propuesta por Harnack, supuestamente obtenida con métodos históricos, es la proyección de un *a priori* subjetivo. Es decir, la propia idea que Harnack se había hecho de la esencia del cristianismo, resulta estar condicionada por el tiempo, por el contexto y por los presupuestos del mismo Harnack<sup>73</sup>.

En esta misma línea, Tröltzsch ha afirmado que por motivos apologeticos, Harnack intentó establecer un puente entre el Evangelio y la ética kantiana. Con ello aspiraba a superar la crítica al cristianismo desde el materialismo y el naturalismo. Según Tröltzsch, la imagen que Harnack se hizo del cristianismo es la predicación del Reino de Dios interpretado en los términos de la ética kantiana<sup>74</sup>.

71. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Bd I, p. 14.

72. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 10.

73. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 12.

74. Cfr. E. TRÖLTZSCH, *The dogmatics of the «Religiongeschichtliche Schule»*, AJT 17 (1913) 12.

Ante quienes consideran a Harnack anárquico o incluso ateo, Gherardini ha defendido su genuina religiosidad<sup>75</sup>. Sin embargo, sostiene que su autosuficiencia racionalista a la hora de investigar la historia de los dogmas, termina por mutilar la integridad de la revelación cristiana. Es esta actitud la que provoca el choque de la razón con el misterio de la fe, con el hecho y la posibilidad misma de la Revelación. Afirma Gherardini que la intención de salvar al cristianismo muchas veces ha llevado a la presunción de poder comprenderlo como un fenómeno más de la historia humana. Toda perspectiva que rechace a priori la dimensión sobrenatural del cristianismo queda destinada a alcanzar sólo aspectos periféricos de la Revelación<sup>76</sup>.

Desde una perspectiva similar, Peterson ve en el protestantismo liberal en general y en Harnack en particular el intento de asentar la misión de la Iglesia en el seno de la sociedad, la cultura y el estado moderno, sobre unas bases nuevas. Esta nueva fundamentación le sitúa no sólo en oposición al catolicismo, sino también al protestantismo tradicional. En efecto, el nuevo protestantismo ha intentado sustituir el fundamento dogmático de la Iglesia antigua —en que catolicismo y protestantismo ortodoxo coinciden— sobre un nuevo fundamento ontológico. Esta nueva fundamentación reúne tres vías diversas y complementarias: en primer lugar, la sustitución del dogma por las verdades racionales —en estas hay que buscar la pureza de la doctrina—; en segundo lugar sustituir la experiencia mística —amenazada por la desaparición del dogma— por el espiritualismo y por una mística secularizada; y, en tercer lugar, sustituir el carácter público de la confesión protestante por las obras de amor al prójimo<sup>77</sup>.

Vemos una vez más reunidas las distintas fuerzas centrífugas a las que conduce la disolución de la dimensión metafísica de la Revelación. Una vez que se deslegitima la función magisterial de la tradición eclesial, manifestada en formulaciones dogmáticas, la teología, desorientada en su misma base, se dispersa por las vías del positivismo histórico y el racionalismo teórico, del subjetivismo de la experiencia religiosa individual y de la reducción moralista burguesa de la fe cristiana.

La tesis de la helenización del cristianismo, tal como aparece formulada en Harnack, conduce al vaciamiento dogmático del mensaje cristiano. Después de un periodo en que los seguidores de Harnack han dominado el panorama de la historia de los dogmas, encontraremos que

75. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, p. 427.

76. Cfr. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, p. 429.

77. Cfr. E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München 1951, pp. 312-315.

la literatura teológica de las últimas décadas ha experimentado un giro respecto a las perspectivas de Harnack y de sus últimos epígonos. Este nuevo estilo de investigación ha modificado muchos de los presupuestos del protestantismo liberal. No cabe duda de que los estudios de Harnack continúan ejerciendo una importante influencia en parte de la actual literatura teológica<sup>78</sup>. Pero, en buena parte de los estudiosos actuales, se percibe un nuevo clima espiritual. En los estudios más recientes, se percibe, entre otros aspectos positivos, una más neta separación entre la perspectiva dogmática y la perspectiva histórica. Muchas de las investigaciones históricas posteriores han empleado un método más acorde con su objeto y están conduciendo a juicios más diferenciados y prudentes. Se puede decir también que las cuestiones sistemáticas afectadas por la cuestión de la helenización se abordan con más serenidad<sup>79</sup>.

## 7. POSTERIDAD DE HARNACK. EL FINAL DE UNA ÉPOCA

Gherardini considera que Harnack representa el punto culminante del protestantismo liberal, una corriente teológica que, desde Schleiermacher, pasa a través de Ritschl, y llega con él hasta el final del primer tercio del siglo XX. Sin embargo, Harnack no había llegado a extraer todas las consecuencias de su propia teología. Éste ha sido el trabajo que han realizado sus discípulos de una forma más radical. Ha correspondido a ellos la tarea de mostrar los extremos a los que conduce la teología liberal<sup>80</sup>.

### 7.1. *La posteridad intelectual de Harnack*

Entre discípulos que cabe incluir en la estela de Harnack<sup>81</sup>, se puede citar a *H. Lietzmann* (1875-1942)<sup>82</sup>, *F. Loofs* (1858-1926)<sup>83</sup>,

78. Cfr. A. GRILLMEIER, *Zur Dogmen- und Konzilgeschichte*, Sem 29 (1977) 195-227.

79. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1981, pp. 14-31; L. SCHEFFCZYK, *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt*, MThZ 33 (1982) 195-205. De este último existe traducción española: L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad*, RET 41 (1981) 469-481.

80. B. GHERARDINI, *La seconda Riforma*, p. 425.

81. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 252; W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, pp. 72-74.

82. H. LIETZMANN, *Geschichte der Alten Kirche*, 4 Bde., Berlin 1932-1944. Cfr. D. WYRWA, *Hans Lietzmanns theologisches Verständnis der Kirchengeschichte*, en G. BESIER y CH. GESTRICH (hrsg.), *450 Jahre Evangelischer Theologie in Berlin*, Göttingen 1989, pp. 387-418.

83. F. LOOFS, *Leitfaden zum Studium der Dogmen-Geschichte*, Halle 1906; F. LOOFS, *Die Religions-Wissenschaft der Gegenwart in Selbstdarstellungen*, 2 Bde. Leipzig 1926.



*M. Werner*<sup>84</sup> (1887-1964) y *W. Köhler*<sup>85</sup> (1870-1946) –aunque cada uno de ellos ha añadido sus propias aportaciones personales–. Puede decirse que también la Escuela de la Historia de las Religiones de Gottinga se sitúa, en cierto modo, en continuidad con las tesis de Harnack<sup>86</sup>.

*F. Loofs*, discípulo de Ritschl y Harnack, llevó más allá que sus maestros la idea de una ruptura entre el cristianismo original y el cristianismo postapostólico. Investigó especialmente la historia de los dogmas por lo que se refiere a la doctrina trinitaria de la Iglesia antigua<sup>87</sup>. Según Loofs, la historia de los dogmas comienza a partir del momento en que el cristianismo se extiende por el mundo pagano en el siglo II. Este proceso transformó radicalmente al cristianismo original, e hizo surgir un fenómeno esencialmente nuevo<sup>88</sup>. Defendió que la influencia de la filosofía griega y del paganismo había alcanzado tales dimensiones, que en los apologistas el cristianismo queda convertido en una doctrina más entre otras. Según Loofs, la aceptación de la doctrina del Logos se hizo de tal modo que no llegó más allá de una elaboración del paganismo vulgar. Por tanto, concluye, los apologistas no habrían reconocido la distinta naturaleza de la fe religiosa y del saber filosófico<sup>89</sup> y habrían hecho pasar como cristianas ideas de la filosofía popular<sup>90</sup>.

*R. Bultmann* (1884-1976)<sup>91</sup> ha vuelto también sobre la cuestión de la helenización bajo otra denominación: el tema de la *mitologización*. El verdadero sentido de la fe cristiana no radica en la afirmación de

84. M. WERNER, *Die Entstehung des christlichen Dogmas problemgeschichtlich dargestellt*, Bern-Leipzig 1941; M. WERNER, *Der protestantische Weg des Glaubens* I, Bern-Tübingen, 1955. Werner se muestra plenamente de acuerdo con las tesis fundamentales de Harnack sobre la helenización. Sin embargo, en la obra de Werner la helenización es un principio secundario respecto al proceso de desescatologización de la comunidad cristiana primitiva, poniéndose así en la estela del escatologismo consecuente de A. Schweitzer (cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, pp.77-80).

85. W. KÖHLER, *Dogmengeschichte als Geschichte des christlichen Selbstbewusstseins*, Zürich 1943. Coincide con Dorner, su maestro, en una perspectiva de cuño hegeliano: el dogma es el desarrollo de la autoconciencia cristiana (cfr. W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, pp. 74-77).

86. Cfr. J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1408.

87. Cfr. M. STREIT, *Loofs*, LThK VI, 1048; TRE 21, p. 464.

88. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 352.

89. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, p. 93.

90. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 11.

91. R. BULTMANN, *Das Christentum im Rahmen der antiken Religionen*, Zürich 1949; R. BULTMANN, *Die liberale Theologie und die jüngste theologische Bewegung: Glauben und Verstehen*, Tübingen 1958<sup>8</sup>.



hechos históricos o verdades objetivas, sino en la interpretación de la fe desde la situación existencial de cada sujeto. De ahí la necesidad de eliminar de la fe cristiana todo contenido objetivo o histórico. Por tanto, lo que Bultmann llama *desmitologización* lleva consigo la exigencia de la deshelenización, es decir, la eliminación de cualquier dato ontológico objetivo de la fe<sup>92</sup>. Sin embargo, la exigencia de la desmitologización abarca también los aspectos históricos adheridos a la transmisión de la fe. En efecto, Bultmann declara inviable fundar la fe sobre la historia. La historia nos muestra solo la interpretación existencial que unos creyentes hicieron de la fe en un momento determinado.

La elaboración neotestamentaria de la figura de Jesús se realizó bajo el influjo de la escatología apocalíptica del hijo del hombre de cuño judaico y de los mitos gnósticos referentes a un salvador que habría venido de la región de la luz, de procedencia griega. Según Bultmann, el Nuevo Testamento habría añadido a la figura del Jesús histórico, primero, la elaboración teológica de la comunidad primitiva, después, las aportaciones de la comunidad helenística, y, por último, la teología paulina. Concluye que es necesario liberar el mensaje cristiano de las construcciones míticas desde las que se redactaron los relatos del Nuevo Testamento<sup>93</sup>.

A juicio de Scheffczyk, Bultmann ha desmentido el intento de Harnack de fundar la verdad religiosa exclusivamente por medios históricos, demostrando la imposibilidad de tal intento. Según Bultmann, la verdad del cristianismo sólo puede decidirse desde un posicionamiento subjetivo, sobre la «interpretación existencial de la fe». Desde esta perspectiva, la forma que el cristianismo adquirió en el contexto helenista, o en cualquier otro contexto, resulta indiferente. Es un mero material para la interpretación personal existencial en el presente. Es necesario despojar al cristianismo de las adherencias míticas helenísticas que recubrieron la fe con relatos históricos y con principios ontológicos<sup>94</sup>. Grillmeier afirma que, así como los postulados de Harnack y sus precedentes les llevan a una comprensión del cristianismo como una pura ética humanística, así también Bultmann conduce, por unas vías diversas, a una visión reductiva del mensaje bíblico<sup>95</sup>.

92. «R. Bultmann hat dies in dem Sinne abgewandelt, dass alle Ontologie in Gotteslehre und Christologie objektivierte Mythologie sei» (A. GRILLMEIER, *Zur Dogmen- und Konzilgeschichte*, Sem 29 (1977) 206).

93. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, pp. 533-538.

94. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, pp. 13-14.

95. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 536.

R. Seeberg (1859-1935)<sup>96</sup> representa una postura más moderada. A su juicio, el encuentro del cristianismo con mundos culturales diversos –la helenización, la romanización o la germanización– no representan en sí mismas una corrupción, ni una falsificación. Estas formas muestran sólo que la religión cristiana ha sido repensada y adaptada a los distintos fenómenos culturales con los que se ha encontrado. Esto le ha permitido introducirse dentro de la cultura de pueblos diversos<sup>97</sup>. Seeberg ha propuesto una distinción que ha tenido fortuna en la investigación posterior: se trata de la distinción entre una influencia meramente *formal* de la filosofía y la cultura griega, y una aceptación *material* de contenidos filosóficos o culturales griegos en el seno del cristianismo<sup>98</sup>.

## 7.2. Nuevas perspectivas

La historia de la idea de la helenización, incluso en la época de Harnack y sus epígonos, no ha logrado abrir vías definitivas de solución. La variedad, la divergencia, e incluso la irreconciliable oposición de los resultados de muchos estudios han llevado a la necesidad de abordar de nuevo estas cuestiones de una forma más ajustada a su objeto. La cuestión de la helenización ha demostrado albergar una enorme complejidad. Una solución satisfactoria de este problema podía provenir sólo de una adecuada distinción y relación entre la dimensión sistemática y la dimensión histórica. La contaminación de la historia desde perspectivas dogmáticas había llevado en el pasado a una guerra de posiciones ideológicas, sin posible acuerdo. Hacer de la historia el criterio definitivo para la fe se había mostrado inviable<sup>99</sup>.

Grillmeier<sup>100</sup> ha afirmado que sólo si se establece una clara distinción del aspecto material y del aspecto formal de este problema se puede alcanzar su solución. Por aspecto material, entiende el estudio concreto de la influencia de la filosofía helenística en los Padres. Es necesario revisar muchos juicios apresurados sobre cada uno de ellos.

96. R. SEEBERG, *Grundrisse der Dogmengeschichte*, Leipzig 1901; R. SEEBERG, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Leipzig 1908<sup>2</sup>.

97. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, pp. 352-353; L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 12; A. RAFFELT, LThK IX, 368.

98. J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1409.

99. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, pp. 15-16.

100. Cfr. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, pp. 354-355.

La práctica de fundamentar juicios sobre comparaciones globales, realizada sin el suficiente detenimiento, ha llevado a muchos errores, tanto en Padres concretos como en épocas enteras.

Sin embargo, Grillmeier afirma que el enfoque de la cuestión ha demostrado ser adecuado. En efecto, la Revelación y la Tradición cristiana, junto a su dimensión sobrenatural, tienen también una dimensión histórica. La Revelación cristiana no es una revelación pura, ahistórica, abstracta, sino que acontece a través de un proceso en el tiempo. Es en este punto donde Grillmeier entiende que se presentan las auténticas cuestiones formales que impregnan la perspectiva material. No se trata solamente de una cuestión de historia de los dogmas, del descubrimiento de influencias estoicas, aristotélicas o platónicas en uno u otro texto, o en uno u otro Padre. Grillmeier sostiene que, en este punto, cuestiones tan fundamentales, como la relación entre Revelación e historia, cristianismo y cultura, verdad y tiempo, fe y razón, religión e institución, Palabra de Dios-Tradición-Dogma-Iglesia, son las que han de tomar el relevo al debate sobre las diversas opiniones en torno a la helenización, la judaización, la germanización, o a cualquier otro fenómeno de inculturación.

Según Grillmeier, la mezcla de la perspectiva material y la formal ha hecho infructuoso el debate sobre la helenización. Sin embargo, una separación total imposibilitaría la solución del problema.

«Sólo cuando se ha comprendido la necesidad de una existencia “histórica” de la Revelación, se conseguirá la meta de entender que “judaización”, “helenización”, no son necesariamente una “decadencia”; sólo quien admite una coordinación entre lo subjetivo y lo objetivo en el cristianismo, podrá comprender la historicidad de la Revelación. Sólo quien permanece en la cuestión por la realización histórica de la Palabra y del oyente real de la Palabra, es decir, el que permanece abierto al menos a la posibilidad de una Palabra “desde arriba”, puede elaborar un juicio sobre la forma terrena de la Palabra»<sup>101</sup>.

Scheffczyk ha propuesto una vía de solución diversa en la formulación, pero que, en el fondo, se puede considerar coincidente con la de Grillmeier. Si éste proponía distinguir el aspecto formal del material, Scheffczyk propone separar el enfoque histórico del sistemático. Afirma que, en el debate sobre la helenización, ha sido demasiado

101. A. GRILLMEIER, *Hellenisierung*, p. 355.

frecuente enfocar la cuestión desde esquemas establecidos *a priori*, haciendo imposible su resolución.

Scheffczyk propone una relación más adecuada entre la perspectiva histórica y la perspectiva sistemático-hermeneútica, que evite una intromisión de presupuestos dogmáticos en el estudio de la historia, o una concepción del dogma que acabe por disolverlo en el momento histórico o existencial en que se formule.

Mezclar ambas perspectivas ha resultado siempre perjudicial. Enfocar la historia desde posiciones dogmáticas, lleva a deformarla con posturas tomadas *a priori*, porque sólo encuentra en la historia lo que decide encontrar. Sin embargo, los fenómenos históricos deben estudiarse con el método histórico, sin interferencias desde la teología dogmática. Según Scheffczyk es un hecho que los estudios actuales han reducido las pretensiones de sus juicios. No se buscan ya conclusiones globales, o calificativos omniabarcantes, como decadencia o progreso, ortodoxia o heterodoxia. La investigación histórica actual desciende al nivel de cada autor y cada doctrina. Tiene en cuenta sus fuentes y su contexto. Se conforma con juicios más modestos, sobre aspectos más concretos. Eso le capacita para formular juicios más ajustados y respetuosos con la realidad.

Pero, por otro lado, la perspectiva dogmática es irrenunciable. El puro registro de lo que ha habido en la historia por sí mismo no da razón de la fe creída. El esclarecimiento de lo que la fe contiene necesita una instancia dogmático-sistemática<sup>102</sup>.

Scheffczyk cita algunos criterios interpretativos que se aplican en esta nueva etapa que permiten un acercamiento más equilibrado a la cuestión de la helenización<sup>103</sup>. 1. Diferenciar más claramente entre influencia formal y una asimilación material de contenidos de la filosofía helenista. 2. Distinción entre aceptación de ideas de la filosofía griega y la transformación de esas ideas aceptadas (uso de las tríadas griegas en la doctrina trinitaria). 3. Identificación de casos de una aceptación material de conceptos filosóficos, que, sin embargo, han sido traspuestos a un nuevo plano en que han quedado radicalmente transformados (la *paideia* griega en Gregorio de Nisa). 4. En otras ocasiones, la teología acepta ideas de la filosofía griega para expresar la fe, buscando una armonización que, sin embargo, no está exenta de dificultades (síntesis de neoplatonismo y cristianismo en la doctrina del ascenso del alma hacia el Uno). 5. Algunos autores

102. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, pp. 13-31.

103. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, pp. 15-16.

distinguen entre *Denkabsicht* y *Denkverfahren* («intención buscada» y «resultado real») <sup>104</sup>. Los Padres pueden estudiarse desde esta perspectiva: la diferencia hermeneútica entre lo que se tiene intención de asimilar y la asimilación que realmente tuvo lugar (Orígenes ante la filosofía griega).

El mismo Scheffczyk <sup>105</sup> y otros autores como Ricken <sup>106</sup>, Meijering <sup>107</sup> o Drumm <sup>108</sup> se felicitan por estas nuevas orientaciones de la investigación teológica de la segunda mitad del siglo XX. Por otro lado, muchos autores manifiestan explícitamente su propósito de formular

104. E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964, pp. 151-168.

105. «Man kann deshalb den heutigen Stand der Problemgeschichte in der Weise charakterisieren, dass in ihm eine schärfere Trennung zwischen Historie und Systematik stattfindet. Sie zeitigt zunächst den positiven Effekt, dass das Phänomen der Hellenisierung in einer mehr neutralen von religiös-theologischen Vorentscheidungen freien Weise erörtert wird. Das zeigt sich erstlich in der Anwendung neuer Interpretationsmuster und Deutekategorien. Harnack selbst hatte Gelegenheit für die vergangene Theologiegeschichte die Forderung formuliert, dass die Frage nach der geschichtlichen Wirklichkeit nur mit geschichtlichen Mitteln zu beantworten sei. Die neuere Forschung hilt sich an dieses Axiom eigentlich noch pünktlicher als Harnack und nahm Abstand von den vorschnellen Schematisierungen und Kategorialisierungen, die zuletzt unter dem Einfluss eines überstarken systematischen Ansatzes standen, der, wie zurecht gesagt wird, oftmals nur zu einem «ideologischen Stellungskrieg» führte» (L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 15).

106. «Im Verlauf der letzten Jahrzehnte ist immer deutlicher geworden, dass es sich bei der Hellenisierung um einen äusserst differenzierten Prozess handelt» (F. RICKEN, *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Arelais und Athanasios*, en K. KREMER [hrsg.], *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, p. 92).

107. «In den Untersuchungen zum Thema «Platonismus und Kirchenväter» ist im Laufe der letzten Jahrzehnte eine Verschiebung eingetreten. Während man früher mit mehr oder weniger aprioristischen Urteilen an dieses Thema herantrat, wobei man auf Grund allgemeiner Betrachtungen über typisch platonisches und typisch christliches Denken das frühchristliche Schrifttum be- oder verurteilte oder freisprach, hat man in den letzten Jahrzehnten in den meisten Veröffentlichungen (gewisse Ausnahmen gibt es immer noch) diese Methode verlassen» (E.P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 305). Meijering detecta en muchos teólogos e historiadores un modo de acercarse a la cuestión mucho más cuidadoso, basado en un cuidadoso examen de las fuentes. Entre ellos, cita a Andresen, Chadwich, Courcelle, Daniélou, Grant, Hadot, Stead, Waszink y Wolfson (cfr. E.P. MEIJERING, *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, p. 383).

108. «Der Begriff Hellenisierung hat einer differenzierteren Begrifflichkeit Platz gemacht (Akkomodation, Adaption, Transformation, Verschmelzung, Infiltration, Beeinflussung, Einfärbung, Anbildung, Dependenz, Imprägnation, Integration, Rezeption, Begennung, u.a.). Neuere Studien haben gezeigt, dass die Väter selbst durchaus zwischen einem unangemessenen und einem «rechten Gebrauch» zu unterscheiden wussten. Insgesamt hat sich diese These J. Le Clercs bestätigt, dass griechische Einflüsse bereits bei den ersten Christen zu verzeichnen sind, insofern sie Erben eines schon von hellenistischen Gedankengut durchdrungenen Judentums waren. Gerade darin zeigt sich aber die Unmöglichkeit der Rekonstruktion eines von griechischen Einflüssen freien ursprünglichen, autenthischen Christentums» (J. DRUMM, *Hellenisierung*, LThK IV, 1995).

juicios más diferenciados: entre ellos, Pannenberg<sup>109</sup>, Waszink<sup>110</sup> o Beierwaltes<sup>111</sup>.

No obstante, las opiniones sobre el modo en que se debate en la actualidad el tema de la helenización no son siempre tan optimistas. Grillmeier encuentra todavía vigentes algunos prejuicios procedentes de teorías sobre la helenización no comprobadas críticamente<sup>112</sup>. Junto a autores que emiten juicios más diferenciados y matizados, Beierwaltes detecta también otros que simplifican de forma considerable la oposición entre fe cristiana y cultura helenista<sup>113</sup>.

109. W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 93-149. En este artículo, Pannenberg toma como punto de referencia la postura de Harnack en torno a la teología temprana, especialmente los apologistas. La intención de este artículo es considerar «si la asimilación de elementos filosóficos en las ideas cristianas de Dios tal cual se da en los apologistas, no debía recibir, dentro mismo de la teología, un juicio al menos fundamentalmente más positivo que el que se ha propagado desde Ritschl, por mucha que sea la crítica que en particular deba hacerse a la realización de esta empresa» (Ibid. p. 98).

110. «Daraus erfolgt, dass der Einfluss, um den es sich hier handelt, keineswegs etwas Einheitliches gewesen sein kann, sondern dass er sich in recht verschiedenen Formen manifestiert haben muss, und zwar je nach dem Masse, in dem man auf christlicher Seite sich dieser fundamentalen Unterschiede bewusst geworden war. Die Betrachtung dieser verschiedenen Formen wird der Hauptgegenstand der folgenden Ausführungen sein» (J.H. WASZINK, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, VigChr 19 [1965] 130).

111. «Während die Hellenisierungs-These eher die in derartigen Konzepten massgebliche Bestimmung der christlichen Theologie durch griechische Metaphysik (negativ) betrifft und damit die den ursprünglichen Sinn des Christlichen vermeintlich destruirende Macht der Philosophie mit Nachdruck behauptet, hebt eine andere Betrachtungsweise vor allem die bestehenden oder nur behaupteten *Kontraste der beiden* Denk- und Lebensbereiche heraus, um gegen das griechische Defizit die ursprüngliche Fülle des Jüdischen und die verändernde Erfüllung im Christlichen oder seine Selbstbehauptung im Neuen zu setzen. Diese Sicht ist die Ursache für ein allzu geläufig gewordenes Reden in scheinbar unüberwindlichen Alternativen, welches wirkliche oder vermeintliche Gegensätze plakativ, schablonenhaft, unvermittelbar gegeneinander fixiert» (W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998, p. 14).

112. «Leider wird in christologischen Bestsellern heute die Hellenisierungsthese so selbstverständlich vertreten, dass nicht einmal mehr ein Beweis für so schwer wiegende Behauptungen versucht wird, oder ohne dass die alten Behauptungen kritisch geprüft werden» (A. GRILLMEIER, *Zur Dogmen- und Konzilgeschichte*, p. 206).

113. Cfr. BEIERWALTES, *Platonismus*, p. 16, nota 8. Entre los primeros cita a E. von Ivanka, C. Andresen, J. J. O'Meara, J. Pépin, A. H. Armstrong, P. Brown, W. Speyer, Ch. Stead, A. M. Ritter, N. Brox y H. Th. Nikolau. Entre los segundos C. Tresmontant, y también Th. Boman, A. Nygren, aunque cree que estos dos últimos emiten juicios sobre la cuestión de forma mucho más matizada que lo que normalmente se afirma.

## 8. CONCLUSIONES

El periodo de la cuestión de la helenización estudiado en este capítulo se caracteriza por un proceso de radicalización, que recorre toda la teología liberal, y alcanza en Harnack su punto culminante. Esta progresiva radicalización, sin embargo, ha conducido a la crisis de la forma de enfocar la cuestión desde sus mismos albores en el siglo XVII. La teología ha sido cada vez más consciente de ello a partir de los años cincuenta del siglo XX.

La teología liberal se caracteriza fundamentalmente por poner en la subjetividad la esencia del cristianismo y la esencia de toda religión. Este principio es el denominador común a todos los teólogos liberales. En todos ellos es el sujeto creyente la norma de la religiosidad y del cristianismo. El dogma cristiano queda reducido a una objetivación relativa o ilegítima de la subjetividad creyente. Hemos visto también que, no obstante, este principio general adopta después formas distintas en cada uno de ellos.

En Semler encontramos el inicio de una escisión radical entre interioridad subjetiva creyente y exterioridad objetiva, histórica, institucional y doctrinal. Ambas dimensiones son necesarias pero la primacía cae del lado de la dimensión subjetiva, interior y privada. Las formas históricas que ha tomado el cristianismo son relativas y, en el fondo, irrelevantes. No obstante, Semler quiere conceder un valor positivo —dentro de la relatividad— a las distintas objetivaciones que los creyentes han elaborado durante la historia del cristianismo. La forma que adquirió en la antigüedad en diálogo con la filosofía griega tiene también un valor positivo, en la medida que facilitó la apertura universal del cristianismo e impidió una deriva hacia una religiosidad fanática e ignorante.

Hemos visto en Schleiermacher el heredero de Semler. Schleiermacher pone en la experiencia y en el sentimiento subjetivo la esencia de toda religión. La fe es sentimiento del Absoluto. No es conocimiento, ni praxis moral. Las manifestaciones objetivas son siempre relativas y valen en la medida que expresan una experiencia subjetiva. La persona misma de Cristo queda reducida al nivel de una más —si bien la más perfecta— de las formas de relacionarse con el Absoluto.

Baur ha volcado este esquema en el molde de la dialéctica hegeliana. La conciencia subjetiva creyente propia de los orígenes ha necesitado objetivarse a sí misma en el dogma católico forjado con el auxilio del helenismo para hacerse consciente y volver a sí misma en la forma de conciencia absoluta con la Reforma protestante. La formación de los dogmas con el instrumento filosófico es una fase necesaria del desarrollo del espíritu religioso que será después superada.



También hemos visto que Ritschl, convencido de la imposibilidad de comprender la historia con un esquema apriorístico, ha retomado el método histórico-crítico de Baur para buscar la enseñanza original de Jesús en la vida de las primeras comunidades cristianas. Sin embargo, Ritschl ha emprendido esta tarea desde sus propios condicionamientos subjetivos: mentalidad positivista, prejuicio antimetafísico y ética kantiana. Ritschl ha visto en los Padres una teología que ha olvidado la pureza del cristianismo de matriz judaica, y ha mezclado la fe con elementos tomados del paganismo y la filosofía griega. Las afirmaciones religiosas no pertenecen a los juicios de hecho, sino que se reducen a juicios de valor. Rechaza, por tanto, todo discurso especulativo sobre Dios. De Dios conocemos su voluntad amorosa revelada en Cristo.

En este capítulo hemos visto también que Harnack ha completado el desarrollo de los presupuestos de la teología liberal protestante. Con el uso del método histórico-crítico ha buscado la esencia permanente del Evangelio de Jesús. Como conclusión de su investigación, Harnack ve la esencia del cristianismo en el mensaje del Reino, en la paternidad de Dios y el valor infinito de la persona, y en el mandamiento del amor. Este es el Evangelio predicado por Jesús. Todos los dogmas que encontramos en la historia provienen de la influencia externa del espíritu griego y han falsificado el verdadero cristianismo. Harnack realiza por tanto una reducción radical del dogma y reduce el cristianismo a pura religión natural. Según Harnack, la idea de Dios que nace del Evangelio es que es Padre bondadoso que perdona los pecados y promete su Reino. Por tanto, el Dios del Evangelio se convierte en la teología de los Padres en un Dios comparable al de cualquier escuela filosófica. No obstante, Harnack reconoce que el Dios de los Padres transmite una idea más viva que el de los filósofos.

Por último, hemos visto que la perspectiva de la teología liberal ha hecho crisis durante la primera mitad del siglo XX. Los estudios realizados desde entonces no se pretenden alcanzar juicios globales, absolutos y maximalistas sobre una época tan larga y un fenómeno tan complejo. El método histórico ha sido perfeccionado y busca hacer juicios más diferenciados y ajustados al caso concreto. La teología sistemática ha logrado también un clima más sereno y objetivo en el trabajo en sus temáticas propias, y en la valoración de las aportaciones de la metafísica griega.

Una última conclusión que cabe extraer del estudio de estos autores es que el desarrollo de la tesis de la helenización es un fenómeno complejo, en el que se detectan cinco procesos distintos y comple-



mentarios: 1. Erosión de la idea del cristianismo como verdad objetiva. 2. Eliminación de la dimensión sobrenatural del cristianismo. 3. Crítica a la filosofía y la metafísica, especialmente la filosofía griega. 4. Subjetivización del fenómeno religioso. 5. Reducción naturalista y moralista de la fe cristiana. La cuestión del platonismo de los Padres era, al principio, un recurso auxiliar de la crítica al dogma trinitario. Pero con el paso de los siglos, la tesis de la helenización pasa a un primer plano –de forma evidente en Harnack–, y deja de ser una consecuencia de la crítica al dogma para convertirse en *la causa* de su aparición. Hay que destacar que la erradicación de la metafísica griega de la teología condujo al efecto contrario que pretendía: en lugar de evitar la racionalización de la fe, llevó a su más profunda reducción racionalista.



PARTE II

LA REVISIÓN DEL DEBATE EN  
EL SIGLO XX. LA CRÍTICA DE  
PANNENBERG AL DIOS DE  
LA TEOLOGÍA PRIMITIVA



## CAPÍTULO IV

### LA TEOLOGÍA CRISTIANA ANTE LA IDEA GRIEGA DE DIOS. TAREAS Y PROBLEMAS SEGÚN PANNENBERG

#### 1. INTRODUCCIÓN

Hemos visto en los capítulos anteriores que el debate sobre la helenización del cristianismo viene desarrollándose desde el siglo XVI. Después de una larga historia de acercamientos más bien unilaterales, se puede decir que, durante la segunda mitad del siglo XX, el estudio de la cuestión ha obtenido resultados mucho más satisfactorios. Sin embargo, aun dentro de este nuevo clima, las voces críticas con el concepto de Dios de los Padres primitivos no se han apagado. Son bastantes los autores que cabe incluir en esta línea. En los siguientes capítulos estudiaremos las conclusiones de un grupo de teólogos que han trabajado en esta línea: Pannenberg, Ritter, Grant, Hübner, Sonnemans, R. Franco, Escribano Alberca, Pelikan y Stead. Todos ellos coinciden en haber puesto objeciones a la idea de los Padres. No coinciden en todos sus juicios. En la exposición se tendrá en cuenta los matices de la posición de cada uno, especialmente en el momento de hacer balance global de la idea de Dios en los Padres.

Dentro de este grupo, W. Pannenberg es sin duda el teólogo más importante y el que ha propuesto un juicio más elaborado sobre la cuestión. Por esta razón, la exposición sigue de cerca el esquema de Pannenberg. Las aportaciones de otros teólogos se han añadido en el momento en que apoyan o añaden algo a la postura de Pannenberg.

Pannenberg ha abordado la cuestión de la formación del concepto teológico de Dios en la teología primitiva sobre todo en un importante ensayo<sup>1</sup> que en su momento recibió una calurosa bienvenida entre

1. W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, ZKG 70 (1959) 1-45. También en W. PANNENBERG,

los teólogos protestantes. Es este estudio el que, más tarde, despertó también objeciones y se convirtió en punto de referencia del debate objeto de este estudio.

«En su día fue recibido con enorme alegría entre los patrólogos protestantes, mientras que en otros ambientes provocó más bien un embarazoso silencio. No mereció el honor de una seria discusión hasta que, veinte años después de su primera publicación, C. J. De Vogel le dedicó una temperamental crítica»<sup>2</sup>.

W. Pannenberg<sup>3</sup> se formó junto a K. Barth en Basilea. Finalizado su periodo de formación (1954), sus posicionamientos teológicos experimentan una evolución que le conducen a separarse de su maestro. Este trabajo sobre la formación de la idea de Dios en la primera patrística fue una de las primeras muestras significativas de una evolución que le llevará a la elaboración de un sistema teológico original. En este ensayo, Pannenberg manifiesta un claro distanciamiento de las posiciones barthianas y anuncia muchos de los temas que ocuparán un lugar privilegiado en su obra teológica.

Pannenberg toma como punto de referencia el juicio profundamente crítico que Harnack emitió sobre los frutos de la teología temprana, sobre todo de los Apologistas<sup>4</sup>. La intención de este ensayo

*Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1971<sup>2</sup>, pp. 296-346. Traducido al español W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 93-149. Pannenberg ha desarrollado estas ideas también en W. PANNENBERG, *Gott. V Theologiegeschichte*, RGG<sup>3</sup> 2, 1717-1732. Sin embargo, desde estos trabajos relativamente tempranos, Pannenberg no ha vuelto a ocuparse de este tema, a pesar del intenso debate que han despertado. No lo ha hecho en su trabajo sobre la pregunta filosófica de Dios, cuestión que aquí aborda de forma más bien sistemática y no tanto histórica: W. PANNENBERG, *La pregunta sobre Dios*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 167-196. Tampoco ha vuelto sobre la cuestión en su último trabajo dedicado al tema de la helenización: W. PANNENBERG, *Christentum und Platonismus. Die kritische Platonrezeption Augustins in ihrer Bedeutung für das gegenwärtige christliche Denken*, ZKG 96 (1985) 147-161.

2. «Es ist seinerzeit unter protestantischen Patristikern mit nahezu einhelligem Jubel begrüßt worden, während andernorts eher betretenes Schweigen auslöste. Einer ernsthaften Diskussion aber ist es (...) nirgends gewürdigt worden, bis es zwanzig Jahre nach seiner Erstveröffentlichung C. J. De Vogel einer temperamentvollen Kritik unterzog» (A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, ThR 49 (1984) 39).

3. Para una exposición del pensamiento de Pannenberg, cfr. J.A. MARTÍNEZ CAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jünger*, Madrid 1992.

4. Sobre el contexto teológico de este trabajo de Pannenberg cfr. C. ANDRESEN y A.M. RITTER (u.a.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Bd 1: *Die Lebrentwicklung im Rahmen der Katholizität*, Göttingen 1991<sup>2</sup>, pp. 45-47; A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, pp. 39-41.

es considerar «si la asimilación de elementos filosóficos en las ideas cristianas de Dios tal cual se da en los apologistas, no debía recibir, dentro mismo de la teología, un juicio al menos fundamentalmente más positivo que el que se ha propagado desde Ritschl, por mucha que sea la crítica que en particular deba hacerse a la realización de esta empresa»<sup>5</sup>.

Pannenberg organiza su trabajo en torno a tres preguntas: 1. ¿Cuál era la idea de la filosofía griega sobre Dios? 2. ¿Qué era lo que la teología tendría que haber hecho en el diálogo con esa imagen filosófica griega de Dios? 3. ¿Cómo describir y valorar lo que efectivamente realizó? Las dos primeras se examinan en este capítulo. La última será el objeto del capítulo siguiente.

## 2. LA ESTRUCTURA DE LA IDEA FILOSÓFICA DE DIOS

El argumento de Pannenberg se asienta sobre una determinada concepción de la idea griega de Dios. A su juicio, la totalidad del mundo cultural griego, desde la religión popular de los dioses olímpicos hasta la metafísica neoplatónica más elaborada, habría venido a concebir una idea de Dios que presenta unos rasgos básicamente comunes.

Según Pannenberg, las diferencias en torno a la imagen de Dios que se pueden encontrar en el mundo griego, serían manifestaciones accidentales de una idea de fondo común. Este hecho es el resultado de un proceso espiritual e intelectual por el que la idea de la divinidad implícita en la religión tradicional griega despliega sus potencialidades en un proceso coherente hasta dar lugar a la idea filosófica de Dios más elaborada. Esa idea de Dios típicamente griega se desarrolla a través de distintas etapas y alcanza su mejor expresión en la idea plotiniana del Uno (s. III d.C.), primer principio origen de todos los seres que proceden de él mediante un proceso descendente de emanación.

Pannenberg ve en la idea de Dios presente en el platonismo medio (ss. I-II d.C.) un momento de este coherente despliegue de la estructura filosófica de la idea de Dios. El platonismo medio, que, a su juicio, consiste en una cierta amalgama sincrética de aportaciones recogidas de las distintas escuelas filosóficas griegas, fue el interlocutor privilegiado de los Padres Apologistas, más que el mismo Platón.

5. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 98.

«Sólo así podrá ponerse en claro que la teología del cristianismo antiguo, en su encuentro con la filosofía, no habría de entrar sólo en controversia con esta o aquella afirmación accidental, sino con toda una problemática variable sí pero ya conclusa, sobre la realidad de Dios. Las teorías que en la filosofía griega habían surgido en torno a lo divino, no representan ningún caos de opiniones yuxtapuestas e inconexas»<sup>6</sup>.

Este denominador común, al que –según Pannenberg– cabe reducir todas las formas de pensar el ser divino del mundo cultural griego, es lo que él llama *estructura de la idea filosófica de Dios*. A pesar de las diferencias de la idea de Dios según los diversos sistemas, Pannenberg cree justificado hablar de *la idea filosófica de Dios*<sup>7</sup>. A su juicio, esta estructura de la idea filosófica de Dios se puede describir con tres rasgos: 1. Dios es concebido como origen inmanente del cosmos; 2. Existe un único Dios; 3. La heterogeneidad y la incognoscibilidad son características de Dios<sup>8</sup>.

6. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 96.

7. Ritter ha manifestado su acuerdo con los puntos fundamentales de esta propuesta de Pannenberg. Sin embargo, la imagen de la religión popular griega en Pannenberg es, a su juicio, un tanto unilateral. Según Ritter, aunque en toda la filosofía griega, desde el platonismo hasta el epicureísmo, exista una asombrosa unidad en torno a la idea de Dios, sin embargo, entre la filosofía y la religión popular no filosófica subsiste una gran dualidad. El concepto de Dios de la filosofía griega y, también, de la teología natural, caracterizada por la búsqueda del Uno impersonal, que se va configurando a lo largo de la era imperial en una suerte de fusión entre filosofía y religión en amplios círculos de la sociedad, podría expresarse bien con este principio de Heráclito: *καὶ ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα*. Ritter opina que Pannenberg tendría razón al defender una estructura común de la idea de Dios de la filosofía y de la religiosidad filosóficamente configurada. En Plotino se encuentra la manifestación máxima de este espíritu. Pero, según Ritter, la imagen de Dios de la religiosidad popular griega no podría incluirse en este esquema (cfr. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, pp. 44-46).

8. Pannenberg presenta la idea filosófica de Dios con estos tres rasgos con un objetivo claro. El argumento del teólogo alemán intenta reducir a unidad toda la variedad de conceptos de lo divino presentes en el mundo griego, desde la religión popular tradicional de los dioses olímpicos, hasta el neoplatonismo plotiniano. Esta estructura estaría presente ya en germen la idea de los dioses olímpicos y plenamente desplegada en la idea plotiniana del Uno. Es característico del Uno ser inalcanzable para el entendimiento y ser origen de todo lo que existe a través de una escala descendente de seres que emanan de su unidad eterna e inmutable. El Uno sería, por ello, causa del acontecer cósmico, al que resulta plenamente inmanente. La argumentación de Pannenberg es muy personal. De entre los distintos autores y escuelas griegas, selecciona siempre los mejores apoyos para su tesis de fondo, que consiste en sostener que existe una coincidencia de fondo en torno a la imagen de Dios expresada plenamente en la idea de Dios de la metafísica plotiniana. El desarrollo de la idea de Dios en el mundo griego aparece como un bloque un tanto homogéneo, fruto de una lógica necesaria: *si, convencidos por la religión popular de que la divinidad se halla inmiscuida en el acontecer común, partimos de esos fenómenos normales para conocer la naturaleza de la divinidad, se termina lógicamente en el Uno plotiniano*. Pannenberg extraerá la conclusión de que esta idea griega de Dios no puede dar cuenta de los rasgos con que la Revelación presen-



### 2.1. *Dios como origen inmanente*

El primer rasgo esencial de la estructura filosófica de la idea griega de Dios consiste, a juicio de Pannenberg, en comprender a Dios como origen de lo que está ahí (*Vorhanden*), origen del cosmos y del acontecer común. Este rasgo de la idea filosófica griega de Dios mantendría una estrecha dependencia de la visión de los dioses de la religión tradicional griega.

Pannenberg argumenta que los relatos mitológicos griegos, que transmiten la imagen de unos dioses esencialmente incluidos en los estados de cosas, halla su natural continuación en la idea filosófica de Dios como origen. Para dar este salto, Pannenberg se apoya en un estudio de Jaeger<sup>9</sup>. El investigador suizo había defendido que la búsqueda del *principio* (ἀρχή) de los presocráticos obedece a una inquietud de carácter teológico. Así pues, Pannenberg establece una estrecha dependencia de la filosofía respecto de la religión popular de los dioses olímpicos: si los dioses están inmersos en los fenómenos normales, a partir de la contemplación de la realidad presente ante nosotros, podremos conocer la naturaleza de los dioses.

Pannenberg afirma que la elaboración de un procedimiento filosófico regresivo para deducir una idea de Dios depende estrechamente de esta imagen de lo divino como *esencialmente involucrado en los fenómenos normales*. El rasgo que resulta ser común a la idea de Dios de la filosofía y la cultura griegas, es «la pertenencia al orden natural del acontecer»<sup>10</sup>.

Si bien esta idea no es exclusiva de los griegos, sí lo es, a juicio de Pannenberg, el que la divinidad agote su esencia en esta función.

Que no tenga «otra segunda cara oculta, reservada a una revelación especial, eso sí es ya característica peculiar de las divinidades olímpicas (...). Los dioses griegos no necesitan de ninguna revelación especial para dar a conocer su esencia; porque forman parte del orden natural del mundo»<sup>11</sup>.

ta al Dios bíblico. Este intento de reducir a unidad ideas tan variadas, y hasta divergentes, hace que emerjan conclusiones al menos paradójicas. Este es el juicio que Stead emite sobre el argumento de Pannenberg: «although he makes some good points, his conclusions as to the philosophers' views of God's nature and their influence, are incoherent, if not self-contradictory» (cfr. CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*, Aldershot-Burlington 2000, p. IX).

9. W. JAEGER, *Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953.

10. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 97.

11. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 98.

Si los sucesos comunes necesitan a Dios como explicación, se debe a que Dios es su origen permanente. Por tanto, utilizando un «procedimiento regresivo»<sup>12</sup> de argumentación, la filosofía griega pensó que podía conocer perfectamente la naturaleza del origen, hasta pensar que su esencia se agotaba en su manifestarse, y que no quedaba ningún resto de misterio reservado para una hipotética Revelación<sup>13</sup>.

## 2.2. *La unidad de Dios*

La pregunta por el origen de todo acontecer conduce lógicamente a la conclusión de que existe un único origen de todo. Pannenberg ve en esta tendencia a la reducción del número de los principios originarios un rasgo de la teología filosófica griega. Anaximandro fue el primero en concebir un argumento para deducir la unidad del origen. El proceso de unificación del origen es paralelo al de su espiritualización: el único origen de lo que existe tiene que ser espiritual, idea que se apunta en Anaxímenes, continúa en Anaxágoras y es evidente en Platón y en la teología natural estoica.

Pannenberg opina que, desde que Parménides concibiera al ser como uno, único, inmutable e imperecedero, «el tema de la unidad de lo divino no volvió a extinguirse más»<sup>14</sup>, y que la idea platónica de uno-bien, o el motor inmóvil aristotélico, manifiestan esta tendencia a la unidad del origen<sup>15</sup>. Sin embargo, reconoce como evidente que

12. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 99. Las expresiones «procedimiento regresivo», «método arqueológico», «método de inferencia regresiva» son expresiones que Pannenberg usa para denominar los argumentos de la filosofía griega y los argumentos clásicos *a posteriori* de demostración de la existencia de Dios.

13. R. Franco cree que el modelo de relación entre filosofía griega y fe cristiana basado sobre la idea de procedimiento regresivo, no acierta con la razón fundamental de la incompatibilidad entre ambas. Franco cree más ajustado el modelo de J. Vives basado en la identidad entre necesidad lógica y necesidad ontológica (cfr. J. VIVES, *El ídolo y la voz. Reflexiones sobre Dios y su justicia*, en J.I. GONZÁLEZ FAUS (et al.), *La justicia que brota de la fe*, Santander 1982, pp. 63-127; J. VIVES, *Necessitat, Natura i Divinitat: Observacions sobre la «Teologia dels filòsofs grecs*, en «Revista Catalana de Teologia» 10 (1985) 67-90). La identidad entre ser y pensar establecida por Parménides determinó todo el curso histórico de la filosofía griega. Ni Heráclito pudo escapar al influjo de este principio eleático. Platón y Aristóteles pensaron en el interior de este esquema. En conjunto, la idea griega de cosmos es incompatible con la idea de libertad humana y, aun más, de libertad divina. La vinculación entre ambos mundos espirituales tuvo que llevar consigo el oscurecimiento de lo contingente, de lo histórico, lo libre, lo variable de la mentalidad bíblica (cfr. R. FRANCO, *Filosofía griega y Cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en E. ROMERO POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, pp. 271-272).

14. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 101.

15. Sonnemans ha expresado su acuerdo con esta tesis del «monoteísmo filosófico» (cfr. H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen*

las ideas de todos estos autores no pueden tomarse como concepciones monoteístas. Sostiene también que podían estar vinculadas de muchas formas con el politeísmo de la religión popular.

### 2.3. *La heterogeneidad e incognoscibilidad del origen*

Pannenberg da ahora un paso más en su caracterización del Dios de la filosofía griega: desde la unidad se pasa con facilidad a la heterogeneidad de lo divino. A medida que la filosofía griega va comprendiendo el carácter único de la divinidad, llega a la convicción de que el origen ha de ser completamente distinto a cuanto existe en el mundo circundante, y que, por tanto, es inaccesible al entendimiento humano. Si la caducidad y la multiplicidad son propias de los seres de la experiencia común, la divinidad ha de pertenecer a un orden diferente. Este modo de ser radicalmente diverso, además, ha de resultar radicalmente incognoscible para el entendimiento humano.

En Jenófanes se halla la afirmación de la heterogeneidad, porque sostiene que Dios no es algo semejante a la figura, ni al espíritu de los mortales. Pannenberg afirma que «el conocimiento de la heterogeneidad de lo divino tenía ya sus bases puestas en las raíces de la pregunta filosófica de Dios»<sup>16</sup>. Es decir, una vez iniciado el método arqueológico de conocimiento de lo divino, sólo podía terminar en un Dios absolutamente heterogéneo e incognoscible. Para Pannenberg, esta idea de la incognoscibilidad divina se deduce de la aplicación de un método filosófico dependiente de una religión como la griega, y no de la influencia del gnosticismo, como afirma Jonas, ni de la religión bíblica, como afirma Wolfson<sup>17</sup>.

La convicción de la incomprensibilidad de Dios está presente ya en Platón, afirma Pannenberg recurriendo al texto de *Timeo* 28c,

*Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben*, «Renovatio» 41 (1985) 174-175). De todos modos, se inclina a ver en este monoteísmo filosófico de cuño platónico más una idea trascendente de Dios que una idea immanente. «Ohne Zweifel war der «philosophische Monotheismus» für die jüdische wie die christliche Mission ein natürlicher Bundesgenosse gegen den polytheistischen Volksglauben. Die Vorstellung seiner Transzendenz, wie sie das Göttlich-Gute Platons kennzeichnet, ein Göttliches jenseits von Denken und Sein, kommt der Überweltlichkeit der biblischen Gottesvorstellung entgegen» (ibid. p. 175).

16. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 101.

17. Pannenberg polemiza con ambos (cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación* p. 102, nota 33). Wolfson sostiene que la idea de la incomprensibilidad de Dios se introduce en la filosofía griega a través de Filón de Alejandría, quien la habría formulado partiendo de su fe judía. Esta tesis, según Pannenberg, resulta débil por la escasa insistencia de Filón en esta idea, y por la imposibilidad de demostrar una dependencia literaria entre el platonismo medio y Filón.

donde se habla del Demiurgo. Sin embargo, Pannenberg retrasa hasta el helenismo la afirmación radical de incomprendibilidad divina. En este momento, además, resulta novedoso el acento religioso con que se alude a esta propiedad de lo divino.

Pannenberg detecta que, sin embargo, la afirmación de la heterogeneidad divina en los griegos no impidió que se aplicaran a Dios algunas propiedades positivas. Argumentando que, si lo divino es completamente distinto de lo contingente, ha de ser inmutable e inmortal, llegó también a la idea de que había de ser un ser espiritual. Su carácter espiritual sería, por tanto, expresión de su heterogeneidad. Afirma Pannenberg que Platón en *República* 505a sitúa lo divino en la esfera espiritual de las ideas, de donde le viene su dificultad para ser comprendido por la inteligencia humana.

Esta deducción del carácter espiritual de lo divino tuvo al menos dos consecuencias negativas, según nuestro autor. 1. «La concepción generalizada de la espiritualidad que a la divinidad le es propia, tenía por fuerza que incluir en sí una atenuación de su heterogeneidad»<sup>18</sup>. Pannenberg ve demostrada esta afirmación en el hecho de que Aristóteles incluyera al motor inmóvil, ser espiritual, puro pensamiento, bajo la categoría de sustancia, categoría común a todos los seres que existen en sí mismos.

2. En segundo lugar, la defensa del carácter espiritual de lo divino, no hace justicia a la verdadera naturaleza de la trascendencia propia de Dios. Así, el estoicismo fue favorable a entender lo divino como Logos espiritual del cosmos. Sin embargo concibieron al Logos de forma inmanente, como alma del mundo que forma con él un único ser viviente.

Pannenberg ve en *Plotino* el último paso de la evolución de la idea griega de Dios. Plotino vendría a ser el *punto culminante* y la *expresión más patente* del espíritu de la filosofía griega. Puestas las bases en el uso del método regresivo, era necesario llegar a la metafísica plotiniana del Uno. Toda la filosofía griega confluía en este punto.

Pannenberg viene a defender que la lógica que lleva de la unidad y la espiritualidad del origen a la simplicidad del Uno es implacable. «El conocimiento de la heterogeneidad de lo divino no podía quedar en pie caso de entender su espiritualidad como *nous*»<sup>19</sup>. La dificultad de entender a Dios como *nous* proviene de que, puesto que no hay conocimiento sin objeto conocido, implica una necesaria composición

18. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 103.

19. W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 103-104.

de sujeto-objeto en el mismo interior de Dios. Todo aquello que es compuesto tiene la razón de su composición fuera de sí. Luego el *nous* no podría ser el origen último. Por lo tanto, para ser verdaderamente simple, el primer principio ha de estar más allá del *nous*, en el Uno, único y absolutamente simple, de forma que no es cognoscible por nuestra mente. El Uno es alcanzable sólo mediante el éxtasis, no por contemplación intelectual.

«Este resultado de Plotino no es tan sólo una afirmación casual. Tiene una importancia particular, debido a que está implicado ya como consecuencia en la raíz misma del inquirir filosófico sobre la verdadera figura de lo divino»<sup>20</sup>.

De manera que, según Pannenberg, el método regresivo conduce a una idea de un Dios radicalmente heterogéneo e incomprensible, y, sin embargo, un Dios no trascendente, inmerso de forma necesaria en la constitución del mundo.

«Dejando aparte la diversidad de formulaciones que haya recibido, hemos visto algo de lo que es la unidad interna del concepto filosófico de Dios. Esta interna uniformidad la posee la idea filosófica de Dios ya desde su planteamiento originario del problema. La pregunta sobre el *arjé* de la realidad conocida es la idea por la que se llega a la de la espiritualidad, de la unidad, y la incomprensibilidad del origen primero. Pero hemos visto que la reconstrucción de la naturaleza de lo divino mediante el método regresivo, sólo resultó posible sobre la base de una religión totalmente determinada, a saber, en la atmósfera de los dioses olímpicos, pertenecientes ellos mismos al orden del cosmos. La comprensión de Dios de la religión griega pervivía, pues, en la filosofía. Igualmente siguió permaneciendo viva en la filosofía escolástica y en la moderna, en la medida en que el procedimiento regresivo continuó siendo determinante para la doctrina filosófica acerca de Dios, bien fuera como regresión desde la estructura del cosmos a una «causa primera», o, si no, como regresión desde la estructura de la subjetividad al fundamento de sí misma, presupuesto inevitable suyo, cual iba a ser el caso de la filosofía moderna. También aquí, mediante el procedimiento regresivo (procedimiento de una inferencia *a retro*), la comprensión de Dios de la religión olímpica siguió ejerciendo sus efectos»<sup>21</sup>.

20. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 106.

21. W. PANNENBERG, *La asimilación* p. 106.

### 3. TAREAS Y PELIGROS DEL ENLACE TEOLÓGICO CON LA IDEA FILOSÓFICA DE DIOS

En la segunda parte de su argumento, Pannenberg desarrolla los principios generales para juzgar sobre la asimilación de la idea griega de Dios por la teología cristiana primitiva.

En primer lugar, afirma que el diálogo de la fe con la idea filosófica de Dios era una tarea imprescindible desde el punto de vista teológico. La necesidad de dialogar con la filosofía venía exigida por la *vocación de universalidad* propia del Dios revelado en la Biblia. El Dios bíblico es el Dios de todos los pueblos, también el Dios de los filósofos. El motivo del empleo de categorías filosóficas en el marco de la teología, no obedecía, por tanto, a razones extrínsecas o meramente estratégicas –por ejemplo, la conveniencia de adornar con ropaje filosófico el misterio del Dios bíblico de forma que fuera aceptable por los filósofos– sino a la intrínseca vocación de universalidad del Dios bíblico. Si el cristianismo naciente no hubiera tenido en cuenta la filosofía y el concepto de Dios que emanaba de la especulación racional, la idea judeo-cristiana de Dios no habría podido hacer evidente su vigencia de alcance intrínsecamente universal.

«La pretensión universalista del Dios de Israel no iba a adquirir fuerza perentoria para todos los hombres sino en el hecho de que la misión judía, y luego la cristiana, lo presentaran como el Dios verdadero buscado por la filosofía. En la pretensión que el Dios de Israel eleva, de ser el único Dios competente para todos los hombres, se fundamenta pues *teológicamente* el que la fe cristiana tuviese que abordar la cuestión filosófica sobre la verdadera naturaleza de Dios, y tenga hoy mismo que hablar de ella y darle respuesta»<sup>22</sup>.

22. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 108. Esta tesis ha recibido el apoyo explícito de Ratzinger, De Vogel, Stead, Sonnemans, R. Franco y Hübner: J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 75-76; C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 938-939; CH. STEAD, *The appropriation*, pp. 6-7; H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgabe*, «Renovatio» 41 (1985) 171; R. FRANCO, *Filosofía griega y Cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en E. ROMERO POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, p. 272; R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1976, p. 7. Después de mostrar su acuerdo fundamental con esta tesis, Stead cree necesario añadir una matización. El mensaje cristiano portaba una fuerza vinculante para todos los pueblos aunque no hubiera establecido una alianza con la filosofía. A su juicio, la formulación del mensaje judeo-cristiano mediante el género profético tiene autoridad universal ya en su forma poética semítica. No adquiere validez universal por ser formulado con una terminología filosófica. Stead sostiene que el sentido correcto de la tesis de Pannenberg no es que la Escritura necesite de la filosofía para adquirir validez

Pannenberg se apoya en algunas afirmaciones de San Pablo, que dejan ver indicios del uso de un lenguaje filosófico para expresar el mensaje cristiano. San Pablo opuso la idea del Dios cristiano a los dioses paganos, que no son dioses «por naturaleza» (Gal 4,8), planteando la cuestión del Dios verdadero en el terreno de los «seres por naturaleza», terreno común con la filosofía. En Rom 1,19-20, asume y transforma la teología natural de la estoa y aplica a Dios conceptos negativos como invisibilidad o incorruptibilidad.

En los Padres Apostólicos, se encuentra con más frecuencia el empleo de predicados negativos para hablar de Dios. No obstante, en esta época, estos ejemplos de uso de un lenguaje filosófico no suponen una aceptación metódica de ideas filosóficas: se trata de un recurso meramente ocasional<sup>23</sup>.

Fueron los Apologistas del siglo II quienes recurrieron masivamente a la filosofía griega, asumieron metódicamente sus ideas, e hicieron un amplio uso de ellas para elaborar su propia teología.

«Los apologistas fueron los primeros que, en base a sus teorías sobre el Logos, comenzaron a asimilar a gran escala la teología filosófica dentro del pensamiento cristiano»<sup>24</sup>.

El acercamiento entre filosofía griega y fe bíblica quedaba facilitado por la *tendencia griega a la unidad de lo divino*, por la tendencia a un cierto *monoteísmo filosófico* opuesto al politeísmo popular<sup>25</sup>, y

universal, sino que los paganos –si bien es verdad que en este caso más bien los paganos ilustrados– podían llegar a reconocer su autoridad universal mejor si el mensaje se les presentaba en términos más familiares.

23. «Im 2. Jh. mehrten sich die “negativen” Prädikate. So nannte Ignatius den in Christus sichtbaren und leidensfähig Gott zeitlos, unsichtbar, ungreifbar, leidensunfähig (IgnPol 3,2). Das gnostische Prädikat “ungezeugt” (IgnEph 7,2) und das philosophische “ungeworden” beziehungsweise “ursachlos” (Kerygma Petri 2) wurden als gleichbedeutend empfunden (GL Prestige). Bei Hermas heisst Gott dazu noch unwandelbar (Herm 1,1) und im Petruskerygma (2) unbegreiflich. Stoische Vorstellungen wie die wohlthätige Vorsehung des Demiurgen und seine Gegenwart in der Schöpfung werden schon im 1Clem breit ausgeführt (20, auch 24,5). All das bedeutete aber mehr eine gelegentliche Anknüpfung an philosophischen Gedanken, noch nicht ihre methodische Übernahme und konsequente Anwendung» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1719).

24. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 109.

25. Stead se adhiere a esta tesis. Sin embargo, cree necesario matizar que el modo típicamente griego de tender hacia la unidad de Dios y superar el politeísmo es muy distinto al modo hebreo. Por eso, aunque griegos y semitas hablen de la idea de unidad de Dios, la semejanza del término esconde una forma distinta de concebirla. La cuestión de la unidad era un tema discutido con gran sutileza por los filósofos griegos. Desde el punto de vista filosófico griego, la idea de unidad viene acompañada de una enorme cantidad de exigencias lógicas, entre las que se encuentra por ejemplo la de una existencia solitaria. Sin embargo,



por la idea de la *supramundinidad del Dios bíblico*, que halla alguna correspondencia con la idea filosófica de un Dios trascendente.

«La amplia analogía entre la comprensión platónica de Dios y la comprensión hebrea traía consigo el peligro de que el enlace con la filosofía se llevara a cabo sin excesivos escrúpulos»<sup>26</sup>.

Sin embargo, a pesar de las analogías, el Dios filosófico y el Dios bíblico son *dos conceptos irreconciliables* y tendrían que haber mantenido una distancia insalvable<sup>27</sup>. La *idea filosófica de Dios* sólo se al-

la afirmación de la unidad y unicidad de Dios en la Biblia es clara y tajante pero se hace compatible con la descripción de una corte de seres que le acompañan. «Pannenberg seems to ignore the striking contrast between the Hebrew and the Greek notions of unity» (CH. STEAD, *The appropriation*, pp. 7-8). En otro lugar, Stead ha estudiado más detenidamente esta cuestión: el modo judío y el griego de superar el politeísmo hacia el monoteísmo, los debates en el interior de la filosofía griega en torno a la idea de unidad y el modo en el que la tradición teológica cristiana ha asumido el tratamiento filosófico de la cuestión de la unidad aplicada a la idea de Dios (cfr. CH. STEAD, *Divine Substance*, Oxford 1977, pp. 180-190). «It is perhaps worth noting that there seem to be in principle two ways in which a monotheistic belief can replace an earlier polytheism. Polytheism rarely implies a strictly equal society of gods; some divinities will normally be greater and more powerful than others. Thus it is possible for one divine being to take the lead so decisively that the others are degraded to the status of attendant spiritus, or of mere manifestations or powers of the supreme god. He then is «the one God» in the sense of the only being who can rightfully claim this dignity. Alternatively, a more philosophical approach to polytheism can note the similarities between different deities, and reflect on the drawbacks of a plurality of gods within a single universe; hence comes the suggestion that these may be merely different names or aspects of a single divine reality. This then is “the one God” in the apparent plurality. It would seem that the first approach to monotheism is much the commoner, and that such was the course taken by the Jews. The second is rarely found in a completely pure form; Stoic theology adopts it in the main, but is nevertheless still influenced by the old Greek belief that Zeus is the head of the Olympic pantheon» (CH. STEAD, *Ibidem*, pp. 180-181).

26. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 110. Sonnemans ha suscrito esta tesis. «Eine vorbehaltlose Identifizierung hatte nämlich zu tiefgreifenden Veränderungen des biblischen Gottesverständnisses geführt» (H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums? Annäherung and den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben, «Renovatio»* 41 [1985] 175).

27. Hübner se ha expresado en términos similares a los de Pannenberg. Por un lado, la idea filosófica de Dios del platonismo medio presentaba grandes semejanzas con la idea judeo-cristiana de Dios. Pero estas semejanzas escondían diferencias irreconciliables. Los Apologetas estaban convencidos de que el Dios de la Biblia es también el Dios de los filósofos. Sin embargo, este principio para ellos tan evidente había de ser justificado ante los filósofos con sus mismos medios. La aceptación de las primeras introdujo por necesidad lógica las segundas. «Um diesen Nachweis zu führen, übernahmen die Apologeten in ihre Theologie, was ihnen von den Aussagen der Gotteslehre der Philosophen brauchbar erschien. In weitgehender Übereinstimmung zumal mit der damals herrschenden Philosophie des sog. Mittleren Platonismus bestimmen sie Gott als ursprungslosen Ursprung der Welt, erstes und einziges Prinzip, unkörperlich, geistig, nicht zusammengesetzt, unveränderlich und unbewegt, unsterblich, leidensunfähig, absolut einfach, unsichtbar, unerkennbar, unbegreifbar, absolut überweltlich, transzendent und so fort. Man braucht diese Gottesprädikate nur an sich



canza a partir del método regresivo de razonamiento. Esto presupone que, para la filosofía, Dios agota su esencia en su mostración en el cosmos y se caracteriza por un insuperable inmanentismo, porque permanece esencialmente vinculado al orden cósmico. La idea de un Dios que se presenta ante el hombre entablando con él una relación personal aparece ante la filosofía como un craso e inaceptable antropomorfismo<sup>28</sup>.

vorübergleiten zu lassen, um augenblicklich zu erkennen, dass wenigstens einige von ihnen in Spannung, wenn nicht in unaufhebbaem Gegensatz zu dem Gott der Bible stehen. Von diesem Gott zu sagen, dass er einzig sei und ohne Ursprung, unkörperlich und unsichtbar, bereite wenigstens zunächst keine Schwierigkeiten, denn mit deisen oder ähnlichen äquivalenten Worten redet auch die Schrift von Gott. Wie aber soll es mit der Unbewegtheit und Unveränderlichkeit Gottes vereinbart werden, dass der in freiem Entschluss die Welt schafft und mit dem Menschen in der Geschichte handelt? Und wie soll seine Leidensunfähigkeit, siene Apatheia, aufrecht erhalten werden, wenn doch der biblische Gott als Liebe verkündet wird? Ist Liebe für den Griechen nicht ein Pathos, ein Erleiden? Und wie gar kann man dem Konflikt mit diesen Gottesprädikaten entgehen, wenn die Christen einen Gott verkünden, dessen Sohn die Unveränderlichkeit des göttlichen Seins durchbrochen hat, in die Werdwelt herabgestiegen und ein dem Leiden und Tode unterworfenen Mensch geworden ist?» (R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1979, pp. 4-5). Hübner defiende que siempre que afloraron las contradicciones entre ambas, la reducción se hizo del lado de la idea bíblica de Dios. «Wenn man schon Abstriche machen musste, so blieb nur übrig, sie auf der Seite der christlichen Gottesverkündigung zu machen» (ibid. p.5). Según Hübner, la aspiración de los Padres a gozar de la aprobación de los filósofos y a no hacerse vulnerables a su crítica racional –y a su ridiculización– hizo que asumieran todas las consecuencias de la lógica filosófica al elaborar su idea de Dios. La consecuencia fue que la idea bíblica de Dios experimentó deformaciones y recortes considerables.

28. Hübner coincide con Pannenberg al afirmar que la idea filosófica griega de Dios excluye la posibilidad de entender a Dios como un ser personal y de afirmar su libre intervención en la creación en la historia. Difiere de Pannenberg en el motivo de esta incompatibilidad. Para Hübner el motivo último no radica en una idea inmanentista de Dios, sino precisamente en lo contrario, en su absoluta trascendencia. El Dios del platonismo medio es concebido como Mónada absolutamente aislada, encerrada en sí misma, trascendente e inaccesible, incapaz de establecer comunicación alguna con el cosmos y la historia. Esta concepción del Primer Principio absolutamente trascendente es llevada a sus últimas consecuencias por Plotino. El Uno plotiniano es la divinidad más alta. Por ser el Ser más perfecto es también absolutamente simple y absolutamente Uno. El Uno no puede ser inteligencia, puesto que el acto de pensar implica al menos la dualidad de pensar y ser pensado. Tampoco puede establecer comunicación alguna, ni siquiera con el Nous, la segunda hipóstasis. El Uno permanece siempre inmutable y encerrado en sí mismo. Según Hübner, el platonismo medio influyó en la idea de Dios de los Apologistas. En cambio, fue Plotino –desarrollo del platonismo medio– quien influyó en Arrio y Eunomio –quienes a su juicio, sacan todas las consecuencias de la idea de Dios del platonismo medio–. La lógica implacable del Uno de Plotino impidió a Arrio y a Eunomio dar razón de la generación eterna del Logos consustancial al Padre y su encarnación, de la creación del universo como acto divino y de la Revelación. Los Concilios de Nicea y Constantinopla, con sus teólogos inspiradores como Atanasio y Basilio, lograron romper la lógica filosófica y hacer saltar el esquema metafísico griego con la idea de consustancialidad y su distinción entre ousía e hipóstasis. Sin embargo, la teología posterior no supo ver en estas fórmulas una afirmación paradójica de la fe, las entendió como definiciones metafísicas y dio paso a una interminable sucesión de disputas teológicas. La deshelenización que implicaban

El *Dios bíblico*, por el contrario, se revela como el Dios absolutamente libre y soberano frente al mundo, capaz de actuar de una forma siempre nueva y nunca antes vista. El Dios bíblico sólo es cognoscible por el hombre si se le revela en la historia, pero, aun revelándose libremente, permanece siempre oculto en su esencia al manifestarse. Es esencial al Dios bíblico ser el Creador del mundo, pero de un modo totalmente distinto al que lo concibe la filosofía. Pannenberg defiende que, en la mentalidad bíblica, la forma en que Dios es origen de la realidad invalida el método regresivo, puesto que en la Escritura Dios es origen libre y creador de lo siempre nuevo e imprevisto y no el fundamento invisible de lo fáctico. La idea de un Dios absolutamente libre y soberano, sólo cognoscible por su libre automanifestación, capaz de entablar en su libre donación una relación personal con el hombre, resulta completamente ajena al Dios filosófico<sup>29</sup>. Es más, tal idea permaneció siempre fuera del horizonte de la filosofía.

«Esta esencia del creador y de su actuar histórico no se da a conocer claramente más que con la resurrección [de Cristo]: él es “el Dios que da vida a los muertos y llama a las cosas que no son para que sean” (Rom 4,17). Por eso, la única vinculación del hombre con este Dios estriba en la fe, “esperando contra toda esperanza” (Rom 4,18). Puesto que esta libertad de Dios frente al mundo siempre había de serle inaccesible al método regresivo sobre el que se asentaba la teología filosófica, esta no podía tampoco llegar a concebir que, para el conocimiento de Dios, es indispensable una especial donación de Dios al hombre»<sup>30</sup>.

Planteadas así las cosas, Pannenberg extrae la siguiente conclusión: «la teología cristiana sólo podía establecer enlace con la idea filosófica de Dios, haciéndola a la vez saltar»<sup>31</sup>.

las fórmulas conciliares y su prometedor retorno al Dios bíblico quedaron frustradas por la vuelta al espíritu de la metafísica griega (R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1979, pp. 11-21).

29. Las semejanzas que la idea filosófica de Dios presentaba con el Dios bíblico suponían un grave riesgo para la teología cristiana puesto que bajo esa apariencia inocua escondían diferencias sustanciales. «Zur Verbindung mit dem biblischen Gottesbegriff an durch seine monotheistischen Tendenz und durch den Zug zur Transzendenz, der den Gottesgedanken des Platonismus und Neuplatonismus im Unterschied zu dem der Stoa auszeichnete. Für die christliche Theologie brachte diese Verbindung jedoch auch schwere Gefahren mit sich, da die Philosophie ihren Gottesbegriff im Rückschluss von der Welt auf deren vorauszusetzenden Ursprung konstruierte, was zwar der Eigenart altgriechischen Gottesverständnisses, nicht aber der Freiheit des biblischen Gottes der Welt gegenüber entsprach. Dieser ist gewiss Ursprung der Welt, aber die Weise, wie er das ist, wird entscheidend dadurch bestimmt, dass sein Wesen in dieser Funktion nicht aufgeht» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1718).

30. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 110.

31. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 111.

Pannenberg está convencido de que la tarea que la teología ha de realizar siempre sobre la filosofía consiste en «hacer saltar» sus conceptos, antes de juzgar si sirven para la teología. Pannenberg impone así una considerable reducción a la validez de la idea filosófica griega de Dios que ha descrito. Sin embargo, no quiere ser absolutamente radical en la desvinculación entre filosofía y teología. Cree necesario que la teología tenga en cuenta el concepto filosófico de Dios, pero ha de examinarlo y purificarlo hasta su misma raíz, de forma que ninguna idea filosófica limite la esencial libertad del Dios cristiano frente al mundo y la historia. Según Pannenberg, esta debería haber sido la tarea fundamental de los Padres, tarea que sólo realizaron parcialmente.

«Allá donde se asuman conceptos filosóficos habrá de acuñárselos a la luz del Dios bíblico y de su libertad creadora en la historia. Nada se hace con endosar al concepto filosófico de Dios una serie de verdades reveladas concretas. La idea filosófica de Dios no soportaría una complementación de ese estilo»<sup>32</sup>.

Un último principio que la teología ha de mantener incólume en su diálogo con la filosofía, consiste en que la ciencia de la Revelación *no tiene nada que aprender de la ciencia del ser*. Es decir, la filosofía no puede añadir nada a lo que la fe conoce sobre Dios.

#### 4. CONCLUSIONES

En síntesis, las pautas que propone Pannenberg para juzgar sobre la asimilación de la idea filosófica de Dios realizada por los Padres, se contienen en estos tres puntos: 1. El diálogo del cristianismo con la filosofía venía exigido desde dentro de la fe, por su pretensión de universalidad. 2. La existencia de una asimilación excesiva de la idea filosófica de Dios en la teología no se le puede achacar al diálogo mismo. 3. Sólo allí donde la fe perdió su necesaria fuerza crítica ante los conceptos filosóficos pudo haber una helenización del mensaje cristiano.

«La teología ha de penetrar hasta los últimos elementos de la idea filosófica de Dios, y transformar estos elementos a la luz crítica de la fe en el Dios de la Biblia. Pero el enlace que logre trabarse en este empeño,

32. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 111.

no aportará ningún contenido extraño a la idea cristiana de Dios. La tendencia hacia esta clase de enlace con el espíritu griego forma parte de la base histórica misma del cristianismo primitivo. Una “helenización” en el sentido, por ejemplo, de una intrusión efectuada por parte de la idea filosófica de Dios, no se producirá allá donde la teología cargue con el esfuerzo de explicarse frente a ella, sino únicamente allá donde fracase en tal empeño, perdiendo su fuerza asimiladora, transformadora»<sup>33</sup>.

33. W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 111-112

## CAPÍTULO V

# LA APROPIACIÓN TEOLÓGICA DE LA IDEA GRIEGA DE DIOS SEGÚN PANNENBERG

### 1. INTRODUCCIÓN

En la tercera parte de su argumento, Pannenberg hace balance de cómo tuvo lugar en concreto la asimilación del concepto filosófico de Dios en los Padres primitivos. Se trata, por tanto, de la *parte valorativa* de su argumento. Pannenberg piensa que, sea cual fuere la actitud que los primeros teólogos dijeron tener ante la filosofía, más favorable o más crítica, ninguno de ellos se vio libre de su influjo en alguna medida. Desarrolla este punto comparando algunas de las características esenciales del Dios de la Biblia con las del Dios de la filosofía.

### 2. MONOTEÍSMO Y CREACIÓN

Pannenberg afirma que el esquema cosmológico dualista espíritu-materia es un rasgo característico de la filosofía griega nunca cuestionado. Esta idea supuso siempre un obstáculo a la tendencia general hacia la idea de la unicidad de Dios. El espíritu divino permaneció siempre ligado a un principio material, que sería eterno como él. Las vacilaciones sobre la unidad de Dios iban unidas a la ausencia de una doctrina de la creación.

Pannenberg afirma que esta correlación entre principio material y principio formal-espiritual no hacía justicia a la idea bíblica de Dios. Sin embargo, sostiene que el judaísmo sólo llega a afirmar expresamente la idea de creación *ex nihilo* en el siglo I a.C. (2 Mac 7,28). Ni siquiera en Filón, opina Pannenberg, se encuentra expresamente afirmada.

Sostiene Pannenberg que también en el cristianismo hubo algunas vacilaciones iniciales. Justino, a su juicio, no vio que la afirmación de una materia inicial amorfa supusiera ningún obstáculo para el monoteísmo. Pero, en líneas generales, afirma Pannenberg, por lo que se refiere a este capítulo, la teología cristiana de los inicios actuó con claridad y firmeza. La recusación del carácter eterno de la materia era condición necesaria para afirmar la libertad del Dios bíblico y para que el concepto filosófico de Dios fuera indudable y firmemente monoteísta.

«A pesar de alguna vacilación inicial, en este punto importante la teología del antiguo cristianismo fue bastante pronta y firme en hacer saltar la barrera del concepto filosófico de Dios y dar su lugar debido a la libertad del Dios bíblico. Sólo mediante la recusación de la idea de una materia eternamente coexistente con Dios, el concepto filosófico de Dios pasó de verdad a ser exclusivamente monoteístico»<sup>1</sup>.

Pannenberg opina que la tesis de vocación universalista del Dios bíblico hacía necesario lograr de algún modo una expresión filosófica de la forma en que se realiza la creación. Para que la impugnación de la eternidad de la materia no quedase sólo como un postulado teológico, era necesario pensar en términos filosóficos el modo en que la creación procede del Creador. Según Pannenberg, sólo Ireneo indicó una posible solución «mediante la idea de que la contingencia del mundo creado se debe a la contingencia de la decisión voluntaria divina»<sup>2</sup>.

### 3. LA HETEROGENEIDAD DIVINA

Pannenberg ha visto en la idea de heterogeneidad un terreno común en el que la idea filosófica y bíblica de Dios vinieron a coincidir. Sin embargo, el error de los Padres estuvo en no haber profundizado en la verdadera naturaleza de la heterogeneidad de Dios. La Biblia venía a subrayar con gruesos trazos la idea de que Dios permanece siempre oculto, incluso cuando se revela en la historia. Su heterogeneidad hace que su esencia sea siempre inaccesible al entendimiento humano.

Sin embargo, Pannenberg defiende que los Padres intentaron profundizar en la heterogeneidad divina por dos vías insuficientes. Por

1. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 117.

2. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 117.

un lado, intentaron buscar su raíz en la idea de ser espiritual. Por otro, extrajeron de la heterogeneidad la consecuencia de que Dios debía ser incomprensible para la mente humana. Es decir, vinieron a sostener, según Pannenberg, que Dios es heterogéneo porque es espiritual, y que Dios es heterogéneo luego es incomprensible.

Según Pannenberg, los Padres no habrían acertado en ninguna de estas dos vías de profundización. Por un lado, limitaron el ser espiritual a la mera incorporeidad. Se equivocaron al intentar expresar la heterogeneidad con una concepción reducida del ser espiritual. Por otro, pensaron que la incomprensibilidad de Dios es un estadio provisional, debido sólo a los límites de la razón filosófica. La Revelación venía a aportar un nuevo conocimiento de Dios que llenaba las lagunas del conocimiento natural.

### 3.1. *La heterogeneidad como espiritualidad*

Según Pannenberg, el platonismo había subrayado la heterogeneidad de Dios frente al mundo. Esta idea parecía bien cercana a la idea bíblica de Dios, de manera que ejerció una gran atracción para los teólogos judíos y los apologistas cristianos. Filón vio en las ideas de espiritualidad e incorporeidad una coincidencia entre la fe bíblica y el platonismo. Los platónicos hablaban de naturalezas incorpóreas e inteligibles como un ámbito del ser distinto del mundo empírico. Filón vio en esta doctrina filosófica una coincidencia con la doctrina bíblica de la heterogeneidad de Dios respecto al mundo.

En los Padres se encuentra también la idea de que la heterogeneidad de Dios se justifica por su naturaleza espiritual. Sin embargo, cree Pannenberg, el concepto de espíritu manejado por los Padres vino a identificarse con la mera incorporeidad. Quedó así prisionero de una idea puramente filosófica. Comprender la heterogeneidad sólo como incorporeidad acercaba la teología cristiana al mundo espiritual dualista del platonismo, y la alejaba de la idea bíblica de Dios, expresada mejor en la concepción paulina de *pneuma* de Dios. Para San Pablo, el *pneuma* divino es radicalmente distinto de la materia, pero también del espíritu creado. En cambio, la idea de espíritu en los Padres es sólo la expresión positiva de la idea de incorporeidad. Esta idea no era capaz de resaltar la trascendencia de Dios con el relieve necesario.

En los Padres, «en general, a la espiritualidad de Dios no se la distinguía con radicalidad suficiente de la del hombre (...) La diferencia entre

espíritu divino y humano atañe, pues, solamente a las relaciones con un sustrato material»<sup>3</sup>.

La afirmación de Dios como espíritu puro, desligado de la materia, permitió oponerse al panteísmo de cuño estoico. Esto suponía un paso en la diferenciación del ser espiritual propio de Dios respecto del ser espiritual del alma humana. Pero este paso no se dio con la radicalidad necesaria: también habría sido necesario, según Pannenberg, hacer valer esta diferencia también respecto a la estructura de la razón humana. Así, la trascendencia de Dios afirmada por los Padres contra los estoicos, «venía precisamente a peligrar otra vez ante el esquema del dualismo platónico de cuerpo-espíritu»<sup>4</sup>.

Pannenberg defiende que la heterogeneidad es un rasgo del Dios bíblico. Dios es de una manera radicalmente distinta que los demás seres. Una de las formas empleadas por los Padres para explicar la heterogeneidad de Dios fue hablar del carácter espiritual de su naturaleza. Sin embargo, según Pannenberg, se limitaron a concebir el espíritu de Dios como correlato positivo de la incorporeidad. De esta forma, aun liberando a Dios de vínculos esenciales con el cosmos, no lograron expresar bien su trascendencia respecto a todo espíritu y toda inteligencia creados. Entender el espíritu de Dios como mera ausencia de corporeidad, redujo enormemente el potencial significado de trascendencia de este concepto tal como lo emplea San Pablo y vino a colocarlo en la atmósfera de significados propia del dualismo alma-cuerpo<sup>5</sup>.

A juicio de Pannenberg, la heterogeneidad de Dios sólo había de ser expresada radicalmente mediante la idea de incomprendibilidad.

### 3.2. *La heterogeneidad de Dios como incomprendibilidad e inefabilidad*

*Inefabilidad.* Pannenberg cree que ya la filosofía del platonismo medio ya hablaba de la inefabilidad de Dios. Sin embargo, al afirmar

3. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 119.

4. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 120.

5. «Die als positives Äquivalent der Unkörperlichkeit Gottes zugeschriebene Geistigkeit wurde jedoch nicht sorgfältig genug vom geist-leiblichen Dualismus der griechischen Anthropologie freigehalten, wengleich Tatian eine Abgrenzung versucht hat. Die Jenseitigkeit Gottes geriet durch die Verbindung mit dem platonischen Dualismus in Gefahr, ihren radikalen Sinn zu verlieren» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1719).



la inefabilidad de Dios, los apologistas no siempre admitieron ese tipo de influencia filosófica. Pannenberg cree que los Apologistas llegan a la inefabilidad desde la innominabilidad de Dios. Así, Justino justificó la inefabilidad de Dios deduciéndola de su no-procedencia desde otro ser: sólo aquello que es originado puede recibir un nombre desde su origen. Pannenberg ve aquí una influencia más gnóstica que platónica. Ireneo, con un argumento más filosófico, deduce la inefabilidad desde la grandeza de Dios: queda siempre por encima de las posibilidades del conocimiento humano. Ireneo pone en la simplicidad divina la razón de esta elevación por encima del conocimiento humano. Mientras que la simplicidad es un atributo esencial de Dios, nuestros juicios son siempre fragmentarios y, por tanto, inadecuados. Clemente expresaría más tarde la simplicidad, afirmando que Dios no es aprehendido por categoría alguna.

*Incomprensibilidad.* Pannenberg afirma que, según la teología patristica, el hombre no puede conocer a Dios por sí mismo, sino que necesita una iluminación divina que le capacite para acceder a su naturaleza. El diálogo de Justino con el cristiano anciano es un buen ejemplo de ello. Sin embargo, Pannenberg no se plantea que Justino esté hablando del Espíritu Santo, sino que ve en estas afirmaciones la presencia de la doctrina platónica de la visión espiritual, una capacidad de conocimiento que no se identifica con el nous natural, sino que podía recibir el nombre de πνεῦμα ἄγιον.

Ireneo y Clemente parten de la incomprensibilidad de Dios como una limitación del conocimiento natural. Si el hombre fuera capaz de conocer naturalmente a Dios, no habría sido necesaria la Encarnación del Redentor. El Logos se hizo hombre para transmitir un conocimiento nuevo, para dar a conocer al verdadero Dios. Así, Pannenberg observa un proceso en la primitiva teología por el que ese Dios, cuya naturaleza resulta incognoscible desde la filosofía, habría recibido predicados positivos obtenidos a partir de la Revelación. A juicio de Pannenberg, esta práctica inicia un camino desastroso, puesto que una correcta comprensión de la Revelación ha de garantizar que Dios es esencialmente el oculto. Dios permanece siempre en el misterio, incluso en su revelarse en la historia.

Así pues, desde argumentos diversos los Padres vinieron a hablar de Dios como el inaprehensible, incomprensible, incognoscible, innominable e inefable. Es en este punto donde la idea filosófica de Dios y la judeo-cristiana vinieron a alcanzar la mayor proximidad.

«Precisamente en el hacer resaltar la heterogeneidad de Dios frente a todo lo extra-divino, tal como se lo expresa de la forma más radical en

las afirmaciones sobre la incomprendibilidad de Dios, es como la idea filosófica de Dios vino a aproximarse más a la idea judeo-cristiana»<sup>6</sup>.

Según Pannenberg, la coincidencia del Dios filosófico y el Dios judeo-cristiano en la idea de incomprendibilidad pudo haber dado mejores frutos. Pero, a su juicio, los Padres no comprendieron bien el carácter de la incognoscibilidad del Dios bíblico. La razón es que el Dios de la Revelación es un Dios esencialmente oculto, no porque esté lejano al hombre, sino porque en su acercamiento a la historia del hombre, su naturaleza y la inteligencia con la que guía el correr de la historia son esencialmente inescrutables. La heterogeneidad se expresa en la Biblia con el término *santidad*. Esta santidad de Dios prohíbe su representación en imágenes culturales. Esta idea pertenece al mensaje bíblico y el cristianismo del primer siglo la mantuvo inalterada. En San Pablo se encuentran referencias a la inescrutabilidad de los designios divinos y a su invisibilidad a los ojos humanos.

La coincidencia de filosofía y Biblia en la afirmación de la incomprendibilidad divina es clara. Sin embargo, la teología posterior estableció en esta idea de incomprendibilidad un enlace falso entre ambas tradiciones, porque no logró comprender bien el sentido en que el Dios bíblico es incomprendible.

«Así pues, el que la teología cristiana antigua haya hecho empalme precisamente con las constataciones filosóficas de la heterogeneidad, la trascendencia y la incomprendibilidad de Dios, no constituye en verdad razón ninguna para censurarla. Cierto que el modo como, a partir de Ireneo y Clemente, la teología se apropió la constatación filosófica de la incomprendibilidad de Dios, fue sin duda capcioso, pero da también que pensar. Porque la tesis filosófica de la incomprendibilidad de Dios resulta apropiada no como estancia vacía que pueda llenarse con un contenido cualquiera de revelación. Esta constatación no puede sin más ser interpretada como mero desconocimiento pasajero, que vaya a ser orillado por la revelación. Porque a lo que alude, es justamente a que Dios es y sigue siendo *esencialmente* incomprendible para el hombre. Así las cosas, cualquier pretensión de una revelación que, a pesar de todo intente comunicar un conocimiento de Dios, habrá de ser juzgada o bien como ilusión, o, en el mejor de los casos, como símbolo de lo que en el fondo es inefable»<sup>7</sup>.

Pannenberg opina que la incomprendibilidad sólo es bien entendida si se afirma como un rasgo esencial de Dios. En cambio, no se

6. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 123-124.

7. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 124.

entiende bien si se convierte en un marco vacío que la revelación histórica de Dios podría rellenar, es decir, como una mera incógnita provisional. Por eso, la forma en la que los Padres hablaron de la trascendencia de Dios tiene esta importante limitación, porque pensaron que el Dios incomprensible de la filosofía podía ser sujeto de predicados positivos extraídos de la Revelación. Al recurrir a ideas positivas tomadas de la Revelación, la teología primitiva llegó a mezclar elementos heterogéneos de la filosofía y la teología.

El resultado fue una idea estratificada de Dios: el ser incomprensible de Dios de la filosofía vendría a ocupar un primer nivel, al cual se añadirían las características del Dios de la Revelación, el Dios del amor, como un segundo nivel, superpuesto al plano de conocimiento obtenido por la filosofía<sup>8</sup>.

Sin embargo, cuando Dios se revela en la Biblia permanece esencialmente incomprensible. Dios no busca solventar una carencia de conocimiento, sino que, haciéndose presente en Jesucristo, *quiere capacitar al hombre para ser verdaderamente hombre en su presencia*.

«¿No habría podido verse —se pregunta Pannenberg refiriéndose al periodo patrístico— lo “nuevo” que el mensaje cristiano aportaba respecto al conocimiento de Dios en el hecho de que el hombre únicamente puede sostener la incomprensibilidad de Dios poniendo la vista sobre la presencia de Dios en el destino de Jesucristo, para así, en presencia de la verdad de Dios, ser él también verdaderamente hombre?»<sup>9</sup>.

En opinión de Pannenberg, el *error* de la teología patrística, a la que después siguió la escolástica medieval, fue el de *no haber mantenido en toda su radicalidad la incomprensibilidad de Dios*. La teología filosófica no hizo justicia a la heterogeneidad de Dios al creer que era capaz de lograr un conocimiento positivo de la esencia divina. Comenzó a emplear predicados positivos procedentes de la Revelación, que pretendían desvelar su naturaleza. Así, la teología intentó una empresa imposible y no logró más que una incoherente mezcla de materiales incompatibles. Esta empresa resultó funesta para la filosofía y para la teología.

Según Pannenberg, la gran deficiencia de los Padres en este campo consiste en no haber visto que la persona de Cristo revela el misterio de Dios de forma incomprensible para la razón humana. En Cristo, Dios se revela precisamente como Aquel que es incomprensible para

8. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 126.

9. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 125.

el hombre. En eso consiste la novedad del misterio de Cristo. Cristo ha revelado la condescendencia amorosa de Dios a través de su sometimiento y humillación. Según Pannenberg, Ireneo desarrolló la idea de que la condescendencia amorosa de Dios nos abre en Cristo un nuevo conocimiento de su intimidad. Pero, a juicio de Pannenberg, Ireneo no destronó la idea de la grandeza de Dios que había inoculado la filosofía. Esta ocupó el lugar principal de su idea de Dios. Al lado de la grandeza de Dios, su condescendencia amorosa se situó en un lugar secundario y derivado.

Pannenberg parece apuntar aquí a la teología de la cruz en la versión que le da la tradición protestante. El misterio de la cruz no aporta un nuevo conocimiento, sino, precisamente, la crisis de todo conocimiento. Creer en Cristo es llegar a percatarse de hasta qué punto Dios es incomprendible.

#### 4. COROLARIOS DEL PROCEDIMIENTO REGRESIVO: INMUTABILIDAD, SIMPLICIDAD, CARENCIA DE PROPIEDADES

Pannenberg defiende que una larga serie de atributos, como la inmutabilidad, eternidad, simplicidad, o carencia de propiedades, tienen su origen en los corolarios de la deducción racional de la existencia de Dios. En sus trabajos, Pannenberg da distintos nombres a este tipo de argumentos filosóficos de demostración de la existencia de Dios: *procedimiento regresivo*, *método de inferencia regresiva*, *método arqueológico*.

Según el teólogo bávaro, la Carta a los Romanos demuestra que San Pablo no habría tenido excesiva confianza en este tipo de argumentos (cfr. Rom 1,19). El alcance que San Pablo habría dado al procedimiento regresivo de la filosofía griega, era muy limitado. El texto de la Carta a los Romanos ha de ser comprendido de forma limitativa<sup>10</sup>. En la mente de San Pablo, se trataría de una mera automanifestación genérica de Dios en la creación, y no de una posibilidad innata al conocimiento humano. Este argumento de San Pablo supondría,

10. Pannenberg se ocupa del texto de Rom 1,19 en diversos pasajes (cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 109; p. 124, nota 19; p. 127). Grant se ha expresado en términos similares. Tras afirmar que en S. Pablo se encuentran modos de expresión propios del judaísmo helenista y de la filosofía greco-romana, dice que, no obstante, «the ultimate meaning of Paul's words, as at the beginning of Romans, is rather different from what a philosopher would have expected. Men have knowledge of God, he says, only because God has revealed it to them» (R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. 11).

por tanto, una crítica tanto al politeísmo, como a la distorsión que supone el planteamiento filosófico de la cuestión. Según Pannenberg, este texto de San Pablo significa una reelaboración crítica del argumento de la teología natural.

Sin embargo, los Padres –según Pannenberg– no habrían tenido en cuenta la ruptura de San Pablo con la pregunta filosófica. En sus obras, los Padres emplearon este tipo de argumentación regresiva como una posibilidad de conocimiento de la esencia de Dios válida. No comprendieron que era un elemento que permitía realizar un enlace crítico con la filosofía, como lo había hecho el apóstol. El empleo de este método arqueológico hizo que la teología tuviera que cargar con un conjunto de atributos divinos deducidos con el método filosófico (eternidad, inmutabilidad, impassibilidad, simplicidad, etc.). Los Padres consideraron que estos atributos procedentes de la filosofía, anteriores al dato revelado, eran plenamente aceptables. Sin embargo, estos atributos no solo no se hallan en la Revelación, sino que, además, resultan difícilmente conciliables con el Dios bíblico.

«En la teología del antiguo cristianismo, el procedimiento regresivo actuó como decisión previa respecto a unos rasgos determinados del concepto de Dios, que, de esta forma, parecían ser cognoscibles independientemente de la revelación histórica, sin necesitar de una censura crítica. No se veía, al parecer, que el planteamiento filosófico de la cuestión tuviese que traer consigo por fuerza una restricción de la idea bíblica de Dios, una reducción de su omnipotencia y libertad trascendentes»<sup>11</sup>.

Es verdad, reconoce Pannenberg, que los Padres continuaron aplicando a Dios los atributos de *libertad* y *omnipotencia*, pero asegura que lo hicieron cayendo en contradicciones con las ineludibles consecuencias a las que conducía la aceptación del argumento de la teología filosófica.

#### 4.1. *Inmutabilidad e impassibilidad*

Según Pannenberg, la pregunta filosófica que busca el fundamento primero del mundo termina en un Dios entendido como causa primera, principio sin principio. Del carácter increado del primer principio se deducen su eternidad e inmutabilidad. Dios es aquel Ser

11. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 128.

que es verdaderamente existente, que permanece por encima de todo hacerse. El cambio es propio de lo no verdaderamente existente. La inmortalidad de Dios se justifica también desde su carencia de principio.

A juicio de Pannenberg, la inmutabilidad de Dios es un atributo desconocido por la Escritura. Además, no es un concepto que se ajuste fácilmente con el Dios bíblico<sup>12</sup>. Este atributo acierta al afirmar que Dios es la razón de permanencia de todas las cosas. Acierta también al sostener que Dios no es algo originado, ni perecedero, y que el autor del mundo no puede ser mudable. Sin embargo, la idea de la inmutabilidad presenta evidentes límites.

«La inmutabilidad dice demasiado poco, porque Dios no sólo fundamenta y conserva, como inmutable, la realidad factual en sus procesos guiados por leyes, sino que posee en sí la infinita riqueza de posibilidades siempre nuevas, en cuya realización se manifiesta la libertad de su esencia invisible. Por eso, aun cuando no haya sido hecho ni sea perecedero, Dios no es inmóvil, sino que es, en esta interna riqueza suya, el Dios vivo (...). La perdurabilidad del mundo depende naturalmente de que Dios no salta de una posibilidad a otra, sino que mantiene sus decisiones creadoras, no las “cambia”, no desiste simplemente de ellas. Pero que Dios no cambie en su actuar, no es expresión de una inmovilidad constitutiva de su esencia, sino que, al igual que la actividad creadora de Dios, significa su decisión libre, contingente, una decisión que el hombre no puede anticipar. Se identifica con la fidelidad de Dios. Por

12. Desde una postura cercana a Pannenberg, Meijering ha destacado la importancia que la cuestión de la inmutabilidad divina tiene para la historia de la teología y la teología sistemática: «W. Pannenberg (...) stellt die Frage, inwiefern sich der biblische, voluntaristische Gottesbegriff, der kontingente Handlungen Gottes bezeugt, mit einer Ontologie vereinbaren lässt, die die Unveränderlichkeit des Wesens Gottes betont. Dies scheint mir die wichtigste systematische Frage zu sein, vor die die platonisierenden Kirchenväter uns stellen. Der Historiker sollte über diese Frage nachdenken, ihre Beantwortung sollte er jedoch dem Systematiker überlassen» (E.P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 320). Meijering defiende también que el Dios que los cristianos confiesan en el símbolo de la fe es incompatible con la inmutabilidad griega (cfr. E.P. MEIJERING, *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristischer Theologie*, VigChr 28 (1974) 14-28). «Im Gegensatz zum Werden und Vergehen in dieser Welt sind die Ideen ewig und unveränderlich. Dieser Gedanke wird in dieser oder ähnlicher platonischen Formulierung immer wieder von den Kirchenvätern auf Gott angewandt. An seiner Verwendung durch die Kirchenväter kann sehr schön der Unterschied zwischen Credo und Theologie demonstriert werden. Der platonische Gedanke der Unveränderlichkeit Gottes lässt sich ja nicht leicht mit dem Credo verbinden, da das Credo geschichtlich einmalige Taten Gottes (Schöpfung, Menschwerdung, Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes, Auferweckung des Fleisches) bezeugt, die “noch nie dagewesen” sind und daher der Vergangenheit gegenüber als “neu” angesehen werden müssen» (ibid., pp. 17-18).

su fidelidad, Dios no desiste simplemente de su actuar anterior en favor de las nuevas posibilidades de su libertad, sino que asume lo anterior en lo nuevo. Solamente esto es lo que posibilita una perdurabilidad, una continuidad de lo creado. En este sentido, el presupuesto de la permanencia del mundo no lo constituye sólo la incorruptibilidad misma de Dios, sino también una constancia y continuidad de su actuación»<sup>13</sup>.

Pannenberg prefiere sustituir la idea de inmutabilidad por el atributo bíblico de fidelidad. Teme que el atributo de la inmutabilidad oscurezca la idea bíblica de un Dios vivo y soberano, que conserva siempre intacta su libertad para actuar en la historia. Por otro lado, argumenta que desde la categoría bíblica de fidelidad se puede mantener la seguridad de la continuidad del mundo y de los proyectos divinos. Quiere justificar así que atenuar la inmutabilidad divina no significa caer en la arbitrariedad.

Pannenberg concreta las consecuencias que la aceptación de la inmutabilidad filosófica dejó en el pensamiento teológico.

1. La idea de Dios como garante de un orden cósmico alcanzó una máxima relevancia. Una vez deducida de la filosofía la idea de que Dios es el garante inmutable de un orden cósmico racional, se le recluye en esa función. Esta función se eleva después a categoría primordial, olvidando que es sólo un aspecto parcial de la actuación divina en el mundo. La idea filosófica de Dios descuida el elemento fundamental de la libre acción divina en la historia.

«La idea filosófica de Dios descuida el momento de la libertad en la constancia del actuar divino y, simultáneamente, pierde de vista la contingencia de la realidad mundana»<sup>14</sup>.

2. Impasibilidad. De la inmutabilidad se dedujo también la idea de la impassibilidad divina (*ἀπάθεια*) con sus implicaciones cristológicas. Implica también la idea de que cualquier novedad en las rela-

13. W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 130-131. Pelikan ha sumado su voz a la de Whitehead cuando afirma que los teólogos cristianos, tanto los que se mostraron contrarios a la especulación platónica como los que se mostraron favorables, aceptaron la idea de permanencia estática de Dios como un presupuesto indiscutible de la idea de Dios, presupuesto que provenía de la filosofía griega. «Whether theologians found Platonic speculation compatible with the gospel or incompatible with it, they were agreed that the Christian understanding of the relation between Creator and creature required “the concept of an entirely static God, with eminent reality, in relation to an entirely fluent world, with deficient reality” (Whitehead) – a concept that came into Christian doctrine from Greek philosophy» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 53).

14. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 131.



ciones entre Dios y el hombre deberían venir del lado humano, con sus consecuencias en la comprensión de la encarnación y la doctrina de la gracia<sup>15</sup>.

3. Férrea ordenación racional del cosmos y providencia divina. El corolario de la inmutabilidad llevó también al cristianismo a entender la providencia como el cumplimiento de una ley racional del devenir mundano, más que como la actuación libre de un ser que obra de forma contingente. Se trata de una idea más cercana al platonismo medio y al estoicismo, que al cristianismo apostólico. Así pues, se llegó a ver en el fundamento del mundo más una ley necesaria que un sujeto que actúa contingentemente.

«De esta forma, la concepción de la providencia (...) vino no tanto a superar verdaderamente cuanto a solapar, más bien, la profunda oposición entre fundamento inmutable del mundo y Dios históricamente actuante<sup>16</sup>.

4. Derivaciones pelagianas<sup>17</sup>. La idea de inmutabilidad imposibilita la idea de gracia divina como libre donación al hombre, fruto de

15. Pelikan se ha expresado en este mismo sentido, aunque con expresiones más contenidas. «Implicit in the biblical view of God as the Creator was the affirmation of his sovereign independence: God was not dependent on his creatures as they were on him. But in their assertion of the freedom of God, the prophets emphasized at the same time his involvement with the covenant people in love and wrath. Therefore the Old Testament doctrine of the sovereign freedom of God could not be synonymous with the philosophical doctrine of divine impassibility, which meant first of all that God was free of the changes and sufferings that characterize human life and feeling, although derivatively it could also mean impassivity –that God was indifferent to the changes and sufferings of man. It is significant that Christian theologians customarily set down the doctrine of the impassibility of God as an axiom, without bothering to provide very much biblical support or theological proof» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 52).

16. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 133.

17. Según Stead, las observaciones de Pannenberg sobre la inmutabilidad de Dios y su relación con la idea bíblica de fidelidad son lo mejor de su ensayo. Señalan bien los límites de la idea de inmutabilidad para expresar la infinita riqueza del Dios que es capaz de obrar de forma radicalmente libre e inesperada, abriendo siempre posibilidades novedosas. En este punto, las objeciones de Stead se dirigen al carácter concluyente del argumento que hace deducir la idea de predestinación –existencia de un orden cósmico racional y necesario– a partir de la inmutabilidad., no tanto a la postura defendida por Pannenberg. Dios es perfecto antes de la creación, pero esa perfección divina no le impide aceptar responsabilidades nuevas por la creación o por intervenciones nuevas en el mundo. También cree que inmutabilidad no implica necesariamente incorruptibilidad. La conservación de la vida exige muchas veces adaptación y cambio, dice Stead (cfr. CH. STEAD, *The appropriation*, pp. 13-14; CH. STEAD, *The freedom of Will and the Arian Controversy*, en H.D. BLUME y F. MANN, *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 239-257).



su benevolencia. La doctrina de la inmutabilidad viene a poner todo posible cambio de la relación de Dios con el hombre del lado humano. Esto supone una cierta inclinación hacia el pelagianismo<sup>18</sup>.

Una vez más, Pannenberg hace aflorar la *radical oposición* de fondo que, en su opinión, existe entre el *Dios filosófico* y el *Dios bíblico*, y la imposibilidad de enlazar un Dios fundamento inmutable del mundo y un Dios históricamente actuante<sup>19</sup>. Sin embargo, hay que destacar que, en algunos momentos, Pannenberg parece querer dar un cierto valor a los logros de la filosofía. Pero, inmediatamente después, acaba por derribar la idea que se hace del Dios filosófico ante su imagen del Dios bíblico. El resultado es que la filosofía termina por

18. Ritter ha hecho explícito su acuerdo con Pannenberg en este punto. La pervivencia de la idea bíblica de gracia necesita una idea correcta del Dios bíblico. Ritter entiende que la comprensión adecuada del Dios bíblico como el Dios que actúa libre y soberanamente en la historia para entrar en una relación personal con el hombre hace posible entender adecuadamente la idea cristiana de gracia. La idea griega de Dios es incompatible con el concepto cristiano de gracia. Ritter ha propuesto estas ideas en un estudio sobre la doctrina de la gracia en Gregorio de Nisa. Cfr. A.M. RITTER, *Die Gnadenlehre Gregors von Nyssa nach seiner Schrift «Über das Leben des Mose»*, en H. DÖRRIE; M. ALTENBURGER y U. SCHRAM, *Gregor von Nyssa und die Philosophie*, Leiden 1976, pp. 195-239. Tras dejar constancia de la aguda controversia en torno a la doctrina de la gracia entre los patrólogos protestantes y católicos, defiende que la idea de la gracia divina representa una paradoja para los platónicos. Platón habla del favor de los dioses y San Agustín creyó percibir huellas de una idea de la gracia en Porfirio. Sin embargo, esta nunca ha sido una idea central en la filosofía o en la religión griega. Esto no es casual, a juicio de Ritter. «Er hängt vielmehr letzten Endes wohl damit zusammen, dass es für den philosophischen Gottesgedanken bis in die Spätantike hinein (...) konstitutiv geblieben ist, dass er nicht aus der Geschichte, sondern aus der Ordnung des Kosmos bestimmt, und zwar als zeitloser Inbegriff der Welt und höchster Grund des seins gewonnen wurde. Der solchermaßen erschlossene Ursprung aber kann, wie W. Pannenberg wohl mit Recht geurteilt hat, “nie als der Grund für etwas allem Vorhandenen gegenüber Unerhörtes begriffen werden”. Demgegenüber ist der “biblische Gott zwar auch Ursprung der vorhandenen Wirklichkeit, aber die Art und Weise, wie er das ist, wird bereits entscheidend dadurch bestimmt, dass sein Wesen in dieser Funktion nicht aufgeht” (...) Das aber heisst, dass der “spezifisch christliche” Gnadenbegriff dem spezifisch christlich-biblichen Gottesbegriff als kontingent Handelndem und personhaftem Gegenüber zum Menschen korrespondiert» (Ibidem pp. 198-199). Esa donación de Dios al hombre es condición indispensable para toda relación del hombre con Dios, sin la cual no se puede dar ninguna comunidad entre ambos, tampoco en el nivel cognoscitivo. Por contra, una idea de gracia como libre acercamiento de Dios al hombre se corresponde, a juicio de Ritter, con la idea bíblica de un Dios libre, que se revela en sus acciones en la historia. Un Dios encerrado en el cosmos no necesita, ni puede revelarse. Y, correlativamente, el hombre puede conocerlo a través del «método regresivo».

19. «Als ἀρχή muss Gott ferner unveränderlich sein, da alles Veränderliche einen Ursprung seiner Veränderung voraussetzt und somit nicht selbst letzter Ursprung sein kann. Dieser Gedanke hat in der Folgezeit das theologische Verständnis von Gottes geschichtlichem Handeln in kaum überschätzbarem Ausmass behindert und den Anstoss zu jeder Neugenerung im Verhältnis des Menschen zu Gott auf seiten des Menschen suchen lassen (Theopaschitismus, Christologie, Pelagianismus, Satisfaktionslehre, gratia creata)» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1719).

no tener papel alguno en la elaboración del concepto teológico de Dios. Los logros del razonamiento filosófico han de mantenerse como meramente indicativos, reducidos a puras afirmaciones formales que hacen vislumbrar la existencia de un primer fundamento del mundo. Su alcance llega hasta ahí. Según el teólogo alemán, aplicar la lógica para deducir desde esos pequeños logros puramente indicativos datos positivos sobre la naturaleza divina, conduce inexorablemente a construir un Dios falso, irreconciliable con el Dios revelado en la Biblia.

#### 4.2. *Simplicidad y carencia de propiedades*

Según Pannenberg, el argumento que deduce la simplicidad desde la inmutabilidad se remontaba ya a Platón. Todo lo que tiene alguna composición en su interior es disoluble y por tanto mudable. Recordando este argumento platónico, Pannenberg entiende que la lógica del argumento regresivo llevaba de la inmutabilidad a la simplicidad del origen. Así, entre otros Padres, Ireneo afirmaba que cuanto predicamos de Dios por separado, es unitario y simple en su realidad, y que todo aserto sobre Dios es por tanto inadecuado, pues cualquier cualidad es lo que es por oposición a las demás. Por tanto, concluye Pannenberg, sobre la base del realismo de los universales la simplicidad de Dios ha de entenderse no sólo como síntesis de todas las perfecciones, sino también como total carencia de propiedades, por supuesto de formas sensibles, pero también de cualidades espirituales.

En los Apologistas, la idea de simplicidad se entendía como ausencia de cualidades sensibles en Dios. Esta idea de simplicidad era sinónimo de inmaterialidad. Pero la doctrina del realismo de los universales hacía lógicamente necesario —a juicio de Pannenberg— extender la exclusión de cualidades también a las espirituales.

«Si las afirmaciones diversas con que se describe a un objeto, lo presuponen como una composición real, entonces la simplicidad de Dios exigirá que a éste se lo piense como carente de propiedades»<sup>20</sup>.

El filósofo pagano Albino (s. II d.C.), encuadrado en el platonismo medio, había deducido ya la simplicidad como propiedad del Primer Principio. Dios no tiene cualidad alguna, ni género, ni especie, ni diferencia específica. Llega a afirmar que de Dios no se puede decir que es bueno, ni malo.

20. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 137.

Los extremos a que conducía la idea de simplicidad, opina Pannenberg, retrajeron a los teólogos cristianos de adoptar una postura tan radical. Pero la doctrina realista de los universales la hacía inevitable: si toda afirmación presupone una composición real, la simplicidad de Dios exigía concebirlo como carente de propiedades. Según Pannenberg, Clemente de Alejandría habría sacado esta conclusión, al decir que Dios es totalmente sin-caracterización, opinión que todavía sería discutida por Orígenes<sup>21</sup>.

Podría pensarse que con la afirmación filosófica de la simplicidad de Dios se alcanza un logro muy positivo en la comprensión de Dios. Es una abierta confesión de su misterio. Pero Pannenberg vuelve a marcar distancias ante el Dios filosófico, distinguiendo entre la *heterogeneidad basada en la simplicidad del origen del mundo* y la *heterogeneidad del Dios libremente actuante*<sup>22</sup>.

Pannenberg opina que la crítica más pertinente que se puede dirigir a la idea filosófica de Dios en este terreno, no consiste en objetar que esta idea de simplicidad de Dios le mantiene en una lejana abstracción lejos del hombre, puesto que el Dios filosófico mantiene su cercanía como fundamento invisible de la realidad factual, cercanía que es incluso inmanencia.

Lo más criticable, a su juicio, es que, si se dice que Dios no puede tener propiedades de ningún modo, tampoco las podría adquirir mediante su libre obrar. El principal reproche a esta idea de simplicidad es que *actuar supone necesariamente asumir propiedades*. La esencia de Dios se manifiesta mediante sus acciones, aunque nunca se manifiesta de forma completa. Esta esencia no se puede captar de forma completa a partir de sus actuaciones. Sólo se logra adivinar como fundamento invisible del libre obrar divino.

Pannenberg aclara que, si no se concibe bien, esta apropiación de rasgos por Dios en sus elecciones libres podría llevar a imaginar una cierta semejanza –aunque imperfecta– entre la Causa divina y sus efectos, que permitiera lograr conocer la esencia divina a través del

21. «Bei den meisten Apologenten begegnet auch der aus der Unveränderlichkeit folgende und schon Philo geläufige Begriff der Einfachheit Gottes. Er besagt, dass jede Zusammensetzung (damit aber streng genommen jede reale Verschiedenheit) in Gott ausgeschlossen ist, weil jede Zusammensetzung auflösbar und also mit Veränderlichkeit behaftet wäre. Die weitere, von Philo gezogene und unter den Bedingungen des Universalienrealismus unvermeidliche Folgerung, dass Gott gänzlich eigenschaftlos (*ἄποτος*) ist, weil der Besitz von Eigenschaften eine Zusammensetzung aus Substanz und Akzidens voraussetzt, ist in der christlichen Theologie erst durch Clemens von Alexandrien eingebürgert und noch von Origenes bekämpft worden» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1719).

22. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 137.

método regresivo. Una vez más, Pannenberg impugna esta vía, pues recortaría la radical heterogeneidad de Dios.

«La reflexión sobre la semejanza de efecto y causa sólo es adecuada cuando se trata de causas que, por esencia, producen efecto necesariamente. En lo que hace al fundamento del mundo, cuya esencia aflora en el sacar de sí al mundo, sí que puede presuponerse una semejanza entre los efectos y ese fundamento invisible, sólo aproximativamente representado. Pero si, por el contrario, tomamos el caso de un operar que no esté necesariamente fundamentado en la esencia de la causa y que se lleve a cabo de un modo contingente, entonces del efecto no podrá inferirse sin más la esencia de la causa»<sup>23</sup>.

Sostiene que, si el obrar de Dios es contingente, las propiedades de sus actos no le son aplicables a su esencia. Si Dios es libre en sus actos, no es posible buscar la semejanza entre Dios y la creación, ni es posible atribuir a Dios las propiedades de los seres creados de forma superlativa.

«Con ello, naturalmente, no se quiere decir que el actuar contingente de Dios no tenga nada que ver con su esencia. Pero el nexo es distinto al que se da en una causa necesariamente actuante. En el operar contingente, no sucede que cierta causa indeterminada, situada detrás de él, *exteriorice* su esencia participándola, sino que el actuante *adquire* para sí unas propiedades. Se elige a sí mismo como actuante de esa manera, por cuanto se «decide» en favor de un operar en tal sentido, dejando otros de lado (...). El fundamento del mundo, que se participa y opera por necesidad, se manifiesta en sus efectos sólo a medias; en ese sentido, y a pesar de que los efectos participen de su ser, este fundamento se encuentra «alejado» tras ellos. El Dios bíblico que opera contingentemente, se halla presente en su operar no por participación de los efectos en el origen, sino «personalmente»; es decir, al elegir su actuación decide sobre las propiedades a las que se vincula mediante esta elección concreta»<sup>24</sup>.

23. W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 138-139. Este texto de Pannenberg revela una de las claves de su argumento: el conocimiento de la esencia de Dios a partir de la creación sólo sería posible y legítimo –a su juicio– si el cosmos procediera de Dios de forma necesaria. Es verdad que una acción libre y contingente no es deducible desde el pasado hacia el futuro, pero Pannenberg olvida que una vez realizada, es posible remontarse hacia el pasado buscando una razón suficiente de los efectos manifestados, sin que pierda nada de su contingencia y libertad en origen. El argumento de la teología natural no emplea juicios *a priori* analíticos, deductivos, que procedan desde el interior de Dios. Emplea juicios *a posteriori* sintéticos, juicios por inducción a partir del mundo creado.

24. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 139.

Al actuar libremente, Dios escoge para sí determinadas propiedades. La esencia de Dios que está detrás de sus actos queda esencialmente oculta en ellos, pero, al mismo tiempo, no se la puede entender como carente de propiedades.

Después de haber sacado a la luz las paradojas que ve en el concepto de simplicidad, Pannenberg afirma que, no obstante, no hay que prescindir de este atributo. En efecto, Pannenberg piensa que es necesario seguir defendiendo la simplicidad de Dios, porque composición implica posibilidad de disolución. Es imposible que el autor del mundo pueda desaparecer. Según Pannenberg, mantener la idea de simplicidad es posible sólo desde una teoría de los universales no realista.

«Que la unidad tenga como consecuencia suya una carencia de propiedades, no cuenta con validez sino para una forma de comprender las relaciones de nuestro conocimiento con la realidad que venga determinada por un realismo de los universales. Si, por el contrario, al componer momentos diversos, el conocimiento no está copiando la estructura del objeto, sino construyendo un modelo que representa para mi conciencia este objeto en su conexión con otros, entonces un concepto compuesto podrá muy bien dar cuenta de un objeto simple»<sup>25</sup>.

## 5. REFORMULACIONES Y AFIRMACIÓN DEL TESTIMONIO BÍBLICO DE DIOS: ETERNIDAD, JUSTICIA, OMNIPOTENCIA

Pannenberg ha defendido que la idea de Dios a que da lugar el procedimiento de inferencia regresiva actuó como primer nivel sobre el que se habría superpuesto un segundo nivel, ocupado por predicados obtenidos de la idea bíblica de Dios. Sin embargo, esta idea filosófica de Dios, asumida sin la suficiente criba, no dejó de tener consecuencias negativas en la comprensión de la enseñanza bíblica sobre Dios. Pannenberg estudia la presencia de elementos filosóficos en atributos como la eternidad, justicia, omnipotencia y motivación del acto creador.

1. En la Biblia, la *eternidad divina* se entiende como poderosa presencia en todos los tiempos. Sin embargo, por influjo de la idea de eternidad de cuño filosófico, pasó a entenderse como inmutabilidad intemporal, absolutamente extratemporal.

25. Cfr. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 140.

«La eternidad del Dios históricamente actuante no puede ser entendida como la del lejano fundamento del mundo, es decir, no puede ser entendida como intemporalidad, sino sólo como poderosa simultaneidad con todo tiempo. La eternidad de Dios, entonces, está estrechamente emparentada con su omnipresencia. También a esta última deberá entenderse desde la poderosa libertad de Dios, no como disposición extensional por todo el universo, sino como soberanía poderosa sobre el espacio, como «ubivolicidad»<sup>26</sup>.

2. La imagen de la *justicia* divina perdió su esencial conexión con la idea de fidelidad de Dios a la alianza y a sus promesas, sustituyéndola por una idea más cercana a la de justicia distributiva, de procedencia filosófica. Más que de un Dios que actúa vivificando la historia, se trata de un Dios razón de un orden intemporal.

3. La *motivación del acto creador* se concibe desde una idea cercana al *bonum diffusivum sui* de la tradición platónica. En el platonismo, la irradiación de la idea de Bien constituye un orden cósmico racional y permanente. Al acercarse a esta idea, los Padres desdibujaron un tanto la idea de la creación como fruto del amor de Dios y de la amorosa entrega de Dios que obra en la historia de forma novedosa. Se corría así el riesgo de marginar el carácter histórico de la realidad. Sin embargo, los Padres nunca negaron la libertad del acto de la Creación.

4. La idea de la *omnipotencia* fue defendida por los Padres como rasgo esencial de Dios, al menos en principio<sup>27</sup>. Esta idea condujo a algunos Padres en una dirección que, de haber continuado, habría sido muy fructífera. Esta línea de pensamiento ponía la libertad divina por encima de su naturaleza, y habría llevado a repensar la idea de impasibilidad (*ἀπαθεια*)<sup>28</sup>. La convicción del libre poder divino

26. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 141. También Ritter ha tenido en cuenta la cuestión de la compatibilidad entre la eternidad griega y la contingencia bíblica planteada por Pannenberg. A su juicio, no existe ninguna incompatibilidad entre ambas, sino que una ha de ser comprendida a la luz de la otra. Sin embargo, entiende que este círculo hermenéutico ha de establecerse en el modo establecido por Pannenberg: al asimilar la idea griega de eternidad, la teología cristiana ha de demostrar todo su rigor crítico (cfr. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, p. 55).

27. Cfr. W. PANNENBERG, *Gott*, 2, 1720

28. Según Pannenberg, Orígenes defendió que la absoluta perfección de Dios excluye la pasibilidad y la ira. Debido a su perfección, la omnipotencia de Dios quedaría limitada por su sabiduría y su bondad, puesto que, de ser infinita, Dios no podría conocerse a sí mismo. La idea de infinitud no se puede encontrar en Orígenes. A pesar de ello, Orígenes intentó mantener la omnipotente libertad de Dios como presupuesto de la Encarnación. Gregorio Taumaturgo, discípulo suyo, habría ido tan lejos en la acentuación de la libertad de Dios, que llegó a sostener que Dios podría renunciar libremente a propiedades de su propia esencia como la impasibilidad (*ἀπαθεια*) (cfr. W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1721).

llevó a los capadocios a superar la idea de *infinitud* de cuño griego, entendida de forma meramente negativa como indeterminación, para llegar a darle un sentido positivo que es propio de aquel Ser que es en plenitud.





## CAPÍTULO VI

### BALANCE DE LAS POSTURAS CRÍTICAS A LA IDEA DE DIOS DE LOS PADRES

#### 1. W. PANNENBERG

Pannenberg estructura en tres puntos el balance de la recepción de la idea filosófica de Dios en el cristianismo primitivo. El primero se refiere a los aspectos positivos, el segundo a los límites y el tercero a las condiciones para una asimilación crítica del concepto filosófico de Dios.

*Aspectos positivos.* Pannenberg cree necesario admitir una visión de los logros teológicos de los primeros Padres mucho más positiva que la que obtuvieron Harnack o Ritschl.

«No resulta adecuado hablar –como lo hicieron Harnack y, (...) Ritschl– de una helenización, en el sentido de una intrusión o una represión que sobre la idea cristiana de Dios hubiera ejercido una comprensión «deística». El empalme con el concepto filosófico de Dios, tal como lo efectuaron los Apologistas, no sólo debe ser reconocido como tarea legítima, dada la pretensión de universalidad del Dios judeo-cristiano, sino que respecto a la forma en que esta tarea se llevó a cabo dentro de la antigua teología cristiana, será preciso también emitir un juicio diferenciado. En conjunto, no puede hablarse de una aceptación acrítica del concepto filosófico de Dios; no, al menos, en Taciano, Teófilo e Ireneo, y tampoco sin más en Justino»<sup>1</sup>.

Los Padres defendieron el carácter personal de Dios y su libertad omnipotente, eligieron de la filosofía griega los conceptos más cercanos al Dios bíblico con juicio certero, y, al menos en Ireneo y

1. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 144.

los alejandrinos, se alcanzaron logros en la dirección de una correcta comprensión de la actuación histórica de Dios.

Los logros resultan más dignos de consideración, opina Pannenberg, si se los compara con las ideas de la filosofía helenística de la religión –según Plutarco las diversas religiones no son sino símbolos de la verdad metafísica–, o con el mismo judaísmo helenista –según el cual los relatos bíblicos eran sólo una expresión simbólica particularmente adecuada de la verdad metafísica–<sup>2</sup>.

«La teología cristiana, en cambio, colocó a la libertad de Dios por encima de la “naturaleza” de Dios (naturaleza, entendida en el sentido restringido del procedimiento filosófico regresivo), y así, al menos en principio, subordinó la metafísica a la historia de la salvación»<sup>3</sup>.

*Límites.* Pannenberg afirma que, en la medida que los Padres no consiguieron una asimilación lo suficientemente crítica de la idea filosófica de Dios, el juicio crítico de Harnack sigue teniendo validez. En muchos casos sólo se alcanzó una yuxtaposición de elementos heterogéneos e incompatibles. Como ejemplos, cita la idea platónica de trascendencia de Dios, incompatible con la visión histórica de Ireneo, o la concepción alejandrina de providencia, mezclada con una idea de Dios como *arjé*. El ensamblaje de la filosofía y la fe sólo se pudo hacer pagando un precio por parte de ambos.

«La penetración crítica y la refundición del concepto filosófico de Dios al fuego de la libertad de Dios, poderosa en la historia, no pasó en esta época más allá de unas bases significativas (...). Los elementos no plenamente refundidos del concepto filosófico de Dios tenían, por tanto, que convertirse en obstáculo para la comprensión del actuar histórico divino. La inmutabilidad e intemporalidad, la simplicidad, carencia de propiedades e innominabilidad, hicieron que el concepto de Dios incurriera cada vez más en una insuperable lejanía respecto a los cambios contingentes de la realidad histórica en la que se decide sobre la salvación de los hombres, y las afirmaciones de la fe sobre el actuar

2. Pannenberg reprocha a Filón que llegara a considerar los acontecimientos de la historia de la salvación como puras expresiones simbólicas de las verdades metafísicas. En esto, el cristianismo primitivo habría superado claramente al judaísmo helenista, al asentar como fundamento de su doctrina un acontecimiento histórico concreto que es decisivo: el acontecimiento de Cristo. «Zwar hat die christliche Theologie, weil sie in einem einzelnen geschichtlichen Ereignis die Entscheidung über das Heil erblickte, nicht wie Philo die biblischen Zeugnisse als bols symbolischen, wenn auch angemessensten Ausdruck metaphysischer Wahrheiten verstehen können, sondern musste die Metaphysik der Heilgeschichte einordnen» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1718).

3. W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 145-146.

histórico-salvífico sólo pudieron comprarse al precio de infringir el rigor de aquellas propiedades.<sup>4</sup>

Así pues, la asimilación de la idea filosófica de Dios en la teología cristiana exigía un trabajo de refundición que llegara hasta sus mismas raíces. Sin embargo, los Padres realizaron ese trabajo solo de forma parcial<sup>5</sup>. Esta idea filosófica de Dios transformada sólo en parte no dejó de ser un cuerpo extraño dentro de la teología cristiana<sup>6</sup>.

*Condiciones de una asimilación crítica de la idea filosófica de Dios.* Pannenberg sintetiza los cambios que hubiera sido necesario realizar en los conceptos filosóficos para ser aceptables desde la imagen bíblica de Dios. La inmutabilidad debería haber sido refundida en la idea de fidelidad libremente imperturbable. Asimismo, la eternidad intemporal de Dios debió ser traducida en términos de soberanía sobre el tiempo, en una omnipotente simultaneidad con todos los tiempos.

4. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 146.

5. «Die damit gestellte Aufgabe einer bis zur Wurzel dringenden Umgestaltung, die doch den philosophischen Gottesgedanken nicht einfach zur Seite schiebt, sondern der Frage nach dem wahren Gott gedanklich standhält und sie zu einer echten Erfüllung bringt, wurde von der altkirchlichen Theologie nur teilweise bewältigt» (W. PANNENBERG, *Gott*, RGG 2, 1718).

6. En su artículo sobre Dios en los Padres, Studer demuestra un amplio acuerdo con esta línea de valoración propuesta por Pannenberg, tanto en sus aspectos positivos, como en los negativos. De hecho, su argumentación de fondo sigue a Pannenberg punto por punto, y remite explícitamente en varias ocasiones al trabajo del teólogo bávaro en RGG<sup>3</sup> 2, 1717 ss. Afirma que, a partir del siglo II, con los Apologistas, la teología cristiana extiende el empleo de categorías filosóficas para elaborar su teología. Aprovechando la tendencia a la unidad de Dios en el terreno de la filosofía, reafirman la unicidad del verdadero Dios. Aunque cuando hablan de Dios, los Padres hablan del Dios del Nuevo Testamento y del símbolo de fe, las categorías filosóficas empleadas para expresar su fe «provocaron una reinterpretación más bien metafísica del concepto sustancialmente histórico de Dios de la tradición bíblica» (p. 614). El empleo de predicados negativos, típico de la filosofía, perceptible ya en los Padres Apostólicos, se intensifica a lo largo de este siglo. Studer considera que el atributo de la inmutabilidad se convirtió en la verdadera clave de la idea de Dios de los Apologistas. «Este dogma fundamental de la filosofía griega choca con el concepto histórico de Dios, determinado especialmente las discusiones sobre la generación eterna del Hijo, sobre la verdadera encarnación del verdadero Dios y sobre la gratuidad absoluta de la gracia divina» (pp. 614-615). Este desarrollo teológico ponía en riesgo la tradición bíblica, insistiendo especialmente en un planteamiento ontológico de la idea de Dios y alterando la comprensión de atributos como eternidad, bondad o justicia en un sentido más filosófico que bíblico. «Así se reconoce que los autores cristianos, incluido Agustín, no consiguieron superar los riesgos de la confrontación entre el «Dios de los padres» y el «Dios de los filósofos»» (p. 614). No obstante, «sería exagerado pretender que sacrificaran el primero en función del segundo» (ibid.). Studer reconoce que los Padres supieron defender siempre el carácter personal del Dios cristiano contra la idea impersonal del Dios de la filosofía, y la libertad divina en la creación contra la idea emanacionista de la formación del mundo (cfr. B. STUDER, *Dios*, en A. DI BERNARDINO (dr.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1991, T. I, pp. 612-617).

La heterogeneidad de Dios, más que como esencia incomprendible más allá del *nous*, defendida por Plotino, debió ser comprendida más radicalmente como libertad soberana que desbarata toda planificación y expectativa. La teología, sin embargo, quedó atada a una imagen de Dios como «entidad consciente supradimensional». Por actuar libremente, Dios escoge para sí de forma contingente un determinado curso de acción, sin que sea posible predicción, ni planificación. La razón de su incomprendibilidad, de su heterogeneidad, radica en su libertad soberana e imprevisible. «Precisamente el Dios que en tal acción actúa personalmente, será en razón de su libertad el “absolutamente Otro”»<sup>7</sup>.

La tarea de la teología actual consistiría en continuar la tarea que los Padres iniciaron, pero no completaron satisfactoriamente, quizá debido a la poderosa influencia de ambiente cultural helenístico. Hoy es necesario culminar aquella tarea de refundición de los elementos filosóficos griegos, teniendo en cuenta que la filosofía sigue siendo necesaria para dar razón de la universalidad del Dios cristiano<sup>8</sup>.

7. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 148.

8. Lehmann ha defendido una idea de la relación entre filosofía griega y fe cristiana que se sitúa en el mismo sentido que Pannenberg, tanto en sus consecuencias positivas, como en las negativas. Por un lado, Lehmann cree necesario lograr una formulación de la idea de Dios más acorde con la sensibilidad actual, y pone de relieve el riesgo de modificaciones de la idea bíblica de Dios al que abocaba la aceptación de estructuras metafísicas, a pesar de todas las transformaciones de que fueron objeto. «Man sieht auch deutlich, wie wir in diesem Zusammenhang bereits das Ergebnis einer mannigfachen Begegnung von christlichem Glauben und philosophischem Denken vor uns haben. Die biblische Grundzüge sind sicher in manchem überlagert un verdeckt worden, haben nicht die Durchschlagskraft wie die metaphysischen Bausteine, sie waren von aussen kommende Einschläge, die zwar die Gestalt des Gottes gewaltig verändert haben, aber vielleicht dennoch nicht radikal zum Durchbruch gekommen sind. Viele andere scheint revisionsbefähigt zu sein: z.B. die Lehre von den Eigenschaften, von den Offenbarungsweisen usw.» (K. LEHMANN, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, en J. RATZINGER (hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, p. 139). Sin embargo, eso no significa que haya que hacer una crítica global e indiferenciada a toda la tradición que ha empleado el instrumento de la metafísica para elaborar el concepto cristiano de Dios. «Von besonderer Bedeutung scheint methodisch dabei folgende Überlegung zu sein, die jede oberflächliche Kritik der “Metaphisik” verwehrt: Zweifellos hat bereits das patristische Denken einen beträchtlichen Wandel der antiken Gottesidee vollzogen. Es handelt sich, wie W. Pannenberg z. B. für die frühen Väter (Apologeten) nachgewiesen hat, um viel entscheidendere Korrekturen, als die durchschnittliche Hellenisierungshypothese nahelegen mag. Erst im nachhinein zeigt sich allerdings, dass trotz dieser Umbildungen eigene Tendenzen in den rezipierten Interpretamenten am Werk sind, die durch alle kritischen Veränderungen hindurch insgeheim ihre eigene Durchschlagskraft haben. Dies gilt faktisch für alle vertragenen Elemente aus Spannungsfeld des biblischen und dogmatischen Gottesbildes. Solange das theologische Denken aber ursprünglich von einem lebendigen Glauben beflügelt und getragen wird, sind die übernommenen Elemente relativ ungefährlich in ihrer andersartigen Struktur. Das Weltverhältnis, aus dem sie stammen, bleibt durch den biblischen Glauben grundsätzlich gebrochen. In dem Augenblick jedoch,

«Podría muy bien suceder que actualmente la teología, procediendo a un examen crítico de su propia doctrina tradicional sobre Dios, tuviese que ser coadministradora de la herencia de la metafísica»<sup>9</sup>.

## 2. A.M. RITTER

Ritter ha mostrado un acuerdo sustancial con el juicio emitido por Pannenberg sobre la idea de Dios en la teología primitiva. Coincide con Pannenberg en su propuesta de una visión de la teología antigua más positiva que la de Harnack. Se muestra también de acuerdo con los principios que, según Pannenberg, tienen que guiar la relación la idea griega de lo divino y el concepto cristiano de Dios. Según Ritter, «no existe ninguna incompatibilidad entre la comprensión griega y la comprensión bíblica de Dios: más bien únicamente existe el desafío de que la teología cristiana ponga a prueba su fuerza crítica de asimilación, como Pannenberg ha dicho con toda razón»<sup>10</sup>. Ritter saluda el indudable avance que, a su parecer, supone esta nueva postura. Desde una óptica protestante, abre la posibilidad de considerar más positivamente la teología antigua, sin por ello renunciar de antemano a enjuiciarla críticamente<sup>11</sup>.

Ritter compara las conclusiones de los estudios de Pannenberg, De Vogel y Dörrie sobre esta cuestión. Dejando para más adelante el debate con De Vogel, en este punto conviene recordar algunas de las ideas fundamentales de Dörrie.

Dörrie ha precisado su idea de la relación entre platonismo y cristianismo en los Padres en muchos estudios<sup>12</sup>. Dörrie defiende que los

so diese übernommenen Denkstrukturen und Leitbegriffe sich stärker vom Glauben selbst abheben, die Deckung von Glaubenserfahrung und theologischer Übersetzung nicht mehr selbstverständlich ist, zeigt sich, wie übermächtig grundlegende Baupläne auch dann noch wirken, wenn sie vielfältig gebrochen wurden. Man sieht dies z.B. deutlich im Verständnis der Personalität Gottes und im Ringen dieser Bestimmung mit dem apersonalen Urgrund des antiken Gottesbegriffs» (ibid. pp. 127-128).

9. W. PANNENBERG, *La asimilación*, p. 149.

10. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, p. 54.

11. «Schien es doch eine Möglichkeit aufzuzeigen, wie man sich auf die frühchristliche Theologie ernsthaft einlassen könne, ohne auf ein kritisches theologisches Urteil, mit dem Patristik, wie Kirchengeschichte überhaupt, als eine *theologische* Disziplin steht und fällt, zu verzichten, aber auch ohne dass dieses Urteil von vornherein feststünde!» (A.M. RITTER, *Platonismus*, p. 41).

12. Aquí destacamos sobre todo estos dos: H. DÖRRIE, *Was ist «spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302; H. DÖRRIE, *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theolo-*

Padres fueron conscientes de la incompatibilidad entre platonismo y cristianismo. Sin embargo, vieron necesario tener muy en cuenta la profunda implantación e influencia del platonismo en amplias esferas de la sociedad de la era imperial. El platonismo había adquirido un tinte religioso y se presentaba a sí mismo como una cosmovisión con pretensiones soteriológicas. Cristianismo y platonismo se erguían así como los dos grandes sistemas religiosos y teológicos rivales, dos alternativas entre las que era necesario optar. De ahí el título de uno de sus trabajos más importantes sobre esta cuestión: *La otra teología (Die andere Theologie)*. Según Dörrie, el gran competidor del cristianismo, y su única alternativa real, era esa forma religioso-soteriológica que el platonismo tomó en la era imperial.

A juicio de Dörrie, la reacción de los Padres tomó dos direcciones simultáneas: por un lado, asumir en sus textos el ropaje literario externo —las formas, las palabras, las expresiones, las metáforas— con el que se expresaba la filosofía, para revestirse exteriormente con la concha exterior del prestigio del platonismo (*color platonicus*), con una finalidad estratégica. Por otro, mantener el contenido dogmático cristiano absolutamente intacto, configurando un auténtico *Antiplatonismo cristiano (Christlicher Gegenplatonismus)*. Este Antiplatonismo elaborado por los Padres contraponía su correspondiente punto opuesto de la doctrina cristiana a cada uno de los puntos claves de la doctrina platónica<sup>13</sup>. Así, el platonismo nunca fue recibido en su sustancia en el seno del cristianismo: únicamente adquirió en algunos puntos una mera apariencia platónica externa que escondía un contenido cristiano intacto. El éxito de esta estrategia para atraer a las amplias masas sociales entre las que el platonismo gozaba de un enorme prestigio, a juicio de Dörrie, fue completo.

Si para Harnack los Padres habrían conservado exteriormente la tradición apostólica, haciendo del cristianismo, en realidad, una re-

*gen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46.

13. Dörrie ve comparables las ideas de *Antiplatonismo cristiano (Christlicher Gegenplatonismus)* y de *Contrareforma (Gegenreformation)*. Contra las ideas típicas del platonismo —la idea de una divinidad concebida de forma gradual, de un mundo sin principio temporal, de una revelación original del Logos (*Uoffenbarung*), de la transmigración de las almas y la salvación por el conocimiento intelectual— la Iglesia estableció sus correspondientes afirmaciones de fe en irreconciliable oposición: la unidad esencial de las tres divinas personas o hipóstasis; la eficacia salvadora del Logos a través de su encarnación en la historia; de la vuelta al Padre, no mediante el conocimiento sino, mediante la fe; de la Salvación, no por el parentesco cognoscitivo natural con el Logos, sino por la gracia; una inmortalidad concebida no en la forma de una comuniad supraindividual de los seres inteligentes, sino basada en la resurrección de la carne de cada ser humano (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus*, p. 300).

ligión deísta, racional, abierta a todo el mundo<sup>14</sup>, Dörrie se sitúa en el polo opuesto, afirmando que los Padres asumieron una apariencia platónica, cuando, en realidad, transmitía la Revelación cristiana de forma íntegra<sup>15</sup>.

Ritter afirma que Dörrie no ha distinguido lo suficiente entre dogma y teología, entre los enunciados del credo y su interpretación teológica, de tal forma que hace imposible hacer una historia del pensamiento cristiano. Según Ritter, platonismo y cristianismo no actuaron en la mente de los Padres como dos rígidas estructuras incomunicables. Tampoco se puede asegurar, a su juicio, que los Padres fueran conscientes de la incompatibilidad entre ambos y consideraran todo compromiso como algo definitivamente imposible.

Ritter cree que Pannenberg se ajusta más a la realidad cuando afirma que filosofía griega y fe cristiana no son de entrada incompatibles entre sí, a condición de que la teología no pierda su rigor crítico y transforme hasta su raíz las ideas que asuma de la filosofía. Sólo allí donde el examen crítico de la filosofía aminoró sus necesarias cautelas tuvo lugar la llamada helenización del cristianismo.

### 3. CH. STEAD

Stead ha propuesto su propia idea de la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo al hilo de su comentario a los argumentos de Pannenberg. En sus observaciones conclusivas, Stead se detiene en lo que considera el centro de la propuesta de Pannenberg: defender la idea de Dios como un ser personal, capaz de una actuación libre y contingente en la historia.

1. Pannenberg ha afirmado que los Padres antiguos obtuvieron sólo un éxito parcial al reformular la idea filosófica de Dios a la luz del Dios de la Biblia. Según la definición que propone, el Dios bíblico es *Aquel que desde su alteridad opera en la historia de forma libre, novedosa y contingente*. Stead se pregunta si ésta es efectivamente la idea de Dios presente en la Biblia. Su respuesta es afirmativa, pero matizada.

«Sus raíces en la tradición bíblica son innegables; pero no hacen eco de la tradición bíblica tal como fue comprendida por los rabinos y por los Padres de la Iglesia: o como podría haber sido explicada por los

14. Cfr. A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Berlin 1931<sup>5</sup>, Bd I., p. 546.

15. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie*, p. 45.

mismos escritores de la Biblia. Esta idea debe algo a Bultmann, algo a Harnack, algo a Lutero, algo a los escolásticos, y mucho más a los mismos filósofos griegos. Son sus trabajos los que nos posibilitaron extraer y refinar este concepto de la libertad y la alteridad de Dios y su poder de actuar en la historia del enorme y variado material de la Biblia; se podría haber explicado esta idea a Platón, o a Aristóteles; se podría haber hecho entender esta idea a Orígenes, o a Agustín, y posiblemente hasta Ireneo. Esta idea no habría significado nada en absoluto a los escritores de la Biblia»<sup>16</sup>.

Stead opina que los conceptos con los que ahora expresamos la idea bíblica de Dios, serían difícilmente comprensibles para quienes la escribieron. Sin las aportaciones de toda una larga tradición de reflexión filosófica y teológica, estrechamente relacionadas entre sí, habría sido imposible llegar al concepto de Dios que el propio Pannenberg ofrece.

2. La segunda observación a la idea de acción contingente de Dios, es que ésta supone que Dios adapta sus elecciones a los sucesos contingentes. Esta idea oscurece el hecho de que las acciones de Dios fluyen propiamente desde su propia naturaleza libre, y que, al mismo tiempo, esas acciones son también apropiadas al momento de la historia en que tienen lugar. Es decir, el modo en que Dios actúa no se puede encerrar en la alternativa entre contingente y necesario.

«Existe en este punto una complejidad que no se puede contener en la alternativa entre “necesidad” y “contingencia”. Cuando Pannenberg dice que la acción de Dios es contingente, no quiere decir que es arbitraria. Pero cuando Plotino, por ejemplo, dice que es necesaria, no quiere decir que sea forzada»<sup>17</sup>.

A la vista de estos inconvenientes, hay que llegar a la conclusión de que siempre que se habla de la contingencia de Dios, se hace desde la ignorancia humana de la lógica interna y de la oportunidad de la acción divina. Stead prefiere las nociones de *libertad* o *creatividad* a la de contingencia.

Por otro lado, Stead ve que la alteridad de Dios, noción también fundamental para Pannenberg, sugiere extrañeza y alejamiento. La idea de alteridad necesita ser completada por las nociones de plenitud y misterio, nociones más positivas y de carácter absoluto. El anuncio cristiano no puede subrayar la idea de escándalo, idea tan destacada

16. CH. STEAD, *The appropriation*, pp. 17-18.

17. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 18.



por la tradición protestante, sino que debe insistir en que Dios es amor.

#### 4. I. ESCRIBANO-ALBERCA

Escribano-Alberca sigue muy de cerca a Pannenberg al valorar nuestra cuestión<sup>18</sup>. Afirma que, en el terreno de la filosofía de la religión, los predicados que haya que atribuir a Dios se hallan en una situación de completa dependencia respecto al punto de partida escogido. A su juicio, en el momento en que los Apologistas escogieron la cosmo-teología como vía para el conocimiento de la naturaleza divina, había quedado decidido de antemano qué tipo de predicados habrían de atribuírsele al final del argumento.

«La cosmo-teología elegida como vía de conocimiento condiciona un conjunto de predicados divinos, que desde los días de los Apologistas pertenecen al patrimonio permanente de la dogmática. Sólo con el uso de este procedimiento (*Verfahren*) de fundamentación del conocimiento de Dios se ha llevado a cabo la incorporación de la antigua metafísica en el cristianismo de los orígenes»<sup>19</sup>.

Sin embargo, tal como se encuentra en los Apologistas, reconoce Escribano-Alberca, el uso de la teleología se hizo de un modo que tuvo en cuenta lo específico cristiano. Este modo de incorporar el argumento cosmológico efectuó correcciones esenciales a la idea metafísica de Dios. En este proceso, se tuvieron en cuenta atributos como el monoteísmo y la creación, el carácter espiritual de Dios y los atributos anexos a la trascendencia divina (incognoscibilidad e infabilidad). Con respecto al pensamiento griego, en la elaboración de los atributos divinos por los Apologistas, hay tanto coincidencias como contradicciones, tal como, según Escribano-Alberca, se mostrará en el desarrollo posterior de la historia de la teología. Así, la estoa acudió al argumento teleológico para demostrar la existencia de un Logos inmanente. Los teólogos cristianos sin embargo, lo emplean para demostrar la existencia de un Dios supramundano, trascendente. Algo semejante sucede con la idea estoica de providencia. Por lo que se refiere al platonismo medio, la idea de un Dios absolutamente

18. Para lo que sigue, cfr. I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1974, pp. 5-25.

19. I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis*, p. 19.

trascendente, más allá de toda oposición, de forma que no puede ser considerado ni bueno, ni malo (Albino), es mitigada por los Apolo-gistas. Llevaron a cabo también una purificación de la idea de Dios de todo influjo del misticismo astral del helenismo: se abandonó todo resto de una emoción cósmica, para pasar a una relación religiosa con Dios. Además, como ya había hecho Filón, los Apolo-gistas ponen de relieve rasgos del Dios bíblico que corrigen la tradición griega: el monoteísmo, la creación *ex nihilo*, y la providencia.

Escribano-Alberca concluye que este primer encuentro entre el pensamiento bíblico sobre Dios y el espíritu griego se saldó con la aceptación de ideas que no armonizan bien, que después gravarían el desarrollo de la teología. Se muestra de acuerdo con el juicio de Pannenberg de que la aceptación de ideas como la inmutabilidad obstaculizó la comprensión teológica de la acción histórica de Dios: «El Dios que libremente actúa y se manifiesta en la historia queda atrapado en las estructuras del pensamiento griego sobre lo divino»<sup>20</sup>.

Los Padres carecían de las categorías intelectuales necesarias para explicar que es Dios quien con su acción realiza la historia y abre al ser humano la esperanza en el futuro escatológico porque es fiel a sus promesas. Los predicados divinos quedaron vinculados a los conceptos griegos de sustancia, y de naturaleza. La idea de Reino de Dios quedó fuera de los horizontes de su pensamiento.

Escribano-Alberca reconoce a los Apolo-gistas el mérito de haber descrito al Dios bíblico como un ser dotado de esencia (*Wesens-Träger*). Esta idea permitía una conexión entre la idea griega de la epifanía ahistórica de un ser trascendente (*griechische Epiphanie-Denken*) y la esperanza bíblica en las promesas de un Dios fiel. Sin embargo, el ensamblaje no fue completamente exitoso.

«Lo que puede ser representado en la forma de una síntesis que había que pensar en tensión, en la forma de un sistema de conformidad (en el que el papel subordinado tendría que asignarse al pensamiento griego –*Epiphanie-Denken*–), sin embargo, a causa de una provisional hipertrofia del componente griego, puede también ser interpretado como la helenización del cristianismo»<sup>21</sup>

20. I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis*, p. 25.

21. I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis*, p. 25.

## 5. R. FRANCO

Franco ha elaborado una clasificación de los distintos modelos de relación entre filosofía griega y fe cristiana<sup>22</sup>. Según el *modelo de recepción material* (Dörrie), los teólogos cristianos habrían aceptado de la filosofía griega aspectos puramente externos (formas de expresión, metáforas, términos, etc.), pero en sustancia el contenido de la fe habría quedado inalterado. El *modelo de recepción optimista* (De Vogel, Ricken, y, sólo en parte, Meijering) defiende que la teología cristiana resultó beneficiada por la recepción de elementos filosóficos, sobre todo platónicos, porque le permitió profundizar y enriquecer la comprensión de su propia fe. Franco llama *modelo de recepción temática* a la propuesta de Pannenberg. A pesar de que cree necesario introducir algunas correcciones en el argumento de Pannenberg, su coincidencia de fondo es considerable.

Franco se apoya en algunos argumentos de J. Vives. Éste ha defendido que la característica fundamental de la metafísica y la cosmología griega consiste en la identificación entre necesidad lógica y necesidad ontológica. A partir de la identificación parmenídea de pensar y ser, la convicción de que todo lo que existe es por alguna razón necesaria, ha sido el postulado de toda la filosofía griega posterior, también para Platón y Aristóteles.

«La conclusión de J. Vives es que el proceso de identificación de Dios con el principio de necesidad cosmológica y ontológica, tal y como fue interpretado por los griegos, tiene muchas y serias dificultades en sí mismo y parece llevar a una imagen de Dios y de su relación con el mundo incompatible con la tradición de la revelación judeo-cristiana»<sup>23</sup>.

La cosmovisión griega está dominada por el principio de necesidad. Una visión así del cosmos hace imposible una idea auténtica de libertad humana y de acción divina libre y soberana. En un mundo guiado por la ley de la necesidad, la idea bíblica de Dios no puede hallar un espacio suficiente. Pannenberg habría estado más acertado en la elaboración de su modelo de relación de haber percibido con más claridad este punto. Esta idea le habría ahorrado el punto más débil de su argumentación: aquél en el que intenta probar la intrínseca relación entre los dioses de la religiosidad popular griega y el Dios filosófico. Así pues, Franco parece coincidir plenamente con

22. Para lo que sigue cfr. R. FRANCO, *Filosofía griega y cristianismo antiguo*, pp. 257-280.

23. R. FRANCO, *Filosofía griega y cristianismo antiguo*, p. 272.

Pannenberg en las conclusiones. Lo que le separa del teólogo alemán es su fundamentación.

Con estas premisas, Franco construye un modelo propio de relación basándose en la analogía del crecimiento biológico. El inicio del desarrollo de todo organismo vivo está guiado por un conjunto de información genética propia y por la recepción de estímulos exteriores, a los que debe responder. Estos estímulos procedentes del exterior son también determinantes para la configuración de la estructura biológica de un ser vivo desde sus inicios. Como todo fenómeno vital, el cristianismo en sus inicios poseía una especial plasticidad. Ése fue, precisamente, el momento en el que el cristianismo se encontró con el helenismo. El fruto de ese encuentro fue el surgimiento de una estructura determinada del cristianismo.

Franco defiende que la aportación griega fue asumida muchas veces de forma inconsciente por los Padres, dado su enorme peso cultural. La aceptación de la mentalidad metafísica griega, según Franco, no desarrolló todas las virtualidades de la información genética original del cristianismo. Sin embargo, reconoce que ninguna otra cultura disponible lo hubiera logrado. Una vez configurada una estructura mental como ésta en los mismos inicios de la historia del cristianismo, cualquier proceso de reestructuración es más difícil. Sin embargo, cree que un nuevo contexto cultural más sensible a la historicidad y la libertad pueda desarrollar esos aspectos propios del cristianismo que la cultura griega no pudo estimular.

«La reestructuración con todo, en cuanto sea posible, y creo que es posible y deseable, no parece que tenga que empezar por una deconstrucción radical de todo lo griego en el cristianismo, como desean algunos. De todas formas, sería ingenuo pensar que podemos hacer tabla rasa de toda la historia y volver a comenzar desde el núcleo original, todavía plástico. Esa realidad no la volveremos a recuperar nunca. Pero las virtualidades cristianas, que han quedado en germen y sin desarrollar por la cultura griega, se podrían desarrollar en un clima más propicio para ellas, más sensible, por ejemplo, para la relatividad y la contingencia histórica, el cambio y la evolución»<sup>24</sup>.

24. R. FRANCO, *Filosofía griega y Cristianismo antiguo*, p. 280.

## 6. R.M. GRANT

Grant<sup>25</sup> encuentra a lo largo del Nuevo Testamento un conjunto de textos que atestiguan que sus autores acudieron sin reparos al arsenal de la filosofía para extraer parte de la terminología con que describir al Dios cristiano. Este recurso se percibe también en los Padres Apostólicos. En este sentido, la teología de los Padres Apologistas se halla en relación de continuidad con los autores neotestamentarios.

Grant ha descrito un proceso de profundización en la teología filosófica, que se habría desarrollado con naturalidad, sin que se puedan observar momentos de ruptura. A su juicio, la teología del siglo II es la natural continuación de un modo de pensar que tiene sus raíces en la misma Escritura. La predicación de Jesús, la literatura paulina y joánica, hablan con frecuencia del cuidado amoroso con que Dios vela por sus criaturas y especialmente por el ser humano. Juan insiste especialmente en esta idea, llegando a afirmar que Dios es amor. Junto con estas afirmaciones, en el Nuevo Testamento, y especialmente en la literatura paulina, se encuentran pasajes que emplean categorías filosóficas —ser por naturaleza, eternidad, incorruptibilidad, invisibilidad, naturaleza divina, creador, Dios verdadero, participación, conocimiento de lo invisible de Dios mediante lo visible de sus obras— para expresar el misterio de Dios. De su estudio de textos como Rom 1,19-21; 1Cor 11,14; 1Tim 1,17; Col 1,15; Gal 4,8-10; 2Pe; 1Tes 1,9, Grant deduce que «mientras mantenían la primacía de la fe en respuesta a la autorrevelación de Dios, estos escritores cristianos primitivos no dudaron en hacer uso de los puntos de contacto entre la Revelación y los modos de expresión prevalentes en el judaísmo helenista y en la filosofía greco-romana»<sup>26</sup>. Sin embargo, subraya Grant que el Nuevo Testamento afirma que no existe un conocimiento real de Dios fuera de la Revelación, de la gracia y de la fe.

Los escritos inmediatamente posteriores al Nuevo Testamento, como los Padres Apostólicos, los oráculos sibilinos cristianos o el Evangelio apócrifo de Pedro<sup>27</sup>, atestiguan esta misma práctica. En

25. Para lo que sigue, cfr. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 2-36.

26. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. 11.

27. Clemente de Alejandría nos ha transmitido este texto del *Evangelio de Pedro*: «El invisible, que ve todas las cosas, el no contenido por nada que contiene todas las cosas, el que no necesita de nada del que todas las cosas están necesitadas y por el que todas las cosas existen, el incomprendible, eterno, incorruptible, increado que hizo todo por la Palabra de su poder» (*Stromata* VI,39,2-3; cit. en R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. 15). Daniélou ha incluido el Evangelio apócrifo de Pedro entre la literatura de la teología judeo-cristiana (cfr. J. DANIÉLOU, *Teología del judeo-cristianismo*, pp. 39-40). Hay que des-

Arístides, Grant encuentra la teología filosófica más extensamente desarrollada. Sin embargo, afirma que difícilmente se le puede considerar un pensador filosófico original, sino que, más bien, consigna un cuerpo doctrinal que sería corriente en la Iglesia de su tiempo. En la idea de Dios de Justino, se encuentran expresiones y términos tomados del platonismo. Justino no veía ninguna oposición entre ambas. Sin embargo, la cuestión no era tanto la exactitud de la idea de Dios, sino cómo se accede al conocimiento de Dios. Grant ve a Justino convencido de que a Dios sólo se le puede conocer en realidad por el don del Espíritu Santo. La idea de Dios que se encuentra en los Apologistas y en Ireneo es básicamente la misma en todos ellos, y coincide también con muchos de los puntos fundamentales de la doctrina filosófica de Dios del siglo II, tal como se encuentra en autores típicos del Platonismo Medio como Albino, Apuleyo o Celso. Grant encuentra una semejanza fundamental entre estos pensadores más bien platónicos, entre filósofos estoicos como Diógenes Laercio, y también entre otros autores influidos por el zoroastrismo, como Filón de Biblos. Grant afirma que «estos ejemplos indican la universalidad de una teología filosófica general»<sup>28</sup>.

A su juicio, la teología de Clemente de Alejandría supone un desarrollo de la teología filosófica. Sin embargo, a pesar de emplear categorías típicas del platonismo medio de Albino, Clemente va más allá, subrayando que Dios es realmente incognoscible, y que sólo puede llegar a ser conocido por gracia divina. Grant afirma que Orígenes podría haber marcado un punto de inflexión. A pesar de que en sus obras juveniles se inscribe en la misma línea que Clemente y los Apologistas, en su obra tardía llega a la conclusión de que no sólo el Hijo es pasible en su humanidad, como ya habían dicho explícitamente autores como Ignacio o Clemente, sino que, de modo análogo, el Padre mismo no es impasible. «Estos autores, sin embargo, estaban hablando del paradójico misterio de la Encarnación. Lo que finalmente ha hecho Orígenes es dar más peso a la Revelación de Dios en Cristo que a las definiciones negativas transmitidas por la teología filosófica»<sup>29</sup>.

Grant defiende que, por un lado, los Apologistas fueron muy conscientes de la trascendencia de Dios y de las limitaciones de la in-

tarcar que este texto atestigua la naturalidad con que la teología judeo-cristiana emplea terminología filosófica. Al igual que la Escritura, los escritores cristianos de esta época, como Clemente Romano e Ignacio de Antioquia, emplean términos filosóficos con normalidad, sin ver en ella ningún riesgo para la autenticidad de su fe bíblica.

28. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. 25.

29. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, p. 31.

teligencia humana. Pero, por otro lado, las bases teológico-filosóficas sobre las que elaboraron su idea de Dios les hizo muy difícil dar razón del sentido de una afirmación tan básica como que Dios es amor. En efecto, la teología filosófica trató el tema del amor de Dios siempre con dificultad. Los límites de esta forma de hacer teología se muestran sobre todo en este punto: no haber permitido pasar la frontera de la *via negativa*, de un mero conocimiento negativo de Dios, hacia un conocimiento positivo de Dios. Este conocimiento positivo es accesible en la revelación del amor de Dios a la humanidad manifestado en Cristo.

## 7. H. SONNEMANS

La valoración de Sonnemans del encuentro entre fe cristiana y filosofía griega es muy matizada<sup>30</sup>. El planteamiento de la cuestión y el curso de su argumentación siguen muy de cerca a Pannenberg. Afirma que el encuentro entre estos dos mundos espirituales presentaba riesgos y oportunidades. El riesgo para la Iglesia consistía en que el diálogo con la sabiduría griega acabara en una mezcla entre Evangelio y filosofía, o en una adaptación de la Revelación a los horizontes de los principios filosóficos, como sucedió en la gnosis. La oportunidad estaba, sobre todo, en el reto de lograr un conocimiento de la esencia de Dios propuesto por la filosofía. A su juicio, la teología cristiana se habría encontrado con un «monoteísmo filosófico» generalizado, que estaría determinado por los rasgos de la filosofía platónica del ser trascendente. En efecto, hablar de filosofía griega en la época de los inicios del cristianismo es hablar de platonismo. En este esquema de pensamiento, lo divino es trascendente, origen necesario de la realidad, único, invisible, perfecto, inmutable, siempre idéntico a sí mismo. El cristianismo debía tener en cuenta la idea platónica de Dios por diversos motivos. Sólo en confrontación con ella podía dar razón de la universalidad del Dios bíblico. Sólo dialogando con la cultura de su época podía cumplir su misión de ser sal y fermento, para no quedar como una isla en el mundo, y realizar plenamente su tarea evangelizadora, transformando lo que encontraba según el espíritu del Evangelio.

30. Para lo que sigue cfr. H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben*, «Renovatio» 41 (1985) 169-182.

A pesar de algunas deficiencias, Sonnemans cree que el saldo de este encuentro es positivo. Con Dörrie, sostiene que los símbolos de la fe fueron elaborados, no sólo en polémica con las herejías, sino también en confrontación con los dogmas platónicos. Estos símbolos garantizaron la integridad de la fe cristiana ante lo que Dörrie llama «la otra teología», es decir, el platonismo. Con Pannenberg, sostiene que los Apologistas defendieron el carácter personal de Dios y la idea de *creatio ex nihilo*. Sonnemans añade que la confesión de fe en la Encarnación y en el Dios trinitario hace imposible reconocer un influjo helenista radical.

Por lo que se refiere a la idea de incognoscibilidad, Sonnemans cree que es necesario seguir manteniendo la idea del carácter esencialmente oculto (*Verborgenheit*) de la esencia de Dios. Esto no le impide tomar distancia ante la crítica que Pannenberg hace a Ireneo y Clemente. Según Sonnemans, aunque es verdad que en la Revelación cristiana Dios sigue siendo el esencialmente oculto, es también verdad que en Cristo Dios se ha revelado. Esta Revelación de Dios en la historia implica una diferencia decisiva respecto a la sabiduría griega.

Sin embargo, también con Pannenberg, admite algunas insuficiencias en la comprensión de algunos atributos divinos. Es el caso del carácter espiritual de Dios, que fue entendido como mera incorporeidad, es decir de forma negativa.

«El problema que aquí se alcanza radica en la pregunta de si la espiritualidad de Dios ha de ser comprendida sólo en oposición a la materia, o también en oposición al espíritu creado. Presumiblemente no se hizo la distinción entre la espiritualidad de Dios y la del hombre con la suficiente radicalidad»<sup>31</sup>.

Sonnemans defiende que, en la teología de los Padres, se establecen otros puntos que implican una diferencia decisiva respecto a la sabiduría griega. La Revelación de Dios en la historia resulta abiertamente contraria a la idea de una sabiduría original, que se habría dado al hombre en los inicios (*Uoffenbarung*). Asimismo, la Revelación de Dios en el mundo material, realizada mediante la Encarnación del Logos, implica una novedad decisiva. Este concepto de Revelación, con su idea de un descenso de Dios hacia el hombre, supone una revolución del esquema filosófico griego, que consistía en un ascenso del hombre hacia lo espiritual.

31. H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums?*, p. 177.



«Partiendo de estos datos históricos no se puede hablar de una helinización o platonización del cristianismo. Porque, aunque los teólogos se han servido de la sabiduría griega, lo hacen en una subordinación fundamental de la metafísica a la Revelación histórica, lo cual no se muestra sólo a la vista de la aceptación de elementos metafísicos en la idea de Dios, sino también en el desarrollo de la teología de la Encarnación y de la Trinidad»<sup>32</sup>.

Sin embargo, Sonnemans introduce un giro en su argumentación que le vuelve a acercar a Pannenberg. Para describir el encuentro entre la fe cristiana y el platonismo en torno a la idea de Dios, utiliza la expresión «*aggiornamento* de entonces» (*aggiornamento von damals*). Este proceso de diálogo entre fe y cultura recibe una valoración positiva<sup>33</sup>. Pero Sonnemans cree que, en la actualidad, es necesario un «*aggiornamento* de hoy» (*aggiornamento von heute*), un nuevo encuentro entre Evangelio y cultura.

De acuerdo con Pannenberg, cree necesario armonizar metafísica e historia de la Salvación. Pero, la necesidad de transmitir la idea de Dios al mundo de hoy implica un nuevo diálogo entre fe y mundo. Sonnemans propone una nueva reflexión sobre atributos como la trascendencia, la inmutabilidad, o la impasibilidad.

«Habría que pensar en primer lugar en la trascendencia de Dios. Aunque esta tenga la mediación del Logos, queda la pregunta de si este Dios no es sólo un Dios supramundano, sino un Dios sin mundo. Después la inmutabilidad de Dios podría perder de vista su relación con la historia y el devenir. Seguramente, con ello no se quiere decir un hacerse-Dios, sino que se pregunta si se puede o se debe pensar que hay un devenir en Dios, para poder pensar la Encarnación de Dios y no tener que aceptar un Dios sin historia. Finalmente, la impasibilidad de Dios se convierte en un problema. En la medida que la cruz de Cristo es una autorrevelación de Dios, una reflexión cristiana en la muerte de Jesús no

32. H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums?*, p. 178.

33. «Für das Ergebnis der Begegnung von Philosophie und Offenbarung wäre festzuhalten, dass auch im Gottesgedanken selbst keine Überfremdung durch den Platonismus zu erkennen ist, ja dass durchaus anti-platonische Tendenzen zum Kern frühchristlicher Gotteslehre gehören. Transzendenz und Geistlichkeit des Göttlichen, unbestreitbare Vorzüge platonischer Weisheit, wurden dennoch zusammen mit der Weltgezogenheit und Personalität des biblischen Gottes gedacht. Ferner wurde Gott auch als Schöpfer der Materie bekannt und sogar nicht bloss eine Offenbarung des Geistes in der Geschichte angenommen, sondern auch in der Sinnlichkeit. Dass es einen Logos geben könne, der nicht bloss Ziel der Nachahmung alles Irdischen sei und zu dem alles aufsteigt, sondern der selber in die Sinnlichkeit absteige, das ist jeder Art von Platonismus unannehmbar» (H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums*, p. 179).

podría dispensarse de ser entendida como muerte en Dios, aunque no, de ninguna manera, como muerte de Dios»<sup>34</sup>.

## 8. J.J. PELIKAN

Pelikan ha propuesto también una forma de comprender la influencia de la filosofía griega en la teología cristiana, en general, y de la formación de la idea de Dios, en particular<sup>35</sup>. Pelikan ha destacado que la literatura teológica de los primeros momentos de la que disponemos, se reduce a la defensa de la fe cristiana ante el judaísmo, la herejía y el paganismo, aunque es conocido que existieron obras dirigidas a un público cristiano. Invita por tanto a la prudencia en los juicios, puesto que la tarea de reconstruir lo que los Apologistas creían y enseñaban a partir de lo que manifestaron en sus apologías y conservamos hoy no carece de riesgos.

Pelikan apunta que, si de la obra de S. Pablo en la actualidad conserváramos sólo su discurso en el Aerópago, tendríamos una imagen bien distinta de su teología. Lo que ha sucedido con la figura de Melitón de Sardes puede ayudar a comprenderlo. Hasta el descubrimiento de su homilía pascual, sólo se conservaban fragmentos de su Apología. Este descubrimiento obligó a reformular muchos juicios sobre la teología del siglo II y a distinguir con más nitidez entre los géneros de la Apología y el Kerygma cristiano.

«Hay razones para creer que, mientras que los tratados contra la herejía y defensa de la fe contra los judíos y el pensamiento pagano fueron redactados para circular entre los creyentes y, quizá, entre los opositores, la mayor parte de la instrucción positiva del pueblo estaba reducida a la enseñanza oral»<sup>36</sup>.

34. H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums?*, pp. 179-180.

35. Para lo que sigue cfr. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, 11-67.

36. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 12. Grant coincide totalmente con estas afirmaciones de Pelikan. «There were theological change and development, but they took place against a fairly constant background of baptism and eucharist, prayer and thanksgiving, preaching and action. This point can be proved from the strictly apologetic fragments of Melito of Sardis, combined with the vividly rhetorical but firmly religious paschal sermon first discovered only in 1940. From the apologetic fragments one could never have guessed how Melito spoke when he preached within the community» (R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 94-95).

Por lo que se refiere a la idea de Dios, algunas de las afirmaciones de Pelikan le acercan a Pannenberg. A lo largo de los primeros siglos, en lo referente de la idea de Dios, se verifica un proceso de alejamiento de la matriz judaica inicial, un proceso de «dejudaización» de la doctrina de Dios. Esta evolución hacia esquemas típicos del helenismo se hace particularmente visible en la idea de inmutabilidad.

«En el judaísmo era posible atribuir cambios en los cursos de la acción de Dios y simultáneamente declarar que Dios no ha cambiado sin resolver la paradoja; puesto que la inmutabilidad de Dios se entendía como la fidelidad a su Alianza con su pueblo en la historia concreta de su justicia y su misericordia, más que como una categoría prevalentemente ontológica. Pero en el desarrollo de la doctrina cristiana de Dios, la inmutabilidad asumió la categoría de un presupuesto axiomático para la discusión de otras doctrinas»<sup>37</sup>.

El proceso de dejudaización fue paralelo al de una cada vez mayor influencia del pensamiento griego. La Escritura hablaba de la absoluta soberanía de Dios sobre la creación: el mundo depende de Dios de una forma en que Dios no lo es respecto del mundo. Sin negar esta idea, los profetas hablaban también del amor y de la cólera de Dios hacia su pueblo. Pelikan sostiene que estos aspectos de la idea bíblica de Dios podrían no ser compatibles con el atributo de la impassibilidad. Los teólogos cristianos asumieron esta idea de la filosofía sin preocuparse de encontrar apoyo en la Escritura, ni contrastarla con su doctrina.

«Algunos teólogos cristianos fueron tan lejos como para, sencillamente, identificar la doctrina cristiana de Dios con el rechazo del antropomorfismo de la filosofía; Arnobio arguyó que Dios (los dioses) tienen que ser inmunes a toda inquietud y a toda perturbación, con ausencia de agitación de espíritu o ira. Otros no llegaron a ese extremo, pero mantuvieron que la doctrina filosófica de la impassibilidad no era incompatible con el lenguaje sobre la ira de Dios; Justino se refirió a Dios como impassible, pero también habló una y otra vez de Dios en el sentido más personal»<sup>38</sup>.

37. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 22. Como ejemplo, cita el curso que tomaron las controversias cristológicas. «Hence the de-Judaization of Christian thought contributed, for example, to the form taken by the christological controversy, in which both sides defined the absoluteness of God in accordance with the principle of immutability even though they drew opposite christological conclusions from it» (ibid. p. 22).

38. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 53.

Sin embargo, Pelikan sostiene que supondría una distorsión hablar de helenización en el sentido en que lo hace Harnack. El dogma no es una construcción del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio. Más bien al contrario: cree más ajustado hablar del dogma como una deshelenización de la teología. El dogma precedió a la teología y supuso un muro defensivo contra una metafísica extraña.

«La doctrina cristiana comprobó una y otra vez que no podía vivir sólo de la filosofía sino que tenía que volver a la Palabra de Dios en el Antiguo y Nuevo Testamento»<sup>39</sup>.

A juicio de Pelikan, tampoco se podría hablar de helenización, ni siquiera en una figura como Clemente. El maestro alejandrino vale como ejemplo de un teólogo profundamente inmerso en el helenismo, pero incondicional en su adhesión a la Iglesia.

En muchas ocasiones, los Padres citaron la Escritura en apoyo de tesis derivadas originalmente de la filosofía. Sin embargo, frecuentemente modificaron esas ideas sobre la base de la Biblia. En aquellos teólogos de los que conservamos, tanto comentarios de la Escritura dirigidos a un público cristiano, como apologías a un público pagano (como Orígenes), Pelikan descubre una tensión entre la teología apologética y la teología kerygmática. Opina que, si bien no sería correcta una distinción radical entre dos formas de teología, sí sería válido distinguir entre una tarea apologética y una tarea kerygmática, aunque estén realizadas ambas por el mismo teólogo. Es en esta distinción de objetivos donde cabe comprender la relación entre kerygma y apología. De esta forma es posible lograr una adecuada idea de la teología cristiana primitiva en toda su variedad y con todas sus tensiones.

## 9. CONCLUSIONES

En los tres últimos capítulos se han estudiado un conjunto de autores que han formulado críticas a la idea de Dios de los Padres primitivos durante la segunda mitad del siglo XX. Pannenberg es, sin duda, la figura más relevante y el punto de referencia imprescindible.

A mediados del siglo pasado, Pannenberg publicó un importante ensayo en que se proponía revisar el radical juicio negativo de la idea de Dios de los Padres propuesto por Harnack. Este trabajo no se li-

39. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 55.

mita a una revisión parcial de detalle, sino que contiene una nueva visión de conjunto de toda la cuestión. Se trata de una propuesta novedosa, que integra el contexto filosófico del siglo II, los rasgos esenciales de la idea griega de Dios, el trabajo crítico que los Padres debían haber realizado sobre ese concepto a partir de la idea bíblica de Dios, una exposición de la tarea que efectivamente realizaron y un balance de aciertos y desaciertos. Se trata, pues, de una panorámica global de toda la cuestión.

Pannenberg ha defendido que la idea griega de Dios presenta inconfundibles rasgos comunes, y se desarrolla de forma básicamente coherente desde la imagen de los dioses en la religiosidad mítica, hasta el neoplatonismo. La diversidad de concepciones de la divinidad como el politeísmo religioso o la teología filosófica plotiniana es sólo aparente. Es más, todas las concepciones griegas de lo divino son manifestaciones de una idea común de fondo y vienen a ser pasos que conducen al Uno de Plotino. Son tres los rasgos en que coinciden las concepciones griegas de la divinidad: idea de Dios como origen inmanente de la realidad, unidad de Dios y carácter radicalmente heterogéneo e incognoscible de lo divino.

Pannenberg ha sostenido que el carácter universal del Dios cristiano obligaba a tener en cuenta la idea filosófica de Dios. No obstante, el trabajo que los Padres deberían haber realizado consistía en «hacer saltar» la idea griega de Dios. El diálogo con la filosofía no supone necesariamente una falsificación de la idea bíblica de Dios. Una desfiguración del Dios bíblico, en el sentido de una helenización, se produjo sólo allí donde la fe cristiana perdió su fuerza crítica. Que la filosofía tendiera hacia una idea monoteísta de la divinidad y lo concibiera como origen de la realidad, presentaba suficientes semejanzas como para que la aceptación del Dios filosófico en la teología cristiana se realizara sin demasiados escrúpulos.

En efecto, la semejanza entre ambas ideas escondía grandes diferencias, que no siempre se tuvieron en cuenta. Se trataba, en el fondo, de dos ideas de Dios irreconciliables. Lo que distingue al Dios bíblico –y lo separa radicalmente del Dios filosófico– es que se trata de un Dios personal, esencialmente libre, capaz de actuar de forma soberana en la historia y de poner en marcha iniciativas novedosas e imprevisibles de forma contingente. Por contra, el Dios griego es un ser origen inmanente de la realidad, atado a la naturaleza, eterno, inmutable e impersonal.

En cuanto a la valoración de la idea de Dios que encuentra en los Padres, Pannenberg distingue aspectos positivos y negativos. Los Padres acertaron al afirmar desde muy pronto un único Dios, creador de

todas las cosas a partir de la nada. Sin embargo, los Padres aplicaron al Dios cristiano un conjunto de atributos tomados de la filosofía, que resultan incompatibles con su esencial libertad y soberanía. La idea de espíritu que aplicaron a Dios, no se distinguió demasiado de la idea de espíritu aplicada al alma humana. Los Padres tampoco salvaguardaron la esencial incomprendibilidad del Dios bíblico, porque quedó convertida en una limitación propia del acercamiento filosófico, limitación que la Revelación podía suplir aportando un conocimiento positivo de la esencia divina. Las ideas de inmutabilidad y simplicidad –ausencia de propiedades– era incompatible con un Dios que actúa soberanamente en la historia que al elegir incorpora a su ser nuevas características. La idea griega de eternidad, entendida como inmutabilidad intemporal, debería haberse sustituido por la de una poderosa simultaneidad con todo tiempo. La idea bíblica de justicia fue pensada más al modo griego de equidad que al modo judío de fidelidad. Pannenberg reconoce a los Padres que respetaron siempre el atributo bíblico de omnipotencia, al menos a nivel de principio.

Así pues, a juicio de Pannenberg, los Padres acertaron al situar la libertad divina por encima de su naturaleza, al menos en el nivel de los principios. Sin embargo, sostiene que en la medida que la asimilación de la idea filosófica de Dios fue deficiente, hay que mantener la vigencia de la crítica harnackiana. En efecto, en los Padres se encuentra una mezcla un tanto incoherente de materiales de procedencia bíblica con otros de procedencia filosófica, que en el fondo son incompatibles.

PARTE III

LA REVISIÓN DEL DEBATE  
EN EL SIGLO XX. RESPUESTAS  
A PANNENBERG





## CAPÍTULO VII

### LA IMAGEN DE LA DIVINIDAD EN LA CULTURA GRECO-ROMANA

#### 1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior se ha expuesto un conjunto de posturas críticas a la idea de Dios de la primera teología cristiana. Se puede afirmar que ha sido la propuesta de Pannenberg la que ha suscitado mayor atención, la que ha ejercido una influencia más amplia, y despertado un mayor número de adhesiones y –también– de objeciones.

En los siguientes capítulos se examina una línea de trabajo que ha juzgado de forma positiva el trabajo de los Padres y se ha separado de las propuestas de Pannenberg. Hay que subrayar que los teólogos que han manifestado una posición crítica ante los argumentos de Pannenberg pertenecen a diversas confesiones cristianas. Este grupo de autores no se ha limitado a poner objeciones, sino que –con acentos propios en cada caso– han propuesto una visión alternativa a la de Pannenberg. Antes de exponer en detalle sus argumentos, conviene avanzar aquí los nombres que encontraremos a lo largo de estos capítulos y algunas de sus ideas fundamentales.

Dörrie, experto en literatura clásica, de confesión protestante, ha dedicado importantes estudios a la filosofía greco-romana, muy especialmente del periodo imperial. También ha investigado el desarrollo de la imagen de la divinidad en el mundo cultural griego. Sus estudios han arrojado la conclusión de que es imposible hablar de *una idea* griega de Dios, e incluso de *una teología*.

Estos capítulos tienen también en cuenta los argumentos de De Vogel, que además de haber publicado un trabajo específico de crítica a Pannenberg, ha dedicado una buena parte de su obra a defender la compatibilidad entre la fe cristiana y la metafísica griega, especialmente la filosofía platónica del ser trascendente.

Scheffczyk ha dedicado también importantes trabajos a la cuestión de la helenización, con aportaciones que afectan también al concepto de Dios de los Padres. Considera también que los estudios actuales sobre la idea de Dios de la filosofía griega han derribado bastantes tópicos, como su presunto carácter estático e inerte. Mucho más importante es que la afirmación del misterio trinitario, la creación *ex nihilo* y la Encarnación del Verbo llevaron a cabo una transformación radical de la idea griega de Dios. Éstas son aportaciones decisivas del cristianismo y, al pasar a constituir el momento fundamental de la reflexión, configuraron una idea de Dios absolutamente novedosa.

Ratzinger ha dedicado también un trabajo específico a estudiar la compatibilidad entre el Dios de la filosofía y el Dios de la fe, y a la cuestión por la legitimidad del trabajo de los Padres. Ratzinger argumenta que es la verdad objetiva el terreno que comparten tanto el acercamiento propio de la fe, como el de la razón. Sobre esta base, el esfuerzo de los Padres por dialogar desde la fe con el mundo de la filosofía es una tarea positiva y necesaria.

La posición de Stead es –como se ha avanzado en el capítulo anterior– muy matizada. Ya se han visto los puntos en que Stead ha apoyado algunas ideas de Pannenberg. Sin embargo, en otros ha manifestado una postura considerablemente crítica: por un lado, Stead ha detectado en Pannenberg algunas incoherencias; por otro, ha considerado difíciles de mantener, en toda su radicalidad, tesis como la absoluta incomprendibilidad de Dios.

En estos capítulos encontraremos también las aportaciones al debate realizadas por los patrólogos protestantes U. Wickert y D. Wyrwa –discípulo y sucesor del primero en la Universidad de Berlín–. Ambos han tomado una postura crítica ante Pannenberg. Coinciden en sostener que el mundo intelectual griego resultó radicalmente transformado al entrar en contacto con la fe cristiana en la mente de los Padres. La afirmación de que Jesús es el Logos divino encarnado supone un giro histórico, intelectual y existencial de un alcance incalculable. El Logos que la filosofía griega buscaba, es una persona concreta de este mundo: Jesucristo. Wickert ha descrito este fenómeno con la expresión «el giro del Logos».

El contenido de estos capítulos queda distribuido de la siguiente manera. Se estudia en primer lugar la imagen de Dios en el mundo religioso y filosófico griego (Capítulo VII). A continuación, se considera el modo en que los teólogos primitivos dialogaron con el mundo cultural de su tiempo (Capítulo VIII). Por último, se revisa la valoración que el trabajo de los Padres ha merecido a estos autores (Capítulo IX).

## 2. LA INEXISTENCIA DE UNA IDEA GRIEGA DE DIOS SEGÚN DÖRRIE

Como ya hemos visto, Pannenberg ha defendido que en el mundo espiritual griego –desde la religión popular hasta la filosofía– existe una idea básicamente común de la divinidad. Esta idea de Dios estaría larvada en la religión tradicional de los mitos y llegaría a ser formulada con un lenguaje técnico por la filosofía. De esta forma, ha establecido una clara línea de desarrollo coherente de la idea de Dios. Tras su aparente divergencia, se escondería una unidad de fondo que confluye cada vez con mayor claridad en estos tres rasgos: 1. Afirmación de la unidad de Dios, 2. Idea de Dios como origen de toda la realidad. 3. Acuerdo sobre la heterogeneidad e incognoscibilidad de aquel primer principio que es origen del ser.

Por otra parte, Panenberg sostiene que estos tres rasgos de la idea griega de Dios parecen presentar una clara cercanía a algunos contenidos básicos de la Revelación judeo-cristiana. La argumentación de Pannenberg consiste en afirmar que estas semejanzas, que aparentemente podrían justificar el hecho de que los Padres recogieran de la filosofía buena parte de su arsenal conceptual, en realidad, escondían profundos desacuerdos, que condujeron a no pocas confusiones. Estas similitudes habrían facilitado que se tendiera con demasiada facilidad un falso puente entre filosofía griega y teología cristiana. Esto condujo a que los Padres asumieran de la filosofía ideas que son incompatibles con el Dios revelado en la Biblia (inmutabilidad, impassibilidad, eternidad y otros). Dejándose llevar por un exceso de confianza por algunas coincidencias reales, los Padres habrían rebajado el rigor crítico ante la filosofía y habrían asumido acríticamente conceptos filosóficos incompatibles con la fe bíblica.

Esta idea de Pannenberg no ha sido compartida por todos. Encontramos en los trabajos de Dörrie una propuesta alternativa a la del teólogo bávaro. Las investigaciones de Dörrie presentan un escenario bien distinto sobre la imagen griega de la divinidad, en cuanto a su génesis histórica, su desarrollo y sus resultados finales.

### 2.1. *La imagen de la divinidad en la cultura greco-romana*

Dörrie ha dedicado su trabajo a investigar diversos aspectos de la antigüedad greco-romana. De su obra, destacan muy especialmente sus estudios sobre la tradición platónica. Ritter ha afirmado que, por lo que se refiere a la cuestión de la relación entre la idea cristiana de Dios y la idea filosófica griega de lo divino, Dörrie ha tomado

una postura inequívoca<sup>1</sup>. Dörrie no ha participado directamente en el debate que nos ocupa, si por participar se entiende responder directamente a los argumentos de unos y de otros. Sin embargo, Ritter tiene razón al introducir en el debate los estudios de Dörrie sobre la relación entre cristianismo y mundo clásico por lo que afecta a su idea de Dios. Estos estudios contribuyen a enriquecer el debate, aportando ideas y perspectivas novedosas. Resulta de enorme interés recordar algunas de sus aportaciones.

Dörrie ha defendido que el mundo greco-romano conoció una enorme variedad de ideas, representaciones e imágenes sobre la divinidad, pero nunca se dio el paso a la elaboración de una verdadera teología<sup>2</sup>. Los resultados de su investigación sobre el concepto y la representación de lo divino en la antigüedad pagana y en el cristianismo primitivo, han llevado a Dörrie a sostener una total incompatibilidad entre una y otra.

«El punto decisivo es este: en ningún lugar, en ningún testimonio, se ha abierto ni siquiera la posibilidad de la idea que el Antiguo Testamento transmite en su primera frase, en Gen 1,1. Nunca en el mundo greco romano ha sido descrito un dios como creador del cielo y de la tierra. La imagen griega de dios ha permanecido siempre ajena a este principio (*Leitsatz*) del monoteísmo»<sup>3</sup>.

De la afirmación de un único Dios creador se extrajeron consecuencias en todas las direcciones, que implican una profunda revolución de la idea de Dios y del mundo. Es decir, a juicio de Dörrie, la confesión de fe en un solo Dios creador de todo lo que existe, es el primer principio que abre un foso insalvable entre la idea de Dios propia de la cultura clásica greco-romana (religión y filosofía) y la transmitida por la Revelación judeo-cristiana.

*Las divinidades griegas.* Dörrie sostiene que una buena parte de las tradiciones y prácticas de culto de la religión griega, nos son desconocidas, al no haberse conservado documentación escrita. De todo el caudal de contenidos, relatos, divinidades y prácticas culturales de la religiosidad griega, sólo se ha conservado una pequeña parte. De ahí que la idea que nos podemos formar de ella sea imperfecta.

Fueron los poetas homéricos los primeros en reunir una serie de elementos que dieron forma a una religión de alcance panhelénico.

1. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, ThR 49.1 (1984) 39.

2. H. DÖRRIE, *Gottesbegriff*, RAC XI, 944-951; H. DÖRRIE, *Gottesvorstellung*, RAC XII, 81-154.

3. H. DÖRRIE, RAC XII, 150.

La tradición homérica, consolidada después por Hesíodo, es la que ha dado una impronta decisiva a la imagen de lo divino de la antigüedad greco-romana. Homero se basa en los cultos religiosos existentes en Grecia anteriores a sus pesquisas. Su trabajo de compilación y coordinación vino a constituir una cierta unificación en una religión que se extendió por toda Grecia. Sus relatos hablan de una pluralidad de divinidades personales. Los dioses son representados como personas que portan rasgos humanos, pero aventajan en poder a los hombres. A diferencia de los hombres, los dioses se caracterizan por ser inmortales y por ejercer un dominio sobre un ámbito de cosas, si bien éste es limitado. Se trata, pues, de un sistema esencialmente politeísta.

Los poetas distinguen radicalmente a los dioses olímpicos o celestes, por un lado, y los dioses subterráneos por otro. Los dioses superiores, o también dioses olímpicos o celestes, dominan el mundo de los vivos. Los hombres necesitan entrar en relación con ellos a través de cultos y ritos, y obtener sus beneficios. También se busca satisfacer a los dioses subterráneos, los dioses de los muertos, a través de ritos diversos. Sin embargo, nunca se busca la comunión con ellos, pues eso significaría acompañarles a la muerte. Sobre los dioses subterráneos estaba prohibido hablar o escribir, salvo bajo formas esteriotipadas y eufemísticas. El conocimiento que tenemos de todo este mundo es, por tanto, fragmentario.

Dörrie añade que la inclusión en el orden religioso del culto al héroe propio de cada ciudad (el fundador o el salvador de la ciudad en un momento de necesidad) demuestra que la imagen griega de lo divino fue altamente elástica. En este caso, se trata de seres mortales elevados a la categoría de seres divinos inmortales. A pesar de desarrollos y sublimaciones posteriores, las reglas establecidas por la tradición homérica para hablar sobre los dioses conservaron su vigencia hasta el fin de la antigüedad<sup>4</sup>.

Pannenberg creyó ver confirmado en los relatos homéricos que la imagen de la divinidad en el mundo greco-romano, está caracterizada esencialmente por la inmanencia. De los relatos de su actividad en el ámbito de lo humano, dedujo que los griegos entendían a los dioses como origen del acontecer más común y cotidiano. La elaboración filosófica de esta idea religiosa, desde los presocráticos hasta Plotino, llevó a conferir a lo divino un esencial carácter inmanente.

Esta idea no ha sido compartida por todos. Por lo que se refiere a la religiosidad homérica, De Vogel ha afirmado que la imagen de

4. Cfr. H. DÖRRIE, RAC XII, 84.

los dioses olímpicos transmitiría la intuición de un mundo trascendente respecto al humano<sup>5</sup>. Wickert ha afirmado que la idea que Pannenberg propone de los dioses homéricos supone un desconocimiento de la atmósfera espiritual griega<sup>6</sup>. La crítica de Wickert consiste en afirmar que Pannenberg ha trivializado la imagen griega de Dios, incluyendo también la imagen mitológica, que es la que está en juego en este caso. Según Pannenberg, los poetas, al hacer intervenir a los dioses en todo, habrían dado a entender que todo es sagrado y todo es profano. Wickert afirma que Pannenberg no ve correctamente que, para los poetas, los dioses habitan en una esfera de misterio, y que en el momento que Homero describe la intervención de los dioses, deja de considerar normal ese suceso, y pasa a considerarlo significativo. Por eso es digno de relatarse. Lo que no hay en Homero son sucesos triviales. Pannenberg parece convertir lo divino en trivial, y así comete el error de extender tanto la actuación divina que queda reducida a las causas normales. En el fondo, supone una adaptación del relato homérico a una mentalidad racionalista del siglo XX.

Hesíodo (s. VII a.C.) intentó en su *Teogonía* ordenar el sistema politeísta griego mediante un orden de generación entre los dioses que llegó a ser común para toda Grecia. Así, Urano y Gea, Cronos y Rea, los doce dioses olímpicos con Zeus a la cabeza, representan la sucesión de tres generaciones de dioses. En el sistema de la *Teogonía*, Zeus ejerce una cierta supremacía, pero no es responsable del origen del mundo. Su dominio goza ahora de estabilidad, pero no existió desde el origen del mundo. Zeus lo obtuvo rebelándose contra sus padres. Hesíodo se esforzó por coordinar en un orden genealógico diversas tradiciones de divinidades locales y por desvincularlas del lugar concreto en que recibían culto y disponían de un santuario, para asignarles un significado panheleno. Sin embargo, «su obra, que ha determinado fuertemente la representación griega de Dios, no contiene ninguna teología en el sentido de que se exprese un contenido dogmático o vinculante sobre la esencia de los dioses (...), o sobre las funciones que desempeñan»<sup>7</sup>. Según Dörrie, la única base para hablar de un intento de sistematización del orden de la divinidad en

5. Cfr. C. J. DE VOGEL, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, SchTh 11 (1979) 933.

6. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta. Zur Anknüpfung frühchristlicher Theologie an den philosophischen Gottesgedanken bei Wolfhard Pannenberg*, en E. AXMACHER y K. SCHWARZWÄLLER (hrsg.), *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 364-365.

7. H. DÖRRIE, RAC XII, 99.

Hesíodo, se reduce exclusivamente a que cada uno de los dioses recibe un lugar en un árbol genealógico de los seres divinos. Además, la referencia a cada uno de ellos consiste en meras alusiones y epítetos. En ningún caso existen expresiones directas sobre la naturaleza de los dioses.

Dörrie ha detectado, además, la supervivencia de tradiciones anteriores, o paralelas, a la religión oficial plasmada en las obras de Homero y Hesíodo, que ayudan a vislumbrar un panorama de la religiosidad griega aún más rico y variado (pervivencias culturales a Poseidón divergentes respecto a los relatos de Hesíodo, tradiciones distintas respecto al origen de Afrodita y otros dioses olímpicos, al número y los nombres de los hijos de otros dioses, discusión del lugar que corresponde al dios Efesto entre los dioses olímpicos, especialmente la singularidad del dios Apolo y su culto en Delfos, etc.).

*Las divinidades romanas.* La religiosidad romana se distingue de la griega en puntos importantes. Ciertamente, la estructura fundamental politeísta es idéntica: la religión gira en torno a una pluralidad de dioses, que unas veces ayudan a los humanos, pero otras les exigen prácticas culturales. El sistema religioso romano anterior a la fijación por escrito es mejor conocido que el griego y presenta algunas diferencias importantes. Sin embargo, las imágenes griega y romana de la divinidad se acercaron entre sí durante la época imperial<sup>8</sup>.

La religiosidad latina más antigua tenía su base en las divinidades del campo, a las que el *pater familias* intentaba tener propicias para el buen fruto de sus labores agrícolas. Este sustrato es el que parece subyacer en el orden religioso estatal que se desarrollará más tarde.

Según la religiosidad latina, las divinidades podían solicitar actos culturales tanto al hombre privado, como al estado. A través de auspicios, presagios o signos, los mismos dioses tomaban la iniciativa para pedir una respuesta cultural (*omina oblativa*), haciendo ver su descontento. Se podía también interrogar a los dioses sobre su disposición ante un proyecto determinado (*omina impetrativa*). Mediante el sacrificio cultural (*procuratio*), se respondía al dios para evitar consecuencias perjudiciales. Dada la importancia que se concedía a la necesidad de tener propicios a los dioses (*pax deum*) –de ello dependía el éxito, la seguridad y el bienestar de todo el orden político y social de la *res publica*–, el estado asumió la custodia de estos asuntos, instituyendo la figura de los *pontifices*, y el colegio de *augures*, subordinado a los primeros. Esta dimensión pública de la religión y su ordenamiento

8. Cfr. H. DÖRRIE, RAC XII, 112.

desde la autoridad política es un rasgo propio de la religiosidad romana, que resulta ajeno a la mente griega.

De la adecuada *pietas populi romani* dependía todo el orden estatal. Cualquier omisión o defecto podía provocar la ira de los dioses y tener consecuencias desastrosas para el estado. Esto no fue obstáculo para mostrar una enorme apertura para asumir como propias a divinidades extranjeras. Por el culto que se les tributaba, los apartaban de sus pueblos y los atraían hacia el bando propio. La convicción de que la supervivencia y el éxito de todo orden político dependía de los dioses, hizo que mediante la *evocatio* se buscara agradar a los dioses de los pueblos enemigos para dejarlos desprotegidos. Tiene especial relieve la aceptación de los dioses griegos en el culto romano. Los dioses griegos fueron identificados con los romanos de tal manera que su origen extranjero quedó completamente oculto. (Zeus se identificó con Júpiter, Hera con Juno, etc.). «Así la dúplice cultura greco-romana, que dominó el Mediterráneo durante más de tres siglos, quedó dotada de un importante presupuesto: que esta cultura tenía como protectores a los mismos dioses, aunque bajo nombres distintos»<sup>9</sup>.

*Desarrollos de la imagen tradicional de la divinidad.* A partir del orden religioso unificado por Homero y Hesíodo, la imagen griega de lo divino experimentó diversas líneas de desarrollo: los misterios de Eleusis, los procesos de sublimación racional y ética de la imagen de dios, los desarrollos de una escatología personal, los resultados de la relación entre religión y reflexión filosófica. Este proceso continuará después en la época imperial romana.

Un proceso de elevación de la imagen de dios se percibe en la línea órfico-pitagórica, a partir del siglo VI a.C. Parece que, en este contexto, se elaboró una idea de lo divino como lo radicalmente otro, que rompe con toda posible interlocución ente lo humano y lo divino. Sin embargo, el riguroso régimen esotérico de las religiones místicas ha impedido que podamos conocer qué imagen de dios se maneja en este ámbito.

En este contexto, se desarrolla también una idea de trascendencia postmortal personal. Según la religiosidad griega, las almas de los muertos quedaban condenadas en el Hades a una eterna inactividad, privadas hasta de la capacidad de comunicarse entre ellas. El vacío de esta visión pesimista y desesperanzada fue llenado por la doctrina órfica de la salvación personal. Mediante los *misterios de Eleusis*, el consagrado aspiraba a un destino postmortal feliz, pero no en una

9. H. DÖRRIE, RAC XII, 119.



esfera trascendente (*Jenseits*), sino en un lugar distinto (*Abseits*), en los campos de Eleusis. No obstante, el modo en que representaron su idea de vida postmortal (en forma de banquetes, etc.) no estuvo a la altura de la pureza alcanzada por su idea de lo divino, y fue objeto de crítica de Platón.

Los *misterios órficos* entraron en Grecia a través de los pitagóricos. El pitagorismo insistió primero en la necesidad de una pureza meramente cultural, para pasar después a exigir una pureza moral. Sólo con la pureza del alma se lograba imitar a los dioses. Los pitagóricos hablaban de una imitación de los dioses (θεοῦ μιμεῖσθαι). Platón rebajará esta exigencia, pero aceptará parcialmente estas ideas, exigiendo una semejanza con dios en la medida de lo posible (ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν). En Platón, se trata de una participación en lo divino (μέθεξις), meta que se alcanzaba mediante la razón (δίκαιον καὶ ὄσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι).

A partir del siglo V-IV a.C. se percibe también en la religiosidad griega un proceso de sublimación racional y ética de la imagen de las divinidades tradicionales. El proceso de sublimación racional de lo religioso resulta evidente, según Dörrie, en que, en esa época, comienza a exigirse que todo relato de manifestación (*Epiphany*) de un dios sea verificado mediante una prueba, para que su culto quede justificado. La sublimación ética se produjo mediante la expurgación de los relatos míticos de todo elemento que pudiera considerarse como escandalosa en el comportamiento de los dioses (engaños, adulterios, robos, etc.), elementos que hasta entonces no habían provocado ninguna reacción visible. Este proceso se produce en el momento en que los dioses dejan de ser contemplados desde el prisma de un señor local, a ser vistos como modelos para el comportamiento humano. Esto dio lugar al inicio de un método alegórico para interpretar los relatos mitológicos<sup>10</sup>.

A este proceso de elevación ética de los dioses, se unió una línea de interpretación de los mitos antiguos que concluía en la necesidad de que los hombres elevaran su dignidad moral para asimilarse a los dioses. Así, en la rebelión de los Titanes contra Zeus, se vio una alegoría de la necesidad de que todo hombre se someta al orden del mundo y rechace el espíritu de rebelión. En aquellos mitos se vieron representados conflictos humanos universales.

Dörrie sostiene que estos factores diversos conducían a una idea despersonalizada de lo divino<sup>11</sup>. El proceso de sublimación ética ponía

10. Cfr. H. DÖRRIE, RAC XII, 130.

11. Cfr. H. DÖRRIE, RAC, XII, 135.

el centro de atención más en la cualidad abstracta de lo divino, que en los dioses en cuanto sujetos. La convicción de que la divinidad debía poseer el rango más alto de los seres, y, por tanto, no podía depender de ningún otro ser (*αὐτάρκεια*), llevó a pensar que existía una existencia más sublime, por encima incluso de dioses olímpicos. Mientras que Homero o Hesíodo atribuyen a los dioses un carácter personal, la confluencia de diversos fenómenos hizo que la filosofía reforzara la tendencia —presente desde su inicio—, a establecer por encima de los dioses personales una esencia impersonal de mayor rango.

Sin embargo, Dörrie hace ver que este proceso condujo a una consecuencia paradójica: si la suprema divinidad ha de contener todo sin ser contenida por nada, ha de excluirse necesariamente que sea inteligible. Entender es una forma de contener. De ahí que la cultura greco-romana cerrara todas las puertas que podían llevar a un concepto de la naturaleza de la divinidad y a una auténtica teología: lo divino es esencialmente incomprensible (*ἄκατάληπτος*) e inefable (*ἄρητον*).

Las diversas escuelas filosóficas griegas integraron en su propio esquema el orden religioso politeísta. Ninguna de las filosofías helenistas niega la vigencia de las divinidades griegas, si bien es verdad que acaba por atribuirles un papel subordinado a un ser divino de rango más alto. En el *Timeo*, Platón integra a los dioses olímpicos en su esquema de formación del mundo. En efecto, los dioses olímpicos son divinidades secundarias (*γεννητοὶ θεοί*), constituidos como tales por la esencia suprema, para que configuraran el mundo sensible. Su actuación se reduce al papel de transmisores del impulso de la divinidad suprema.

Dörrie afirma que Platón fue probablemente quien inspiró el tipo de reflexiones que permitían integrar a los dioses tradicionales en un sistema filosófico<sup>12</sup>. Los epicúreos afirmaron que los dioses existían de un modo absolutamente autosuficiente. Lo que en los humanos es un puro ideal —una vida feliz sin sufrimiento— en los dioses es realidad. Sin embargo, excluyeron que pudieran intervenir de ningún modo en la historia de los hombres o que entraran en relación con ellos. Tampoco las acciones humanas (oración, sacrificios) pueden afectarles en nada. Los estoicos sostuvieron la existencia de los dioses tradicionales, pero los redujeron a puras fuerzas del mecanismo del cosmos.

12. «Platon (vermutlich Vorbild solcher Überlegungen)...» (H. DÖRRIE, RAC XII, 124).

## 2.2. *Diferencias entre el Dios judeo-cristiano y la imagen greco-romana de la divinidad*

Según Dörrie, todos estos desarrollos religiosos, literarios, culturales y legales, no llegaron a constituir una auténtica teología, ni proporcionaron una imagen unificada, coherente y sistemática de lo divino. La cultura clásica no dio cuenta de su imagen de la divinidad. Según Dörrie, aparte del Antiguo Testamento, no existe ninguna obra de la antigüedad en que se trate de manera discursiva y completa sobre temas religiosos, y aún menos sobre la imagen de Dios. Existen teológúmenos, afirmaciones puntuales, que buscan iluminar algo la imagen de la divinidad. Sin embargo, «nunca se realizó el intento de alcanzar un sistema teológicamente fundado que comprendiera a todos los dioses»<sup>13</sup>.

Un hecho que manifiesta la claridad con que los teólogos cristianos extrajeron todas las consecuencias del monoteísmo, es la forma en que consideraron a los dioses paganos. Según Dörrie, la crítica de los Apologistas cristianos al politeísmo greco-romano no tuvo su base en la negación de la existencia de los dioses paganos. Los Padres consideraron que las divinidades veneradas hasta entonces, sólo eran demonios, que ante el Dios cristiano no tienen ninguna relevancia<sup>14</sup>.

Otra diferencia fundamental respecto al Dios judeo-cristiano, radica en la facilidad con que griegos y romanos aceptaron en su sistema religioso a divinidades extranjeras (*di peregrini*). El rechazo de todos los dioses extraños, considerados como dioses falsos, es sólo constitutivo del judaísmo y del cristianismo.

Otra de las diferencias que afectan a la idea de Dios se detecta en la especial conciencia de sí que siempre tuvo el judaísmo y el cristianismo. A pesar de la importancia del culto estatal, Roma nunca se pensó a sí misma como pueblo elegido. Tampoco tuvo nunca una ley

13. H. DÖRRIE, RAC XII, 83. Dörrie exceptúa sólo a algunos neoplatónicos tardíos, en especial Proclo (410-485 d.C.). A partir del sistema de Plotino, Proclo intentó elaborar una justificación racional del politeísmo. Esta línea de trabajo tiene sus antecedentes en Jámblico y la escuela neoplatónica de Siria, a inicios del siglo IV d.C. (cfr. G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Barcelona 1988, T. I, pp. 310-311). Nótese que en esta época, el siglo V, la teología cristiana existe desde siglos atrás y cuenta con figuras y obras de relieve, que el imperio romano es oficialmente cristiano, la evangelización se extiende con rapidez y el paganismo se extingue progresivamente. La elaboración de este sistema filosófico-teológico tiene una intención polémica con el monoteísmo cristiano bastante clara. Supone, quizá, un último intento de levantar un bastión ante el avance de la evangelización.

14. H. DÖRRIE, RAC XII, 121.

formulada, vinculante para todos, como signo de la relación positiva con la divinidad. La misión de la autoridad religiosa romana no fue hacer ver la voluntad de la divinidad. El orden cultural romano se fundaba en un conjunto de experiencias pasadas, desde las que la autoridad competente establecía para cada caso qué había que hacer para calmar la ira de los dioses<sup>15</sup>. La convicción de que de la salvaguarda del orden religioso romano tradicional, mantenido desde los inicios de Roma, dependía la buena disposición de los dioses (*pax deum*), y, por tanto, la continuidad del estado, supuso un obstáculo que el cristianismo llegó a superar a costa de grandes esfuerzos<sup>16</sup>.

Dörrie sostiene que los dioses greco-romanos no son garantes de un orden determinado universalmente vigente. Su competencia se reduce a un ámbito reducido de cosas. No existió nada parecido a una religión de la ley como lo fue la religión mosaica<sup>17</sup>. De hecho, su poder es tan limitado que ni siquiera el mismo Zeus puede alterar el destino (*μοῖρα*) de una persona y cambiar el momento establecido para su muerte. «La teología griega nunca alcanzó la concepción de una divinidad que tuviera en sus manos el bien y el mal, la vida y la muerte»<sup>18</sup>. Por tanto, existe una ley superior a los mismos dioses. Esta idea daría pie más tarde a una determinada línea de sublimación racional de lo divino.

«A partir del principio de que la Moira es más fuerte que el mismo Zeus, hubo de elevarse más tarde la convicción de que los dioses no intervienen en las relaciones causales naturales, porque ellos mismos son una parte de esa naturaleza actuante»<sup>19</sup>.

Dörrie apunta también que la antigüedad griega no conoció ninguna instancia profesional —sacerdotes, maestros o pastores— que estuviera legitimada para elaborar un discurso vinculante sobre lo divino<sup>20</sup>. Sólo la institución de los *pontífices* en Roma, supuso la creación de un oficio especializado en temas religiosos. Los pontífices eran los

15. H. DÖRRIE, RAC XII, 115.

16. Cfr. H. DÖRRIE, RAC XII, 116.

17. H. DÖRRIE, RAC XII, 90.

18. H. DÖRRIE, RAC, XII, 95.

19. H. DÖRRIE, RAC XII, 91.

20. Dörrie encuentra una excepción a esta regla. En Delfos existió un sacerdocio que se ocupaba de las prácticas del Oráculo de Apolo, dios de la sabiduría y del consejo. «Sólo en relación a Apolo se puede hablar de una imagen de dios teológicamente fundada. Esta desacostumbrada excepción tiene su fundamento en que sólo en este caso un sacerdocio se esforzó en una continuidad de siglos por perseguir un efecto religioso y ético» (H. DÖRRIE, RAC XII, 108).

encargados de dilucidar la manera de garantizar o restablecer la *pax deum*, la buena disposición de los dioses. Esta institución supone un paso hacia la constitución de un derecho sacral unificado, pero nunca avanzó hacia la elaboración de un discurso coherente sobre la naturaleza de la divinidad.

«Una investigación sobre la imagen griega de Dios no puede basarse sobre ninguna obra, cuyo redactor gozara de legitimidad y competencia en esta temática»<sup>21</sup>.

Dörrie afirma que todas estas diferencias no han alcanzado todavía el punto esencial con el que el cristianismo inicial hubo de confrontarse. Era necesario que los Apologistas criticaran la mitología politeísta, pero este debate ocupaba un lugar marginal. «La auténtica antítesis del cristianismo estaba en la imagen de Dios filosóficamente elaborada»<sup>22</sup>. La filosofía griega defendió la existencia de un ser divino intermedio que era la causa de la configuración del mundo material: el Demiurgo. Este ser después se llamará también Logos, o Nous. Según Dörrie, salvo Plutarco, toda la filosofía griega le dio un carácter impersonal. Por encima de esta divinidad intermedia, existen valores o esencias divinas absolutamente alejadas de toda relación con el devenir y con el mundo empírico. El ser divino que configura este mundo es sólo un mediador, un ser derivado. Si se relaciona con la imperfección del devenir, no puede ser lo verdaderamente real, en su más alto sentido. Aristóteles concibió esta esencia suprema como Nous, como pensamiento que se piensa a sí mismo. No puede tener como objeto nada que sea inferior a él mismo, pues degradaría su propio ser. La Revelación cristiana era radicalmente incompatible con este esquema.

«Con tal imagen de Dios la idea de un Dios que se vuelve hacia su creación por amor es sencillamente irreconciliable. Esa forma de estar relacionado con esencias subordinadas es característico de dioses inferiores; pero éstos representan, en comparación con la esencia más alta, una disminución de rango, que explica la distancia respecto a la esencia más alta»<sup>23</sup>.

21. H. DÖRRIE, RAC XII, 85.

22. H. DÖRRIE, RAC XII, 142. Según Dörrie, el platonismo era la verdadera y única alternativa espiritual al cristianismo en la era imperial (Cfr. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristliche Theologen des 2.-4 Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?* ThPh 56 (1-46) 1-46).

23. H. DÖRRIE, RAC XII, 144.

Esta idea de la divinidad se distancia de la fe cristiana en otro punto esencial. Este esquema suponía la existencia de una gradación de seres divinos. En efecto, el Logos adquiere un rango ontológico subordinado, inferior a la primera esencia. Es el mediador del movimiento que va desde el ser verdaderamente real hasta el mundo del cambio.

«Todo esto, tanto el axioma de la gradación en sí mismo, como el papel del Logos sobre el mundo y en el mundo, era completamente irreconciliable, por motivos bien claros, con la imagen cristiana de Dios, que atribuye al Hijo el mismo ser que al Padre (ὁμοούσιος), sin que ello obste para definir al Hijo como Logos y como mediador»<sup>24</sup>.

Dörrie apunta una diferencia más, a la que concede una gran importancia. La imagen griega del hombre está caracterizada por participar del Logos, es decir, de la capacidad racional, lo cual le asemeja esencialmente a la divinidad. Dioses y hombres son interlocutores, si bien con diversos derechos y competencias. En la mentalidad greco-romana no hay una diferencia absoluta entre Dios y el resto de los seres. La cesura más radical se establece entre lo racional y lo no racional, entre dioses-dáimones-hombres y los seres irracionales.

«Por eso ningún hombre, por ejemplo por el pecado, puede entrar en oposición absoluta con la divinidad; sólo puede aumentar o disminuir relativamente su cercanía o lejanía al verdadero ser. A esta diferencia hay que retrotraer todos los malentendidos entre los defensores de una paideia no cristiana y los cristianos»<sup>25</sup>.

Scheffczyk ha sintetizado en dos puntos las diferencias que separan la idea bíblica de Dios de la imagen griega. Se trata de la Creación y de la Encarnación. Dörrie se ha detenido en extraer muchas de las consecuencias en que se expresa la radicalmente nueva idea del Dios cristiano. Sin embargo, en el fondo, todas las demás diferencias que se pueden encontrar dependen estrechamente de la afirmación de la Creación y de la Encarnación. Scheffczyk afirma que son dos ideas inimaginables para la mentalidad griega. Pero, con estas dos aportaciones radicalmente novedosas, la Revelación cristiana desborda, supera y transforma por completo todos los logros, imágenes y expectativas del universo greco-romano: 1. La Creación *ex nihilo*, por la que todas las creaturas dependen esencialmente de Dios, sin que

24. H. DÖRRIE, RAC XII, 145.

25. H. DÖRRIE, RAC XII, 149-150.

eso suponga incluirlas como parte de su Esencia divina: Dios es libre creador de todo cuanto existe y al crear no pierde su esencial trascendencia respecto al mundo. 2. El acontecimiento de la Encarnación, por la que el mismo Dios asume una naturaleza humana creada<sup>26</sup>.

### 2.3. *Inexistencia de una teología en el mundo greco-romano no cristiano*

Hemos visto el esquema con el que Dörrie ha intentado sistematizar la gran complejidad que la imagen de la divinidad ha ido adquiriendo en el mundo greco-romano. Sin embargo, al preguntarse si en Grecia existe un concepto de Dios, e incluso una auténtica teología, el resultado de su estudio arroja una conclusión negativa.

«Aunque, o quizá, más bien, porque la imagen de dios en Grecia fue tan pluriformemente variada, nunca ha llegado a la formación de una teología que ordenara lo recibido por la tradición. En esta medida, no es posible ninguna comparación con la teología india, islámica, mosaica, por no hablar de la cristiana (...) Porque no había nada que defender no se ha desarrollado nunca algo así como una apologética. Algunos pocos signos incipientes de ello se iniciaron cuando el cristianismo puso en cuestión la imagen de Dios vigente hasta entonces (Celso). Con otras palabras, la imagen griega de dios nunca fue interpretada por autores legitimados para ello hasta poco antes de su desaparición (...) Para los filósofos, la idea de dios no se trató de algo intrínsecamente valioso (*Eigenwert*), es decir, de un contenido objetivo digno de mantener. Esa pluriforme variedad ofreció una serie de posibilidades para obtener argumentos para tesis formadas de modo bien distinto»<sup>27</sup>.

1. Inexistencia de un concepto de Dios. Dörrie defiende que el mundo greco-romano no elaboró un concepto de Dios. Existieron algunos enfoques que podrían haber conducido a un cierto tipo de teología, pero nunca se llegó a consumir esa posibilidad.

Dörrie califica como altamente llamativo el que ninguna escuela filosófica griega llegara a formular un concepto de Dios, o de la divinidad. Todas las escuelas griegas coincidieron en defender la imposibilidad humana de comprender la esencia de la divinidad. Ésta escapa a todo intento de definición<sup>28</sup>.

26. Cfr. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 25.

27. H. DÖRRIE, RAC XII, 125. Dörrie vuelve a exceptuar sólo a Plutarco. A su juicio, sólo este filósofo llegó a una idea de Dios que tuviera al mundo como objeto de su cuidado.

28. H. DÖRRIE, RAC XI, 944.

2. Ausencia de teología. Tampoco se puede hablar, de acuerdo con Dörrie, de una auténtica teología. En efecto, los diferentes teogúmenos, formulaciones diversas sobre distintos aspectos de lo divino, que se pueden encontrar en Homero, Hesíodo, Heráclito de Éfeso o Platón, nunca llegaron a unificarse ni consolidarse, ni, por tanto, a constituir una idea completa y coherente sobre lo divino. La unanimidad en torno a la incomprendibilidad de lo divino fue completa. Éste es el punto de partida hacia una teología negativa. Es imposible hacer afirmación positiva alguna sobre la naturaleza de la divinidad, puesto que nada que el hombre pueda decir es adecuado al ser de la divinidad. «Ese es el motivo por el que durante la antigüedad no se llegara a construir ninguna teología que resulte comparable a la teología cristiana»<sup>29</sup>.

Dörrie sostiene que, en el caso del estoicismo, la lógica de su propia posición imanentista le condujo a identificar a la divinidad con el orden causal de la naturaleza. En el estoicismo, el Logos divino es este orden necesario del cosmos. Los hombres han cometido el error de dar diversos nombres a estas fuerzas naturales, confiriéndoles así un carácter personal que no tienen. Según los estoicos, la filosofía debía purificar esa imagen errónea de la divinidad, incluyéndola como un elemento más del devenir de la naturaleza. Los dioses son puras fuerzas naturales, no personas que actúan con libertad. Dörrie cree que, sobre la base de esta audaz adaptación de la religión tradicional griega a su esquema conceptual, la física estoica llegó a defender la comprensibilidad de lo divino, pero al precio de rechazar la idea de una divinidad trascendente al mundo, y, por tanto, cerrarse el paso a una auténtica teología sistemática.

3. Las tres vías. Dörrie ve una confirmación de sus tesis en el método que el mundo greco-romano empleó para hablar sobre la divinidad. La antigüedad tardía, especialmente en la tradición platónica, estableció como axioma indiscutible que todo conocimiento sobre la divinidad había de pasar a través del Logos. El Logos es la instancia mediante la que la divinidad trascendente actúa en el mundo. Eran tres las diferentes vías que se ofrecieron. La *via analogiae* operaba con puras comparaciones (comparar la divinidad con la figura del rey o del sol). Esta vía no supera el nivel de la metáfora y carece de rigor conceptual. La *via eminentiae* destaca que lo divino es la sustancia más perfecta, y que, por tanto, supera todos los contenidos de la experiencia común. La *via negationis* parte del axioma de que no se puede

29. DÖRRIE, RAC XI, 945.



hacer ningún juicio positivo sobre la divinidad. Es, por tanto, una continuación de la *via eminentiae*. Lo divino trasciende toda posible afirmación y toda categoría, incluso la del ser. En total coherencia con la afirmación platónica de que el Bien está más allá del ser, Plotino defenderá que el único acceso al Uno es la unión mística, que, por propia naturaleza, es una experiencia incommunicable en términos racionales.

4. Dörrie sostiene que, precisamente por la convicción de que el problema del conocimiento de la esencia de Dios (Τί τὸ θεῖον) era irresoluble, se planteó de forma más acuciante aún. El estoicismo había propuesto una solución, afirmando que todo ser humano participa del Logos que rige el cosmos. Pero esta respuesta demostró su insuficiencia, porque no resolvía el problema de la pervivencia individual después de la muerte: la cuestión de la salvación (σωτηρία).

La respuesta a esta necesidad filosófico-religiosa discurrió por dos vías distintas, según Dörrie: la Religión del Logos (*Logos-Religion*) y la teología del intelecto (*Nous-Theologie*)<sup>30</sup>. La primera tendencia desarrolló una religiosidad de cuño panteísta, que sostenía la imposibilidad de formular ningún concepto de lo divino. La segunda tendencia permitió, con reparos, una cierta vigencia de la vía de la analogía para los principiantes, pero intentó desarrollar sobre todo una teología negativa que renunciara a la posibilidad de la contemplación de lo divino.

Dörrie afirma que la aspiración a un conocimiento de lo divino no pudo ser colmada por la filosofía greco-romana. Destaca que, según la mentalidad común en la era imperial, alcanzar el conocimiento de la divinidad implicaba una suerte de igualación con su naturaleza, y, por tanto, era garantía de inmortalidad. El conocimiento de lo divino era lo que permitía asemejarse a su naturaleza en la medida que eso es posible para un ser humano (ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν). Aquel que conoce a Dios no puede perecer. Esta extendida inquietud no pudo ser sosegada por la filosofía. De ahí el éxito de las corrientes gnósticas, que sí proponían una solución a esta problemática empleando con este fin una terminología tomada del lenguaje técnico de la filosofía.

Según Dörrie, el hecho de que no se lograra formular un concepto de la divinidad, constituye una de las diferencias esenciales que

30. Cfr. H. DÖRRIE, *Logos-Religion? oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des kaiserzeitlichen Platonismus*, en J. MANSFELD y L.M. DE RIJK (hrsg.), *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its continuation*, Assen-Gorcum 1975, pp. 115-136.

distinguen la religiosidad no cristiana de la teología cristiana. Esta diferencia no queda disminuida por el hecho de que los Padres intentaran expresar el misterio de Dios con los términos de una ontología precristiana (οὐσία, ὑπόστασις, λόγος, φύσις, πνεῦμα), puesto que, afirma Dörrie, este arsenal intelectual sirvió en el terreno de la religiosidad griega para una finalidad opuesta: afirmar la incognoscibilidad e inefabilidad de lo divino<sup>31</sup>.

La conclusión que extrae Dörrie resulta muy distinta a la de Pannenberg:

«Una investigación sobre el concepto de Dios puede alcanzar sólo un resultado tangencial para lo que es un tema central en toda teología cristiana. La religiosidad no cristiana no tiene sus raíces, de ninguna manera, en un concepto de Dios. Por esta razón, no ha generado, de forma totalmente coherente, ninguna confesión de fe. La antigüedad no cristiana permanece en silencio si se le pregunta por una idea de Dios. Esta conclusión negativa, sólo en apariencia, debe guardarse de proyectar una problemática específica de la teología cristiana (después también de la teología islámica) en el estado de cosas anterior o exterior al cristianismo. La religiosidad antigua no se manifiesta en un concepto de Dios, sino en un caudal de expresiones que testimonian gran variedad de representaciones sobre los dioses y sobre lo divino»<sup>32</sup>.

### 3. LA ESTRUCTURA DE LA IDEA FILOSÓFICA DE DIOS SEGÚN DE VOGEL, SCHEFFCZYK, WYRWA Y STEAD

En el apartado anterior se ha estudiado la posición de Dörrie sobre la imagen de la divinidad en el mundo espiritual greco-romano en comparación con la propuesta por Pannenberg. En este apartado, se consideran algunas observaciones específicamente dirigidas a la idea de Dios de la filosofía greco-romana defendida por Pannenberg. Como se verá, las propuestas de De Vogel, Scheffczyk, Wyrwa y Stead no se reducen a la parte crítica, sino que proponen una idea alternativa. En De Vogel, sobre todo, encontramos también un desarrollo de las posibilidades de profundización que la metafísica del ser ofrecía a la teología cristiana.

31. Cfr. H. DÖRRIE, RAC XI, 950.

32. H. DÖRRIE, RAC XI, 950.

### 3.1. *Inmanencia y trascendencia*

Como ya se ha visto en el capítulo cuarto, Pannenberg ha intentado reunir en tres los rasgos fundamentales de lo que él ha llamado la «Estructura de la idea filosófica de Dios»: 1. Dios es origen del cosmos y de cada fenómeno del acontecer más común, agota su esencia en esa función y puede ser conocido a través de la cadena de causas. 2. Tendencia a un cierto monoteísmo. 3. Una divinidad que es completamente heterogénea respecto a este mundo, inaccesible a la mente humana, pero no trascendente al mundo.

Esta descripción de la estructura de la idea filosófica de Dios ha sido objeto de diversas objeciones, sobre todo por parte de De Vogel<sup>33</sup> y Stead.

De Vogel califica como muy artificial<sup>34</sup> este intento de reducir a denominador común las variadas formas en las que aparece fenomenológicamente la idea de Dios en la cultura griega. El razonamiento de De Vogel sigue cuatro líneas de argumentación. Destaca (1) que el panorama de la filosofía griega de los primeros siglos de la era cristiana es mucho más plural, (2) que algunos filósofos griegos llegaron a formular una doctrina muy depurada de un nivel trascendente del ser, superando y oponiéndose a otras filosofías de corte inmanentista, (3) que de tener que buscar una estructura de la idea filosófica de Dios que habría servido a los primeros teólogos cristianos, Pannenberg debería haber acudido a la filosofía del ser trascendente elaborada en la tradición platónica, desde Platón hasta los filósofos del platonismo medio, y (4) que esta noción de Dios es absolutamente ajena a la que transmite la mitología griega.

1. Pluralidad de la filosofía greco-romana. De Vogel<sup>35</sup> defiende que no es correcto pensar que la filosofía del siglo II era más bien

33. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 929-937.

34. «Or, c'est là, il me semble, une construction assez artificielle» (C.D. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 933).

35. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 29 (1978) 134-139. De Vogel describe aquí la diversidad de las corrientes filosóficas vigentes en los primeros siglos de la era cristiana. Explica también la convicción de que el platonismo era capaz de ofrecer un rendimiento especialmente positivo para expresar y profundizar en el misterio cristiano. De Vogel ve un ejemplo bien ilustrativo en el relato que Justino hace de su conversión al cristianismo (*Dialogo con Trifón*, 1-8). De este testimonio, se deduce que Justino pudo encontrar maestros de filosofía estoica, aristotélica, pitagórica y platónica en una ciudad provinciana como Samaria. A esta lista hay que añadir, afirma De Vogel, el escepticismo —con todo su sutil argumentario contra el concepto de una verdad independiente del pensamiento humano y la posibilidad humana de alcanzarla— y el epicureísmo —con su doctrina de la imposibilidad de toda intervención de los dioses

homogénea<sup>36</sup> y que presentaba bien pocas diferencias según autores y escuelas<sup>37</sup>. Tampoco se puede defender que exista una estructura de la idea filosófica de Dios común a tan diversas corrientes filosóficas. Stead se ha mostrado sustancialmente de acuerdo con esta tesis<sup>38</sup>. En-

o de lo sobrenatural en este mundo—. Entre todas estas de filosofía, Justino ha realizado una selección consciente a la hora de construir su teología, optando principalmente por el platonismo medio. «Justin hat eine bewusste Wahl getroffen. Er hat sich entschieden für eine Metaphysik des Transzendenten, hat aber nachher die christliche Offenbarung als eine Erfüllung seines tiefsten Sehens erfahren. Nachdem er Gott in Christus kennengelernt hatte, stand der Philosophie als solcher zwar nicht ablehnend, aber doch äusserst kritisch gegenüber» (ibid. p. 137).

36. K. Kremer se inscribe en esta corriente. Como rasgo típico del helenismo, ha defendido la existencia de un gran sincretismo. «Hellenismus ist nun ein ausserordentlich komplexes geschichtliches Phänomen, ein Synkretismus grandioser Art, der ausserordentlich viele und zum Teil sogar gegensätzliche Elemente in sich aufnahm. Philosophisch sehen wir die Nachwirkungen Platons und den mittleren Platonismus und den Neuplatonismus. Wir sehen auch aristotelische und stoische Elemente darin, wir sehen den Neupythagorismus, wobei im ganzen eine gewisse Dominanz des Platonismus ausfällt. Dazu tritt Epikur, die Hermetik, die Gnosis, das Einströmen griechischer und ägyptischer Kulte z. B. des Serapis, und der verschiedenen semitischen Baalim, die oft dem Zeus angeglichen wurden. Wir sehen auch orientalische Muttergottheiten und Mysterien und vieles andere. Das Merkwürdige daran ist, dass diese vielen Elemente sich doch zu *einer* Welt und Epoche verbunden haben. Darum sind das Charakteristische dieser Epoche die vielen Querverbindungen, die zwischen Gedanken ganz verschiedener Provenienz und Struktur sich herstellen, ein merkwürdiger und grosser Synkretismus. Besonders charakteristisch dafür ist es, dass scheinbar abstrakte philosophische oder andere Begriffe zu religiösen und mythischen Vorstellungen werden. Es sind Begriffe, in denen ganze Felder von Erfahrungen zusammengefasst und dann als eine umgreifende Einheit erfahren werden» (B. WELTE, *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer «Enthellenisierung» des Christentums*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, p. 78).

37. Scheffczyk se muestra de acuerdo con este juicio. «En primer lugar, es preciso corregir la opinión, bastante divulgada, según la cual los teólogos cristianos habrían tenido que capitular sin condiciones, de forma por completo inconsciente y necesaria, ante una corriente espiritual con las características de una concepción griega uniforme acerca del mundo y del saber filosófico. La investigación histórica contemporánea ha rechazado la tesis de una unidad compacta del helenismo y ha destacado la diversidad y pluriformidad existentes dentro del mismo» (L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad*, RET 41 (1981) 473).

38. Stead cree que no está justificado hablar de *un único* concepto filosófico de Dios común a todos en el siglo II. Stead concede que existiera un conjunto de doctrinas teológicas clasificables dentro del platonismo medio, aceptadas por muchos, o incluso por la mayor parte de los filósofos. Pero hay que registrar otras doctrinas filosóficas diversas. Hubo filósofos que fueron escépticos, ateos, epicúreos o politeístas. Stead apunta que, si resultó posible que un Tertuliano aceptase la extraña doctrina estoica de la corporeidad divina, también habría sido teóricamente posible que otros teólogos cristianos se sumasen a otras doctrinas curiosas (Cfr. CH. STEAD, *The appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, p. II, 4. Por lo que se refiere a Tertuliano, Stead ha desarrollado estas ideas en CH. STEAD, *Divine Substance in Tertullian*, en CH. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. II 46-66).

tre los mismos representantes del platonismo medio, la idea de Dios era distinta. Cita algunos ejemplos. Mientras Filón de Alejandría sintetiza elementos platónicos con doctrinas estoicas y elabora una idea de Dios bien compleja, en Justino se encuentra una teología más simple y más cercana al platonismo. También al comparar a Plutarco con Albino, De Vogel encuentra diferencias importantes. Detecta en Albino un importante influjo de la metafísica de Aristóteles.

«A la vista de estas diferencias, uno haría bien en preguntarse si no es un poco simplista hablar tan llanamente de “la noción filosófica de Dios en el siglo segundo”»<sup>39</sup>.

2. Existencia y características de una metafísica del ser trascendente<sup>40</sup>. Llevados por su admiración ante el mundo, los pitagóricos investigaron en la causa del orden y elaboraron una doctrina del número matemático, al que atribuyeron un carácter trascendente. Siguiendo esta doctrina pitagórica, Platón concibió su teoría del ser trascendente, eterno e inmutable, siempre idéntico a sí mismo. La razón de la incomprendibilidad de Dios hay que buscarla precisamente en su trascendencia, no en su carácter inmanente, o en su espiritualidad como hace Pannenberg. Según Platón<sup>41</sup>, el mundo de las ideas es lo accesible a la inteligencia humana. Pero, por encima de este nivel del ser inteligible, habla de la causa última de todo ser, causa inmediata del mundo de las ideas, y –a través de ellas– causa indirecta de las cosas sensibles. Esta causa ha de estar fuera del ser. Sobrepasa, por tanto, la posibilidad de ser comprendido por la inteligencia humana. «La causa de la dificultad de comprender este Principio está precisamente en que se encuentra fuera del orden inteligible»<sup>42</sup>.

Wyrwa ha vinculado también la reflexión teológica sobre la idea de Dios en el judaísmo helenista y el cristianismo primitivo con la filosofía del ser trascendente desarrollada por Platón y la tradición platónica<sup>43</sup>. Afirma que la conmoción producida por la muerte de Sócrates imprimió en Platón una búsqueda espiritual del ser verdaderamente real, que le lleva a elaborar una filosofía del mundo de las ideas.

39. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 931.

40. De Vogel ha defendido esta idea en muchos lugares. Merece destacarse C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 278-302.

41. Para corroborar esta tesis, De Vogel acude a *Repubblica*, 508e-509.

42. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 937.

43. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 34-67.

Este mundo de los modelos arquetípicos es invisible e incorruptible, increado e incorpóreo, espiritual y eterno. El mundo empírico participa del ser trascendente y depende de él desde el punto de vista ontológico, gnoseológico y ético. Sin embargo, Platón establece una jerarquía dentro de las ideas arquetípicas. En efecto, su multiplicidad hace que su forma de ser sea todavía imperfecta. De ahí la necesidad de ascender, para buscar el presupuesto último, que no depende de ningún presupuesto ulterior, al que llama Uno o Bien, que existe más allá del ser. La absoluta trascendencia de este primer principio explica la dificultad de que el hombre pueda llegar a conocer algo sobre su naturaleza y mucho menos a transmitirlo. De la misma manera que el sol no puede observarse directamente —es observable únicamente en sus irradiaciones—, así también el Uno-Bien puede ser conocido sólo en sus efectos. El primer principio es quien da a la razón el poder conocer, y al objeto de conocimiento el ser y su inteligibilidad.

«Este orden superior del Bien se mantiene también cuando Platón se pregunta por la razón del ser de forma que toma en consideración un Ser plenamente perfecto y, al hacerlo, caracteriza a este Ser plenamente perfecto como un Ser del que son propios el espíritu, el alma, la vida y el movimiento, lo cual prueba qué poco estática es su filosofía del ser. De todo esto se deduce que el más alto y último principio de la filosofía platónica tiene un verdadero contenido religioso. Platón no lo ha llamado Dios (...). Pero su pensamiento refleja la distancia del hombre inquiridor respecto al Dios sapiente. Por eso el pensamiento metódico y el culto divino son una única cosa en la tarea filosófica, tal como él la entiende»<sup>44</sup>.

Este impulso de búsqueda del ser trascendente permaneció vivo en la tradición platónica. Wyrwa acude también al ejemplo de Plutarco de Queronea (entre s. I d.C.-II). Plutarco afirma que sólo a la divinidad pertenece el ser puro y real, mientras que el hombre se caracteriza por el ser perecedero y mortal. Es de esta manera como interpreta la letra épsilon (E) en la puerta del templo de Apolo en Delfos. Es una invitación al peregrino a reconocer al dios y ofrecerle su salud: «tú eres» (ἔτι), mientras que el hombre «no es». Plutarco desarrollará después su imagen de la divinidad sobre las vías de la metafísica del ser trascendente de cuño platónico<sup>45</sup>.

Stead se ha basado también en esta idea de Platón, la existencia de una idea del Bien más allá del ser y de la verdad, inaccesible a la

44. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 38.

45. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 35-36.

mente humana, para defender que la filosofía griega atemperó siempre con un sentido último del misterio la tendencia al racionalismo que implicaba el empleo de un método lógico-racional. Platón llegó incluso a hablar de revelaciones externas como origen de algunas de sus enseñanzas<sup>46</sup>.

3. Una estructura de la idea filosófica de Dios según la doctrina del ser trascendente. A partir de los dos puntos anteriores, De Vogel extrae esta conclusión: para buscar una noción filosófica de Dios con la que la teología cristiana del siglo II hubiera podido dialogar, habría que acudir a la metafísica platónica del Ser: una idea de Ser en plenitud, el ser verdaderamente real, el ser eterno e inmutable. La fe bíblica pudo hallar una particular afinidad<sup>47</sup> con la filosofía platónica del ser trascendente<sup>48</sup>. Esta idea se halla en términos idénticos en el

46. Cfr. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 4. Stead ve también en la religiosidad griega signos de un vivo sentido del misterio. Afirma también que la tendencia racionalista tan acusada que describe Pannenberg no existió en la cultura griega. Cita como ejemplo la fascinación por lo numinoso del culto dionisiaco. Sin aportar razones, quizá dando por buenos los argumentos de Pannenberg sobre este tema, opone este sentido de lo numinoso en el culto dionisiaco a la idea de las demás divinidades olímpicas.

47. «Not every form of Greek philosophy was acceptable to Christians. Epicureanism and Scepticism were rejected, in Aristotle and the Stoa valuable elements could be found and were often recognized as such (...) With Platonic metaphysics, however, the Christians of the first centuries felt a real affinity, penetrating the depths of their inner life. For Platonists, indeed, things invisible were far more important than things visible. They alone were "true reality", and therefore of a far greater interest than things here. This world was regarded as essentially depending on that other Reality which was the only one to be named "Being" in the full and perfect sense. On that reality this world depended, in its beauty and its order, in its origin and its existence. "God is good", He is the cause of all things and He holds the world together by his Providence. And soul, this human soul of ours, is of an infinite importance. It does not perish after death, but lives on in eternity, and this in such a condition to man's moral life on earth. That is what Platonists believed on rational grounds. Christians could feel at home in this thinking forms and fell supported by them. That they *assimilated* them in order to integrate them in their own belief, is beyond doubt (...). It does not take away that Christians lived essentially from another tradition, which for them was absolutely regulative with regard to what could and what could not be accepted. Therefore, a Christian would never accept anything incompatible with what he had been taught as truth. But he would accept that which he could recognize as being in accordance with that belief, as deepening and confirming it, and he would integrate that in his most intimate inner life. The Platonic doctrine of noetic Being, perfect, eternal, and always identical with itself, was of that kind» (C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 27-28).

48. Scheffczyk también ha visto una particular afinidad entre el cristianismo y la tradición platónica. «Es fácil entender por qué en su elección se decidieron preferentemente por el neoplatonismo. La razón no radica solamente en el carácter religioso-místico de esta filosofía, sino en su coincidencia con una exigencia primordial cristiana, con un aspecto fundamental de la religión bíblica de la revelación, cual es el reconocimiento de la trascendencia divina. Este presupuesto, tan básico para la pureza del concepto de Dios, no se encontraba ni en el materialismo aristotélico, ni en el monismo estoico, ni en la explicación científica del mundo ofrecida por Epicuro» (L. SCHEFFCZYK, *La helenización*, pp. 473-474).



filósofo pagano Plutarco y en el teólogo cristiano –antes filósofo platónico– Justino. Es también la idea de Dios que los teólogos encuentran en la Sagrada Escritura: según el texto de los LXX Dios es «Aquel que es» (Ex 3,14). Es la idea de Dios más coherente con la idea de un único Dios creador y absolutamente trascendente que transmite la Revelación.

«Este es el nombre de Dios. El Ser es su verdadero nombre, concluye San Agustín (*De Trinitate* 7,5), el Ser en sentido pleno y primario. Este es el que conviene sólo a Dios, no a las cosas creadas, que siempre cambian y perecen, y por eso tienen siempre parte del no ser. Por contra, únicamente Dios es verdaderamente y en el pleno sentido de la palabra; Él es eterno e inmutable. Es notable que ésta es la misma idea, expresada en términos idénticos que los que se encuentran en Plutarco (...) Se encuentra esta idea tanto en Justino en el prólogo de su *Diálogo*, como en el texto del Éxodo. Ésta era la idea de Platón del ser primario e inteligible, que en su perfección arquetípica es la causa de todo ser»<sup>49</sup>.

Según De Vogel, a la hora de hablar de una «Noción filosófica de Dios», Pannenberg debería haber comenzado por esta idea de Ser perfecto sin restricción: la que resulta de considerar a Dios como Ser en sentido más pleno, la de Ser absoluto y perfecto, eterno e inmutable, uno, simple, sin cualidades sensibles, invisible e impalpable, cognoscible sólo por las facultades espirituales, imperecedero e inmortal, ser intemporal existente fuera del tiempo, ser arquetípico y causa de toda existencia finita, que es siempre relativa e imperfecta. Esta es la idea verdaderamente coherente con la absoluta trascendencia de Dios.

Según De Vogel, no se puede asegurar que la noción de Dios descrita con estos rasgos fuera la propia de toda la filosofía griega. Desde luego, no cabe identificarla como aristotélica, estoica, o como epicúrea, pero sí se trata de una idea de Dios plenamente inspirada en la metafísica de Platón. Los primeros teólogos cristianos identificaron con toda naturalidad esta realidad primaria del Ser absoluto con el Dios que en el Éxodo se ha dado a conocer como Aquel que es<sup>50</sup>.

49. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 931. «Sans vouloir prétendre que les Chrétiens de l'Antiquité ont appris la conception de Dieu comme l'Être absolu dans le ch. 3 de l'Exode, ils trouveront, en effet, que la thèse de l'identité du Dieu qui est l'Être et de Celui qui opère dans l'histoire y est singulièrement éclairée» (C.J. DE VOGEL, «*Ego sum qui sum*» et sa signification pour une philosophie chrétienne, *RevSR* 35 [1961] 354).

50. Cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 932; C.J. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, en E. ISERLOH y P. MANN (hrsg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, Bd. I, pp. 527-548.



De Vogel sostiene que, de toda la filosofía griega, sólo Plutarco, inscrito en la tradición platónica, habría defendido un monoteísmo neto, basándose precisamente en su doctrina del ser trascendente. Sin embargo, la cultura griega –religión y filosofía– no fue monoteísta. La filosofía se inclina a la idea de una cierta unidad de Dios en Aristóteles, en el estoicismo, en Platón; pero esta tendencia es siempre compatible con la afirmación de una pluralidad de seres divinos. Hay una cierta tendencia a la unidad «pero esta es siempre una unidad “comprehensiva”»<sup>51</sup>

4. Filosofía del ser trascendente como rechazo del inmanentismo. Esta noción de Dios propia de la tradición platónica implica una forma de relación entre el ser trascendente y el ser material que se basa en la idea de participación. El cosmos sensible es participación e imagen de un orden de ser superior, el mundo inteligible. Esta idea de lo divino como ser espiritual y trascendente es bien lejana a la de los dioses olímpicos, divinidades que Platón –asegura De Vogel– nunca rechazó. Además, Platón concibió una causa superior trascendente respecto al ser arquetípico e inteligible, a la que llamó Bien o Unidad. Esta idea de la relación entre el ser trascendente y el cosmos, «lo que está ahí» (*Vorhanden*), es incompatible con todo inmanentismo.

Ritter respondió a De Vogel que el argumento de Pannenberg no presupone una total uniformidad en torno a la idea filosófica de Dios que él define. Ritter sostiene también que la existencia de una «Estructura de la idea filosófica de Dios» no ha sido negada por De Vogel: ella ha hablado de una estructura filosófica, pero la ha dotado de otros rasgos distintos. Según Ritter, para la validez de lo dicho por Pannenberg, bastaría una cierta orientación común a toda la filosofía griega, que tendería hacia la afirmación de un único Dios como

51. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 936. De Vogel ve muy dudoso que se pueda hablar de monoteísmo en la filosofía griega, ni siquiera en Platón o Aristóteles. Moreschini ha estudiado las diferencias entre el monoteísmo cristiano y el que, en cierto sentido, se puede llamar monoteísmo pagano. La mente greco-romana, tanto en la religión popular como en la filosofía, fue siempre esencialmente politeísta, un politeísmo que los filósofos hicieron compatible con la idea de la existencia un dios supremo junto a la de otros dioses menores. Esta idea se encuentra extendida en filósofos e intelectuales de la era imperial. Los teólogos cristianos se distanciaron respecto de esa idea con la afirmación de un monoteísmo neto y sin fisuras. Dentro del paganismo, sólo se puede hablar del monoteísmo, si por tal se entiende la afirmación de una pluralidad de dioses, que se dividen las competencias en el gobierno del mundo, y la existencia de un dios supremo. El cristianismo no tuvo problemas al aceptar la existencia de poderes espirituales subordinados, pero identificándolos siempre con los seres angélicos o los demonios, seres creados por Dios. (Cfr. C. MORESCHINI, *Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico nella cultura latina dell'età imperiale*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 133-161).

origen inmanente de la realidad, e incomprensible para la mente humana<sup>52</sup>. Sin embargo, De Vogel ya había aportado argumentos concluyentes de que esa tendencia general y común no existió en la filosofía greco-romana: el panorama filosófico del siglo II era muy plural, y los Padres tuvieron que optar de forma deliberada por aquella filosofía que ofrecía materiales compatibilizables con la idea cristiana de Dios<sup>53</sup>. En efecto, De Vogel no ha negado la existencia de lo que Pannenberg llama «Estructura de la idea filosófica de Dios». Lo que ha afirmado es que las diversas escuelas filosóficas, y aun los diversos autores encuadrados en ellas, elaboraron «Estructuras» diversas de esta idea, que eran incompatibles entre sí. De entre ellas, la teología primitiva escogió los instrumentos conceptuales conciliables con la idea de Dios de la Revelación, que encontraron sobre todo en la tradición platónica<sup>54</sup>.

### 3.2. *Incoherencias en la postura de Pannenberg según Stead*

Como se ha visto en el capítulo anterior, Pannenberg ha intentado incluir todas las diversas imágenes de lo divino del mundo religioso y filosófico griego en un proceso histórico e intelectual coherente que manifiesta un denominador común a todas ellas: la idea de que la divinidad está intrínsecamente incluida en el acontecer común, que su esencia se agota en los sucesos normales y no guarda otra dimensión de su ser que pudiera ser objeto de revelación. Esta idea ha sido objeto de algunas críticas expuestas más arriba. Sin embargo, además de las críticas basadas en la inadecuación a la realidad histórica de los hechos, Stead ha visto que ese intento de incluirlo todo en un proceso global y coherente ha llevado a Pannenberg a incoherencias internas en su argumento, si no contradicciones. El intento de introducir en el molde de Pannenberg a corrientes que no tienen cabida, tuvo que llevar forzosamente a incoherencias lógicas.

El argumento de Pannenberg se basa en la convicción de que la divinidad en el mundo cultural griego, religioso y filosófico, está intrínsecamente incluida en el acontecer común, plenamente accesible a la inteligencia humana por el procedimiento de inferencia regresiva.

Pero, a juicio de Stead, lo que resulta asombroso es que Pannenberg llegue también, desde idénticas premisas, a la conclusión con-

52. A.M. RITTER, *Platonismus*, pp. 41-44.

53. Cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 932.

54. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62.

traria: resulta que también es verdad que los filósofos griegos concibieron a un Dios eterno e inmutable, que no puede entablar ninguna relación con el mundo del cambio y de la sucesión temporal, ni, por supuesto, obrar salvíficamente en favor del hombre. La duda que queda tras seguir el argumento de Pannenberg consiste en saber a qué idea de Dios tuvieron que enfrentarse los teólogos cristianos: a la primera o a la segunda, a una imagen crasamente inmanentista, o a una misteriosa trascendencia<sup>55</sup>.

Stead ve un proceso paralelo a éste con las ideas de cognoscibilidad y heterogeneidad de Dios. Pannenberg defiende como rasgo típico de los griegos su convicción de que mediante un proceso de inferencia regresiva a partir de la realidad dada, eran capaces de conocer adecuadamente la naturaleza de Dios, puesto que la esencia de Dios se agota en su función de ser origen de la realidad dada. El desarrollo posterior del argumento lleva al lector a sufrir «un impactante trauma intelectual»<sup>56</sup>. Partiendo de idénticas premisas, se encuentra a Pannenberg defendiendo lo contrario: que la idea de heterogeneidad e incognoscibilidad de Dios tiene sus raíces en la aplicación del método de inferencia regresiva.

«Estos son productos del mismo método: por consiguiente, incluso después de describir las teorías más extremas de la trascendencia divina, Pannenberg puede todavía escribir que el espíritu divino permaneció unido a un principio material. En otras palabras, precisamente la misma formulación del problema produjo la convicción, primero, de que Dios es totalmente cognoscible, y segundo, de que Dios es totalmente incognoscible»<sup>57</sup>.

Stead cree que esta doble deriva podría ser defendida sólo si pretende ser un mero registro de lo que se ha dado históricamente. Pero, a pesar de que es pensable que en un periodo de la historia distintos filósofos pueden llegar a conclusiones contrarias partiendo de los mismos principios, Stead se asombra de que Pannenberg no parezca haberse dado cuenta de la contradicción a la que llega. Debería haberle llevado a pensar que en la filosofía griega había tendencias contrarias entre sí trabajando en sentidos diversos.

55. Cfr. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 3.

56. «a powerful intellectual shock» (cfr. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 4).

57. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 5.



## CAPÍTULO VIII

### LA FE EN EL DIOS CRISTIANO ANTE LOS DISCURSOS TEOLÓGICOS DEL HELENISMO: LA ALIANZA CON LA RAZÓN

#### 1. INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior se ha examinado la pluralidad de imágenes de la divinidad en la antigüedad greco-romana. Cuando irrumpe en el mundo antiguo, el cristianismo se encuentra con todas estas variadas formas de comprender la divinidad. Al formular la idea cristiana de Dios, los Padres tienen en cuenta estas concepciones de lo divino y entablan relaciones distintas con cada una de ellas.

Ratzinger ha investigado cuál fue la actitud de los Padres ante cada una de las variantes de este plural panorama. Los primeros teólogos encuentran entre los paganos tres tipos de discurso sobre las realidades divinas: la teología mítica, la teología civil y la teología filosófica. Ratzinger ha profundizado en los motivos que llevaron a los Padres a privilegiar el diálogo con la teología filosófica y a evitar comprenderse a sí misma como teología mítica o teología civil. A continuación, siguiendo a De Vogel, se estudian las razones por las que los Padres prefirieron sobre todo la tradición platónica para extraer los instrumentos conceptuales con que formular la idea cristiana de Dios. La filosofía del siglo II presentaba también una considerable variedad de escuelas. De entre ellas los Padres eligieron la metafísica del ser trascendente porque presentaba una mayor afinidad con la fe cristiana. Por último, se consideran también los argumentos de Wickert y Wyrwa sobre el fenómeno que han descrito con la expresión «el giro del Logos». En efecto, la convicción de que Jesús de Nazaret es el Logos encarnado tuvo como consecuencia también una profunda revolución intelectual.

## 2. LA VERDAD OBJETIVA COMO PUENTE ENTRE EL DIOS DE LA FE Y EL DIOS DE LOS FILÓSOFOS SEGÚN RATZINGER

Ratzinger se ha planteado esta cuestión de forma explícita: en qué sentido se puede decir que la síntesis entre el Dios de la filosofía y el Dios de la fe realizada por los Padres es legítima<sup>1</sup>.

Para responder a esta cuestión, Ratzinger profundiza en los diversos tipos de acercamiento a lo divino del hombre de la antigüedad clásica. Para comprender la idea filosófica de Dios en la antigüedad greco-romana es necesario ponerla en relación con el mundo religioso y espiritual en que se enraza y se desarrolla. Ratzinger tiene en cuenta la propuesta de Pannenberg y, de hecho, remite a su toma de postura sobre la idea filosófica griega de Dios<sup>2</sup>. Sin embargo, Ratzinger afirma que, para comprender con rigor la tarea de los Padres, no basta con considerar el Dios filosófico<sup>3</sup>: es necesario considerar los diversos contextos en que entonces existían discursos sobre las realidades divinas. Si se abarca el contexto espiritual greco-romano en su conjunto, se pueden comprender mejor las razones por las que los Padres prefirieron el discurso filosófico. Este procedimiento permite también comparar los resultados de la cultura greco-romana con los de la teología patristica. Las conclusiones que extrae Ratzinger de este enfoque del tema llevan a un juicio del trabajo de los Padres más positivo que el de Pannenberg.

Ratzinger encuentra en el pensador estoico M. Terencio Varrón (siglo II a.C.)<sup>4</sup> una interesante sistematización de los diversos discursos sobre la divinidad en el mundo clásico. En su obra *Antiquitates rerum humanarum et divinarum*, Varrón distingue tres tipos de teología<sup>5</sup>: θεολογία μυθική, θεολογία πολιτική, θεολογία φυσική, que equivalen a *theologia mythica*, *theologia civilis*, *theologia naturalis*<sup>6</sup>.

1. Para una contextualización de este tema en el pensamiento de Ratzinger en torno a la relación fe-razón cfr. P. BLANCO, *Joseph Ratzinger: razón y cristianismo*, Madrid 2005, especialmente pp. 58-68.

2. Cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, notas 4, 9, 17, 33, 34 y 36.

3. «Para captar concretamente el concepto griego de Dios frente al cristiano, es fundamental W. Pannenberg, *Die Aufnahme...* Aquí ha de resaltarse, además y sobre todo, la relación del concepto filosófico de Dios de los griegos para con su mundo religioso» (J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, nota 17).

4. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 133-136; J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954, pp. 265-276.

5. Varrón define la teología como *ratio, quae de diis explicatur*. Cit. en J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, p. 134.

6. Se trata de una clasificación común en el helenismo. «Berühmt ist die Polemik über die "dreiteilige Theologie" des Varron, die sicher stoisch ist (die Gegner sind sich dessen

Estos tres tipos de teología –modos humanos de considerar las realidades divinas– se distinguen, según Varrón, por los diversos grupos humanos que se ocupan principalmente de ellas, por el objeto al que están dirigidas, y por el contenido que presentan. Así, la teología mítica es asunto de los poetas, se desarrolla en orden al teatro y su contenido son los mitos, o, más bien, su conjunto: *el* mito. El pueblo común es el que se ocupa de la teología civil, tiene su lugar en la ciudad (*urbs*), y se ordena al culto del estado. Por último, lo que distingue a la teología natural es que son los filósofos (*fisici*) quienes trabajan en ella, se ordena a la comprensión del cosmos y su trabajo consiste en explicar qué son los dioses.

Varrón deduce de ello que no se trata de tres modos de teología de idéntico rango. Cabe establecer una distinción decisiva entre ellas. Así, mientras la teología mítica y la teología civil se refieren a las *divina instituta hominum*, la teología natural tiene que ver con la *natura deorum*. Mientras las dos primeras tienen que ver con la praxis cultural, la última investiga la realidad verdadera de la divinidad. Ratzinger observa aquí un estado de cosas que se podría describir como la oposición entre el Dios de la religión y el Dios de los filósofos: «separación de la verdad religiosa y de la realización religiosa»<sup>7</sup>. Religión y realidad (conocimiento racional) representan dos esferas separadas. La ciudad necesita del culto para su existencia, pero el orden cultural no se mide por su contenido de verdad. Tiene una finalidad política y funcional<sup>8</sup>. En cambio, la teología natural no tiene ninguna fina-

nicht bewusst) und vielleicht sogar –über Posidonius oder Panaetius– bis auf Chrysippos oder Zenon zurückgeht. Auf griechischer Seite wird die Lehre über den dreifachen Ursprung und die dreifache Beschaffenheit der Meinung über die Götter (μῦθος, νόμος, λόγος) bezeugt von Plutarch, Dion Chrysostomos und Aetius. Christlicherseits wird sie bekämpft –allerdings auf verschiedene Weise– von Tertullian, Eusebios und Augustinus» (P. HENRY, *Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie*, ZKTh 82 (1960) 429).

7. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 31.

8. Varrón llega a afirmar que si Roma no existiera y hubiera de ser fundada de nuevo, se le podría dotar de una nueva forma religiosa, quizá más acorde con sus convicciones estoicas. Pero, una vez fundada la ciudad, el orden cultural es invariable y subsiste con ella. Fidelidad a la ciudad y fidelidad al orden cultural son lo mismo. La religión tiene que ver con el orden político, no con la verdad de las cosas. «Varro selbst verfügt als Philosoph naturgemäss über gereinigten Gottesbegriff stoischer Prägung. Aber das veranlasst ihn so wenig wie seine stoischen Freunde, den Götterkult (ein Glaube ist es ja eigentlich nicht) seiner Vaterstadt für abwegig zu finden. Freilich ist er der Meinung: Wenn Rom neu zu gründen wäre, müsste man bei der Bestimmung der Götter mehr von den Einsichten in die "Natur" ausgehen, aber nachdem die Staatsgründung schon geschehen ist, bleibt gar keine andere Möglichkeit als die, aus dem bestehenden Kult das Bestmögliche zu machen. Hier wird ganz deutlich, dass es in der Religion nicht darauf ankommt, auf Gott zu antworten oder einem Anspruch Gottes zu genügen, sondern darauf, dass der Mensch religiös sei, dass er "pietas" habe, die bezeichnenderweise zugleich die Haltung des Menschen gegenüber

lidad religiosa. En la cima de la realidad, no sitúa una divinidad con rasgos personales, concibe sólo la existencia de una divinidad impersonal<sup>9</sup>.

Ratzinger defiende que, en el fondo, el politeísmo se separa del monoteísmo, no tanto en que confiese una pluralidad de seres divinos, cuanto en que confiesa siempre a un primer principio que es impersonal y superior a todo, al que dioses y hombres están subordinados. Como el absoluto mismo no es apelable, el culto religioso ha de conformarse con invocar a los reflejos finitos del absoluto, a los dioses<sup>10</sup>.

«El constitutivo decisivo del politeísmo, que le constituye en cuanto tal politeísmo, no es la falta de la idea de unidad, sino la representación de que lo absoluto en sí y como tal no es apelable por el hombre»<sup>11</sup>.

En cambio, el monoteísmo se caracteriza fundamentalmente por reconciliar el ser absoluto con el ser personal: confiesa que el único fundamento del ser es también un ser personal. Y donde se percibe su carácter personal es en su *apelabilidad*, es decir, un Dios que es interlocutor del hombre, al que se puede invocar.

«El riesgo audaz del monoteísmo es llamar al absoluto —el Dios de los filósofos y el Dios del hombre—, el Dios de Abraham, de Isaac y de Jacob, unir uno con el otro»<sup>12</sup>.

dem Göttlichen und gegenüber dem Staat ausdrückt. Es ist ja auch klar, dass die Religion nicht als Antwort auf Gott gefasst werden kann, denn Gott ist einfach die Natura, die Weltseele, die innere Triebkraft aller Dinge. Dieser Gott stellt weder Ansprüche noch vernimmt er selbst des Menschen "Antworten" (J. RATZINGER, *Volk und Haus Gottes*, p. 267).

9. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, Freiburg 2003, pp. 135-136.

10. Como se ha visto más arriba, la evolución de la representación de la divinidad en el mundo greco-latino es muy compleja. La imagen de la divinidad nunca fue un cuerpo de doctrina comúnmente compartido, y nunca se llegó a nada parecido a una confesión de fe. Ciertamente, en las bases sobre las que se levantaba la religiosidad griega existían fundamentos suficientes que llevaron después, sobre todo en círculos filosóficos, a la búsqueda de un trasfondo último impersonal del mundo de los dioses, de los hombres y del mundo físico, sea como fundamento immanente, sea como principio trascendente. Esa tendencia común resulta evidente en el estoicismo, epicureísmo, aristotelismo, platonismo medio y neoplatonismo (cfr. H. DÖRRIE, *RAC XII*, 81-154). Dentro de ese abigarrado mundo, tuvieron cabida muy diversas formas de representar la divinidad. Ratzinger se sirve de la sistematización de Varrón para hacer ver que la evolución de la imagen de lo divino en el mundo griego había conducido a la siguiente disociación irreconciliable: si se pensaba en una divinidad personal, ésta ocupa un rango secundario y subordinado en el orden de los seres divinos, mientras que si se pensaba en el fundamento último de la realidad, este debía ser necesariamente una naturaleza impersonal. El acierto de los Padres consistió en reconciliar religión y filosofía, fe y razón, fundamento metafísico y ser personal, omnipotencia y amor.

11. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 32.

12. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 33.



Esta es precisamente la síntesis que llevaron a cabo los Padres. La relación que establecieron entre la ontología griega y el Dios bíblico significa establecer una continuidad entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe.

«Con la constatación de que el Dios mudo y no-apelable de los filósofos se ha hecho en Jesucristo Dios que habla y que escucha, ha ejecutado la exigencia interior plena de la fe bíblica. El extraordinario alcance de esta constatación ilumina sin más. Porque, si es acertado, significa que la síntesis realizada por los Padres entre la fe bíblica y el espíritu heleno como representante en aquel tiempo del espíritu filosófico en general, no sólo era legítima, sino necesaria, para llegar a expresar todas las exigencias y el grado de seriedad de la fe bíblica. (...) Esto significa que la verdad filosófica pertenece, en cierto sentido, constitutivamente a la fe cristiana, y esto indica a su vez que la *analogía entis* es una dimensión necesaria de la realidad cristiana, y excluirla supondría suprimir una exigencia propia que ha de plantear el cristianismo»<sup>13</sup>.

Ratzinger ha defendido que los Padres eran conscientes de que la Revelación cristiana se situaba en un orden radicalmente distinto al de los relatos míticos, y de que no respondía a la necesidad de justificar una praxis cultural estatal. De entre los tres tipos de discursos teológicos greco-romanos, la teología cristiana podía, y aún debía, establecer un puente con el Dios de la razón. Con esta deliberada exclusión de cualquier tipo de puente con las divinidades mitológicas, o con los cultos oficiales del estado, los primeros teólogos acertaron a situar al Dios cristiano en el lugar que la Revelación bíblica le atribuía<sup>14</sup>.

13. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 34-35. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, 2003, pp. 138-140.

14. «La predicación y fe primitivas nacieron también en un medio ambiente en el que pululaban los dioses. Por eso se vio ante el mismo problema que tuvo Israel en sus orígenes y posteriormente (...). Continuando esta larga historia, el cristianismo primitivo llevó a cabo una elección purificadora: se decidió *por* el Dios de los filósofos, *en contra* de los dioses de otras religiones. El problema era este: ¿a qué Dios corresponde el Dios cristiano, a Zeus, a Hermes, a Dionisio o a algún otro? La respuesta fue ésta: a ninguno de éstos, a ninguno de los dioses que vosotros adoráis, sino a aquél a quien no dirigís vuestras oraciones, al único, a aquél de que hablaron vuestros filósofos. La Iglesia primitiva rechazó resueltamente todo el mundo de las antiguas religiones, lo consideró como espejismo y alucinación y expresó así su fe: nosotros no veneramos a ninguno de vuestros dioses; cuando hablamos de Dios nos referimos al ser mismo, a lo que los filósofos consideran como el fundamento de todo ser, al que han ensalzado como Dios sobre todos los poderes; ése es nuestro único Dios. En este acontecimiento se realiza una elección y una decisión que no es menos significativa y decisiva para el futuro que la elección en pro de El y “Yah” en contra de Moloch y Baal o que el desarrollo de ambos hacia Elohim y Yahvé, hacia la idea de ser. La elección hecha significaba una opción en favor del Logos contra cualquier clase de mito; supone también la

Según Ratzinger, el establecimiento de un vínculo entre el Dios judeo-cristiano y el Dios de la filosofía venía exigido desde la misma Revelación bíblica. Lo que estaba detrás de esta cuestión era la pregunta por la verdad objetiva: no puede haber una doble respuesta verdadera a la misma cuestión<sup>15</sup>. En la medida que el monoteísmo bíblico quisiera permanecer vigente y entender con todo rigor al único Dios como creador del universo y como Dios de todos los pueblos, con alcance universal<sup>16</sup>, la síntesis entre religión y filosofía era impres-

desmitologización del mundo y de la religión» (J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987, pp.109-110). Pelikan ha afirmado que los Padres aplicaron con todo rigor la convicción de que Cristo ha venido a saciar todas las necesidades y aspiraciones humanas, tanto de paganos, como de judíos. «For the development of Christian doctrine, the most significant area where this principle manifested itself was probably the relation between philosophy and theology. Most of the generous things which the church Fathers said about paganism applied to the philosophers. For the religious rituals of Greek and Roman paganism Christian apologists had only contempt. They did not, for example, elaborate on the significance of pagan sacrifices for the sacrificial significance of the death of Christ, as they shared with their pagan opponents a disgust at the crudities of polytheistic practice. But they took the position that while the priests and professional religionists of the nations had been perpetuating idolatrous beliefs and practices, the philosophers had begun the process of emancipation and rationalization which Christ, the eternal Reason of God, had now consummated. Both pagan polytheism and Jewish monotheism had now been transcended by his coming» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, p. 66).

15. «Pues el problema de Dios, en último término, no es otra cosa que el problema de la verdad como tal» (J. RATZINGER, *Presentación*, en J. RATZINGER (ed.), *Dios como problema*, Madrid 1973, p.13).

16. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, pp. 75-76; 119-126. Resume la evolución de la conciencia de la universalidad del Dios de Israel en la tradición bíblica, sobre todo después del Exilio babilónico, hasta llegar al cristianismo. La literatura sapiencial, que contempla el orden de este mundo y idea de que el hombre participa de la Sabiduría creadora divina apunta a un cierto acercamiento a motivos platónicos y estoicos. La traducción de los LXX presenta también rasgos que acentúan la pretensión universal de la Revelación judaica, como la sustitución de la palabra Yahvé por la palabra griega *Kyrios*. Ratzinger sostiene que el monoteísmo judío, que no provenía de la especulación filosófica, sino de una Revelación divina, causó una considerable fascinación en el mundo helenista. Aparte de las corrientes escépticas o cínicas, la aspiración al conocimiento verdadero impulsado por el socratismo suscitó deseos de lograr una sabiduría verdadera. En este contexto, el monoteísmo judío debió aparecer como una nueva relación entre Dios y el mundo, entre racionalidad y Revelación, que respondía con rigor a los postulados de la razón y a las más profundas aspiraciones religiosas. El mundo del helenismo conoció así la extensión de toda una red de prosélitos judíos y temerosos de Dios. «Esta red de temerosos de Dios conforme a la fe de Israel devenida en griega fue el presupuesto de la misión cristiana: el cristianismo fue aquella forma del judaísmo con un alcance universal, en que fue donado de forma perfecta aquello que el Antiguo Testamento hasta entonces no había podido dar» (p. 124). La universalidad más plena llegó sólo con el Nuevo Testamento. Supuso la ruptura definitiva de aquel vínculo exclusivo entre Dios y una raza humana determinada, en el que no quedaba del todo clara la posición de prosélitos y temerosos. El cristianismo aportó la convicción de que Aquel que es la razón del universo se revela en Cristo su Hijo como Amor creador y salvador. La clave de comprensión del

cindible. La explicación racional del mundo y la Revelación histórica debían estar en consonancia<sup>17</sup>. En efecto, la formulación del contenido de la fe mediante el empleo de categorías filosóficas ayuda a precisar el sentido en que tales enunciados se hacen: implica que las fórmulas transmiten contenidos verdaderos de la realidad en sí misma, y no los sentimientos o las emociones de quienes hablan. Implica, por tanto, excluir de raíz que la Revelación cristiana se reduzca a puros relatos míticos, a locuciones poéticas, o licencias hiperbólicas<sup>18</sup>.

Ratzinger se muestra de acuerdo con Pannenberg en que la pretensión de universalidad del Dios bíblico debía llevar a integrar los resultados de la filosofía en la propia cosmovisión religiosa<sup>19</sup>. De Vogel ha subrayado también que esta vocación de universalidad del Dios revelado en la Escritura muestra la necesidad de tener en cuenta el problema filosófico de la naturaleza de Dios<sup>20</sup>. Esta necesidad de defender el alcance universal de la fe cristiana llevó a trabajar en esta línea apologetica y misionera de conciliación entre fe y filosofía.

«Por tanto, lo filosófico designa ni más ni menos que la dimensión misionera del concepto de Dios (...) La apropiación de la filosofía, tal y

mundo se había revelado como Amor, como esa forma más alta de racionalidad que asume y salva, incluso la oscuridad de lo irracional.

17. «El objeto de las Apologías consiste ante todo en demostrar que el mensaje cristiano está de acuerdo con la razón humana. Ahí está su resorte principal y lo que establece al mismo tiempo el contacto entre el mensaje cristiano y el helenismo» (J. DANIELOU, *Mensaje cristiano y cultura helenista*, p. 41). Daniélou sostiene que en Justino se encuentran también pasajes que transmiten una enseñanza específicamente catequética. Para estos contenidos, sostiene Daniélou, no fue suficiente una base racional, sino que tuvo que recurrir a una fundamentación profética.

18. Cfr. J. RATZINGER, *Glaube-Wahrheit-Toleranz*, pp. 76-78. Aquí utiliza el ejemplo del término *ομολοσιος*. «Con esta resolución consciente, los Padres habrían comprendido con exactitud que la Biblia no se limita a transmitir una cierta ortopraxis. Su pretensión es más alta. Considera que el hombre es capaz de verdad y quiere confrontarle con la Verdad misma, abrirle la Verdad que en Jesucristo se presenta como Persona. Lo que caracterizaba a la filosofía griega era que no se contentaba con las religiones tradicionales ni con las imágenes de los mitos, sino que formulaba la cuestión por la Verdad con toda su seriedad. Así, quizá se puede reconocer en este punto la mano de la Providencia, porque el encuentro entre la fe de la Biblia y la filosofía griega ha sido verdaderamente providencial» (ibid. p. 78).

19. Cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 38.

20. De Vogel valora también positivamente la postura de Pannenberg en este punto. Sería el mismo mensaje bíblico el que estimula a hacer filosofía, por el hecho de que se dirige a todos los pueblos. El interés por la filosofía no provenía, por tanto, del puro hecho externo y coyuntural de su importancia en el mundo cultural helenístico. Ésa es una consideración demasiado extrínseca y restrictiva. De Vogel ve aquí el reconocimiento por parte de Pannenberg de que el diálogo con la filosofía venía exigido desde la misma Escritura, que la reflexión filosófica era una tarea legítima y que *la aceptación de una noción filosófica de Dios no significa falsificar el contenido de la fe* (cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 938-939).

como fue realizada por los Apologistas no era otra cosa que la necesaria función interior complementaria al proceso exterior de la predicación misionera del Evangelio al mundo de los pueblos»<sup>21</sup>.

Ratzinger afirma que este proceso de apropiación de la filosofía no se hizo siempre con el necesario rigor crítico. En esto se muestra de nuevo de acuerdo con Pannenberg<sup>22</sup>. Sin embargo, como veremos más tarde, la idea que Ratzinger ha defendido de algunos atributos divinos, como el de eternidad, muestra que la cercanía que ha manifestado tener con Pannenberg de ningún modo llega a ser coincidencia total, sino que mantiene distancias considerables<sup>23</sup>.

Pelikan ha puesto de relieve que la afirmación del carácter personal de Dios y su actuación en este mundo expuso al cristianismo a la crítica de antropomorfismo desde el lado de la filosofía religiosa greco-romana. El cristianismo se alió con la crítica racional filosófica contra la mitología y el politeísmo popular, pero se convirtió también en blanco de sus críticas, entre las que estaba la que le achacaba conservar de la mentalidad mítica una idea personal de lo divino<sup>24</sup>.

Resulta de particular interés esta anotación de Pelikan, porque permite ver que la idea de Dios de la teología primitiva vino a ocupar un lugar propio entre dos puntos opuestos: por un lado el racionalismo filosófico que hablaba de razón sin relatos míticos, por otro lado la mitología popular privada de razonabilidad, basada sobre relatos en que divinidades personales interactuaban con los humanos<sup>25</sup>.

21. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 38-39.

22. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, p. 41.

23. Cfr. J. RATZINGER, *Ewigkeit*, LThK<sup>2</sup> (1959) III, 1268-1270.

24. «One doctrinal element in the pagan attack was the claim that the Christians taught absurd myths. The theogonies of Hesiod and the tales of Homer had gradually been allegorized and spiritualized by the leaders of classical thought, who ennobled what is base, until they were able to speak of "the divine" (neuter) and of "being" in language that only rarely betrayed the ancestry of their ideas in classical Greek and Roman mythology. This process of refinement and spiritualization, in which Socrates and others had been martyred for their criticism of the mythical picture of the gods, had largely accomplished its purpose by the time of the conflict between pagan thought and Christian doctrine. And just when the leaders of pagan thought had emancipated their picture of the divine from the crude anthropomorphism of the mythological tradition, the Christians came on the scene with a message about one who was called "Son of God"» (J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, pp. 28-29).

25. Cfr. J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol. I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971, pp. 28-31.

### 3. EL PUENTE CON EL PLATONISMO SEGÚN DE VOGEL

Como se ha visto antes, De Vogel ha puesto diversas objeciones a la idea que propone Pannenberg sobre la idea de Dios del mundo filosófico greco-romano. Sin embargo, según De Vogel, es ante todo el platonismo lo que no encaja de ninguna manera en el argumento de Pannenberg. Por eso, la crítica de la filósofa holandesa se centra en mostrar que, sobre todo, la auténtica tradición platónica resulta irreconocible en la noción filosófica de Dios que Pannenberg presenta.

Según De Vogel, la filosofía platónica no defiende una idea inmanentista de la divinidad, ni una visión determinista del cosmos en que sea imposible la libertad humana, ni tampoco niega la posibilidad de que haya seres divinos –si bien secundarios– que actúen libremente en favor de los hombres (providencia).

De Vogel destaca que la aportación decisiva de la Revelación bíblica que resulta absolutamente novedosa frente a la idea platónica de Dios –y la de toda la filosofía griega– es la afirmación de un Dios personal. Aquí la argumentación de De Vogel confluye con la de Ratzinger<sup>26</sup>.

Pannenberg conduce su argumento de manera que, al final, lo que separa la filosofía griega del cristianismo es una cosmología que hace imposible la actuación libre y soberana de Dios. En efecto, según Pannenberg, el Dios filosófico está intrínsecamente incluido en los fenómenos materiales, se identifica con una ley necesaria que gobierna el cosmos que, por tanto, resulta incompatible con la libertad y la providencia divinas. Esta imagen griega del mundo es radicalmente disconforme con la cosmovisión cristiana<sup>27</sup>. De Vogel ve aquí el verdadero núcleo del argumento de Pannenberg.

1. De Vogel reconoce que una concepción determinista del cosmos como la idea estoica de *heimarmene* es incompatible con la idea de un Dios libre y soberano. Esta es una idea estoica con la que Platón nunca habría estado de acuerdo. Según De Vogel, Platón afirmó la ca-

26. Por encima de las divinidades personales, existe un principio impersonal de rango más alto que es razón última de todo. Esto sería lo que distingue en el fondo al politeísmo del monoteísmo judeo-cristiano. La fe cristiana afirma que el Dios que es principio de todas las cosas es un ser personal (cfr. J. RATZINGER, *El Dios de la fe*, pp. 31-33).

27. Pannenberg había sostenido que el epicureísmo negó toda idea de providencia. Contra esta tesis epicúrea, reaccionaron el estoicismo y apoyándose en él, el platonismo medio y la antigua teología cristiana. Sin embargo, sostiene Pannenberg, «no por ello se alcanzó una forma de comprender la realidad bajo el signo de la contingencia del actuar divino, ya que la providencia, en cuanto planificación divina del mundo, seguía siendo una ley racional del devenir mundano» (W. PANNENBERG, *La asimilación*, pp. 132-133).

pacidad del hombre de actuar libremente con su propia corporeidad y de gobernar el mundo físico, situando así al ser humano por encima de la causalidad natural.

2. Por lo que se refiere a la idea de providencia divina, De Vogel recuerda el texto de *Leyes* (X 904e-905b). Platón afirma aquí que la divinidad se ocupa de los seres humanos individuales y de su vida moral. Aquí recrimina a su interlocutor que afirmar lo contrario sería impiedad. No se puede afirmar, por tanto, que el platonismo haya desconocido la idea de providencia de Dios<sup>28</sup>. Esta cuestión lleva directamente a la *diferencia esencial entre platonismo y cristianismo*, diferencia que *no radica en la idea de causalidad de la naturaleza*, como parece creer Pannenberg, sino en la convicción de que el Ser más alto es un ser personal que vela providencialmente sobre sus creaturas.

Para Platón, los dioses que se ocupan de la vida humana no son el primer Principio del ser. De Vogel recuerda que si no se considera la concepción de lo divino en Platón en su conjunto, es decir, si se extirpan del pensamiento platónico los dioses secundarios filantrópicos, es imposible darse cuenta de que ha defendido la existencia de un cierto tipo de providencia<sup>29</sup>.

3. De Vogel afirma que *lo que verdaderamente distingue a Platón de la fe cristiana es que ésta consiste en la revelación de un Dios personal, que entabla con el hombre una relación personal*, idea radicalmente novedosa que sobrepasa todas las expectativas de la filosofía<sup>30</sup>.

28. De Vogel critica la postura de Dörrie, que niega categóricamente toda idea de providencia divina en el platonismo (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302; también en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, pp. 508-523).

29. De Vogel ha defendido la existencia de una cierta idea de providencia de los dioses en Platón, en Porfirio y Proclo. Según estos filósofos, habría divinidades intermedias que guían al hombre y al cosmos hacia su perfección. El rango de esas divinidades que cuidan de los hombres, sin embargo, nunca es el del Dios más perfecto y trascendente, como sucede en el cristianismo. Para Proclo, es el dios-eros quien desempeña esta función. Sin embargo, es una divinidad de un tercer rango y de ningún modo puede ser considerado un ser personal (Cfr. C.J. DE VOGEL, *Greek cosmic love and the christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel*, VigChr 35 (1981) 64-69).

30. De Vogel ha afirmado no ver en la filosofía griega la idea de Dios como ser personal. Según De Vogel, después de su conversión, Justino estuvo en condiciones de reconocer en la metafísica platónica del ser el mismo fundamento ontológico implícito en la doctrina cristiana de Dios creador e identificar ambos principios. Eso no significa que los filósofos platónicos hubieran llegado a concebir una idea personal de Dios. «Damit ist nicht gesagt, dass in den damaligen Platon-Schulen das "Wirklich-Seiende" Platons und dessen tiefster Grund als "Gott" verstanden wurde im persönlichen Sinne, so wie es manchmal von christlicher Theologen verstanden wird (z. B. bei J. Whittaker): "Aus *to on* wird wie selbstverständlich *ho on*". Man hüte sich vor einer zu raschen Folgerung. Das "wahre Sein" wird als *theon* "Gott" genannt. (Dies ist wohl der Grund, weshalb Platon selbst sein höchstes meta-

«Que el Principio fuera *personal* y que nosotros pudiéramos entrar en una relación personal con Él, esto es lo que ni Platón, ni ningún otro filósofo pudo conocer por sus propias fuerzas. Nos hace falta una Revelación especial de Dios para tener esa certeza. Y Pannenberg tiene toda la razón cuando dice que la Revelación nos dona un conocimiento de Dios totalmente nuevo»<sup>31</sup>.

#### 4. EL DIÁLOGO ENTRE FE BÍBLICA Y HELENISMO EN EL JUDAÍSMO DE LA DIÁSPORA SEGÚN WYRWA, DÖRRIE Y DE VOGEL

##### 4.1. *El judaísmo helenista*

El encuentro entre la fe bíblica y el espíritu griego tenía en el siglo II una larga historia a sus espaldas. No se puede estudiar como si se tratara de un fenómeno inédito. Los teólogos de esta época no construyeron sobre la nada, sino que se sitúan en la estela de una antigua y fructífera tradición de intercambio cultural, filosófico y teológico. Como todo encuentro cultural, este proceso tampoco estuvo exento de tensiones. En este epígrafe se estudia el diálogo que el judaísmo entabló con el helenismo, especialmente la figura de Filón de Alejandría.

Como se ha visto antes, la experiencia del destierro entre los gentiles hizo que el judaísmo postexílico fuera haciéndose cada vez más consciente de la universalidad del Dios de Israel. Su Dios no se limitaba a ser una divinidad local, un Dios cuya vigencia estuviera geográficamente limitada, en pie de igualdad con otras divinidades igualmente vigentes para otros pueblos. Su Dios era el único Dios verdadero. El nuevo periodo histórico que se abría tras el efímero imperio de Alejandro Magno (356 a.C.-323) estuvo marcado por la expansión de la cultura griega por extensas regiones del cercano y medio oriente. El periodo del helenismo provocó también el inicio del intercambio cultural entre judaísmo y cultura helenista<sup>32</sup>.

physisches Prinzip, das *Agathon*, nie "Gott" genannt hat). Gerade der persönliche Charakter liegt jedoch diesem Gott des philosophischen Glaubens fern. Justins Platon-Schule war in dieser Hinsicht gewiss "philosophisch" und nicht im modernen Sinne "theologisch"» (C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, p. 289).

31. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 942.

32. Hay que destacar que este intercambio cultural se realizó en ambas direcciones. Hengel ha estudiado la influencia de la cultura y la religión judías en la filosofía helenista.



De las comunidades judías de la diáspora, fue la numerosa colonia que se estableció en Alejandría hacia el 300 a.C., la que desarrolló un diálogo más intenso con la cultura griega. Esta importante metrópoli del Mediterráneo oriental se convirtió en el auténtico centro del encuentro entre el judaísmo de la diáspora y el espíritu del helenismo<sup>33</sup>.

Según Wyrwa, en la traducción al griego del Antiguo Testamento de los LXX<sup>34</sup> (ss. III-II a.C.) «es donde se encuentran las raíces de la helenización del cristianismo»<sup>35</sup>. No supuso exclusivamente un medio puramente externo de hacer comprensible un texto escrito en hebreo para judíos de lengua griega, sino que, al mismo tiempo, mediante el empleo de un determinado lenguaje, una terminología y unas reglas sintácticas, se verificó la incorporación al texto sagrado de elementos de un nuevo mundo espiritual como era el griego.

Por lo que se refiere al concepto de Dios, hay que atender al texto de Ex 3,14. La fórmula hebrea de este texto —«yo soy el que yo soy»— viene a expresar la absoluta libertad y soberanía de Dios, que incluso allí donde se revela y manifiesta su nombre y su presencia, permanece indisponible para el hombre. Los LXX tradujeron este texto por εγώ εἶμι ὁ ὢν, «yo soy el que es». Esta traducción influyó en la de otros pasajes como Jer 1,6; 14,13; 32,17. Según Wyrwa, la traducción griega de este pasaje debía evocar en sus oyentes el eco de la filosofía del ser trascendente enseñada por el platonismo<sup>36</sup>.

Filósofos como Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megástenes y otros manifestaron un alto aprecio por la religiosidad y la cultura judía, e incluso consideraron a los judíos como un pueblo de filósofos (cfr. M. HENGEL, *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palestinas*, Tübingen 1969, pp. 464-486).

33. Al comienzo del dominio romano sobre Egipto, Filón calcula en alrededor de un millón la población judía, y en siete millones el número de egipcios y griegos. Aunque puede ser exagerado, en cualquier caso, la población judía era más numerosa que en Palestina. En Alejandría podían llegar a algunos cientos de miles. (Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tübingen 1996, pp. 296-299).

34. Cfr. E. TOV, *Die griechischen Bibelübersetzungen*, ANRW II 20,1 (1987) 121-189.

35. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 34. Hengel ha destacado que los traductores fueron, al mismo tiempo, también intérpretes, que se esforzaron por expresar la Palabra revelada en un nuevo lenguaje y un nuevo ambiente sin falsificarla. La traducción de Ex 3,14 es un buen ejemplo de ello. «Aquí se realiza una significativa adaptación de la idea de Dios al pensamiento griego» (M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 301).

36. Para poder valorar mejor este punto, Wyrwa propone un caso paralelo: el diálogo de Plutarco (s. I d.C.) *Sobre la É en Delfos*. Como ya se ha visto más arriba, Plutarco propone una interpretación filosófica de la letra épsilon que aparece escrita a la entrada del templo de Apolo en Delfos. Sería, en realidad, un reconocimiento ante el dios Apolo: «Tú eres» (εἶ). Si el dios apela a todo el que entra con las palabras «Conócete a ti mismo», los visitantes han de responder con este saludo: «Tú eres». Sólo el dios es en realidad, el hombre que visita el



El nombre que Dios se atribuye a sí mismo es la promesa de su presencia y la afirmación de su libertad. En su versión original no se trata de una expresión filosófica. Sin embargo, Wyrwa sostiene que la traducción que se da de este texto en los LXX tiene un profundo significado teológico.

«El Dios véterotestamentario, del que es característico el someter poco a poco todas las esferas, que, entrando en contacto con los cultos cananeos en el tiempo de la sedentarización de Israel, tomó los rasgos del Dios del Cielo entronado sobre un panteón, el Dios que en la tradición cultural de Jerusalén absorbió la antigua ideología oriental del Dios-Rey, el Dios que se excluyó a sí mismo del trasfondo politeísta original, que apartó a los dioses de los pueblos y extendió su dominio sobre todas las naciones, hasta que en el Deútero-Isaías aparece como el Dios único y universal— ese Dios reclama para sí la esfera metafísica, el Ser absoluto y puramente espiritual por la vía de la traducción del testimonio de fe normativo de Israel»<sup>37</sup>.

Otra novedad significativa que aportó la diáspora judía respecto a la religiosidad griega común, que afecta a la idea de Dios, es la institución del culto sinagoga: un tipo de acto religioso dedicado a la formación religiosa del pueblo por la lectura y la interpretación de la Escritura, que no tiene un carácter sacrificial. La necesidad de traducir la Biblia al griego vino exigida por esta práctica. El judaísmo tenía conciencia de ser una religión de la oración, de la relación con Yahvé como un Ser personal. Esta forma de reunión religiosa, de una confesión puramente monoteísta, con el fin de transmitir una formación ético-religiosa —una reunión que presentaba semejanzas con las reuniones de tipo filosófico— ejerció una considerable atracción sobre los paganos<sup>38</sup>. Antes de que se extendiera una fuerte corriente antise-

templo no es verdaderamente. Como sucede en los Setenta con el Dios bíblico, también aquí se atribuye a Apolo un predicado que tiene que ver con el ser. Mientras que se reconoce que el dios es en el verdadero sentido de la palabra, el hombre se hace consciente de que no goza del verdadero ser, el ser inmutable, inmortal, eterno e intemporal que es propio de Dios. Es decir, Plutarco elabora una teología sobre las vías de la metafísica platónica. No obstante, Wyrwa reconoce que el caso de Plutarco presenta diferencias notables respecto al texto del Éxodo. En efecto, Plutarco, sacerdote de Apolo en Delfos, no mantuvo ninguna relación con la fe bíblica (cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 35; también J. RATZINGER, *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979, pp. 21-26).

37. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39.

38. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, pp. 302-305. Según Hengel, la liturgia cristiana, con el valor que le concede a la oración, procede en buena medida de esta práctica cultural de la sinagoga.

mita, algunos filósofos griegos consideraron a los judíos un pueblo de filósofos<sup>39</sup>.

Hengel ha destacado la existencia de un buen número de intelectuales judíos que, formados en la cultura griega, se sirvieron de ella para expresar y defender su propia identidad religiosa. Refiriéndose a figuras como los historiadores Artapano, Demetrio o Jasón de Cirene, a dramaturgos como Ezequiel, a historiadores como Josefo, a filósofos como Aristóbulo o Filón, afirma:

«Ellos debieron tener una mayor o menor formación básica en la lengua y la retórica griega, es decir, ellos, en cuanto judíos, han aspirado a tener una formación griega. (...) Estos conocimientos no venían a significar algo así como el primer paso para una asimilación a una cultura y una religión extrañas. Al contrario, se convirtieron en un medio eficaz de presentar y defender la propia tradición sagrada. Esto no fue la excepción, sino la regla»<sup>40</sup>.

Así, no faltaron intelectuales judíos que habían estudiado textos filosóficos griegos, como el *Timeo* de Platón, que creyeron poder descubrir en ellos su propia tradición religiosa.

«Este ejemplo puede ilustrar que ambos fundamentos sobre los que se asienta nuestra así llamada cultura occidental, la herencia greco-romana y la herencia judía-véterotestamentaria, no sólo generaron contradicciones, sino que, al mismo tiempo, mostraron una interna afinidad, que impulsó hacia una síntesis –en la que ciertamente no faltaron tensiones–. Esa síntesis se efectuó en el cristianismo primitivo, que nació en la Palestina judía como una secta mesiánica, pero que pronto superó esas estrechas fronteras y se extendió sin demora en el mundo greco-romano. Sólo pudo recorrer esa vía porque el judaísmo de habla griega de la diáspora ya había preparado intensamente ese camino, y había asen-

39. Como ya se ha visto más arriba, Hecateo de Abdera, Teofrasto, Megástenes, y otros mantuvieron un alto aprecio de la religión judaica.

40. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 306. A pesar de ello, hubo también casos de asimilación completa al helenismo y de apostasía de la fe judía, como Tobías y sus descendientes. Estos fueron los dirigentes del partido favorable a la helenización radical de Jerusalén promovida por Antíoco IV a partir de 175 a.C., que provocó el levantamiento de los Macabeos. Tiberio Julio Alejandro (s. I d.C.), sobrino de Filón, ocupó puestos relevantes en la administración romana; como gobernador de Egipto dirigió la represión contra los judíos alejandrinos en la Guerra Judaica y participó en la conquista de Jerusalén. Filón, tío suyo, escribió dos diálogos con Alejandro. Es significativo que, en estos diálogos, Alejandro aparezca empleando argumentos del epicureísmo y del escepticismo para rechazar el concepto de Dios creador y conservador del mundo. Contra sus argumentos, Filón defendía el poder creador de Dios, su Sabiduría, su Providencia y el Gobierno divino sobre el mundo sobre todo con argumentos de cuño estoico (cfr. *ibid.*, pp. 307-309).

tado los presupuestos de esa síntesis. Con otras palabras, quien quiera hablar sobre el cristianismo en el mundo antiguo, tiene que empezar por el judaísmo antiguo»<sup>41</sup>.

Resulta también interesante el uso que el historiador judío Artapano (Alejandría, s. II a.C.) hizo de la crítica racional a la mitología griega de Euémero de Mesenia (cca. 300 a.C.). Euémero había afirmado que los dioses venerados como tales fueron sólo hombres que después habrían sido divinizados, grandes señores y benefactores de la antigüedad a los que después se les ha dado culto religioso. Artapano añade que es en Moisés donde se encuentra el origen más puro de la religión griega y egipcia, aunque éstas después experimentaron importantes desviaciones. Artapano se presenta así como un apologista del judaísmo que se sirve de la crítica racional al politeísmo elaborada dentro del paganismo<sup>42</sup>. El redactor de los oráculos de las Sibilas judías (mitad s. II a.C.) sigue una línea similar de crítica a la mitología griega<sup>43</sup>.

#### 4.2. *Filón de Alejandría*

La figura más notable del judaísmo helenista es, sin duda, Filón de Alejandría (cca. 20 a.C.-post 40 d.C.)<sup>44</sup>. Filón es un judío piadoso, que vive en el seno de la tradición religiosa de su pueblo y permanece fiel a la ley mosaica. Filón es, a la vez, un filósofo notable, que goza de un excelente conocimiento del platonismo, del estoicismo –las dos corrientes que utiliza para su síntesis teológico-filosófica personal– y de la filosofía griega en general.

«En Filón encontramos el intento de una auténtica síntesis entre la Revelación véterotestamentaria y el pensamiento griego tal como se presenta en la teología platónico-pitagórica y en la ética estoica. Filón desarrolla esta síntesis como intérprete de los cinco libros de Moisés»<sup>45</sup>.

A juicio de Hengel, Filón consideraba la Revelación mosaica como el dato primero y fundamental. En su mente, la filosofía no es un fin

41. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, pp. 295-296.

42. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 305.

43. Cfr. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 306.

44. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39; M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 309.

45. M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums*, p. 310.

en sí mismo, sino preparación para la fe, preparación para creer en la libre Revelación de Dios. Filón tuvo la audacia de buscar la verdad y realizar para ello una síntesis entre fe judaica y filosofía griega. Por tanto, merece ser calificado como el primer teólogo. Los Padres de la Iglesia de los siglos II-IV encontraron en su obra un método para expresar el misterio de la Revelación de Dios en el lenguaje científico de su tiempo.

Según Dörrie, la situación vital e histórica de Filón ante la cultura griega es comparable a la que después tuvieron que afrontar los Padres de la Iglesia. Por ese motivo, la solución que propuso les habría servido también como modelo para su propia tarea<sup>46</sup>. Sin embargo, Dörrie interpreta de un modo muy personal el uso que Filón hizo de la filosofía griega en su síntesis teológica. Inmerso en un ambiente cultural que ofrecía dificultades objetivas para que los judíos viviesen según los principios de la ley mosaica, Filón se habría propuesto presentar la sabiduría griega de forma que les impulsara a seguir fieles a su propia tradición religiosa.

Al mismo tiempo, Filón quiso preservar la prioridad de la Revelación de Moisés y los profetas ante la filosofía griega. La Revelación mosaica contiene la verdadera sabiduría, superior a todo conocimiento humano. Filón estableció un paralelismo entre Sara y Agar, las dos esposas de Abraham, y la Revelación y la filosofía. Es voluntad de Dios que, como Agar respecto a Sara, también la sabiduría griega sea esclava de la única sabiduría verdadera.

Según Dörrie, el interés de Filón en la filosofía griega es puramente estratégico. Filón utiliza su erudición filosófica, especialmente su conocimiento del platonismo y del estoicismo, para obtener instrumentos con los que defender su propia tradición religiosa judía. Lo único que en el fondo interesa a Filón es afirmar sin ambigüedad el monoteísmo y sustentar la plena vigencia de la ley mosaica.

De ahí que Dörrie afirme que no se puede considerar a Filón como platónico. Filón habría extraído del platonismo un arsenal de metáforas, frases hechas, términos técnicos y giros lingüísticos que llenó con los contenidos de la religión judaica. Del platonismo y del estoicismo quedaron sólo puras formas externas. El contenido procede de la Revelación mosaica.

Dörrie pone algunos ejemplos. Filón utiliza el argumento estoico que, a partir de la belleza y el orden teleológico del cosmos, deduce la

46. Cfr. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46; especialmente 6-13.

existencia del Logos, un principio del orden del mundo. Sin embargo, Filón subraya la trascendencia de Dios, afirmando que el ser humano es capaz de conocer la existencia de un Creador. Según Filón, se puede conocer la existencia de Dios, pero no su esencia. Conocer qué es Dios queda siempre más allá de las fuerzas humanas. Del mismo modo, la doctrina de las ideas de Filón ha eliminado el tema de la participación, un tema esencial para Platón. Filón se habría servido del lenguaje platónico en un sentido abiertamente contrario al sentido que tienen en Platón. Las ideas no son una esencia intermedia que se imprime en las cosas del mundo empírico. El monoteísmo de Filón no le permite afirmar la existencia de seres intermedios. Las ideas, para Filón, no contribuyen a disminuir la distancia de Dios respecto al mundo.

«Todo este conjunto de metáforas de la imagen y el modelo tomado de Platón, aunque parezca citar literalmente a Platón es utilizado en un sentido extraño a Platón. Filón obtuvo con estas metáforas un instrumento lingüístico que le permitió expresar su monoteísmo en un lenguaje técnico filosófico y al mismo tiempo sugerir que este lenguaje técnico tomado de Platón no expresa otra cosa que el monoteísmo mosaico»<sup>47</sup>.

En el fondo, viene a decir Dörrie, Filón no habría adoptado nada del platonismo, ni del estoicismo. Simplemente reafirma el monoteísmo con un lenguaje filosófico técnico que permite dar a sus textos un sugerente color platónico. Esto permite también a Filón hacer ver que la cultura helenista y la ley mosaica son conciliables. Sin embargo, ese camino no es transitable en ambos sentidos. Se trata de atraer al helenismo hacia la Torá, no de adaptar la Torá al helenismo. Su interés no era abrirse al helenismo. De lo que se trataba era de impedir el proceso de helenización del judaísmo alejandrino, recubriendo el judaísmo con la atrayente forma del helenismo. El platonismo fue el medio para dar a sus textos, judíos en el fondo, la sugestiva fuerza de atracción de la cultura helenística.

De Vogel ha puesto varias objeciones a esta presentación de Filón<sup>48</sup>. De Vogel ha visto en Dörrie la influencia de Spengler y su teoría

47. H. DÖRRIE, *Die andere Theologie*, p. 11.

48. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common Ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62, especialmente 6-18; C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Disseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift Dörrie*, Münster 1983, pp. 277-302, especialmente 280-283.

de la decadencia de occidente. Según esta teoría, el periodo de esplendor de la cultura greco-romana se apaga progresivamente durante el siglo I a.C., para comenzar la decadencia del que llama periodo post-clásico. En esta época, según Spengler, perduran sólo las formas del clasicismo antiguo. Sin embargo, ya no albergan el espíritu que las hizo florecer. Para este proceso, Spengler acuñó el término *Pseudomorfosis*. Dörrie se sitúa en la estela de Spengler al defender que la filosofía de esta época tiene un nivel intelectual considerablemente menor que el resto de la filosofía griega. Según este esquema, afirma De Vogel, ni Filón, ni Plutarco, ni cualquier otro filósofo de los primeros siglos de la era cristiana, podía conservar la sustancia del platonismo clásico. Se inscriben en un periodo de decadencia general que afecta también a la tradición platónica. Perduran sólo las apariencias de un antiguo esplendor: frases acuñadas, términos técnicos, metáforas, que esconden un contenido divergente al original. De Vogel afirma que la teoría de la pseudomorfosis actúa como un esquema preconcebido que impide a Dörrie leer los textos de los filósofos del platonismo medio, de Filón y de los Padres de la Iglesia en su auténtico sentido<sup>49</sup>.

49. Dörrie concibe la tarea teológica de los Padres de la Iglesia de la misma manera que lo hace en Filón. En los primeros siglos, el platonismo se desarrolló como una filosofía con pretensiones religiosas y soteriológicas. Se constituía así en el verdadero antagonista del cristianismo. Se trataba de la única alternativa, o la teología cristiana, o la filosofía platónica. Según Dörrie, los Padres no asumieron ningún contenido del platonismo. Se sirvieron de su lenguaje, de su mundo significativo, de sus comparaciones, como estrategia apologetica y misionera, con el fin de ganarse su benevolencia y atraerlos a la fe. Más aún, en el fondo, los Padres no elaboraron ninguna forma de Platonismo cristiano, sino un Antiplatonismo cristiano (*Christliche Gegenplatonismus*), expresión a la que atribuye un sentido comparable al del término *Contra-reforma*. Según Dörrie, en oposición a cada una de los dogmas esenciales del platonismo de su tiempo, los Padres habrían afirmado vigorosamente su correspondiente verdad de fe: ante la idea de una gradación de hipóstasis divinas, la esencial igualdad de las personas divinas; ante la doctrina de la materia eterna, la creación de la nada; ante la idea de una revelación original y eterna del Logos, la Encarnación del Verbo; ante la transmigración de las almas, la unicidad de la vida humana; y ante la salvación por el conocimiento, la salvación por la fe en Jesucristo. Así pues, según Dörrie, no hay en los Padres ningún tipo de influencia griega. La fe cristiana se mantuvo intacta y se transmitió con entera fidelidad. Tampoco existió un auténtico desarrollo de la comprensión de la fe mediante el instrumento de la filosofía: sólo el uso estratégico de un ropaje filosófico puramente formal (cfr. H. DÖRRIE, *Was ist «spätantiker Platonismus»? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302; H. DÖRRIE, *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichen Aspekte des Kaiserlichen Platonismus*, en MANSFELD y L.M. DE RIJK (hrsg.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C. J. De Vogel*, Assen 1975, pp. 115-136; H. DÖRRIE, *Der Platonismus in der Kultur- und Geistesgeschichte der frühen Kaiserzeit*, en H. DÖRRIE, *Platonica Minora*, München 1976, 167-210; H. DÖRRIE, *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46). De

En contraste con Dörrie, la idea que De Vogel y Wyrwa ofrecen de la teología filoniana resulta convergente, salvo en un punto que se tratará más adelante: ambos destacan la integridad de la fe bíblica de Filón y valoran el auténtico esfuerzo de profundización teológica que realizó a través de instrumentos conceptuales platónicos y estoicos. Filón es efectivamente un judío creyente. Creía en una especial Revelación por la que Dios, que se había dado a conocer al pueblo elegido a través de Moisés y los profetas. El Dios de quien Filón habla es el Dios de Abraham, de Isaac, el Dios de la Alianza con su pueblo.

Filón afirma rotundamente la existencia de un único Dios, cuya trascendencia es incuestionable. Afirma que Dios es causa activa (δραστήριον αἴτιον), en oposición al ser pasivo de la materia. Es también denominado como «la mente del mundo» (ὁ τῶν ὅλων νοῦς). Caracteriza a este Ser espiritual una absoluta pureza carente de toda mezcla (νοῦς εἰλικρινέστατος καὶ ἀκραιφνέστατος), que lo separa radicalmente de la idea estoica de una mente del mundo como alma del mundo material (ἐν ὕλῃ). Filón subraya que este Dios está más allá de todo concepto y filosofía, más allá del conocimiento y de la virtud, más allá del Bien mismo y de la misma Belleza. Dios es el más excelso y poderoso (κρείττων), más allá de todo logro de la inteligencia humana. De Vogel pone de relieve que el uso del adjetivo δραστήριον, en oposición al estoico ποιῶν, se utiliza en la literatura griega para designar a seres personales. Es decir, la inteligencia del universo (ὁ τῶν ὅλων νοῦς) no es de ningún modo una mente inmanente al mundo, sino el *Señor* del universo»<sup>50</sup>.

De Vogel ha subrayado también que Filón atribuye a Moisés el empleo de la metafísica del ser trascendente de las obras de madurez de Platón. Dios es increado (τὸ ἀγένητον), radicalmente distinto (ἀλλοτριώτατον) a todo lo visible. Lo invisible (ἀόρατον) e inteligible (νοητόν) es entendido como eterno (αἰδιότης), en total oposición a todo lo sensible, que es variable y necesita una causa que le haga ser.

Vogel ha criticado la posición de Dörrie en tres puntos. 1. Ha defendido el alto nivel intelectual del platonismo medio. 2. Ha afirmando que el platonismo medio, lejos de ser predominantemente una filosofía de la inmanencia, se trataba sobre todo de una filosofía del ser trascendente. 3. Cristianismo y platonismo no son dos modos de concebir la relación entre mundo y trascendencia incompatibles, sino que existe entre ellos una estrecha afinidad (cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der Diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN, *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 278-302; C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, VigChr 39 (1985) 1-62).

50. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, p. 281.



«El Dios eterno y trascendente es uno y único. Nada ni nadie podría estar con o junto a Él. Sólo Él es en verdadero y pleno sentido. Pero Él es Creador y Padre, y como tal cuida del mundo creado por Él»<sup>51</sup>.

Filón recurre al pasaje de Ex 3,14 más de treinta ocasiones a lo largo de sus obras. Cita este texto según los LXX cuyo carácter inspirado es para él incuestionable<sup>52</sup>. Dios es el que es. Según la metafísica del ser trascendente esto implica la unicidad, eternidad e inefabilidad. Dios es el único Dios verdadero, el Ser absoluto, perfecto e inmutable. En realidad, Dios es inefable y no tiene nombre alguno. En el Horeb se limitó a dar a conocer a los hombres su existencia, puesto que es imposible conocer su esencia.

«La procedencia de este lenguaje de la tradición platónica es inconfundible; es la filosofía del ser trascendente de los griegos. El hecho de que así Filón amplíe los todavía débiles apuntes de los LXX y desarrolle más clara y plenamente el nuevo mundo espiritual, no puede ser visto como una exégesis descaminada y falsificadora del texto véterotestamentario. La autorevelación de Yahvé (Ex 3,14), que coincide plenamente con la libertad y soberanía indisponible de Dios, ha expresado de forma totalmente análoga la trascendencia de Dios. Ambos mundos, el del Antiguo Testamento y el de Platón, han venido a encontrarse claramente en la idea de la trascendencia experimentada de forma específicamente religiosa»<sup>53</sup>.

Así pues, Filón ha afirmado con total claridad la trascendencia de Dios respecto al mundo. Sin embargo, el teólogo alejandrino elaboró también una explicación de cómo es posible que el Dios trascendente esté presente y actué en el mundo sensible. Fue la doctrina del Logos la que permitió a Filón responder a esta cuestión.

Wyrwa afirma que cabe distinguir cuatro niveles en el concepto de Logos.

1. El Logos es en primer lugar la mente trascendente de Dios, en cuanto concibe las ideas que son modelo de la creación. En este nivel, el Logos es trascendente, eterno e increado.

2. En segundo lugar, el Logos surge como hipóstasis propia nacida de Dios como su primogénito en la eternidad, que no se identifica con el cosmos, sino que es mediador entre Dios y la creación. Filón lo denomina también «dios segundo» (δεύτερος θεός o θεός, sin

51. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, p. 281.

52. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 39.

53. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 40.



artículo). En este nivel, el Logos es también eterno y trascendente, pero creado.

3. Cuando el Logos imprime su sello arquetípico en la materia y da lugar al orden en el mundo y a los distintos seres según su naturaleza, se puede hablar de un tercer nivel del Logos. Cuando interviene de forma inmanente en el mundo empírico, el Logos configura este mundo en sentido ontológico, gnoseológico y ético. Se trata de la ley natural o ley cósmica que gobierna el mundo sensible. Se trata del poder creador de Dios en cuanto presente en este mundo a través del Logos.

4. Por último, el Logos se actualiza también en los humanos. También la inteligencia humana es como una imagen gravada por el sello del Logos. Por eso, el ser humano es capaz de comprender la ley natural y obrar conforme a ella. Sin embargo, el Logos ha actuado también por gracia mediante dones proféticos en algunos hombres escogidos, habitando en su alma, dando su protección, elevando a visiones extáticas, obrando poderosamente en los hechos que relata la historia bíblica. El Logos es la voz de Dios por la que reveló el decálogo a Moisés, decálogo que es la quintaesencia de la ley natural<sup>54</sup>.

De Vogel coincide con Wyrwa en la mayor parte de su exposición de la noción filoniana de Logos. Sin embargo, dos puntos distinguen los análisis de ambos. El primero es una cuestión de fondo y afecta al que Wyrwa llama segundo nivel de la idea de Logos: la filósofa holandesa defiende una unidad estricta entre Dios y su Logos. El segundo es una cuestión de acentos: su tratamiento de esta cuestión subraya, contra Dörrie, que Filón puede considerarse un seguidor de Platón en el pleno sentido de la palabra y no un mero usuario de expresiones y giros lingüísticos que den a sus palabras un color platónico.

Filón afirma la existencia de un «mundo inteligible» (κόσμος νοητός) que consta de las ideas modelo para plasmar el mundo visible, expresión que si en su literalidad no se encuentra en Platón, sí se inspira plenamente en él. Este mundo inteligible no puede tener otra localización que la mente divina. La identificación entre mundo inteligible y mente divina no es una idea platónica, ni estoica. Filón está pensando en el Dios de Moisés, en un Ser absolutamente trascendente, en una Persona, una voluntad y una inteligencia divinas. Este Dios actúa en la creación a través de su Palabra, su Logos. Filón sabe que Heráclito fue el primer filósofo en usar este término, pero creía que lo había tomado prestado de Moisés. Según De Vogel,

54. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 40-45.

esta Palabra, este Logos, mediante el que Dios configura el mundo inteligible y construye después el mundo creado, no es algo distinto de la misma mente divina. El cosmos inteligible no es otra cosa que el Logos de Dios cuando proyecta la obra de la creación: es su plan original. Filón afirma que este mundo inteligible se imprime en la mente divina misma como la impronta de un sello. Por tanto, según De Vogel, niega que tenga una existencia exterior a ella. Lo que Filón llama creación del mundo inteligible no es algo distinto del acto por el que la mente divina elabora un plan, un modelo, un ejemplar que *in mente divina* precede a la creación. El Logos es la *Palabra de Dios*, en sentido posesivo.

«Para Filón, la Palabra divina pertenece al uno y único Dios; es eterna y creadora exactamente igual a lo que Dios mismo es. No es creada y no puede ser separada de Él. Aunque hay una cierta distinción, a saber, que el “Hijo primogénito” es segundo respecto al Padre, y que el Padre actúa en y a través de su Palabra, tanto en la creación como en su relación con los hombres»<sup>55</sup>.

De Vogel argumenta contra Dörrie que las ideas divinas y la noción de participación ocupan un lugar central en la teología filoniana. En esto, Filón no se ha apartado de su maestro Platón. Pone como ejemplo la distinción filoniana entre dos tipos de hombres: el hombre celeste, hecho según la imagen de Dios en su mente, y el hombre terreno, moldeado de barro en el que Dios insufla su espíritu de vida. En este caso, Filón usa también la imagen del sello gravado en la cera. Dios mismo ha gravado su imagen en el hombre para darle la capacidad de conocerle.

La obra de Filón de Alejandría constituye un verdadero hito en la historia de la elaboración teológica del concepto de Dios. Filón ve en la Revelación mosaica la verdadera cumbre de la filosofía. En toda la antigüedad greco-romana, la filosofía se concibe como el esfuerzo vital que busca la verdadera sabiduría, la rectitud moral y el saber de las cosas divinas. Se trata de un sinónimo de lo que hoy se llamaría religión, en el sentido de vida espiritual o religiosa. Al elaborar su explicación de Moisés, Filón piensa en los términos de la metafísica de Platón. Se convirtió así en precursor de una tarea que los Padres llevarían mucho más allá a partir de su encuentro con el misterio de Jesucristo<sup>56</sup>.

55. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, p. 12.

56. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, pp. 17-18

## 5. EL «GIRO» DEL LOGOS SEGÚN WICKERT Y WYRWA

La noción de Logos que abre solemnemente el Evangelio de San Juan puede considerarse como una encrucijada en que se dan cita corrientes espirituales de diverso tipo de todo el mundo antiguo y, junto con ellas, muchos de sus temas fundamentales. Wickert<sup>57</sup> y Wyrwa<sup>58</sup> han considerado desde esta perspectiva la forma en que los Padres se confrontaron con el mundo filosófico greco-romano y han llegado a conclusiones que se pueden interpretar como complementarias respecto a las de Ratzinger.

Ambos teólogos berlineses han visto en la idea de Logos manejada por San Juan<sup>59</sup>, Justino y los Apologistas una síntesis particularmente

57. Wickert ha acuñado la expresión *Kehre des Logos* para expresar el giro revolucionario que supone que el Nuevo Testamento confiese su fe en Jesucristo como el Logos personal de Dios presente en la historia por su encarnación (cfr. U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, ZThK 62 (1965) 153-177). El Logos, la Palabra creadora del Padre, el mediador entre Dios y la historia, la razón universal, no es un ser impersonal, sino Palabra personal del Padre que ha tomado nuestra carne. El término *Kehre* no existe en el alemán común. Esta expresión ha sido acuñada por Wickert y se podría traducir por *conversión*, *transformación*, *conversión*, *viraje*, etc. Aquí se ha preferido el término castellano *giro*, ya utilizado en la teología dogmática para expresar la idea de un cambio fundamental de contenidos o de perspectivas.

58. Ritter ha intervenido en el debate de Wickert (maestro de Wyrwa en Berlín) con Pannenberg en A.M. RITTER, *Ulrich Wickert, Wolfhard Pannenberg und das Problem der «Hellenisierung des Christentums»* en B. ALAND y D. WYRWA (hrsg.), *Festschrift für U. Wickert. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, pp. 303-318. Ritter resume el desarrollo del debate sobre la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo a través de las intervenciones de Pannenberg, De Vogel, el propio Ritter, Stead, Wyrwa y Wickert. Se centra a continuación en comparar las posturas de Pannenberg y Wickert, más desde una perspectiva sistemática que histórica. Ritter se esfuerza por reconciliar al máximo las posturas de ambos, sin dejar de ver las diferencias que les separan. El interés de este artículo no radica tanto en la interpretación de datos históricos de la época patristica, cuanto en las diferentes perspectivas con las que Wickert y Pannenberg afrontan la cuestión desde dentro de la confesión evangélica. Lo que está detrás de este debate metodológico es la identidad de la Reforma protestante: ¿se puede ser protestante sin ver en el cristianismo primitivo una época de decadencia respecto a la pureza evangélica?, ¿se puede seguir siendo protestante y ver en el uso del pensamiento griego por los Padres una síntesis creativa? Lo que Wickert sostiene es que se puede ser protestante y aceptar que la época patristica no es una época de corrupción y, por tanto, desarrollar una historia «católica» de la teología, es decir, una historia de constante profundización en la verdad, historia en la cual el protestantismo supondría un paso más (cfr. también U. WICKERT, *Verwandelte Welt und Verzicht in die Niedrigkeit. Zur doppelten Umkehr des Denkens im christlichen Altertum*, «Theologia viatorum» 12 (1973/74) 169-189). Es decir, la era patristica es una etapa en camino hacia la Reforma. Sumándose a Wickert, Ritter entiende que un protestante puede hacer una historia de la teología «católica» en este sentido, aunque eso no le impida ver con Pannenberg las deficiencias del trabajo de los Padres.

59. Ritter había mostrado su extrañeza de que en el debate sobre la relación entre la filosofía griega y la fe cristiana en la formación de la idea de Dios, ni Dörrie, ni Pannenberg,

lograda de temas fundamentales de la Revelación cristiana con otros del Antiguo Testamento, del judaísmo helenista y de la filosofía griega.

Wyrwa afirma que los libros del Nuevo Testamento son unánimes al considerarse a sí mismos como depositarios de la perfecta, inmediata y exclusiva Revelación de Dios. En la Resurrección del crucificado y en su ascensión al Cielo, de donde ha de venir a instaurar plenamente el Reino de Dios, el cristianismo ha confesado desde su mismo origen la realización definitiva de la Salvación. De esta forma, la idea cristiana de Dios está esencialmente determinada por el misterio de Jesucristo. Según Wyrwa, la predicación cristiana aplicó a Cristo títulos como Κύριος, σωτήρ, υἱὸς τοῦ θεοῦ, que sustituyeron a los títulos cristológicos de majestad, al introducirse en el mundo helenista. Mediante el empleo de estos títulos, el testimonio cristiano anuncia el mismo mensaje: la irrupción de la trascendencia de Dios en este mundo y en la historia humana en Jesús de Nazaret<sup>60</sup>.

Este mensaje implicaba una profunda revolución de la filosofía griega y de su imagen de Dios. Sin embargo, aparte de unos pocos textos, la idea de Dios manejada en los ambientes filosóficos especializados no es objeto de atención en el Nuevo Testamento<sup>61</sup>.

San Juan ha hecho de la idea de Logos el punto de partida de su Evangelio y de toda su teología. La idea de Logos manejada ya por el judaísmo helenista tenía la particularidad de sintetizar lo bíblico y lo griego. Asumiendo y superando ideas precedentes, San Juan afirma que Jesucristo es el Logos hecho carne. El Logos existe desde siempre junto a Dios, es eterno, trascendente y preexistente, y actúa como mediador en la creación del cosmos y en la historia de la salvación. Es la mediación por la que Dios se revela en la creación, en la ley y los profetas, y, de manera definitiva, en el Nuevo Testamento.

ni De Vogel hubieran aludido a la tradición sapiencial, ni tampoco a la teología joánica de Logos, cuestión que consideraba importante (cfr. A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum*, p. 54).

60. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 48.

61. Wyrwa estudia en concreto tres pasajes estrechamente relacionados con esta temática. 1.º Rom 1, 18-23, donde percibe la presencia de ideas de cuño platónico basándose en la distinción de un mundo visible de otro visible, puramente espiritual alcanzado por la inteligencia a partir de la creación visible, en la atribución a Dios de predicados como invisible, eterno e incorruptible, así como la cercanía de la idea del eterno poder de Dios a la metáfora platónica del Sol aplicada a la idea de Bien más allá del ser. 2.º Hech 17, 2-34, el discurso de San Pablo en el Aerópago, en el que ve una síntesis de la predicación misionera cristiana centrada en la idea estoica del parentesco entre Dios y los hombres. 3.º El Prólogo del Evangelio de San Juan (cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 47-53).

«Lo decisivo y esencialmente novedoso, si lo comparamos con Filón, es que el Logos adquiere un pleno carácter personal –las energías (*Kräfte*) divinas ya no se mencionan– y se hace carne Él mismo en un tercer grado de Revelación (tras la creación y el Antiguo Testamento). Bien visto, con esto, el pensamiento griego ha quedado fundamentalmente transformado y revolucionado, aunque la solemne seriedad del Prólogo no desarrolla explícitamente estos contenidos»<sup>62</sup>.

Así pues, el Evangelio de San Juan había asentado firmemente las bases sobre las que después Justino y los demás Apologistas griegos levantarían su teología. Serían ellos quienes llegaron a una síntesis lograda entre Revelación cristiana y pensamiento griego<sup>63</sup>.

A juicio de Wickert, Pannenberg ha puesto a los Apologistas en la situación de elaborar un discurso sobre el Dios cristiano con el empleo de la filosofía griega como si hubieran tenido que acercarse a ella desde fuera.

Según Wickert, la verdad es bien distinta. No se puede olvidar que los Apologistas eran pensadores griegos. Por tanto, su relación con la filosofía no fue un elemento sobrevenido ni suplementario, ni tuvo lugar en un momento posterior a su conversión. Son filósofos que buscan la verdad, el conocimiento de la realidad.

Al relatar su periplo a través de distintas escuelas filosóficas, Justino manifiesta que su propósito último era conocer y contemplar a Dios. Es sólo después de su conversión al cristianismo cuando puede afirmar que ha llegado a ser verdaderamente filósofo<sup>64</sup>. Su conversión a Cristo no ha dejado intacto su mundo intelectual. El Logos que buscaba con su reflexión filosófica, lo ha encontrado en Cristo. La conversión vital al cristianismo fue, al mismo tiempo y de forma indivisible, una transformación de carácter intelectual. Wickert ha dado el nombre de «el giro del Logos» (*Kehre des Logos*)<sup>65</sup> a este proceso.

Wyrwa utiliza un término similar, como *Umkehrung* (conversión)<sup>66</sup>, para describir este fenómeno vital e intelectual de transformación de la filosofía griega provocado por el encuentro con el misterio de Cristo. Al conocer el platonismo, Justino creía estar en la vía

62. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 51.

63. Grant ha subrayado los vínculos de la teología joánica del Logos con el Antiguo Testamento, aunque recuerda también que el origen del término Logos se encuentra en Heráclito de Éfeso, es recogido por el estoicismo y pasa después a Filón de Alejandría (cfr. R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, pp. 54-64).

64. S. JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 2,8.

65. Cfr. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 366.

66. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, pp. 53-67.

acertada para alcanzar la contemplación de Dios. En su diálogo con el anciano cristiano, descubre que la filosofía no podía satisfacer plenamente el deseo de conocer a Dios, sino que era necesario el don del Espíritu Santo, del que habían gozado Moisés y los profetas. Todos sus anuncios proféticos se cumplieron exacta y fielmente en Jesucristo. Dios era accesible sólo porque había abierto el camino hacia Sí en Jesucristo, anunciado por los profetas. La prueba escriturística pasó así al primer plano de la teología de Justino. Wyrwa ve aquí una razón para rechazar de plano cualquier acusación de racionalismo contra Justino<sup>67</sup>.

Con respecto al platonismo y su búsqueda del ser trascendente, Justino ve su encuentro con el cristianismo en una relación de continuidad y de ruptura: completa el deseo del hombre de alcanzar la verdad, pero viene de una fuente radicalmente diversa, porque era sólo la gracia del Espíritu Santo la que permitía conocer verdaderamente a Dios.

Tras su conversión, Justino sigue las vías trazadas por el judaísmo helenista para hablar de la trascendencia del Dios bíblico utilizando categorías platónicas, que conocía bien por su formación filosófica. También él habla del Dios bíblico como ser eterno, inmutable, increado, no engendrado, inefable e inenmable.

Wyrwa piensa que el interés fundamental de Justino estuvo en su teología del Logos. Para elaborar intelectualmente su comprensión de la donación del Dios bíblico en Jesucristo, Justino acudió a la doctrina del Logos, que ya Filón había utilizado, noción que había quedado radicalmente transformada por San Juan.

«Su interés primordial [de Justino] consistió en comprender intelectualmente el autoanonadamiento del Dios trascendente en Cristo, mediante lo cual el pensamiento griego había de experimentar una conversión revolucionaria (*revolutionierende Umkehrung*). Para poder hacer pensable el movimiento por el que Ser trascendente se vuelve hacia los hombres, Justino tomó el camino de la doctrina del Logos, que ya había sido transitado por Filón y el Prólogo de San Juan»<sup>68</sup>.

Es decir, desde el interior de la fe los Apologistas realizaron una transformación radical del Logos buscado por la filosofía. Las expresiones usadas por Wickert y Wyrwa, «giro, conversión o transformación del Logos», significan que el Logos que la filosofía buscaba

67. Cfr. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 58.

68. D. WYRWA, *Über die Begegnung*, p. 59.

afanosamente ha sido plena y gratuitamente dado en Jesucristo, transformando así radicalmente su comprensión de la realidad. Jesús es el Logos mismo encarnado.

«Ellos han vivido en sí mismos una conversión del pensamiento griego, que no por ello dejó de ser pensamiento griego; más bien, se encontró a sí mismo de una forma nueva justo en el momento en que vino a encontrarse con Jesucristo. (...) La divinidad que fascina, pero que es siempre inaccesible en la fascinación, de la que Platón dice que es difícil de conocer y aun más difícil de comunicar, esa misma es la que para la conciencia de los cristianos griegos se ha dirigido hacia los hombres, se les ha hecho próxima, ha descendido humildemente desde la altura a la baja: he aquí que el Logos porta los rasgos de Jesucristo»<sup>69</sup>.

Wickert cree que Pannenberg todavía está inmerso en una corriente que enfoca la cuestión de forma inadecuada. Preguntarse ¿qué suerte ha corrido el Evangelio, según es caracterizado por el protestantismo, en el discurrir de la Iglesia antigua? es un planteamiento erróneo y anacrónico. La pregunta auténtica es ¿qué suerte ha corrido el pensamiento antiguo dentro del Evangelio?, ¿cómo ha sido transformado por el Evangelio?<sup>70</sup>

El pensamiento griego experimentó una transformación radical cuando los filósofos aceptaron el cristianismo. No accedieron a la filosofía después de aceptar la fe, como en un segundo momento. Su conversión a la fe fue acompañada de una conversión intelectual: la transformación de su idea de Logos. Al llegar a la fe, lograron alcanzar la cima que aspiraban alcanzar sólo con la filosofía y, al mismo tiempo, desde dentro de la fe, dieron respuesta a sus inquietudes intelectuales. El Evangelio ha llevado a los Padres a dibujar los rasgos de Jesucristo en el vacío rostro del Dios de los filósofos<sup>71</sup>. Según Wickert, esta transformación del Dios de los filósofos desde la Revelación cris-

69. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 366.

70. Cf. U. WICKERT, *Glauben und Denken bei Tertullian und Origenes*, ZThK 62 (1965) 153-177; U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 365. Daniélou había afirmado tesis semejantes. «A propósito del encuentro entre el mensaje cristiano y el pensamiento griego, importa saber que fue precisamente el pensamiento griego el que se encontró con el mensaje cristiano. Sobre este punto, los trabajos de Witt, Andresen, Waszink, Grant o Alfonsi han replanteado la cuestión al poner de relieve la importancia capital del medioplatonismo durante el siglo II y al demostrar que en los Apologetas y en Clemente de Alejandría percibimos los ecos precisamente de esta filosofía» (J. DANIELOU, *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002, p. 12).

71. «In das leere Antlitz des Gottes der Philosophen sind für christliches Bewusstsein die Züge Jesu Christi eingegraben» (U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 370).



tiana es análoga a la que el Nuevo Testamento realizó con el Dios del Antiguo Testamento<sup>72</sup>.

Wickert concluye que el error de Pannenberg está en su precomprensión del problema. Ha examinado la cuestión en el terreno especulativo teórico y no ha comprendido que el objeto de su estudio es un fenómeno histórico, al que sólo se puede acceder mediante la interpretación de los textos.

«El Dios de los Padres de la Iglesia debe ser entendido como el Dios de los filósofos en tanto en cuanto éste es comprendido en su volverse desde sí mismo hacia los hombres, un giro que acontece allí donde el hombre que filosofa realiza su conversión a Cristo: el giro del Logos (*Kehre des Logos*). La transformación del Dios de los filósofos hasta el punto de empezar a portar los rasgos de Jesucristo, ha de ser captado, como fenómeno histórico que es, a través de los textos: lo que se requiere es interpretación, no especulación. No se progresa si se oponen fragmentos de doctrina de la teología natural y de la teología cristiana como estructuras heterogéneas, como si fueran sillares uno junto a otro, imposibles de unir orgánicamente. Porque este proceso histórico se caracteriza porque uno (el Dios de los filósofos) quedó convertido en otro distinto (el Dios de los Padres)»<sup>73</sup>.

Wickert defiende que sería un error exigir demasiado al pensamiento cristiano en sus inicios. Justino puso las bases sobre las que primero Orígenes y después –muy singularmente– Agustín alcanzaron frutos más maduros.

Con todo, no hay en la patrística antigua una polarización hacia la metafísica que haga descuidar la soteriología. A su juicio, los Padres utilizan las categorías ontológicas en total conexión con las soteriológicas<sup>74</sup>.

72. Cfr. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, pp. 371-372.

73. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 371.

74. «La distinción de Melanchton entre *naturae Christi* y *beneficia Christi*, tan problemática como llena de consecuencias, realizada con la vista puesta en el pensamiento escolástico, no ha de verificarse al menos en el pensamiento de los Padres griegos. Porque el pensamiento del Ser y la experiencia de la Salvación son para ellos coincidentes. Los *beneficia* están previamente presentes (*vorgegeben*) en las *naturae*, en los *beneficia* actúan las *naturae*. No se puede tener el uno sin el otro» (U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, p. 370).



## CAPÍTULO IX

# FILOSOFÍA GRIEGA DEL SER Y FE CRISTIANA: PROFUNDIZACIÓN Y ENRIQUECIMIENTO

### 1. INTRODUCCIÓN

En los capítulos anteriores, hemos estudiado la forma en que los Padres de la Iglesia se enfrentaron a la tarea de elaborar una noción teológica de Dios después del acontecimiento fundamental de su encuentro con Cristo. Según Wickert y Wyrwa, la clave de su nueva comprensión de la realidad se halla en su confesión de fe en Jesucristo como Logos encarnado, realidad que configura un nuevo universo de realidades y un nuevo centro de gravedad. El cosmos y la historia giran en torno a Cristo, el Logos encarnado. Éste era el elemento fundamental de su nuevo equipaje intelectual. Además, algunos de los conversos al cristianismo procedían del mundo filosófico helenista y pasaron a ser cristianos sin dejar de ser filósofos. Es más, pensaban que era entonces cuando habían llegado a ser verdaderamente filósofos. Contaban además con el precedente de Filón de Alejandría, que había emprendido la tarea de expresar su fe en el Dios de Moisés sobre las vías de la metafísica platónica. Revelación, experiencia religiosa y filosofía del ser habían demostrado poder colaborar para profundizarse y enriquecerse entre sí.

El Nuevo Testamento contiene huellas incipientes de un diálogo con la filosofía griega. En los Padres apostólicos se perciben también esbozos de una teología metafísica. Ignacio de Antioquía emplea predicados negativos para expresar atributos divinos.

Sin embargo, es a partir del siglo II cuando los teólogos cristianos comienzan a emplear con mayor amplitud instrumentos tomados de la filosofía para expresar el misterio de Dios. Suele considerarse a Justino como ejemplo paradigmático y verdadero pionero de esta empresa<sup>1</sup>.

1. Cfr. C.J. DE VOGEL, *Problems concerning Justin martyr. Did Justin find a Certain Continuity between Greek Philosophy and Christian Faith?*, Mnem 31 (1978) 360-388.

Como se ha visto más arriba, Pannenberg ha puesto importantes objeciones a este método. A su juicio, la aceptación de lo que llama noción filosófica de Dios no fue suficientemente crítica, y condujo al oscurecimiento de aspectos fundamentales del Dios revelado en la Biblia. Como fruto de esta deficiente fuerza crítica, muchos de los atributos que los Padres aplican a Dios no se desprendieron del todo de los rasgos deterministas e inmanentistas del Dios de la filosofía. En este apartado se estudian las respuestas que autores como Ratzinger, De Vogel, Scheffczyk y Stead han dado a las críticas de Pannenberg.

## 2. CREACIÓN Y LIBERTAD SEGÚN STEAD Y SCHEFFCZYK

Pannenberg ha expresado gráficamente la relación que, a su juicio, debiera haberse establecido entre la fe cristiana y la teología natural griega, afirmando que la misión de la teología era «hacer saltar» la idea filosófica de Dios. Sin embargo, a su juicio, los teólogos de los inicios no siempre pensaron con el necesario rigor crítico. La consecuencia fue que muchos de los atributos que aplicaron al Dios bíblico procedían de la filosofía griega y, más que profundizar en la Revelación, acabaron por deformar, oscurecer y obstaculizar la comprensión del Dios de la historia.

Hay dos puntos en que, no obstante, Pannenberg reconoce que los Padres no hicieron concesiones a la filosofía y actuaron con relativa claridad. Se trata del monoteísmo y de la noción de creación *ex nihilo*. La idea de creación era necesaria para terminar con la idea de que existían dos principios coeternos (espíritu y materia) intrínsecamente vinculados entre sí, dualismo típico de los griegos, y reafirmar la tesis monoteísta. De esta manera, superaron a Filón en quien, según Pannenberg, no podría encontrarse una clara afirmación de la creación *ex nihilo*, a pesar de las poco netas afirmaciones de Justino.

Stead<sup>2</sup> opina que Pannenberg se ha hecho una idea incorrecta de la idea de la creación en la filosofía griega y los Padres. Por lo que se refiere a la coincidencia universal de todos los griegos en el inmanentismo –la idea de una estrecha correlación entre principio material y principio formal configurador–, Stead recuerda que hubo filósofos griegos que afirmaron con claridad la idea de un nivel de ser trascendente. Stead no ve que Pannenberg haya explicado por qué afirmar un principio espiritual trascendente respecto a la materia es algo cri-

2. Cfr. CH. STEAD, *The appropriation*, pp. 8-10.

ticable. Hace ver que esta tesis, en realidad, resulta compatible con la trascendencia de Dios defendida por el propio teólogo alemán.

Por lo que se refiere a la creación *ex nihilo*, Stead ha puesto también algunas objeciones. Por un lado, el reconocimiento neto de esa verdad por la teología cristiana no fue tan rápido y hay que datarlo en el final del siglo II<sup>3</sup>.

Por otro lado, Pannenberg no ha atendido a los vestigios de una idea de creación *ex nihilo* en la misma filosofía greco-romana. Stead acude a cuatro autores de la antigüedad para apoyar esta tesis. 1. Recuerda que Cicerón (siglo I a.C.) condenó esta doctrina como falsa, lo cual supone que la conocía<sup>4</sup>. 2. Defiende que el filósofo Eudoro (siglo I a.C.) la afirma<sup>5</sup>. 3. Además, es cuando menos argumentable que Filón también defendía esta idea<sup>6</sup>. 4. Por último, Stead sostiene que el gnóstico Basílides afirmó esta doctrina antes y con más fuerza que ningún otro teólogo ortodoxo. «Concluyo, por tanto, que Pannenberg subestima seriamente el interés y el valor de las reflexiones griegas sobre Dios como *arjé*»<sup>7</sup>.

Así pues, según Stead, no es tan seguro que los primeros teólogos cristianos fueran tan eficaces al afirmar la creación desde la nada, y que no hubiera precedentes en la filosofía griega.

«Pannenberg pretende que los Padres primitivos lograron un relativo éxito al salir de las suposiciones filosóficas sobre Dios como causa universal (*generalized cause*) y afirmar su libre creatividad. (...) Esto está insuficientemente apoyado y asume erróneamente que la doctrina de la creación *ex nihilo* es una invención judía o cristiana»<sup>8</sup>.

3. «Since the late second century it had been generally agreed among Christians that God created all beings, both material and spiritual, from nothing» (CH. STEAD, *The word «from nothing»*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, p. VII 679).

4. Cfr. LACTANCIO, *Divinae Institutiones*, 2.8.10.

5. Según Stead, Dörrie habría defendido esta tesis en H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, p. 306.

6. Cfr. R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London 1983, pp. 203-209. Sorabji ha tenido en cuenta en su estudio un número mayor de Filón que Pannenberg. La conclusión de Sorabji es que Filón afirmó la creación *ex nihilo*. Por otro lado, Wolfson ha defendido también la presencia de la idea de creación *ex nihilo* en Filón. Pannenberg ha puesto objeciones a Wolfson, acudiendo a un cierto número de textos. Sin embargo, Stead opina que, en sus argumentos contra la visión de Wolfson, Pannenberg ha sido selectivo al recoger unos textos, y no considerar otros, menos favorables a sus tesis. «Pannenberg's estimate of Philo's position is probably justified, against Wolfson, on the bases of the texts he considers; but the contrary view is argued by R. Sorabji on de basis of his *de Providentia*» (CH. STEAD, *The appropriation*, p. 9, nota 10).

7. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 10.

8. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 17.

Por lo que se refiere a estos argumentos cruzados entre Pannenberg y Stead, otros autores como Scheffczyk-Ziegenaus<sup>9</sup>, Hamman<sup>10</sup> y Reale<sup>11</sup> han tomado una postura diferenciada<sup>12</sup>, que en su mayor parte vendrían a dar la razón a Pannenberg y a Stead en menor medida, únicamente por lo que se refiere a Filón. Según esta postura, en los Padres del siglo II se encuentra claramente afirmada la idea de creación *ex nihilo*. Hamman sostiene que, tanto los símbolos de fe, la plegaria litúrgica, como la teología de los Padres (Justino, Taciano, Atenágoras, Teófilo e Ireneo en el siglo II) fueron unánimes en su confesión de fe sobre la creación<sup>13</sup>. Junto a otras expresiones más precisas, Justino afirma en alguna ocasión que Dios ha creado el mundo de una materia informe. Se trata de una tesis de Platón que él cree inspirada en Moisés. En el fondo, afirma Hamman, se trata de una concesión que hace a su auditorio pagano en función de su mayéutica<sup>14</sup>.

Un examen de las razones que aduce Stead para defender la idea de creación *ex nihilo* en la filosofía griega ajena a la Revelación judeocristiana, permite ver su debilidad<sup>15</sup>. En cuanto a Cicerón, Stead ha acudido a un texto en que Lactancio recoge una cita de aquél. En esta cita, Cicerón se limita a atestiguar que da por supuesta la eternidad de la materia que Dios modeló para configurar el mundo. Asimismo, Cicerón rechaza la idea de un mundo creado desde la nada de la misma manera que lo habían hecho antes Parménides, Empédocles o Aristóteles, como una pura hipótesis, no concretamente defendida por autor alguno. Aun en la hipótesis, ciertamente lejana, de que Cicerón conociera algún filósofo que la hubiera defendido, nunca fue

9. Cfr. L. SCHEFFCZYK y A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd III *Schöpfung als Heileröffnung*, Aachen 1997, pp. 97-103.

10. A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, RevSR 42 (1968) 1-23; 97-122.

11. Cfr. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, Milano 1981, pp. 279-283; G. REALE, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp. 247-287.

12. Sobre este tema también cfr. C. SCHOLTEN, *Verändert sich Gott, wenn Er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, JbAC 43 (2000) 25-29.

13. Cfr. A. HAMMAN, *L'enseignement*, especialmente pp. 2-23.

14. Morales afirma que Justino en este caso no habría terminado de afinar en la formulación del misterio de la creación, pero que no se separó de la fe ortodoxa (cfr. J. MORALES, *El misterio de la creación*, Pamplona 1994, p. 66).

15. En su artículo *The word «from nothing»*, el propio Stead expone el uso que la filosofía griega hizo del argumento parmenídeo que «de la nada, nada procede». Parménides, el primero en formularlo, Empédocles y Aristóteles aparecen aquí como testigos de esta arraigada convicción griega (cfr. CH. STEAD, *The word «from nothing»*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustine*, Aldershot-Burlington 2000, pp. VII, 671-674).

una doctrina relevante, ni tampoco comúnmente tenida en cuenta en el mundo intelectual. Por lo que se refiere a Eudoro de Alejandría, Stead afirma que Dörrie habría defendido la presencia de la doctrina de la creación en este autor griego. Sin embargo, Stead parece no interpretar correctamente el sentido de las afirmaciones de Dörrie, pues este parece no atribuir a Eudoro tal doctrina<sup>16</sup>.

En cuanto a Filón de Alejandría, basta notar que el teólogo judío conoció esta verdad a partir de la Revelación bíblica<sup>17</sup>. Lo mismo se puede decir del gnóstico Basílides. Se puede concluir, por tanto, que la doctrina de la creación *ex nihilo* es una aportación original de la Revelación bíblica, que sólo con Filón llega a ser elaborada filosóficamente.

### 3. LA SIMPLICIDAD DIVINA SEGÚN STEAD

El atributo de simplicidad aplicado a Dios por los Padres, según Pannenberg, no expresa bien las nociones bíblicas de alteridad y trascendencia de Dios. Los Padres habían deducido la simplicidad a partir de la incorruptibilidad. Todo lo que tiene partes es corruptible, luego Dios, que es incorruptible, ha de ser absolutamente simple. Los Padres habrían afirmado que es propio de Dios no tener propiedad, ni característica alguna. Esto haría imposible aplicar a Dios

16. En el artículo al que Stead remite, Dörrie defiende que los sucesores de Platón en la Academia se separaron de su maestro en puntos esenciales debido al influjo de la estoa y de tendencias eclécticas, en los siglos II y I a. C. Según Dörrie, Antíoco de Ascalón y sus discípulos habían igualado en rango ontológico los tres principios de la realidad que enumera el *Timeo* de Platón (ideas, nous y materia): incluyeron el mundo de las ideas dentro del *Nous*, comprendiendo las ideas a la manera de fuerzas físicas que forman y estructuran la materia. Según el investigador alemán, Eudoro se habría apartado de esta postura. Por influjo de la doctrina de los pitagóricos sobre la idea del *uno* y del número como principio de la organización de la materia, Eudoro habría descollado sobre el platonismo de la Academia, netamente immanentista, afirmando la trascendencia de estos principios sobre la materia, e iniciando así una cierta vuelta a Platón. En la medida que Eudoro defiende que el Uno está por encima de todo ser y de la materia, realidades que proceden desde aquel Uno, Dörrie ve en él un precedente del neoplatonismo. «Indem Eudoros die Ideenlehre als zweitrangig beiseite schiebt und statt der eben gefundenen platonischen die pythagoreisch Prinzipienlehre übernimmt, vernichtet er das Gleichgewicht des akademischen Systems und kommt mit seinem Ergebnis den späteren neuplatonischen Folgerungen sehr nahe» (H. DÖRRIE, *Der Platoniker Eudoros von Alexandria*, en H. DÖRRIE, *Platonica minora*, München 1976, p. 307). Así pues, Dörrie no habla de la creación en Eudoro, sino, más bien, de emanación.

17. Cfr. G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, Milano 1981, pp. 279-283; G. REALE, *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp.247-287.

ningún predicado. Pannenberg ve aquí una clara contradicción con el Dios bíblico, que elige libremente determinados cursos de acción, desechando otros. Dios asume libremente unas acciones entre otras posibles, actos que le son aplicables mediante juicios. Dios asume propiedades que, por tanto, pueden predicarse de él. La simplicidad, según Pannenberg, contradice la imagen bíblica de Dios.

Según Stead, es incorrecto pensar que la simplicidad fuera entendida por los Padres como total ausencia de propiedades espirituales. Es claro que los Padres rechazaron que Dios fuera sujeto de formas sensibles. Stead entiende que con la insistencia en que Dios no está determinado por accidentes sensibles, los Padres estarían haciendo una crítica a toda forma de antropomorfismo a que podía conducir una lectura ingenua del Antiguo Testamento. Pero, según Stead, los Padres no tomaron la simplicidad de Dios en un sentido tan estricto como hace Pannenberg, como si implicara una carencia absoluta de propiedades espirituales.

«Algunas veces se ha entendido que la doctrina de la perfecta simplicidad de Dios implica que Él es totalmente inaccesible al conocimiento humano, o que está desprovisto de cualidades y atributos “en cuanto que todo atributo es lo que es sólo por distinción de los otros”. Tales pretensiones levantan problemas enormes si se toman literalmente, pero no siempre fueron formulados o comprendidos con precisión. La ausencia de propiedades en Dios fue entendida a veces meramente en el sentido de que no es sujeto en que inhieran cualificaciones accidentales, como enfermedad o salud, o no provisto de características sensibles, como color y forma. En esta perspectiva, se permitía comparar a Dios con la mente y con el mundo inteligible que Platón había descrito en términos positivos como “puro, simple e inmutable”. Ello prescinde de que la descripción de Dios como ser “sin forma” expresa una firme oposición a la imagen antropomórfica sugerida fácilmente por una lectura literal del Antiguo Testamento y han de encontrarse interpretaciones simbólicas para los innumerables textos que aplican a Dios partes y funciones corporales, así como emociones como ira o amor»<sup>18</sup>.

#### 4. LA INCOMPRESIBILIDAD

Pannenberg ha afirmado que la filosofía griega llegó a descubrir que la incompresibilidad es una característica de Dios. Sin embar-

18. CH. STEAD, *Philosophy in christian antiquity*, Cambridge 1994, pp. 132-133.

go, los Padres cometieron el error de creer que la Revelación podía aportar un conocimiento positivo de Dios. Se equivocaron al ver en la incomprendibilidad del Dios filosófico una limitación coyuntural que la Revelación podía solventar.

Según esta opinión, Ireneo, Clemente y otros Padres se habrían equivocado al establecer una continuidad entre la idea filosófica y la bíblica de Dios, apoyándose en la idea de incognoscibilidad. No vieron que el incognoscible Dios del que habla la filosofía no es apropiado para servir de espacio vacío que pueda ser llenado con datos positivos procedentes de la Revelación. No comprendieron que Dios es siempre el Dios que dándose a conocer en su actuar en la historia permanece oculto en el misterio.

#### 4.1. *La incomprendibilidad como puente entre filosofía y Revelación. Los filósofos griegos ante la Revelación según De Vogel*

Pannenberg está convencido de que la idea griega de Dios se caracteriza esencialmente por *no necesitar* una ulterior Revelación. Revela la totalidad de su esencia en su manifestarse en la realidad común, sin resto de misterio que quedara reservado a una hipotética Revelación. Es más, según De Vogel, Pannenberg parece pensar que, por su esencia, la idea griega de Dios *es opuesta* a una intervención divina gratuita. Según el teólogo alemán, el modo filosófico griego de llegar a Dios *excluiría* la posibilidad de una Revelación divina. Esta tesis podría encontrar una confirmación en la postura del filósofo Celso, abiertamente crítico con el cristianismo. De Vogel ve aquí la influencia de la interpretación que Andresen había propuesto de Celso<sup>19</sup>.

De Vogel sostiene que no se puede afirmar *a priori* cómo responderá un filósofo ante la oferta de la Revelación divina. Si sostiene que la filosofía excluye la Revelación, lo hace por prejuicio ideológico, no por argumentos estrictamente filosóficos. Pero, aun así, es posible que quede cautivado por la Revelación.

De Vogel constata que la realidad histórica ha sido muy plural. Como nos muestran los ejemplos de Celso y Justino, la respuesta de un filósofo a la oferta de la fe no es previsible de antemano y depende no tanto de la filosofía misma, cuanto de la gracia de Dios. El que se acepte la fe o no, depende de un elemento extrafilosófico.

19. Cfr. C. ANDRESEN, *Logos und Nomos*, Berlín 1955. De Vogel ha desarrollado su propia idea de Celso (cfr. C.J. DE VOGEL, *Der sog. Mittelplatonismus*, pp. 281 ss.).



«Uno ha aceptado la fe, el otro no. Nosotros no sabemos por qué. No es la filosofía la que decide, sino la gracia de Dios. Que se pueda hablar de un “complemento”, o más bien de una “transformación” de la filosofía, no es lo que importa. Habrá seguramente algo de complemento, así como de corrección. Habrá humillación de un hombre que sigue el camino de su propia elección y según sus propios gustos, y después habrá elevación cuando este hombre sea aceptado por Dios»<sup>20</sup>.

El proceso que un filósofo converso ha de recorrer cuando elabora su idea creyente de Dios, y el trabajo que ha de realizar sobre la idea que tenga por sus conocimientos filosóficos previos, es mucho más complejo y variado que lo que Pannenberg quiere afirmar. Entran íntimamente relacionados en un único proceso vital, tanto disposiciones, decisiones y procesos personales, como correcciones, adquisiciones y desarrollos objetivos.

#### 4.2. *La incomprendibilidad de Dios y la posibilidad de la teología*

La insistencia de Pannenberg en subrayar de forma un tanto radical la incognoscibilidad del Dios bíblico ha sido también objeto de crítica por parte de Stead.

Pannenberg ha defendido que el Dios de Israel es un Dios esencialmente escondido. Dios permanece oculto en el misterio no porque esté lejos del hombre, sino que permanece escondido precisamente en sus acciones históricas. De ahí los reproches que Pannenberg lanza a Ireneo y Clemente de Alejandría al haber entendido la incomprendibilidad de Dios como fruto de una ignorancia meramente provisional. Ireneo y Clemente aplicaron al Dios que han hallado como incognoscible en la filosofía, predicados positivos extraídos de la teología. Pannenberg les hace responsables de un compromiso imposible entre filosofía y teología, compromiso continuado después por toda la escolástica: el Dios incomprendible de los filósofos llega a ser comprendido por los teólogos a partir de la Revelación. Se elabora así una idea de Dios incompatible con el Dios de la fe de Israel.

Stead incide en lo insostenible de una posición tan radical como la de Pannenberg. Se trata de una idea más existencialista que cristiana. Si se quiere ser plenamente coherente con esta afirmación, habría que tener por imposible aplicar a Dios ningún predicado. Si Pannenberg afirma la incomprendibilidad de Dios de forma tan tajante, él mismo

20. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 944.



caería en abiertas contradicciones, puesto que hace un buen número de afirmaciones positivas sobre Dios. Este mismo hecho muestra la inconsistencia de esta idea si se afirma de forma absoluta.

«¿Cuál es la posición propia de Pannenberg? Puesto que Dios es esencialmente incomprensible por los hombres (...), también la Revelación divina debe revelar precisamente este hecho; así “sólo a la vista de la presencia de Dios en el destino de Jesús se puede sostener la incomprensibilidad de Dios y así, en presencia de la verdad de Dios, ser él verdaderamente hombre”. Esto es impresionante, pero me parece que es más existencialista que cristiano, aunque tenga alguna base en la cristología de Marcos, en cuanto parece implicar que Jesús estaba equivocado al enseñar a sus discípulos a dirigirse a Dios como su Padre celestial, o al declarar a la samaritana que Dios es espíritu. Si Dios es *esencialmente* incomprensible, todo intento de explicar su naturaleza, incluso por analogía, debe resultar engañoso, y es extraño encontrar que Pannenberg parezca abandonar la sobria confesión de fe bíblica en Dios Padre Omnipotente en favor del himno católico *Quicumque Vult* con su demanda en favor de la fe en el «Uno Incomprensible»<sup>21</sup>.

Stead introduce aquí la cuestión del lenguaje analógico como fundamento de todo posible discurso humano sobre Dios. Afirma que si en el cristianismo hay algo de verdad, necesariamente podemos conocer algo sobre Dios. Si se dijera que no podemos obtener ningún concepto positivo de Dios, se seguirían consecuencias insostenibles. Resultaría imposible cualquier referencia moral basada en la autoridad divina: ¿cómo saber que Dios desea que respetemos al prójimo, o que ofrezcamos sacrificios humanos? Esta contradicción no se soluciona diciendo que de Dios sólo podemos tener un conocimiento negativo, puesto que se trataría de una mera sustitución lingüística: «Dios no es injusto», luego «Dios es justo».

La teoría del conocimiento basada en la regla del «todo o nada» afirma que sólo puede ser verdadera aquella proposición que lo diga todo sobre su objeto. Para hablar de Dios, sólo podemos utilizar conceptos y términos extraídos del conocimiento de los seres finitos. Pero, si Dios es absoluto y el hombre no puede hacer juicios que correspondan a la naturaleza absoluta de Dios, entonces no se puede conocer nada.

Esta teoría del todo o nada, argumenta Stead, presupone que el lenguaje humano no puede ser extendido y aplicado a nuevos casos. Esta suposición, seriamente asumida, habría hecho imposible el desa-

21. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 11.

rollo del lenguaje civilizado y, por supuesto, todo conocimiento abstracto, que se basa en la aplicación de términos previos a ideas nuevas. «La teoría clásica de la reaplicación en la teología es por supuesto la doctrina de la analogía»<sup>22</sup>.

Aplicar a Dios determinadas nociones en grado superlativo no implica saber la forma en que Dios es esas propiedades, en qué precisa manera se está afirmando, sino, precisamente, que no se puede esperar saberlo con exactitud.

«Decir que Dios es superlativa o trascendentemente sabio no explicará las formas que tomará la sabiduría de Dios. Pero no deberíamos esperar poder saberlo»<sup>23</sup>.

Para defender la alteridad de Dios, y evitar que su esencia, en cuanto tal, sea conocida por el método de la inferencia, no es necesario, como hace Pannenberg, acudir a la noción de «acción contingente de Dios». Incluso en el caso que pudiéramos identificar un evento como acción de Dios, nunca conoceríamos todas las razones que la motivan, ni el lugar que ocupa en el plan global de Dios en el mundo.

Por otro lado, como ya se ha dicho, el mismo Pannenberg hace afirmaciones positivas sobre Dios. Hablar de incomprendibilidad es un medio lingüístico de aludir a una plenitud más allá del alcance de la inteligencia humana.

«Puesto que Pannenberg mismo hace afirmaciones positivas sobre Dios, seguramente debe convenir en que la incomprendibilidad de Dios no debería significar que nuestro conocimiento de Dios es cero. Es un modo retórico de apuntar a una riqueza y una fuente más allá de nuestra comprensión»<sup>24</sup>.

Si la incomprendibilidad de Dios se afirma radicalmente, se hace imposible toda teología, también la de Pannenberg.

«Debe persistir alguna duda en torno a la coherencia de la postura de Pannenberg de que Dios “se confronta con los hombres de un modo personal”, pero, por otro lado, es “*esencialmente incomprendible*”, “*esencialmente escondido*”, y “*escondido precisamente en sus intervenciones históricas*”. Este es un modo retórico de apuntar un asunto válido; si se entiende literalmente, hace imposible cualquier teología»<sup>25</sup>.

22. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 12.

23. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 13.

24. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 13.

25. CH. STEAD, *The appropriation*, p. 17.

## 5. ETERNIDAD Y OMNIPOTENCIA SEGÚN DE VOGEL, RATZINGER Y SCHEFFCZYK

### 5.1. *Compatibilidad de eternidad y omnipotencia según De Vogel*

De Vogel ha puesto también algunas objeciones a la incompatibilidad que Pannenberg establece entre eternidad y omnipotencia. Pannenberg opone radicalmente estas dos propiedades, de forma que si se afirma que Dios es eterno e intemporal, se hace lógicamente imposible su omnipotencia. La eternidad, según Pannenberg, caracteriza la imagen griega de Dios. La omnipotencia es, en cambio, atributo característico del Dios bíblico. Según el teólogo alemán, concebir a Dios como el eterno, inmutable e intemporal, impide aceptar al Dios vivo de la Biblia, intrínsecamente caracterizado por su soberana libertad y su capacidad de obrar de forma imprevisible. Mientras que la actuación del Dios de los filósofos es un despliegue de una ley racional, por contra, el Dios bíblico actúa personal y libremente. Uno se despliega necesariamente, el otro actúa de forma contingente<sup>26</sup>.

Según Pannenberg, la eternidad del Dios que actúa en la historia habría de concebirse como *ubivolicuidad*, es decir, como presencia omnipotente contemporánea a todo tiempo y lugar. A su juicio, entender la eternidad como supratemporalidad es incompatible con el Dios bíblico. La identidad que los primeros Padres establecieron entre las ideas de Dios como Principio del cosmos y como Señor de la historia sería, para Pannenberg, un compromiso imposible. Por tanto, la admisión del atributo de la eternidad hizo más difícil la comprensión de la acción contingente de Dios en la historia.

Ante estas afirmaciones, De Vogel reconoce que la idea estoica de destino (εἱμαρμένη) es abiertamente contraria a la afirmación de la providencia de un Dios personal. Sin embargo, los cristianos de los primeros siglos nunca dudaron de su libertad frente a la necesidad ciega. Los conversos al cristianismo de los siglos II y III recibieron con enorme satisfacción la liberación que suponía creer en un Dios

26. Meijering ha aprobado esta tesis de la imposibilidad de aunar eternidad y libertad en Dios manifestada por Pannenberg (cfr. E.P. MEIJERING, *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 303-320; E.P. MEIJERING, *Wie platonisierten Christen?*, VigChr 28 (1974) 15-28). «The platonic conception of the intelligible forms as perfect and eternal Being was integrated in the Christian notion of God, whose true name was «Who IS» (Ex 3,14). Meijering shares Pannenberg's view that this Platonic doctrine was rather an obstacle to the belief that God works in history. In spite of that difficulty, so he states, the Greek theologians unanimously accepted the Platonic doctrine» (C.J. DE VOGEL, *Platonism and Christianity*, p. 3).

que obra salvíficamente en la historia. De Vogel cita como ejemplo la historia novelada de las *Pseudoclementinas*<sup>27</sup>. Desde el punto de vista humano, la experiencia de intervenciones inesperadas de Dios en la historia se contempla como una acción contingente de Dios. Por ello, De Vogel pregunta a Pannenberg si no habría que pensar que es el Dios eterno e intemporal, que vive fuera del tiempo, quien se manifiesta en esas acciones imprevisibles.

«¿Es verdad que por eso (por ser eterno) no podrá ser pensado como actuante en el mundo temporal? La eternidad ¿no es contemporánea a todo instante en el tiempo? ¿No será posible que la actuación del Eterno en nuestro mundo *nos* parezca contingente a nosotros, porque la percibimos, por así decir, desde abajo? Me atrevo a plantear la cuestión de si es correcto reemplazar la idea de eternidad de Dios por la de una duración ilimitada en el tiempo»<sup>28</sup>.

De Vogel no cree que sustituir la idea de la eternidad de Dios por la de una duración indefinida suponga un verdadero progreso<sup>29</sup>. Reconoce que el pensamiento judío no habló explícitamente de una eternidad supratemporal y que esta idea proviene del mundo griego. Parménides fue el primero en formular el concepto de eternidad. Más tarde, Plotino la definiría formalmente. Sin embargo, cabe decir que también los autores de la Biblia intentaron expresar lo eterno, aunque de forma más descriptiva que conceptual:

«“Dios es el primero y el último” dice el Deútero-Isaías en muchos lugares (40,28; 41,4; 43,10-13; 44,6; 48,12). Así mismo en el Apocalipsis de Juan: el Alfa y la Omega. ¿No es ésta una forma de expresar lo Eterno? En fin, ¿qué creyente que reflexione un poco, qué teólogo

27. Cfr. J. QUASTEN, *Patrología*, Madrid 1995<sup>5</sup>, T. I, pp. 69-73.

28. C.J. DE VOGEL, *L'acception*, pp. 945-946.

29. De Vogel ha argumentado que el verdadero fundamento del rechazo de la trascendencia eterna de Dios no está tanto en la Escritura, cuanto en determinadas tesis filosóficas, cuya raíz se encuentra en último término en Hegel. Según De Vogel, no es la idea de eternidad divina la que depende de una filosofía extraña al mensaje bíblico. En realidad, es la idea de que Dios es historia es la que no puede armonizarse con la idea de Dios trascendente del testimonio bíblico. La inclusión de un proceso interno en el ser de Dios sí supone una auténtica falsificación del Dios bíblico en nombre de una racionalización del misterio cristiano, que lo convierte en gnosis pseudo-cristiana. Tomar en serio la tesis de que «Gott ist Geschichte», o que «Gott ist geschichtlich», implica una total eliminación del misterio divino y significa hacerlo accesible a la razón histórica al encerrarlo en ella (cfr. C.J. DE VOGEL, *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, MThZ 29 (1978) 146-149). De Vogel clasifica aquí también a Pannenberg entre los teólogos deudores de la filosofía hegeliana (cfr. pp. 149 y 152).

no dirá que para el pensamiento de Dios todo está presente al mismo tiempo, en un eterno ahora? Ahora bien, por eso se piensa la eternidad. Según el Deútero-Isaías el Señor dice “Yo soy antes del inicio de los días”. ¿Qué lector de este texto no se acordará del Evangelio de Juan 8,58, donde Cristo dice: “Antes que naciera Abraham, yo soy?”<sup>30</sup>.

El tema de la compatibilidad o complementariedad entre la idea de eternidad intemporal y la idea bíblica de Dios resulta particularmente interesante. Se alcanza aquí el *punto más candente* de este debate. De Vogel profundiza en esta cuestión recurriendo a un debate entre Barth y Cullmann<sup>31</sup>. Para Barth<sup>32</sup> Dios es el eterno. La venida del Reino de Dios supone la irrupción en la historia de un evento totalmente nuevo y discontinuo. Cullmann<sup>33</sup> defendió que la Escritura desconoce la idea de una eternidad intemporal. A su juicio, la Biblia habla sólo de una duración indefinida en el tiempo. La escatología bíblica, según Cullmann, pertenecería al futuro, pero no a un modo de ser extratemporal. Barth replicó manteniendo su tesis inicial y afirmando que su postura no supone ninguna contaminación con una metafísica extra-bíblica. L. Malevez<sup>34</sup> ha terciado en este debate. Por un lado, da la razón a Barth por lo que se refiere al sentido de la Escritura. Aunque la Biblia no conoce explícitamente el concepto de eternidad intemporal, nos orienta claramente hacia ella. Pero, formalmente vista, la idea de eternidad extratemporal es griega. La teología llegó a formular el concepto de eternidad fuera del tiempo sólo con el auxilio de la reflexión filosófica<sup>35</sup>.

30. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 946. En su artículo sobre la eternidad de Dios en la Escritura, Schierse recoge un gran número de textos bíblicos. El Antiguo Testamento no llegó a la idea de eternidad divina mediante la especulación intelectual sino a través de la experiencia del Dios vivo. A su juicio, la eternidad de Dios no se expresa de forma negativa, como no-temporalidad, sino, más bien, como la identidad permanente de Dios en todos los tiempos. Junto al anuncio y la adoración del Dios eterno, el Nuevo Testamento confiesa también la eternidad del Hijo (cfr. E.J. SCHIERSE, *Ewigkeit. I. Im Verständnis der Schrift*, LThK<sup>2</sup> (1959) III, 1267-1268).

31. Cfr. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, pp. 946-947.

32. Cfr. K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, Bd II, 1, Zürich 1958<sup>3</sup>, pp. 685-764.

33. Cfr. O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon-Zürich 1948<sup>2</sup>, pp. 52-59. Cullmann entiende la eternidad como una duración ilimitada de tiempo. Y lo que llamamos tiempo «nicht anders ist als ein von Gott begrenztes Stück dieser gleichen unendlichen Zeitdauer Gottes» (ibid., pp. 53-54).

34. Cfr. L. MALEVEZ, *La vision Chrétienne de l'histoire*, NRT<sup>h</sup> 71 (1949) 113-134; L. MALEVEZ, *Histoire et Réalités dernières*, EThL 18 (1941) 237-267; L. MALEVEZ, *La pensée de Karl Barth et la foi catholique*, EThL 19 (1942) 47-90.

35. «Ainsi, nous donnons raison à Barth (contre Cullmann): son concept d'éternité est à tout le moins dans le prolongement de l'Écriture. D'un autre côté nous lui disons: pourtant, ce concept n'accède pas à sa formulation explicite sans l'influence de la raison

## 5.2. *Eternidad como intemporalidad y soberanía según Ratzinger*

Ratzinger ha argumentado en un sentido similar al de Malevez. Ha afirmado que, a pesar de que la superación de la caducidad del tiempo y la participación de lo eterno está en la raíz de toda aspiración religiosa, el concepto de eternidad<sup>36</sup> no ha encontrado fácilmente una correcta formulación conceptual. En efecto, para expresar conceptualmente la idea de eternidad, no basta un sentido religioso. Es necesario un cierto desarrollo filosófico. La teología occidental ha concebido la eternidad como simple y total plenitud de ser, sin sucesión temporal alguna.

Ratzinger sostiene que, al defender que la Biblia no conoce un concepto de eternidad de este tipo, Cullmann no ha tenido suficientemente en cuenta que la Escritura establece una *realidad religiosa*, pero no se preocupa de determinar de forma definitiva el contenido de los *conceptos* utilizados. Ésta es exactamente la tarea posterior de la teología. La trascendencia de Dios sobre el tiempo, y su permanencia por encima de él, ha obtenido su expresión más evidente en el concepto de soberanía sobre la historia y el tiempo que el propio Cullmann ha elaborado.

Según Ratzinger, si una forma de pensar que se limite a la pura filosofía tiende a concebir la eternidad como pura intemporalidad y a negar a lo eterno cualquier relación con lo temporal, la Biblia ha venido a corregir esta inclinación mediante el concepto de soberanía. Ratzinger sostiene que el concepto de eternidad bíblico-cristiano no se expresa simplemente con la idea negativa de no-temporalidad, sino que incluye también un sentido positivo: la soberanía sobre el tiempo. Esta soberanía se expresa, en primer lugar, con la idea de creación, de la que se sigue que todos los seres temporales son criaturas de Dios. La soberanía divina se manifiesta después en la historia de la Salvación y culmina con la Encarnación, por la que el Eterno asume la temporalidad. En el misterio cristiano, toda definición puramente filosófica

naturelle. Dès lors, nous lui adressons à lui aussi une critique: Barth va répétant que nos idées philosophiques sur Dieu n'ont rien de commun avec le Dieu de la Bible; mais c'est que lui-même se méprend sur les démarches de sa propre pensée: quand il parle de "choses dernières" opposées aux "avant-dernières" et de réalités "éternelles" opposées aux "temporelles", il met en oeuvre un contenu métaphysique, connaturel à notre esprit, et que la Bible ne lui procure pas explicitement; quoiqu'il en ait, il affirme, en l'exerçant, la possibilité d'une théologie naturelle» (L. MALEVEZ, *La vision chrétienne de l'histoire*, NRT<sup>h</sup> 71 (1942) 133 nota 62).

36. Ratzinger se refiere a la definición de eternidad propuesta por Boecio (*De consolatioe philosophiae*, V,6): «interminabilis vitae tota simul et perfecta possessio».

y negativa de eternidad –como simple no-temporalidad– ha quedado ampliamente superada. En la Encarnación, el Hijo eterno de Dios ha asumido la temporalidad para conceder al hombre una participación en su eternidad. Esa eternidad de la vida divina de la que el hombre está llamado a participar en Cristo, es mucho más que un simple «seguir viviendo» sin fin<sup>37</sup>.

### 5.3. *Eternidad e impasibilidad según Scheffczyk*

Scheffczyk ha defendido también que el atributo de eternidad no es incompatible con la idea bíblica de Dios. Scheffczyk no ve ninguna incompatibilidad entre un Dios actuante en la historia y un Dios que existe más allá del tiempo. Lejos de existir contradicción, la intemporalidad divina es precisamente la condición de posibilidad de su soberanía sobre la historia. Además, arrebatar la intemporalidad a Dios significaría absolutizar la historia. Lo cambiante, lo contingente sería lo divino. Es precisamente para salvaguardar la historia como devenir para lo que se necesita un Dios fuera del tiempo: «para salvaguardar ambas cosas (la historia y el devenir) se precisa de un ser que en todo devenir permanezca inmóvil»<sup>38</sup>.

Scheffczyk relaciona el tema de la intemporalidad divina con el de la impasibilidad. Del Dios cristiano, no se puede predicar formalmente el sufrimiento o el dolor. Se puede hablar del sufrimiento en Dios desde el momento en que ha asumido el sufrimiento humano en la humanidad de Cristo.

«Al ser y a la esencia divinos no se les puede atribuir formalmente ningún padecer, aun cuando el cristianismo, respecto a Jesucristo Dios y hombre pueda decir: “Dios ha padecido”. Esto constituye para el helenismo una hipótesis inconcebible. El cristianismo no afirma ninguna degradación del ser que pudiera afectar directamente a Dios, sino más bien la singular aceptación por parte de Dios del padecer humano en el hombre Cristo»<sup>39</sup>.

Es precisamente la tesis que habla de un Dios que deviene y padece la que resulta más dependiente de un helenismo de tipo gnóstico, es decir, un helenismo impregnado de la mitología griega tradicional.

37. Cfr. J. RATZINGER, *Ewigkeit*, LThK<sup>2</sup> (1959), III, 1268-1270.

38. «Um die Geschichte, das Werden, halten zu können, bedarf es eines Seins, das in allem Werden das Bleibende ist» (L. SCHEFFCZYK, *La helenización*, p. 476).

39. L. SCHEFFCZYK, *La helenización*, p. 476.

Por otra parte, Scheffczyk defiende también que aquellas tesis que creen conveniente introducir en Dios un proceso de evolución ontológica y de constitución interna, incluyendo en su mismo ser la ruptura, el dolor y el sufrimiento, dependen del influjo de filósofos como Böhme, Hegel o Bloch. Esta postura tiene dos claras deficiencias: primero, que no han comprendido bien la reflexión de los Padres sobre el sufrimiento de Dios, y, segundo, que quienes así opinan, terminan sustituyendo el Dios cristiano por un nuevo Dios de la filosofía, lejos del Dios revelado en la Biblia.

«Esta deshelenización del Dios supuestamente impenetrable intenta introducir en el cristianismo el pensamiento de Böhme, Hegel, Bloch, aproximándose así al mito griego. Hay que sacar dos conclusiones: primero, que no se ha tenido suficientemente en cuenta lo que la historia nos dice sobre los logros de los Padres al expresar el sufrimiento de Dios, y, en segundo lugar, que el descuido de este ejemplo histórico nos conduce de nuevo a un Dios de los filósofos ajeno a la imagen bíblica»<sup>40</sup>.

En coherencia con su idea del «giro del Logos», Wickert ha sostenido también que la forma en que los Padres entienden la inmutabilidad divina ha quedado profundamente transformada por el misterio de la Encarnación<sup>41</sup>.

## 6. LA TRASCENDENCIA DE DIOS: RELACIÓN ENTRE LOS LENGUAJES SEMÍTICO Y GRIEGO SEGÚN DE VOGEL

De Vogel defiende que los logros auténticos del pensamiento humano tienen un valor universal. La vigencia de una idea verdadera no se encierra en los límites de un pueblo, de una cultura o de una corriente histórica. Esto es lo que sucede con la idea de trascendencia divina.

De Vogel ilustra este último punto de su trabajo partiendo de algunos aspectos de la historia de la teología calvinista holandesa del siglo XX. Los teólogos y filósofos calvinistas han pensado que en los escritos de los Padres no se consigue expresar bien el pensamiento bíblico. H. Dooyeweert se manifestó de acuerdo con esta opinión. M. Kuitert, perteneciente a una generación posterior con un talante más liberal, ha llevado esta tesis más lejos, hasta el punto de oponerse a la

40. L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen*, p. 25.

41. Cfr. U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta*, pp. 368-370.



utilización del término «trascendente» por no hallarse en el vocabulario bíblico. Este término proviene de un mundo cultural extraño al judío y, por tanto, no es adecuado para expresar la fe cristiana. De Vogel critica vigorosamente esta postura, reprochándole su cerrado provincianismo.

«Lo que parece escaparse a este autor, es que reduce la verdad bíblica a una especie de provincianismo bien estrecho. Seguramente no es ésta la tendencia del mensaje bíblico»<sup>42</sup>.

## 7. IDEA BÍBLICA DE DIOS Y FILOSOFÍA. MUTUO ENRIQUECIMIENTO Y PROFUNDIZACIÓN SEGÚN DE VOGEL

De Vogel valora muy positivamente que Pannenberg defienda que el diálogo de la fe con la filosofía se base en la intrínseca vocación universal del mensaje cristiano. Se trata de una tarea obligada, no de algo meramente permitido.

Sin embargo, Pannenberg no ha caído en la cuenta de que el pensamiento filosófico puede añadir a la teología algún valor positivo. En efecto, la filosofía permite expresar con precisión ideas que, estando presentes en el mundo espiritual judío, no han encontrado una expresión explícita.

«En estos casos, una idea concebida con más claridad y precisión podía enriquecer y profundizar la concepción judía. He aquí lo que puede pasar con ciertos puntos más o menos importantes. Pannenberg tiene razón al decir que la aceptación de una forma filosófica no significa forzosamente pervertir o falsificar un punto de la fe. Sin embargo, me parece que nuestra reflexión sobre el tiempo y la eternidad en referencia a la idea de Dios nos da lugar a pronunciarnos un poco más positivamente: parece que en este punto, el pensamiento griego ha beneficiado al pensamiento judío. Lo ha enriquecido y profundizado»<sup>43</sup>.

La Revelación judeo-cristiana ha encontrado en la filosofía griega un aliado que le ayudó a expresar con más claridad ideas que ya contenía en potencia<sup>44</sup>. Un determinado lenguaje o sistema concep-

42. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 948.

43. C.J. DE VOGEL, *L'acceptation*, p. 949.

44. De Vogel se ha mostrado en desacuerdo con la opinión de E. Gilson, según la cual la idea de Ser como núcleo de la idea de Dios sería una aportación específicamente cristiana ausente en la filosofía griega (cfr. E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981, pp. 46-57). El significado que muchos pensadores cristianos han visto en el nombre

tual no es un todo completo y cerrado a ulteriores progresos, sino que, por su misma dependencia respecto a la verdad, puede recibir de otros esquemas de pensamiento elementos que expresen mejor lo que él mismo tenía ya en su haber y que no había logrado expresar con tanta precisión. El enriquecimiento y la continua profundización son aspectos necesarios y esenciales para el pensamiento humano y para toda forma cultural, también para el judaísmo.

## 8. CONCLUSIONES

Dörrie ha investigado en profundidad la pluralidad de ideas, representaciones y discursos de la antigüedad greco-romana sobre las realidades divinas. Dörrie ha concluido que resulta imposible hablar de una idea de Dios formulada con coherencia en ninguna de las corrientes culturales y filosóficas del mundo greco-romano. Aún más, afirma que ni siquiera se puede hablar de una teología griega.

De Vogel ha investigado las razones por las que los Padres emplearon con preferencia el instrumental filosófico de la metafísica del ser

que Dios se atribuye a sí mismo en Ex 3,14 no habría sido comprendido, según De Vogel, sin el auxilio de la filosofía platónica «Gilson war offenbar nicht glücklich inspiriert, als er gerade in diesem Punkte die christlichen Philosophen den Griechen gegenüberstellte, die ja, wie er meinte, Gott nie als den absolut Seienden verstanden hätten. Zweifellos hat er sich da sehr geirrt. Man könnte sogar behaupten, das Gegenteil sei wahr: die Idee des absolut Seienden sei nicht von der jüdisch-christlichen Offenbarung her in das christliche Denken über Gott gekommen, weil ja die griechischen Philosophen sich Gott nie als absolut Seiend gedacht hätten, sondern: *es sei die griechische Begriff des absolut Seienden*, der von den mit der griechischen Philosophie erzogenen Juden (wie Philo) und Christen in den Jahweh-Text hineingelegt ist, weil ja dieser Begriff ursprünglich bei den Juden überhaupt nicht vorhanden war. (...) Tatsächlich ist der griechische Gedanke des absoluten Seins hier durch seine Einverleibung in die jüdisch-christliche Gottesvorstellung in einer ganz speziellen Weise adaptiert und modifiziert, so dass in seiner Fülle weder bei den alten Juden noch bei den Griechen da war. Man könnte sagen, der christlich-platonische Gottesbegriff sei zweifelsohne *potenziell* im Alten Testament da gewesen, z.B. im Exodus-Text» (C.J. DE VOGEL, *Antike Seinsphilosophie*, p.538). Sin embargo, De Vogel piensa también que, con su filosofía del ser, los filósofos griegos no han hecho más que indicar una línea de posible profundización en el propio pensamiento religioso. El Dios cristiano no está «potencialmente dado» en la filosofía griega. El Dios revelado es siempre mucho más rico que el Dios de la filosofía. «Die jüdisch-christlich Offenbarung hat zu dem griechischen Denken über Gott etwas hinzugefügt; etwas Neues und Unentbehrliches, etwas, das nicht aus eigener, menschlicher Einsicht kommen konnte, sondern nur von der ANDERN Seite her – von Gott (...) Es hat das griechische Denken auf seinen höchsten Gipfeln ausgefüllt und korrigiert; als Wort Gottes hat es dem menschlichen Denken über Gott seine Vollendung gegeben» (Ibid., p. 539). Sobre este debate con Gilson cfr. también C.J. DE VOGEL, «*Ego sum qui sum*» et sa signification pour une philosophie chrétienne, RevSR 35 (1961) 337-355.

trascendente de la tradición platónica para formular la idea cristiana de Dios. En la antigüedad existieron diversas escuelas filosóficas. Los Padres no actuaron ante la filosofía de forma acrítica, sino que escogieron conscientemente aquellos conceptos que resultaban compatibles con la fe cristiana después de acomodar su sentido a la realidad que intentaban describir. A partir de su idea cristiana de Dios, los Padres aceptaron las ideas filosóficas más afines con su propia fe.

Ratzinger ha profundizado en las razones que llevaron a los Padres a relacionar al Dios de la fe con el Dios de la razón filosófica y a descartar cualquier vínculo con las divinidades del politeísmo mitológico popular o de los cultos cívico-patrióticos. Ratzinger sostiene que la característica fundamental del politeísmo, no es tanto que acepte una pluralidad de seres divinos, cuanto que sostenga que el primer principio de la realidad es un ser impersonal. Las divinidades con rasgos personales son seres divinos de segundo rango, subordinados al primer principio impersonal. Por tanto, la religión pagana tiene que ver con divinidades secundarias y subordinadas. Se limita a ordenar una praxis cultural y no tiene que ver con la verdadera constitución de la realidad. En cambio, lo que caracteriza al monoteísmo cristiano es la reconciliación entre el primer principio del ser y el carácter personal. El Dios de la filosofía es un ser apelable por el hombre. Establecieron así el vínculo entre la ontología griega y el Dios de la Biblia, entre el Dios de los filósofos y el Dios de la fe. Este es el gran acierto de la idea de Dios en los Padres: haber visto con claridad que el lugar que correspondía al Dios cristiano estaba en el lado de la verdad objetiva de las cosas no en el de las convenciones humanas y en darse cuenta de que el interlocutor privilegiado de la teología era la filosofía que tiene que ver con la verdad, no los relatos mitológicos, ni los cultos públicos. La razón era el gran aliado de la fe.

De Vogel ha coincidido con Ratzinger al señalar la absoluta novedad de la afirmación de Dios como un ser personal, idea que superaba las expectativas de la filosofía griega. La esencial novedad de la Revelación judeo-cristiana respecto a la filosofía griega es que el más alto principio del ser es un Dios personal, que entra en una relación personal con el hombre, al que el hombre puede a su vez responder.

Wyrwa ha investigado los precedentes judíos del diálogo entre Revelación y filosofía griega. La traducción de la Escritura al griego supone un hito fundamental del encuentro entre fe judaica y cultura griega. Wyrwa ha visto un ejemplo paradigmático de ello en la traducción del texto de Ex 3,14. Si la versión hebrea subraya la libertad y soberanía de Dios incluso en su manifestarse al hombre, la traducción griega acoge connotaciones y reminiscencias de la filosofía platónica

del ser trascendente. Wyrwa ha encontrado en el judaísmo helenista de la diáspora y especialmente Filón de Alejandría numerosos ejemplos de la fecundidad de la simbiosis entre la tradición bíblica y la cultura helenista. Allí se encuentran las raíces del posterior diálogo entre cristianismo y helenismo.

Wyrwa, Dörrie y De Vogel han coincidido en otorgar a Filón una particular importancia como precursor del trabajo de los Padres. Dörrie lo ha hecho dentro de su particular visión de la relación entre Revelación bíblica y cultura griega. A su juicio, Filón –iniciador de un modelo de relación que después, según Dörrie, imitarán los Padres– recurre a la filosofía griega, especialmente al platonismo, como una estrategia para aumentar el prestigio de la ley mosaica. En el fondo, la aceptación de elementos filosóficos pertenece al ámbito puramente externo de la presentación del judaísmo ante la sociedad y la intelectualidad paganas. Wyrwa y De Vogel han defendido que Filón ha dado una importancia mucho mayor a la filosofía griega. Se trata de un instrumento de profundización y explicitación de la propia fe. No recurre a ella como un modo de envolver la fe mosaica en un ropaje formal, filosófico y literario griego. Dörrie tiene razón al afirmar que Filón parte siempre de la fe bíblica y en su diálogo con la filosofía quiere conservarla íntegra. El Dios de Filón es el Dios de Abraham y Moisés. Para expresar su idea de Dios ha acudido a los conceptos de la metafísica del ser trascendente de la tradición platónica. Se ha servido también de otros conceptos de procedencia estoica, liberándolos de su carga inmanentista y adaptándolos para describir al Dios trascendente de la Biblia. Wyrwa ha puesto de relieve la complejidad del concepto filoniano de Logos. La palabra griega Logos sirve a Filón para expresar la Sabiduría trascendente de Dios enviada a habitar en su pueblo. Es el modo de conciliar la trascendencia y la inmanencia de Dios. El concepto estoico de Logos ha experimentado así una profunda transformación que adquiere una dimensión netamente trascendente dependiente del ser personal de Dios, a la vez que conserva su papel en el mundo sensible, aunque ya no como ley racional inmanente, sino como gobierno y designio providente. Wyrwa viene a defender una cierta distinción entre Dios y Logos en Filón. De Vogel sostiene que como fruto de su fe judaica, Filón ha identificado al Logos con la inteligencia divina. De Vogel concluye que Filón es a la vez un creyente-teólogo judío y un filósofo platónico. Una y otra dimensión caminan de la mano para ayudarse a comprender mejor la Revelación.

Wickert y Wyrwa han defendido que la noción griega de logos ha experimentado una transformación de dimensiones insospechadas al

toparse con la fe cristiana en Jesús como Logos de Dios encarnado. Wickert ha llamado a este proceso el «giro del Logos». Wyrwa ha usado la expresión «transformación del Logos». Ambos defienden que en su encuentro con Jesucristo el mundo antiguo ha quedado radicalmente transformado. Los Padres encontraron en Cristo el Logos que la filosofía buscaba por sus propios medios. Así, su mundo intelectual quedó totalmente trastocado y comenzó a girar en torno a un nuevo centro de gravedad. De hecho, sostiene que al volverse hacia el cristianismo de los primeros siglos la pregunta más pertinente es qué transformación ha experimentado el mundo antiguo al encontrarse con el cristianismo.

Stead ha puesto algunas objeciones a la tesis de Pannenberg de que la creación *ex nihilo* podría encontrarse ya en algunos filósofos paganos y que los Padres la habrían defendido con relativa rapidez. Sin embargo, Scheffczyk ha sostenido que los Padres del siglo II han defendido la creación a partir de la nada, aunque no siempre acertaran en los términos con que la interpretaron teológicamente, por ejemplo en Justino. La idea de Stead de que algunos filósofos paganos habrían enseñado esta doctrina no ha encontrado apoyos entre expertos como Reale o De Vogel.

También Stead ha criticado la idea de incomprendibilidad esencial de Dios tal como ha sido defendida por Pannenberg. En efecto, una afirmación tan extrema de la incomprendibilidad de Dios haría imposible toda teología, también la de Pannenberg.

De Vogel ha defendido que la eternidad atemporal es un predicado compatible con la idea bíblica de Dios. Siguiendo a Malevez, defiende que la idea de Dios presente en la Escritura apunta hacia la eternidad atemporal, aunque no llegó a expresarla explícitamente. Se trata de una idea forjada en la metafísica griega que expresa contenidos implícitos en la Biblia. Por otro lado, De Vogel ha deducido que no existe ninguna incompatibilidad entre eternidad y omnipotencia. Es el Dios eterno el que actúa contingente y libremente en la historia.

Ratzinger ha defendido también que la idea de eternidad no se limita a expresar de forma puramente negativa la no-temporalidad de Dios. La idea cristiana de eternidad contiene también el sentido positivo de soberanía sobre todo tiempo y lugar. Esta soberanía de Dios se expresa en la Creación, continúa en la historia de la Salvación y culmina en la Encarnación por la que el Hijo eterno asume una condición temporal.

Scheffczyk ha defendido la compatibilidad entre el Dios bíblico y la eternidad intemporal. No sólo no existe incompatibilidad entre

eternidad y omnipotencia, sino que la idea de soberanía total respecto al tiempo y la historia es la garantía de su capacidad de obrar de forma libre y contingente. Las propuestas teológicas de incluir en Dios el sufrimiento y la historicidad no han comprendido bien la idea de Dios de los Padres y, en el fondo, dependen de la idea de Dios de filósofos como Böhme, Hegel o Bloch.

De Vogel ha puesto de relieve los extremos a los que puede llegar un purismo bíblico extremo que consistiría en emplear para hablar de Dios exclusivamente el lenguaje que emplea la Escritura. Este deseo de ajustarse literalmente a la Escritura ha llevado a algunos teólogos contemporáneos a rechazar el término «trascendencia». De Vogel ha calificado esta actitud como «provinciana».

Por último, cabe añadir que De Vogel ha defendido que la fe cristiana y la metafísica del ser trascendente han resultado mutuamente beneficiadas en su encuentro. La idea de Dios que encontramos en los Padres ha demostrado que en su encuentro ambas se han enriquecido y profundizado mutuamente.

## CONCLUSIONES

El debate iniciado por Pannenberg en 1959 ha recordado la importancia histórica y teológica de la elaboración de la idea de Dios por los primeros teólogos cristianos. Al llamar la atención sobre este punto crucial, hacía volver la vista hacia el inicio mismo de la teología cristiana. La idea de Dios es la primera en la teología desde el punto de vista sistemático. Pero también lo fue desde el punto de vista histórico. El gran reto a que los Apologistas se enfrentaron en el siglo II fue dar razón de su idea de Dios ante la intelectualidad greco-romana. Pannenberg situó el foco de atención en una cuestión clave.

Los temas que Pannenberg plantea en su trabajo son de gran relevancia. Unos son de tipo formal, otros de tipo material. Entre los temas formales hay que citar el diálogo entre la fe y la razón, entre teología y filosofía en general, entre la teología de los Padres y la filosofía griega en particular. Entre las cuestiones materiales se plantea la relación entre Dios y cosmos, la relación entre Dios e historia, la idea bíblica de Dios y la idea teológica, y, sobre todo, en qué grado la idea de Dios de los Padres se ajusta al Dios revelado en la historia.

El empleo de la filosofía griega en la formulación de la idea cristiana de Dios había sido pacíficamente aceptado hasta el siglo XVI, momento en que se origina una larga discusión que llega hasta nuestros días. Glawe y Grillmeier coinciden en situar en el prejuicio antifilosófico de la reforma luterana, aún más agudizado por corrientes reformistas radicales como socinianos o arminianos, el inicio de una nueva época caracterizada por la puesta en cuestión del uso la filosofía griega en la teología.

Desde el siglo XVI al XVIII la polémica antitrinitaria es el terreno en que se forja la cuestión del platonismo de los Padres. Los antitrinitarios acusan a los Padres de haber dado origen a la fe trinitaria por

haber aceptado la doctrina platónica de las hipóstasis. El arminiano J. Souverain (finales s. XVII) es la figura más relevante de los unitarinos. El historiador protestante J. L. Von Mosheim (s. XVIII) es el autor más importante entre los defensores de la ortodoxia. Durante el siglo XIX, el desarrollo de la teología liberal agudiza la tendencia a la crítica radical a la metafísica, la disolución de la verdad objetiva de la Revelación, la insistencia en la primacía del sujeto como norma de la verdad religiosa y el giro del cristianismo hacia una doctrina ética. Es el momento en que nace la cuestión de la helenización del cristianismo. Harnack culmina el proceso de radicalización con una severa crítica a la noción misma de dogma como una construcción ilegítima del espíritu griego sobre el suelo del Evangelio.

Según Grillmeier, Scheffczyk y Meijering, a mediados del siglo XX el debate sobre la helenización entre los especialistas ha entrado en una nueva época que ha abandonado la búsqueda de juicios omniabarcantes, globales y absolutos sobre una realidad histórica tan compleja. Gracias a este cambio de mentalidad, los investigadores emplean instrumentos metodológicos más adecuados, intentan formular juicios más modestos y ajustados, y se detecta un clima más sereno para la discusión sistemática.

Por lo que se refiere al debate reciente sobre la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo, se percibe que las clásicas fronteras confesionales entre protestantes, anglicanos, ortodoxos y católicos se han desdibujado. Junto a las tesis más críticas hacia los Padres de Pannenberg, encontramos a católicos como Franco, Escribano-Alberca o Hübner y a ortodoxos como Pelikan. Entre los críticos de Pannenberg, encontramos a protestantes como Wickert o Wyrwa.

Entre los participantes en el debate encontramos actitudes diversas ante la filosofía griega. Pannenberg la contempla con sospecha. Cree necesario tener en cuenta a la filosofía pero exige hacer saltar sus conceptos antes de ser aceptados en la teología. Debido a la idea que se hace de ambas, permanece en una actitud que cree irreconciliable la teología bíblica con la filosofía griega. Ratzinger demuestra, en cambio, una actitud muy abierta hacia la filosofía en general y la griega en particular. A su juicio, la conciliación entre fe y razón, entre fe cristiana y ontología griega que realizaron los Padres, no sólo era algo legítimo, sino también necesario: la búsqueda de la verdad es un terreno común para la fe y la razón. De Vogel ha visto una especial afinidad entre la idea cristiana de Dios y la metafísica platónica del ser trascendente.

En el debate reciente existe un consenso generalizado sobre tres puntos. Según este consenso, los primeros teólogos, en su diálogo con



la filosofía griega, respetaron siempre tres puntos esenciales de la idea cristiana de Dios: 1. El Dios cristiano es un Dios personal (Pannenberg no subraya tanto este punto, mientras que Ratzinger, De Vogel, Wickert y Wyrwa lo ponen más de relieve). 2. Monoteísmo estricto. 3. Doctrina de la creación *ex nihilo* (este punto ha sido discutido por Stead).

Puede decirse que existe un acuerdo mucho más matizado en que –al menos teóricamente– los primeros teólogos afirmaron la libertad y la omnipotencia de Dios sobre la naturaleza y la historia. En este punto, las matizaciones son ya muy importantes. Pannenberg –tras él también Ritter, Escribano-Alberca y Pelikan– cree que la dependencia de los Padres de la idea filosófica de Dios les hizo concebir un Dios demasiado incrustado en el cosmos, lo cual llevó, por la aplicación del procedimiento regresivo de argumentación, a asumir predicados filosóficos contradictorios con su esencial libertad (los atributos de eternidad, inmutabilidad, impassibilidad y otros).

En otros puntos, las diferencias entre los distintos autores no han llegado a ningún acuerdo. Pannenberg ha afirmado la incompatibilidad entre la omnipotencia divina atestiguada por la Escritura y la idea griega de eternidad. En lugar de eternidad, sostiene, habría que hablar de «ubivolicuidad», presencia poderosa en todo tiempo. Scheffczyk ha afirmado, en cambio, que la eternidad supratemporal es la garantía de la soberana actuación de Dios en el tiempo. Ratzinger ha afirmado que la Escritura transmite un mensaje religioso que no se preocupa por definir conceptos –esta es misión de la teología– y que con ayuda de la filosofía se pudo elaborar la noción de eternidad. De Vogel se ha manifestado en un sentido muy similar al de Ratzinger.

Pannenberg opina también que la inmutabilidad no pertenece a la idea bíblica de Dios. Desde una perspectiva teórica, este atributo supondría un obstáculo para explicar la soberana libertad de Dios en la historia. Sin embargo, a juicio de Scheffczyk, la inclusión en el ser de Dios de un movimiento interno de constitución es el que lleva a una desfiguración del Dios cristiano, porque supone la aceptación del Dios de la filosofía del idealismo alemán. Hübner ha destacado que las ideas de creación y Encarnación son las que configuran las auténticas coordenadas de la idea cristiana de Dios. Wickert y Wyrwa han destacado que el misterio de la Encarnación transformó radicalmente la idea griega de Dios. El Logos inmutable buscado por la filosofía griega era el Logos encarnado en Jesucristo.

Pannenberg ha visto también en la idea de simplicidad un atributo que entra en contradicción con la capacidad divina de obrar. Si Dios es absolutamente simple –carente de propiedades– no puede

obrar, puesto que la elección libre implica asumir propiedades. Stead ha respondido que la simplicidad que afirman los Padres es la consecuencia de la perfección de su ser espiritual, que implica la ausencia de cualidades sensibles, que rechaza el antropomorfismo, pero no niega la existencia de perfecciones espirituales.

La incomprendibilidad es, según Pannenberg, un atributo que pertenece esencialmente al Dios bíblico. A su juicio, los Padres pensaron que la incomprendibilidad era una limitación del conocimiento humano —debida a la debilidad de su inteligencia—. Pero, según Pannenberg, los Padres pensaron que se trataba de una deficiencia que la Revelación venía a solucionar. Según esta idea, creyeron poder aplicar a Dios predicados positivos. Sin embargo, para el teólogo alemán, el Dios bíblico permanece absolutamente oculto aún cuando se revela. Stead ha hecho ver que una afirmación tan radical de la incomprendibilidad hace imposible la teología, también la del propio Pannenberg.

Pannenberg habría exigido a los Padres una depuración crítica más profunda de los conceptos filosóficos, para que pudieran haber sido empleados por la teología. En el fondo, a su juicio, la filosofía puede prestar un servicio a la teología sólo cuando se reduce al mínimo. En cambio, De Vogel ha sostenido que, gracias al trabajo de los Padres, filosofía y teología se beneficiaron mutuamente, colaborando para un mutuo enriquecimiento y profundización.

## ANEXO

### COMENTARIOS BIBLIOGRÁFICOS

Como instrumento para facilitar la comprensión del debate que presentamos en este trabajo, se añaden aquí las reseñas de los trabajos que lo forman. Este anexo tiene dos apartados. En el primero se comentan las principales obras que han estudiado la historia del concepto de helenización. En el segundo apartado se reseñan las intervenciones en el debate sobre la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo por orden cronológico.

#### 1. ESTUDIOS HISTÓRICOS SOBRE LA CUESTIÓN DE LA HELENIZACIÓN

GLAWE, W., *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, en N. BONWETSCH y R. SEEBERG, *Neue Studien zur Geschichte der Theologie*, Berlin 1973, v. V, 15<sup>o</sup> Stück, pp. 11-340. Walter Glawe es un historiador protestante que se sitúa en la estela de Seeberg, uno de los grandes estudiosos de la historia de los dogmas. Seeberg es contemporáneo de Harnack, aunque su juicio sobre la historia de los dogmas es mucho más moderado. Seeberg defiende una influencia formal del helenismo sobre el cristianismo, pero rechaza una influencia material que afecte a cuestiones dogmáticas fundamentales (trinitarias o cristológicas). Glawe desarrolla en la historia de la cuestión de la helenización del cristianismo desde sus primeros atisbos en el siglo XVI, con Lutero, Melanchton o Erasmo, hasta comienzos del siglo XX. Aunque publicada por primera vez en 1913, esta obra es la única monografía existente sobre esta cuestión. Glawe ha basado su estudio sobre las fuentes originales. El libro se divide en cuatro partes. La primera parte del libro trata sobre la formación y primer desarrollo de la problemática

(siglos XVI y XVII), con figuras como Casaubanus, Petavius, Crispus y Huetius. Dentro de esta primera parte se estudian también a otros teólogos plenamente inmersos en la polémica trinitaria de esta época. Los teólogos que participan en esta polémica pertenecen a diversas confesiones y corrientes reformistas: católicos, anglicanos, protestantes, reformados, socinianos y arminianos. Se estudia en este capítulo a Zwicker, Sandius, Le Clerc, Bullus, Allix, Jurieu, Abbé Faydit, Rivet, Daillé, Vossius, J. Thomasius, Gale y Arnold. La segunda parte del libro está dedicada a la figura que Glawe considera como punto cuantitativamente más alto de toda la historia de la helenización, J. Souverain (+final s. XVII), que hace una crítica radical al dogma trinitario calificándola como contaminación helenística. En esta parte recoge también la reacción que la obra de Souverain provocó en la ortodoxia trinitaria. Glawe afirma que la reacción ortodoxa consistió en negar absolutamente todo influjo griego en los Padres, con autores como Baltus o Ceilier. La tercera parte del libro estudia a Von Mosheim (1694-1755), historiador protestante, en quien Glawe sitúa el punto cualitativamente más alto de la historia de la cuestión. Frente a la radicalidad de los acercamientos anteriores, Mosheim destaca por practicar un método histórico más ajustado y por elaborar juicios mucho más moderados. Mosheim defendía una influencia formal del helenismo en el cristianismo. Sin embargo, Mosheim afirmó siempre que los contenidos fundamentales de la fe quedaron a salvo de toda contaminación por parte del platonismo. Glawe ve en Mosheim el gran modelo a seguir por los estudiosos del tema de la helenización. Es evidente que Glawe hace girar el desarrollo de su obra en torno a dos figuras que él considera claves: Souverain y Mosheim. Aunque dedica una cuarta parte a la posteridad de ambos (ss. XVIII-XIX), viene a considerarla como un mero epígono. Sólo en la cuarta sección de esta cuarta parte recoge a teólogos como Schleiermacher, Baur, Ritschl o Harnack. Sólo este dato permite ver cómo interpreta Glawe la historia de la cuestión. Hay que decir que este libro está escrito a inicios del siglo XX y quizá carecía de suficiente perspectiva histórica. Sin embargo, su estudio de los autores de esta época es también de primera mano, aunque mucho menos extenso.

GRILLMEIER, A., *Hellenisierung–Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas*, «Scholastik» 33 (1958) 321-355; 528-558. Como se ve en la referencia, Grillmeier ha dividido este trabajo en dos partes. La primera se ocupa de la historia de la cuestión de la helenización del cristianismo. La segunda a los estudios que a partir de Daniélou han dado a conocer una nueva faceta de los historia del cristianismo primitivo que había pasado to-

talmente desapercibida hasta entonces, que obliga a replantearse la forma en que se desarrolló la primerísima teología cristiana y que ha desvelado un nuevo rostro bien sugerente de la Iglesia naciente. Sin embargo, para este trabajo interesa sobre todo la primera parte. Se trata de uno de los pocos estudios que abarcan toda la historia del tema de la helenización, desde el siglo XVI con la reforma protestante hasta el momento en que fue redactado. Es un trabajo más condensado que el de Glawe y con una perspectiva histórica más cercana a la actual, que le permite dar la importancia que merecen figuras como Schleiermacher, Baur, Ritschl y, sobre todo, Harnack, reduciendo el relieve de otras como Souverain o Mosheim. No por ello deja de prestar atención a estas y otras figuras claves de la historia de la cuestión. Grillmeier recoge también autores y obras importantes desde inicios del siglo XX hasta fines de los cincuenta que Glawe no pudo tener en cuenta. Grillmeier afirma que después de cuatro siglos la tesis de la helenización ha conocido una enorme variedad de figuras, títulos, planteamientos y propuestas, pero no ha llegado a ver soluciones definitivas. La cuestión es evidentemente compleja y para resolverla no basta una consideración material: cuantificar cuánto de griego hay en tal o cual autor, o en tal o cual época. Hay un punto que ha quedado claro: la Revelación y la Tradición tienen una historia. No actúan como *revelatio pura*, sino que se realizan y desarrollan en el seno de la historia espiritual humana. Aquí entran los verdaderos problemas de fondo, que son cuestiones formales: las cuestiones más importantes que hay que resolver tienen que ver con esta idea de historicidad. Se trata de temas como Revelación e historia, fe y razón, religión e institución, la relación entre Palabra de Dios-Tradición-Dogma-Iglesia. En efecto, estos son los problemas formales que afectan al fondo de las cuestiones de contenido. Para lograr una clarificación del problema, las perspectivas material y formal no se deben confundir, pero tampoco se deben separar absolutamente. Solo a partir de esta idea de historicidad de la Revelación y la Tradición, fenómenos como judaización o helenización no se comprenderán a priori como decadencia o corrupción.

## 2. INTERVENCIONES EN EL DEBATE POR ORDEN CRONOLÓGICO

PANNENBERG, W., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, ZKG 70 (1959) 1-45. También en W. PANNENBERG, *Grundfragen Systematis-*

*cher Theologie*, Göttingen 1971<sup>2</sup>, pp. 296-346. Traducción española: W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 93-149. Pannenberg estudia aquí el uso que los Padres primitivos hicieron de la idea filosófica de Dios al explicar la naturaleza del Dios bíblico. En este ensayo quiso proponer una idea fundamentalmente más positiva de la teología de los Padres primitivos que la que se encuentra en Ritschl, Harnack, Elert o Brunner. Describe en primer lugar la estructura interna de la idea filosófica de Dios y cuáles son sus características principales (origen de todas las cosas, unidad e incognoscibilidad). En la segunda parte desarrolla los criterios que deben guiar el proceso de apropiación de la idea de Dios por parte de la teología. La fe bíblica debe hacer saltar la idea filosófica de Dios y purificarla hasta su misma raíz a la luz de un criterio fundamental: la soberana libertad de Dios que actúa de forma esencialmente contingente y radicalmente imprevisible. En la tercera parte de su trabajo examina las deficiencias del trabajo de los Padres. A pesar de la intención manifestada al inicio, las conclusiones finales no son tan positivas. Según Pannenberg, la idea bíblica de Dios habría sufrido alteraciones significativas debido a la aceptación de ideas como la simplicidad, la inmutabilidad, o la eternidad procedentes de la filosofía y pensadas según un tipo de razonamiento que vincula a Dios esencialmente con el acontecer común. La cuestión que queda abierta es si la propuesta de Pannenberg no acaba por vincular al Dios bíblico con el acontecer común de la historia más que el presunto Dios filosófico griego. La trascendencia de Dios queda recortada en el momento en que la idea de atemporalidad que domina todos los tiempos se sustituye por un Dios que cambia con la historia.

RATZINGER, J., *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960. Existe traducción española: RATZINGER, J., *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962. Esta publicación recoge el texto de la lección inaugural en la cátedra de Teología Fundamental en la Universidad de Bonn (24-VI-1959). Ratzinger se propone mostrar los puentes entre metafísica y religión, razón filosófica y Revelación, haciendo ver su compatibilidad con una visión personalista de Dios. Tras presentar las diferentes visiones de la cuestión de Tomás de Aquino y E. Brunner, propone su propia solución al problema haciendo ver que la síntesis entre filosofía y teología no sólo es legítima sino necesaria. El ser absoluto, explicación última de la realidad del que habla la filosofía visto como ser impersonal es recibido y elevado en el interior de la fe cristiana. El cristianismo con-

fiesa al Ser absoluto como ser personal, como el Dios de Jesucristo, sin que esto quiera decir que lo que hasta ese momento era filosofía se convirtiera en Revelación.

GRANT, R.M., *The early christian doctrine of God*, Charlottesville 1966. Grant estructura su obra en tres ensayos a los que añade tres apéndices. El primero de los ensayos está dedicado a Dios Padre. Estudia el desarrollo de la noción de Dios desde el Nuevo Testamento hasta la teología patrística de los siglos II-III, culminando con Orígenes. El predominio de la lógica filosófica dificultó a los Padres una correcta expresión del misterio de Dios como amor. Como fruto de su reflexión sobre el amor de Dios, Orígenes llega a admitir la pasibilidad, que suponía un claro avance en una correcta dirección. La conclusión del segundo ensayo, dedicado a la figura del Hijo, se sitúa en esta misma dirección. Grant comienza estudiando la figura del Jesús histórico, su persona, su predicación y la idea que de él podían tener sus contemporáneos como un ser humano más. A continuación, estudia el proceso de reflexión teológica que condujo a la idea de la pre-existencia y divinidad de Jesús, sobre todo a partir de la experiencia de la Resurrección. La teología joánica del Logos supone el punto culminante de este desarrollo. La teología apologética del siglo II recogió este tema joánico y lo convirtió en un punto fundamental. Concluye afirmando que la teología del Logos en el siglo II insistió demasiado en la idea de inteligencia o razón, relegando un aspecto fundamental de la teología de San Juan, que Dios es amor. El último ensayo se dedica a la teología del Espíritu Santo y la teología trinitaria. Grant afirma no poder distinguir con claridad en los inicios la figura de un Espíritu distinto del Espíritu del Señor resucitado. La experiencia de su acción en la comunidad condujo a la reflexión teológica a distinguirla claramente del Padre y del Hijo. Por mucho que intentaran formularse con terminología filosófica, las afirmaciones sobre el misterio de la Trinidad no llegan a ser sino afirmaciones paradójicas de fe. La comunidad cristiana percibió a Dios como Padre, Hijo y Espíritu que, «de algún modo», eran uno. Grant ve en la teología del siglo II un fuerte acento en la trascendencia e inefabilidad última del misterio de Dios, que les preservó de todo exceso racionalista. En esto, su juicio se separa de Harnack con toda claridad. Además, cree necesario recordar que los testimonios literarios que conservamos del siglo II son en su inmensa mayoría escritos apologéticos, es decir, obras dedicadas al diálogo con el paganismo, que buscaban argumentos que sus interlocutores pudieran compartir. No es posible reconstruir sobre esta base toda la teología cristiana de aquella época. Por último, subraya que más allá de estas obras hay que ver la vida de la comunidad



cristiana, centrada en el bautismo, en la eucaristía, en la oración litúrgica y no litúrgica, en la fe en Jesucristo por la que muchos dieron su vida, y en el Dios Padre a quien adoraban. Sin embargo, sin volver la espalda a la historia del cristianismo, las futuras interpretaciones de la acción de Dios en el cosmos y en la historia han de tener en cuenta el amor omniabarcante del Uno trascendente percibido por nosotros como Padre, Hijo y Espíritu, que se hace conocer también a todos los hombres en lenguajes religiosos que puedan entender.

HÜBNER, R.M., *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel. Zur Frage der Hellenisierung des Christentums*, München 1979. Este opúsculo recoge la lección de toma de posesión de la cátedra de Historia de la Iglesia Antigua y Patrología en la Facultad de Teología de Eichstätt. La entrada del cristianismo en el mundo lingüístico y cultural griego llevó necesariamente a tener en cuenta y confrontarse con la filosofía helenista. Esta necesidad era mayor en la medida que el griego coloquial había asumido una gran cantidad de conceptos filosóficos, sobre todo de la idea de Dios de la filosofía estoica vulgarizada. Para justificar ante la filosofía su propia idea de Dios los Apologistas aceptaron predicados negativos que el platonismo medio aplicaba a la divinidad. Hübner opina que algunos de ellos (único, invisible, incorpóreo) podían encontrarse en la Escritura, pero al menos algunos de ellos se encontraban en tensión, si no abierta contradicción, con el Dios de la Biblia (apatía, inmovilidad, inmutabilidad). Sin embargo, los Padres habrían tenido en cuenta la opinión de los filósofos en una medida excesiva: cualquier relajación de la necesidad lógica con que unos atributos llevaban a los demás les habría expuesto a sus críticas burlonas. Esto les impidió decidirse a desechar lo que no era compatible con la idea bíblica de Dios. Arrio y Eunomio, estos más bajo el influjo de Plotino, vienen a expresar bien, a juicio de Hübner, a dónde llevaba la aceptación del espíritu filosófico griego. Hübner aplaude las fórmulas de fe de Nicea y Constantinopla puesto que suponían una auténtica deshelenización de la teología y una vuelta a la idea bíblica de un Dios personal, capaz de salir de sí mismo en la creación, en la Revelación y en la Encarnación. Nicea y Constantinopla, bajo las figuras de Atanasio y Basilio, suponen la crisis definitiva del intento de comprender al Dios cristiano con los medios de la filosofía griega. Los esquemas de la filosofía griega conducen a un Dios impersonal. La fe cristiana es fe en un Dios trinitario capaz de autodonación a sus criaturas. Es imposible ningún puente entre ambos. Por eso, el hecho de que la posteridad teológica hubiera entendido esas fórmulas como definiciones metafísicas y no como fórmulas paradójicas de fe no es un fenómeno positivo, puesto que condujo a nuevas disputas teológi-



cas que sólo hicieron que la teología cristiana permaneciese amarrada a un esquema filosófico que en el fondo era incompatible.

DE VOGEL, C.J., *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, ScrTh 11 (1979) 929-952. De Vogel entabla un diálogo crítico con la postura de Pannenberg sobre la formación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo. Aborda el trabajo de Pannenberg con su siempre brioso estilo de argumentar. Estructura su propio artículo de forma paralela al del teólogo alemán. Trata primero de la idea filosófica griega de Dios, después de la tarea que hubo de emprender la teología antigua ante los logros de la filosofía y, por último, valora la tarea que efectivamente realizó. La posición de De Vogel se fundamenta en la afinidad existente entre la imagen bíblica de Dios y la metafísica platónica del ser trascendente. La Revelación bíblica de un Dios trascendente vino a encontrarse con los logros de una tradición filosófica que investigaba en la naturaleza del ser trascendente. Fue esta búsqueda de la trascendencia propia de la Revelación y la filosofía donde fe bíblica y razón filosófica vinieron a encontrar un terreno común. Además, la vocación universal del Dios bíblico llevaba consigo la necesidad de entablar un diálogo con la razón filosófica, idea que también defiende Pannenberg. De esta forma, el encuentro entre filosofía y teología, entre metafísica del ser e idea bíblica de Dios fue beneficiosa para ambas. Según De Vogel, en este encuentro fe y filosofía vinieron a enriquecerse y profundizarse mutuamente.

DÖRRIE, H., *Gottesvorstellung*, RAC XII, 82-154. Dörrie estudia la imagen de Dios tal como se ha desarrollado en la antigüedad, desde el sustrato religioso griego anterior a la forma que adquiere en los escritos homéricos, hasta su forma última en la piedad neoplatónica en la antigüedad tardía, cuando el paganismo desaparece. Establece con claridad las distintas etapas por las que la imagen de Dios pasa a lo largo de trece siglos (IX a.C.-IV d.C.), describe con profundidad los diversos desarrollos que experimenta a lo largo de la época griega clásica, el helenismo, el sustrato de la religiosidad romana oficial y la época imperial romana. Es especialmente interesante la confrontación de esta imagen greco-romana de la divinidad con la idea judeocristiana, que aparece a cada paso.

DÖRRIE, H., *Gottesbegriff*, RAC XI, 944-951. En estas páginas, Dörrie examina la cuestión de si se puede hablar en rigor de la existencia de una auténtica teología y de un auténtico concepto de Dios en la antigüedad greco-romana. La conclusión es negativa.

SCHEFFCZYK, L., *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1981. El

objetivo de este trabajo consiste en describir el panorama del debate sobre la cuestión de la helenización para descubrir sus luces y sus sombras. Scheffczyk estudia la evolución histórica de la cuestión en la que han dominado enfoques apriorísticos. Desde el siglo XVI hasta la mitad del siglo XX, se ha estudiado la historia del tema de la helenización desde posturas tomadas de antemano que no han permitido acercarse de forma objetiva a la verdad histórica. Sin embargo, Scheffczyk detecta una nueva manera de afrontar la cuestión, que distingue con nitidez las perspectivas histórica y dogmática. Los estudios históricos han adoptado el método que les es propio. Ha abandonado calificativos omniabarcantes (decadencia, falsificación, corrupción, contaminación, integridad), busca hacer juicios más diferenciados y no tan absolutos y unívocos, se detiene en cada autor y en cada doctrina, sin conformarse con hacer juicios generales. Como consecuencia, los estudios históricos actuales se ajustan con más rigor a la verdad de los hechos. La teología sistemática ha desarrollado también su trabajo con una nueva idea de la helenización que se percibe en temas tan fundamentales como la idea de Dios, la persona de Cristo y la dualidad cuerpo-alma. Por último se ocupa de los límites que son necesarios a la pretensión de deshelenizar el cristianismo y pone de relieve la necesidad de la metafísica (aunque no solo la griega) en el interior de la formulación de la fe y del desarrollo de la teología.

SCHEFFCZYK, L., *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemaspekt*, MThZ 33 (1982) 195-205. Traducción española: L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad*, RET 41 (1981) 469-481. Scheffczyk pone de relieve que la cuestión de la helenización no es un tema exclusivamente histórico. Las consecuencias de la idea que se tenga del proceso de helenización son fundamentales para la comprensión actual del cristianismo. Partiendo de que la presencia de elementos filosóficos helenísticos es un hecho en la teología patrística, es necesario examinar mejor de qué manera se utilizaron, si existió una dependencia esencial interna, o si consistió solo en la aportación de instrumentos auxiliares para expresar la verdad bíblica. En primer lugar se ocupa de los estudios históricos sobre la cuestión. Scheffczyk afirma que los Padres supieron escoger deliberadamente las corrientes filosóficas que podían aportar instrumentos conceptuales más afines o más compatibilizables con los contenidos de la fe. Los Padres no aceptaron sistemas filosóficos como tales. Extrajeron de ellos, sobre todo del platonismo medio, neoplatonismo y estoicismo determinados instrumentos para explicar la fe. Es cierto que en algunas ocasiones se adoptaron conceptos que deformaban aspectos de la fe (pone

ejemplos como la apocatástasis). Pero pronto fueron superadas por la teología. El empleo de conceptos de la metafísica griega para expresar el misterio de la encarnación, como el de consustancialidad, al ser adoptados de forma que respetaran el contenido de la fe, tomaron un significado que llevó al escándalo de filósofos helenistas paganos. Scheffczyk se ocupa a continuación de algunas cuestiones de teología sistemática que en la actualidad se relacionan con el proceso de helenización: el misterio de Dios, la fe cristológica y la dualidad cuerpo-alma. En la actualidad, la teología católica ha abandonado la tesis de la falsificación de la fe por el helenismo, muy extendida en los años cincuenta del siglo XX. En la última parte de su trabajo, Scheffczyk trata sobre los criterios para juzgar sobre la necesidad y los límites de una deshelenización del cristianismo. La hermenéutica actual provee, a su juicio, de interesantes instrumentos para pensar la relación entre verdad e historia, teología sistemática y filosofía griega. Solo cuando concebimos nuestra conciencia histórica de forma que pueda recoger lo imperecedero en nuestro presente es posible el progreso.

RITTER, A.M., *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, ThR 49 (1984) 31-56. Versión en inglés: RITTER, A.M., *This or that theology? Reflections upon «The reception of the philosophical notion of God as a dogmatic problem of early Christian theology» in memory of Heinrich Dörrie* StP 18, 2 (1989) 121-131. La versión inglesa de este texto corresponde a una conferencia dictada en Oxford en septiembre de 1983 ofrecida en memoria de H. Dörrie. La versión alemana es más extensa que la inglesa: ha recogido una abundante bibliografía, ha añadido una sección entera (la tercera) y ha mejorado el aparato crítico. Ritter divide su trabajo en cuatro partes. La primera parte expone las reflexiones de Dörrie sobre la influencia de la filosofía griega en general y sobre todo del platonismo en la teología cristiana primitiva. Según Dörrie, los Padres usaron la filosofía griega de forma meramente estratégica, como una pura cubierta exterior que albergaba el dogma cristiano absolutamente intacto. Para explicar el uso que los Padres hicieron del platonismo utiliza la metáfora del cangrejo ermitaño: el platonismo vendría a ser pura concha exterior que no afecta al núcleo. La alternativa se establecía entre la teología platónica o la teología cristiana, como dos bloques perfectamente estructurados entre los que no cabía compromiso alguno: o una u otra teología. A continuación, Ritter escoge uno de los puntos polémicos a que la relación entre platonismo y cristianismo da lugar: la aceptación de la idea de Dios en el cristianismo primitivo. Ritter recoge el debate entre Pannenberg y De Vogel, inclinándose a dar la razón en lo sustancial a la postura defendida por el teólogo alemán. La tercera parte

recoge los posicionamientos de distintos investigadores en torno a la cuestión planteada por Dörrie: ¿es verdad que los Padres fueron tan absolutamente conscientes de que el platonismo era absolutamente inaceptable para el cristianismo y que de hecho no aceptaron de esa filosofía nada sustancial? Tras un repaso bibliográfico al estado de la cuestión concluye que la mayor parte de los investigadores consideran demasiado rígida la postura de Dörrie. En la última parte, Ritter plantea sus propias objeciones a Dörrie. En primer lugar, Dörrie habría confundido un juicio teórico abstracto –la incompatibilidad entre platonismo y cristianismo– con la realidad de los hechos históricos. En segundo lugar, con su teoría Dörrie no sabría dar cuenta de la presencia de elementos helenistas en la Escritura, evidentes en la teología de los libros sapienciales y en la teología del Logos de San Juan, por citar dos ejemplos.

STEAD, CH., *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenberg's These neu bedacht*, «Theologische Rundschau» 51 (1985) 349-371. Versión inglesa: CH. STEAD, *The appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustine*, Aldershot-Burlington 2000, pp. II, 1-18. Este texto corresponde a una conferencia dictada en Cambridge en 1984. Stead sigue aquí el esquema de Pannenberg desgranando acuerdos, objeciones y críticas. A juicio de Stead, el valor del trabajo de Pannenberg es desigual y el curso de su argumento confuso. Reconoce la importancia de las cuestiones tratadas y lo acertado de algunos de sus juicios, pero subraya que otros aspectos están simplificados en demasía y que en el curso de su argumento se encuentran contradicciones internas. Reconoce en la propuesta de sustituir la idea de inmutabilidad divina por la categoría de fidelidad, de procedencia bíblica, la aportación más positiva de Pannenberg. Su crítica de más alcance es la que revela incoherencias, cuando no contradicciones, en la presentación de Pannenberg del concepto filosófico griego de Dios. Concluye Stead afirmando que la idea de bíblica de Dios tal como la describe Pannenberg ha podido ser elaborada gracias a una larga tradición filosófica previa que también debe mucho de su utillaje conceptual a la filosofía griega y a la escolástica. Esto es así hasta el punto de que los mismos autores de la Biblia se sorprenderían si conocieran los términos en que ahora hablamos del Dios de quien ellos escribieron. Stead prefiere las categorías de libertad y creatividad divinas antes que la de alteridad, que sugiere extrañamiento y lejanía. Prefiere también hablar de un Dios que antes que actuar de forma contingente, buscar sorprender y suscitar escándalo, actúa por amor.

SONNEMANS, H., *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben*, «Renovatio» 41 (1985) 169-182. Sonnemans analiza en este artículo la influencia de la filosofía griega en la idea de Dios de los primeros teólogos cristianos. Afirma que para analizar y juzgar el fenómeno del encuentro entre fe cristiana y filosofía platónica —a su juicio hablar de filosofía griega en los siglos II-IV es hablar de platonismo— es necesario distinguir entre proceso, los cometidos que los primeros teólogos tuvieron que afrontar, y el resultado que finalmente alcanzaron. La confrontación con la sabiduría griega no obedecía solo a una necesidad exterior, a la misión evangelizadora, sino que suponía una necesidad teológica, interior a la misma fe: dar razón de la universalidad del Dios bíblico. Había que fundamentar la verdad del cristianismo ante el complejo filosófico-religioso-soteriológico que presentaba el platonismo. Este encuentro entre filosofía griega y cristianismo presentaba riesgos y oportunidades. El riesgo estaba en acabar en una mezcla entre filosofía y Evangelio, o una adaptación de la Revelación al horizonte de los principios de la filosofía. La posición de Sonnemans es ciertamente muy matizada. Por lo que se refiere a los símbolos de fe, da la razón a la posición de Dörrie: el cristianismo mantuvo su confesión de fe totalmente incontaminada. Por lo que se refiere a la teología, admite con Pannenberg que en los teólogos cristianos se encuentra desde los inicios la idea del carácter personal de Dios y de la creación a partir de la nada. Con Pannenberg también afirma algunas imperfecciones en la comprensión de algunos atributos divinos, como la espiritualidad de Dios entendido como lado negativo de la corporeidad. Pero critica a Pannenberg que en sus tesis sobre la incognoscibilidad de Dios no distinga lo suficiente entre el acceso natural al conocimiento de Dios y la Revelación en la historia. El proceso del encuentro entre cristianismo y filosofía griega no puede describirse adecuadamente con la palabra helenización. Lo que Sonnemans llama *aggiornamento* de entonces se saldó con un resultado muy positivo. La afirmación de elementos básicos de la fe como la Encarnación y la Trinidad hablan de ello de forma bien elocuente. Sin embargo, Sonnemans afirma que la teología actual debe realizar el *aggiornamento* de hoy. Sin perder de vista la necesaria relación entre metafísica e historia de la salvación, hoy es necesario replantear conceptos como la trascendencia y su relación con el mundo, inmutabilidad e historia, impassibilidad y muerte de Cristo. Por lo que se refiere a la idea de Dios había que responder a la cuestión de en qué relación se hallan la idea cristiana y griega de Dios. La respuesta a esta cuestión muestra una doble tendencia: polémica y rechazo por un

lado, por otro un paulatino acercamiento. La carta a los Corintios, Tertuliano y Jerónimo pueden ejemplificar la tendencia al rechazo de la sabiduría griega. Justino, Clemente y Orígenes son modelos de la tendencia de acercamiento. La oportunidad estaba sobre todo en el reto de determinar al Absoluto, a Dios en su esencia a través de la filosofía. Sonnemans afirma que este era el gran reto ante el que la filosofía griega ponía a la teología cristiana: no tanto si existía Dios, lo cual se presuponía, cuanto qué es Dios, cuál es su esencia. El argumento de Sonnemans sigue las líneas fundamentales del trazado por Pannenberg. La filosofía había llegado ya a un cierto consenso en torno al monoteísmo. La idea monoteísta y trascendente de Dios presente en el platonismo ofrecía claras conexiones con la idea bíblica de Dios. Estas semejanzas facilitaron que la conexión con el Dios filosófico no se realizara con el suficiente cuidado.

R. FRANCO, *Filosofía griega y Cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en E. ROMERO POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, pp. 255-280. Este trabajo hace un amplio repaso por los diversos teólogos que han intervenido en el debate sobre la relación entre filosofía griega y cristianismo. Distingue tres concepciones diversas de esta relación. En lo que llama Recepción material, o no-recepción, incluye a H. Dörrie. Bajo el título de Recepción optimista, trata de investigadores como C. J. De Vogel, F. Ricken y sólo parcialmente E. P. Meijering y Ch. Stead. Con el nombre de Recepción temática denomina la postura de Pannenberg. Dedicada a la postura de Pannenberg un amplio resumen. A continuación, con el que manifiesta una gran coincidencia de perspectivas. Tan sólo la primera parte del ensayo del teólogo alemán —dedicada a la idea filosófica griega de Dios y sus raíces en la religiosidad griega— le merece alguna observación crítica. Franco cree Pannenberg habría concebido con mayor exactitud la clave de la incompatibilidad entre filosofía griega y fe cristiana si, en lugar de insistir en los vínculos de los dioses olímpicos con el Dios filosófico para mostrar su esencial pertenencia al orden inmanente, hubiera encontrado el rasgo común del espíritu griego en la lógica del Ser necesario. Esta lógica que identifica ser y necesidad se habría impuesto a partir de Parménides con su identificación de ser y pensar. Esta es la línea de explicación empleada por J. Vives, con la que Franco se manifiesta plenamente de acuerdo. La propuesta de De Vogel para una síntesis entre filosofía griega y fe cristiana le parece insatisfactoria, como todos los intentos puestos en marcha hasta el momento. Salvo las objeciones puestas a la parte aludida del trabajo de Pannenberg, la crítica de De Vogel a Pannenberg es calificada como «indiferencia-



da», en el sentido que da por evidentes ideas como la compatibilidad entre inmutabilidad y Dios bíblico. La crítica de Stead le parece más objetiva y por ello más eficaz. Por último trata de la propuesta de J. Vives, que insiste en hacer incompatible la filosofía griega y la fe cristiana por cuanto aquella presupone una cosmología dominada por la identidad de pensar y ser, de necesidad lógica y necesidad ontológica. Esta visión del mundo es incompatible con la libertad humana y, más aún, con la libertad divina. Con esta propuesta, Vives habría puesto de relieve el problema de la recepción del pensamiento griego en el cristianismo mejor que Pannenberg. A continuación explica el modelo de recepción del elemento formal, de la racionalidad griega, para explicar la relación filosofía griega-cristianismo, ejemplificado en Clemente y Orígenes, que consiste en recibir la preocupación fundamental de los filósofos: no aceptar los conocimientos solo por la fe, sino fundamentar racionalmente la misma fe. Por último, Franco aporta su propio modelo de relación, basado en el crecimiento biológico. Cree que la aportación griega no desarrolló todas las potencialidades del cristianismo inicial, aunque probablemente ninguna otra cultura disponible lo hubiera logrado. Sin ser necesaria una radical deconstrucción de lo griego en el cristianismo actual, Franco sostiene que un clima cultural más sensible a la relatividad, a la contingencia histórica, el cambio y la evolución permitirá hacer desarrollar virtualidades cristianas que han quedado en germen, sin desarrollar, en el clima cultural griego.

WYRWA, D., *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, ZThK, 88 (1991) 29-67. Este artículo recoge la lección inaugural de Dietmar Wyrwa, de confesión evangélica, como profesor en la *Kirchliche Hochschule* de Berlín (5-IV-1988). Sucede en ella a su maestro, el también evangélico U. Wickert. En este trabajo se concentra en valorar la unión realizada entre fe bíblica y espíritu griego a la hora de elaborar el concepto de Dios como un logro positivo de una síntesis creativa. Wyrwa asume aquí una postura crítica ante Pannenberg, aunque desde una perspectiva distinta. En su intento de rehabilitación de los Padres primitivos, Pannenberg se habría quedado a medio camino (*auf halbem Wege*). La única conclusión a la que llegó es a la obligación de eliminar de la idea de Dios en el pensamiento de los Padres todo elemento específicamente griego. Wyrwa no critica punto por punto cada uno de los argumentos de Pannenberg. Aborda la cuestión del feliz encuentro entre fe bíblica y filosofía del ser trascendente distinguiendo tres etapas de su desarrollo histórico: el judaísmo helenista (traducción griega de la Escritura, Filón de Alejandría), el Nuevo Testamento (sobre todo el Prólogo del

Evangelio de San Juan y la Carta a los Romanos) y los Padres apolo-gistas (sobre todo S. Justino, al que atribuye una «notable dignidad teológica» y considera «el iniciador de la ciencia teológica cristiana»), centrando siempre su atención en el concepto de Dios. Wyrwa subraya el rendimiento del que se mostró capaz la filosofía griega, sobre todo platónica, del ser trascendente al ser repensada desde el interior de la fe. La filosofía preparaba para acoger el don de la fe que venía de otro orden y superaba todas sus posibilidades. Pero desde el interior de la fe se podía repensar los datos filosóficos transformándolos desde la radical novedad de la fe.

WICKERT, U., *Apologetarum Apologeta. Zur Anknüpfung frühchristlicher Theologie an den philosophischen Gottesgedanken bae Wolfhard Pannenberg*, en E. AXMACHER y K. SCHWAZWÄLLER (hrsg.), *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 359-372. Ulrich Wickert, profesor de patrología en Berlín, realiza un comentario crítico del artículo de Pannenberg de 1959. Cree que la tarea que el teólogo bávaro se propuso entonces -la de defender una idea más positiva del trabajo de los Apolo-gistas- se quedó en un mero propósito: concluye con la idea de que la filosofía griega puso en peligro la idea bíblico-cristiana de Dios y que, de hecho, la desfiguró en puntos esenciales. Wickert enfoca la cuestión desde un punto de vista novedoso, dada su confesión protestante: propone estudiar históricamente la considerable transformación que el Logos griego experimentó al ser repensado por filósofos conversos al cristianismo y que, por tanto, reflexionan desde su fe en Cristo. No obstante, cree que considerada desde este punto de vista se puede defender que la teología de los Padres y de la Edad Media están encaminadas hacia la Reforma.

HENGEL, M., *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tübingen 1996, pp. 293-313. Hengel desarrolla la historia del encuentro espiritual entre el judaísmo y la cultura helenista desde finales del siglo IV a.C. hasta el siglo I d.C. Después de contextualizar históricamente este encuentro, pasa revista a diversas figuras que vienen a ser jalones de un encuentro cultural caracterizado, como todos, por aspectos de aceptación y otros de rechazo. Filón de Alejandría es la figura culminante de este proceso en que los judíos asumieron los moldes culturales griegos para presentar, expresar y defender su propia tradición sagrada. La utilización de los instrumentos de la cultura griega no fue el primer paso del abandono de su propia fe, sino una forma de mantenerse fiel a ella. En este sentido, afirma que quien aspire a comprender el proceso de diálogo del cristianismo con el helenismo, tiene que comenzar por el judaísmo helenista.



RITTER, A.M., *Ulrich Wickert, Wolfhard Pannenberg und das Problem der «Hellenisierung des Christentums»* en B. ALAND y D. WYRWA (hrsg.), *Festschrift für U. Wickert. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, pp. 303-318. Desde el punto de vista cronológico este artículo es la última aportación al debate iniciado por Pannenberg publicada hasta el momento. Ritter recapitula el debate a través de las intervenciones de Pannenberg, De Vogel, del propio Ritter, Stead, Wyrwa y Wickert. En este trabajo se detiene especialmente en comparar las posturas de Pannenberg y Wickert, ambos de confesión evangélica. Ritter se esfuerza por acercar al máximo las ideas de uno y otro. Hay que decir que su intento de conciliación, si bien no esconde diferencias insalvables, ha llegado demasiado lejos en algunos puntos. Más que sobre la teología de los Padres en sí misma, la comparación entre Pannenberg y Wickert no se establece aquí teniendo en cuenta perspectivas sistemáticas. Puesto que Pannenberg acepta la síntesis entre el Dios bíblico y el Dios de la filosofía, aunque bajo condiciones estrictas, y Wickert defiende que la Iglesia antigua llegó a una síntesis creativa en su encuentro con el helenismo, Ritter propone aunar posturas en torno a un nuevo concepto de sincretismo. Ritter propone esta idea por no disponer de otro concepto que denote un proceso de síntesis de fenómenos vitales e intelectuales diversos. Es consciente de la carga peyorativa de la idea de sincretismo. De ahí la necesidad de redefinirlo.



## BIBLIOGRAFÍA

### 1. FUENTES PRIMARIAS

- I. ESCRIBANO-ALBERCA, *Glaube und Gotteserkenntnis in der Schrift und Patristik*, Freiburg 1974.
- R. FRANCO, *Filosofía griega y Cristianismo antiguo: opiniones recientes*, en E. ROMERO POSE (ed.), *Pleroma. Salus carnis. Miscelánea en homenaje al P. Antonio Orbe*, Santiago de Compostela 1990, pp. 255-280.
- W. GLAWE, *Die Hellenisierung des Christentums in der Geschichte der Theologie von Luther bis auf die Gegenwart*, en N. BONWETSCH y R. SEEBERG, *Neue Studien zur Geschichte der Theologie*, Berlin 1973, v. V, 15º Stück, pp. 11-340.
- R.M. GRANT, *The early christian doctrine of God*, Charlottesville 1966.
- A. GRILLMEIER, *Hellenisierung-Judaisierung des Christentums als Deutepinzipien der Geschichte der kirchlichen Dogmas*, «Scholastik» 33 (1958) 321-355; 528-558.
- R.M. HÜBNER, *Der Gott der Kirchenväter und der Gott der Bibel*, München 1976.
- W. PANNENBERG, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, ZKG 70 (1959) 1-45.
- , *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes als dogmatisches Problem der frühchristlichen Theologie*, en W. PANNENBERG, *Grundfragen Systematischer Theologie*, Göttingen 1971<sup>2</sup>, pp. 296-346. Traducido al español W. PANNENBERG, *La asimilación del concepto filosófico de Dios como problema dogmático de la antigua teología cristiana*, en W. PANNENBERG, *Cuestiones fundamentales de teología sistemática*, Salamanca 1976, pp. 93-149.

- G.L. PRESTIGE, *Dios en el pensamiento de los Padres*, Salamanca 1977.
- J. RATZINGER, *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen*, München-Zürich 1960. Traducción española: J. RATZINGER, *El Dios de la fe y el Dios de los filósofos*, Madrid 1962.
- , *Der Gott des Glaubens und der Gott der Philosophen. Ein Beitrag zum Problem der theologia naturalis*, H. Sonnemans (hrsg.), Leutesdorf 2005.
- A.M. RITTER, *Platonismus und Christentum in der Spätantike*, ThR 49 (1984) 31-56.
- , *This or that theology? Reflections upon «The reception of the philosophical notion of God as a dogmatic problem of early Christian theology» in memory of Heinrich Dörrie*, StP 18, 2 (1989) 121-131.
- , *Ulrich Wickert, Wolfhard Pannenberg und das Problem der «Hellenisierung des Christentums»*, en B. ALAND y D. WYRWA (hrsg.), *Festschrift für U. Wickert. Die Weltlichkeit des Glaubens in der Alten Kirche*, Berlin 1997, pp. 303-318.
- L. SCHEFFCZYK, *Tendenzen und Brennpunkte der neueren Problematik um die Hellenisierung des Christentums*, München 1981.
- , *Die Frage nach der Hellenisierung des Christentums unter modernem Problemspeck*, MThZ 33 (1982) 195-205. Traducción española: L. SCHEFFCZYK, *La helenización del cristianismo: reflexiones de actualidad*, RET 41 (1981) 469-481.
- H. SONNEMANS, *Hellenisierung des Christentums? Annäherung an den frühchristlichen Gottesgedanken als Paradigma theologischer Aufgaben*, «Renovatio» 41 (1985) 169-182.
- CH. STEAD, *Die Aufnahme des philosophischen Gottesbegriffes in der frühchristlichen Theologie: W. Pannenburgs These neu bedacht*, ThR 51 (1985) 349-371. Versión inglesa: CH. STEAD, *The appropriation of the Philosophical Concept of God by Early Christian Theologians: W. Pannenberg's Thesis Reconsidered*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity: Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, pp. II, 1-18.
- C.J. DE VOGEL, *L'acceptation de la notion philosophique de Dieu comme problème doctrinal de la théologie chrétienne des premiers siècles*, ScrTh 11 (1979) 929-952.
- U. WICKERT, *Apologetarum Apologeta. Zur Anknüpfung frühchristlicher Theologie an den philosophischen Gottesgedanken bei Wolfhard Pannenberg*, en E. AXMACHER y K. SCHWAZWÄLLER (hrsg.), *Belehrter Glaube. Festschrift für J. Wirsching*, Frankfurt a.M. 1994, pp. 359-372.

- D. WYRWA, *Über die Begegnung des biblischen Glaubens mit dem griechischen Geist*, ZThK, 88 (1991) 29-67.

## 2. BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

- L.A. AGUIRRE MARTÍNEZ, *La noción cristiana de creación y la filosofía griega. De Étienne Gilson a Giovanni Reale*, Universidad de la Sabana 1998.
- C. ANDRESEN, *Justin und der mittlere Platonismus*, ZNW 44 (1952-53) 157-195.
- , *Logos und Nomos*, Berlín 1955.
- C. ANDRESEN y A.M. RITTER (hrsg.), *Handbuch der Dogmen- und Theologiegeschichte*, Göttingen 1999.
- P. ARNOU, *Platonisme des Pères*, DTC 12, 2258-2392.
- H.U. VON BALTHASAR, *Philosophie, Christentum, Mönchtum*, en H.U. VON BALTHASAR, *Sponsa Verbi, Skizzen zur Theologie*, Einsiedeln 1961, II, pp. 349-387.
- K. BARTH, *Kirchliche Dogmatik*, T. II, 1, Zurich 1958<sup>3</sup>.
- W. BEIERWALTES, *Platonismus im Christentum*, Frankfurt a. M. 1998.
- E. BELLINI, *Dio nel pensiero di San Giustino*, «La Scuola Cattolica» 90 (1962) 387-406.
- N. BROX, *Terminologisches zur frühchristlichen Rede von Gott*, München 1996.
- F. COPLESTON, *Historia de la filosofía*, Barcelona 1980, T. VII.
- O. CULLMANN, *Christus und die Zeit. Die urchristliche Zeit- und Geschichtsauffassung*, Zollikon 1948<sup>2</sup>.
- CH.T. CHANG SOO NAHM, *Debate on the hellenization of christianity starting from Adolf Von Harnack: an introduction to a bibliographic study*, Tesis pro manuscripto, Facultad de Teología, Universidad de Navarra 1989.
- J. DANIELOU, *Teología del judeo-cristianismo*, Madrid 2004.
- , *Mensaje evangélico y cultura helenística. Siglos II y III*, Madrid 2002.
- E. DASSMANN, *Kirchengeschichte. I: Ausbreitung, Leben und Lehre der Kirche in den ersten drei Jahrhunderten*, Stuttgart 1991.
- J. DILLON, *The Middle Platonist, 8 B.C. to A.D. 200*, Ithaca - New York 1977.
- H. DÖRRIE, *Was ist spätantiker Platonismus? Überlegungen zur Grenzziehung zwischen Platonismus und Christentum*, ThR 36 (1971) 285-302.

- , *Platonica minora*, München 1976.
- , *Logos-Religion? Oder Nous-Theologie? Die hauptsächlichlichen Aspekte des Kaiserlichen Platonismus*, en J. MANSFELD y L.M. DE RIJK (hrsg.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C. J. De Vogel*, Assen 1975, pp. 115-136.
- , *Die Andere Theologie. Wie stellten die frühchristlichen Theologen des 2.-4. Jahrhunderts ihren Lesern die «Griechische Weisheit» (=den Platonismus) dar?*, ThPh 56 (1981) 1-46.
- M. ELZE, *Tatian und seine Theologie*, Göttingen 1960.
- M. FIEDROWICZ, *Apologie im frühen Christentum. Die Kontroverse um den christlichen Wahrheitanspruch in den ersten Jahrhunderten*, Paderborn 2001<sup>2</sup>.
- R. GARCÍA VILLOSLADA, *Martín Lutero*, Madrid 1978.
- B. GHERARDINI, *La secunda riforma. Uomini e scuole del Protestantismo moderno*, Brescia 1964.
- E. GILSON, *El espíritu de la filosofía medieval*, Madrid 1981.
- , *El ser y los filósofos*, Pamplona 1985.
- G. GOETERS, *Gottfried Arnolds Anschauung von der Kirchengeschichte in ihren Werdegang*, en B. JASPERT y R. MOHR (hrsg.), *Traditio-Krisis-Renovatio aus theologischer Sicht*, Marburg 1976, pp. 242-257.
- A. GRILLMEIER, *Zur Dogmen- und Konzilgeschichte*, «Seminarium» 29 (1977).
- , *«Christus licet vobis Deus». Ein Beitrag zur Discussion über die Hellenisierung der christlichen Botschaft*, en A.M. RITTER (hrsg.), *Kerygma und Logos. Beiträge zu den geistgeschichtlichen Beziehungen zwischen Antike und Christentum. Festschrift für Carl Andresen zum 70 Geburtstag*, Göttingen 1979, pp. 226-257.
- , *Jesus Christus in Palästina, Hellas und anderswo. Zum Problem der Hellenisierung der Botschaft von Jesus Christus auf den Konzilen der griechisch-byzantinischen Reichskirche*, en «Lebendige Seelsorge» 28 (1977) 16-26.
- F.P. HAGER, *Begriff, Gestalt und Bedeutung griechischer Metaphysik*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 12-53.
- A. HAMMAN, *L'enseignement sur la création dans l'antiquité chrétienne*, en RevSR 42 (1968) 1-23; 97-122.
- A. VON HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Tübingen 1904<sup>4</sup>.
- , *Das Wesen des Christentums*, Berlin 1900.
- , *Die Mission und Ausbreitung des Christentums in der ersten drei Jahrhunderten*, Berlin 1902-1906.

- , *Marcion: das Evangelium vom fremdem Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, Berlin 1921.
- P. HAZARD, *La crisis de la conciencia europea (1680-1715)*, Madrid 1988.
- M. HENGEL, *Die Hellenisierung des antiken Judentums als Praeparatio Evangelica*, en M. HENGEL, *Judaica et Hellenistica. Kleine Schriften I*, Tübingen 1996, pp. 293-313.
- , *Judentum und Hellenismus. Studien zu ihrer Begegnung unter besonderer Berücksichtigung Palästinas bis zur Mitte des 2. Jh.s v. Chr.*, Tübingen 1969.
- , *Juden, Griechen und Barbaren. Aspekte der Hellenisierung des Judentums in vorchristlicher Zeit*, Stuttgart 1976; traducción inglesa M. HENGEL, *Jews, Greeks and Barbarians: aspects of the Hellenization of Judaism in the pre-Christian period*, Philadelphia 1980.
- P. HENRY, *Frühchristliche Beziehungen zwischen Theologie und Philosophie*, ZKTh 82 (1960) 428-439.
- J. HESSEN, *Griechische oder biblische Theologie?: das Problem der Hellenisierung des Christentums in neuer Beleuchtung*, München 1962.
- E. HIRSCH, *Geschichte der neuern evangelischen Theologie im Zusammenhang mit den allgemeinen Bewegungen des europäischen Denkens*, 5 Bde., Gütersloh <sup>3</sup>1964.
- E. VON IVANKA, *Plato Christianus. Übernahme und Umgestaltung des Platonismus durch die Väter*, Einsiedeln 1964.
- W. JAEGER, *Theologie der frühen griechischen Denker*, 1953.
- K. LEHMANN, *Kirchliche Dogmatik und biblisches Gottesbild*, en J. RATZINGER (hrsg.), *Die Frage nach Gott*, Freiburg 1972, pp. 116-140.
- B. LOHSE, *Ratio und Fides: eine Untersuchung über die Ratio in der Theologie Luthers*, Göttingen 1958.
- , *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihren systematischen Zusammenhang*, Göttingen 1995.
- , *Martin Luther: eine Einführung in sein Leben und sein Werk*, München 1997.
- J.L. LORDA, *Avanzar en teología*, Madrid 1999.
- J. LORTZ, *Geschichte der Kirche in ideengeschichtlicher Betrachtung*, Münster 1964.
- M. MACGEHEE, *Why Tatian Never «Apologized» To The Greeks*, «Journal of Early Christian Studies» 1 (1993) 143-158.
- L. MALEVEZ, *La vision Chretienne de l'histoire*, NRTh 71 (1949) 113-134.
- , *Histoire et Réalités dernières*, EThL 18 (1941) 237-267.

- , *La pensée de Karl Barth et la foi catholique*, EThL 19 (1942) 47-90.
- J. MANSFELD y L.M. DE RIJK (ed.), *Kephalaion. Studies in greek philosophy and its continuation offered to professor C. J. De Vogel*, Assen 1975.
- J.A. MARTÍNEZ VAMINO, *Recibir la libertad. Dos propuestas de fundamentación de la teología en la modernidad: W. Pannenberg y E. Jüngel*, Madrid 1992.
- L.F. MATEO-SECO, *Martín Lutero: Sobre la libertad esclava*, Madrid 1978.
- , *Dios Uno y Trino*, Pamplona 1998.
- E.P. MEIJERING, *Mosheim on the difference between christianity and platonism. A contribution to the discussion about methodology*, VigChr 31 (1977) 68-73.
- , *Mosheim on the Philosophy of the Church Fathers*, NedAK 56 (1975-1976) 367-384.
- , *Theologische Urteile über die Dogmengeschichte. Ritschls Einfluss auf Von Harnack*, Leiden 1978.
- , *Zehn Jahre Forschung zum Thema Platonismus und Kirchenväter*, ThR 36 (1971) 303-320.
- , *Wie platonisierten Christen? Zur Grenzziehung zwischen Platonismus, kirchlichen Credo und patristischer Theologie*, VigChr 28 (1974) 15-28.
- , *Adolf Von Harnack und das Problem des Platonismus*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1930*, Paris 1993, 155-164.
- P. MERLAN, *Greek Philosophy from Plato to Plotinus*, en A. H. ARMSTRONG (ed.), *The Cambridge history of later Greek and early Medieval philosophy*, Cambridge 1970<sup>2</sup>.
- B. MONDIN, *The principle of analogy in protestant and catholic theology*, The Hague 1968.
- J. MORALES, *La investigación sobre San Justino y sus escritos*, ScrTh 16 (1984) 869-896.
- , *El misterio de la creación*, Pamplona 1994.
- C. MORESCHINI, *Monoteísmo cristiano e monoteísmo platónico nella cultura latina dell'età imperiale*, en H. D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 133-161.
- P. NEURER, *Die Hellenisierung des Christentums als Modell von Inkulturation*, SR 213 (1995) 363-377.
- T. NIKOLAU, *Die Rolle der Philosophie in der griechischen Patristik*, MThZ 48 (1997) 301-312.



- W. PANNENBERG, *Una historia de la filosofía desde la idea de Dios*, Salamanca 2001.
- J.J. PELIKAN, *The Christian tradition: a history of the development of doctrine*. Vol I: *The emergence of the Catholic Tradition (100-600)*, Chicago 1971.
- E. PETERSON, *Theologische Traktate*, München 1951.
- É. DES PLACES, *Platonisme moyen et apologétique chrétienne au I<sup>er</sup> siècle ap. J.-C. Numenius, Atticus, Justin*, StP 15 (1984) 432-441.
- M. POHLENZ, *Die Stoa: Geschichte einer geistigen Bewegung*, Göttingen 1990<sup>6</sup>.
- R.M. PRICE, «Hellenization» and Logos doctrine in Justin Martyr, VigChr 42 (1988) 18-23.
- J. QUASTEN, *Patrología*, Madrid 1995<sup>5</sup>.
- J. RATZINGER, *Introducción al cristianismo*, Salamanca 1987.
- , *Volk und Haus Gottes in Augustins Lehre von der Kirche*, München 1954.
- , *El Dios de Jesucristo*, Salamanca 1979.
- G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, T. I, Barcelona 1988.
- G. REALE, *Storia della Filosofia Antica*, Milán 1981.
- , *Filone di Alessandria e la prima elaborazione filosofica della dottrina della creazione*, en R. CANTALAMESA (ed.), *Paradosos Politeia*, Milano 1979, pp.247-287.
- G. REALE y D. ANTISERI, *Historia del pensamiento filosófico y científico*, Vol. I-III, Barcelona 1992.
- F. RICKEN, *Das Homousios von Nikaia als Krisis des altchristlichen Platonismus*, ThPh 44 (1969) 321-341; también en B. WELTE (hrsg.), *Zur frühgeschichte der Christologie*, Freiburg 1970, pp. 74-99.
- , *Zur Rezeption der platonischen Ontologie bei Eusebios von Kaisareia, Areios und Athanasios*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 92-127. También en ThPh 53 (1978) 321-352.
- A.M. RITTER, *Das Verhältnis von Platonismus und Christentum in der französischen und deutschen Patristik in der Zeit zwischen 1870 und 1930 am Beispiel der Quaestio Dionysiana*, en AA.VV., *Patristique et Antiquité tardive en Allemagne et en France de 1870 à 1939. Influences et échanges*, Paris 1993, pp. 40-51.
- R. SCHÄFFER, *Ritschl. Grundlinien eines fast verschollenen dogmatischen Systems*, Tübingen 1964.
- L. SCHEFFCZYK y A. ZIEGENAUS, *Katholische Dogmatik*, Bd. III *Schöpfung als Heileröffnung*, Aachen 1997.

- W. SCHNEEMELCHER, *Das Problem der Dogmengeschichte*, en ZThK 48 (1951) 63-89.
- C. SCHOLTEN, *Verändert sich Gott, wenn Er die Welt erschafft? Die Auseinandersetzung der Kirchenväter mit einem philosophischen Dogma*, en JbAC 43 (2000) 25-43.
- R. SORABJI, *Time, Creation and the Continuum*, London 1983.
- CH. STEAD, *The motives of christian confession in the ancient church*, en CH. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. XV 37-53.
- , *Philosophy in Christian antiquity*, Cambridge 1994.
- , *The word «from nothing»*, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity. Arius, Athanasius, Augustin*, Aldershot-Burlington 2000, pp. VII 671-684.
- , *Greek Influence on Christian Thought*, pp. I, 175-185, en CH. STEAD, *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*, Aldershot-Burlington 2000.
- , *Doctrine and Philosophy in Early Christianity*, Aldershot-Burlington 2000.
- , *Divine Substance*, Oxford 1977.
- , *The freedom of Will and the Arian Controversy*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 239-257.
- , *Divine Substance in Tertullian*, en CH. STEAD, *Substance and Illusion in the Christian Fathers*, London 1985, pp. II 46-66.
- M.B. VON STRIZKY, *Aspekte geschichtlichen Denkens bei Tertullian*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 258-266.
- B. STUDER, *Dios*, en A. DI BERNARDINO (dr.), *Diccionario patristico y de la antigüedad cristiana*, Salamanca 1991, T. I, pp. 612-617.
- W.C. VAN UNNIK, *Die Gotteslehre bei Aristides und in gnostischen Schriften*, en W.C. VAN UNNIK, *Sparsa Collecta. Collected Essays. III. Patristica - Gnostica - Liturgica*, Leiden 1983, pp. 106-113.
- A. VICIANO, *Cristianización del Imperio Romano. Orígenes de Europa*, Murcia 2003.
- C.J. DE VOGEL, *Rethinking Plato and platonism*, Leiden 1985<sup>2</sup>.
- , *What Philosophy meant to the Greeks*, IPQ 1 (1961) 35-57.
- , *Greek cosmic love and the christian Love of God. Boethius, Dionysius the Areopagite and the author of the fourth Gospel*, VigChr 35 (1981) 57-81.
- , *A la recherche des étapes précises entre Platon et le néoplatonisme*, Mnem 7 (1954) 111-122.

- , *Deus Creator Omnium. Plato and Aristotle in Aquinas' Doctrine of God*, en LL.P. GERSON (ed.), *Graceful Reason. Essays in Ancient and Medieval Philosophy presented to Joseph Owens*, Toronto 1983, pp. 203-227.
- , *Der sog. Mittelplatonismus, überwiegend eine Philosophie der diesseitigkeit?*, en H.D. BLUME y F. MANN (hrsg.), *Platonismus und Christentum. Festschrift für Heinrich Dörrie*, Münster 1983, pp. 277-302.
- , *Platonism and Christianity: a mere antagonism or a profound common ground?*, *VigChr* 39 (1985) 1-62.
- , *Problems concerning Justin Martyr. Did Justin find a certain continuity between greek philosophy and christian faith?*, *Mnem* 31 (1978) 360-388.
- , *Neuere philosophische Denkformen und ihre Wirkung in der Theologie*, *MThZ* 29 (1978) 134-159.
- , *Antike Seinsphilosophie und Christentum im Wandel der Jahrhunderte*, en E. ÍSERLOH y P. MANN (hrsg.), *Festgabe Joseph Lortz*, Baden-Baden 1958, T. I, pp. 527-548.
- , *«Ego sum qui sum» et sa signification pour une philosophie chrétienne*, *RevSR* 35 (1961) 337-355.
- J.H. WASZINK, *Bemerkungen zum Einfluss des Platonismus im frühen Christentum*, *VigChr* 19 (1965) 129-162.
- B. WELTE, *Über den Sinn, die Notwendigkeit und die Grenzen einer «Enthellenisierung» des Christentums*, en K. KREMER (hrsg.), *Metaphysik und Theologie*, Leiden 1980, pp. 76-91.
- H.A. WOLFSON, *The philosophy of the church fathers, I: Faith, Trinity, Incarnation*, Cambridge 1964.
- C. ZINTZEN (hrsg.), *Der Mittelplatonismus*, Darmstadt 1981.



ESTE LIBRO SE ACABÓ DE IMPRIMIR  
EL DÍA 7 DE OCTUBRE DE 2006,  
FESTIVIDAD DE NUESTRA SEÑORA DEL ROSARIO



## PUBLICACIONES DE LA FACULTAD DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

### I. COL ECCIÓN DE MANUALES DE TEOLOGÍA

- Javier SESÉ, *Historia de la Espiritualidad*, 304 pp. EUNSA, 2005.  
Domingo RAMOS-LISSÓN, *Patrología*, 525 pp. EUNSA, 2005.  
Fernando OCÁRIZ - Lucas F. MATEO-SECO - José Antonio Riestra, *El misterio de Jesucristo (lecciones de Cristología y Soteriología)*, 452 pp. EUNSA, 1991 (3.ª edic. 2004, 567 pp.).  
José ALVIAR, *Escatología*, 365 pp. EUNSA, 2004.  
Daniel CENALMOR y Jorge MIRAS, *El derecho de la Iglesia. Curso básico de Derecho Canónico*, 573 pp. EUNSA, 2004.  
Jaime PUJOL BALCELLS y otros, *Introducción a la Pedagogía de la fe*, 448 pp. EUNSA, 2001.  
Augusto SARMIENTO, *El matrimonio cristiano*, 484 pp. EUNSA, 1997 (2.ª edic. 2001, 486 pp.).  
José MORALES, *El misterio de la Creación*, 336 pp. EUNSA, 1994 (2.ª edic. 2000, 360 pp.).  
José Antonio ABAD, *La celebración del misterio cristiano*, volumen doble, 672 pp. EUNSA, 1996 (2.ª edic. 2000, 728 pp.).  
José Antonio ÍÑIGUEZ HERRERO, *Arqueología cristiana*, 272 pp. EUNSA, 2000.  
José MORALES, *Introducción a la Teología*, 352 pp. EUNSA, 1998.  
César IZQUIERDO, *Teología fundamental*, 584 pp. EUNSA, 1998.  
Lucas F. MATEO-SECO, *Dios Uno y Trino*, volumen doble, 784 pp. EUNSA, 1998.  
Erencio CÓPRECES-Ramón GARCÍA DE HARO, *Teología moral fundamental. Fundamentos de la vida cristiana*, 608 pp. EUNSA, 1998.  
Juan Luis BASTERO, *María, Madre del Redentor*, 333 pp. EUNSA, 1995.

### II.-COLECCIÓN TEOLÓGICA\*

- Juan Ignacio RUIZ ALDAZ, *El concepto de Dios en la teología del siglo II. Reflexiones de J. Ratzinger, W. Pannenberg y otros*, 292 pp. EUNSA, 2006.  
César IZQUIERDO, *Parádisos, estudios sobre la tradición*, 266 pp. EUNSA, 2006.  
Gregorio GUTIÁN CRESPO, *La mediación salvífica según Santo Tomás de Aquino*, 225 pp. EUNSA, 2004.  
Mario ICETA GAVICAGOGEASCOA, *La moral cristiana habita en la Iglesia. Perspectiva eclesiológica de la moral en Santo Tomás de Aquino*, 479 pp. EUNSA, 2004.  
Joan COSTA, *El discernimiento del actuar humano. Contribución a la comprensión del objeto moral*, 436 pp. EUNSA, 2003.  
Miguel DE SALIS AMARAL, *Dos visiones ortodoxas de la Iglesia: Bulgakov y Florovsky*, 400 pp. EUNSA, 2003.  
José Luis ILLANES, *Existencia cristiana y mundo. Jalones para una reflexión teológica sobre el Opus Dei*, 335 pp. EUNSA, 2003.  
Tomás TRIGO, *El debate sobre la especificidad de la moral cristiana*, 760 pp. EUNSA, 2003.  
Manuel GUERRA GÓMEZ, *Sacerdotes y laicos en la Iglesia primitiva y en lo cultos paganos*, 320 pp. EUNSA, 2002.  
Juan ALONSO, *Fe y Experiencia Cristiana, La teología de Jean Monroux*, 326 pp. EUNSA, 2002.  
Francisco José MARÍN-PORGUERES, *La Moral Autónoma. Un acercamiento desde Franz Böckle*, 291 pp. EUNSA, 2002.

\* Últimos títulos publicados.

- Gloria HERAS OLIVER, *Jesús según San Mateo. Análisis narrativo del primer evangelio*, 283 pp. EUNSA, 2001.
- Pedro URBANO LÓPEZ DE MENESES, «Theosis». *La doctrina de la «divinización» en las tradiciones cristianas. Fundamentos para una teología ecuménica de la Gracia*, 408 pp. EUNSA, 2001.
- Antonio GARCÍA MORENO, *Jesús el Nazareno, el Rey de los Judíos*, 417 pp. EUNSA, 2001.
- José Luis ILLANES, *Laicado y Sacerdocio*, 304 pp. EUNSA, 2001.
- Martín RHONHEIMER, *Ley natural y razón práctica. Una visión tomista de la autonomía moral*, 584 pp. EUNSA, 2000.
- Teología: misterio de Dios y saber del hombre. Textos para una conmemoración*. Edición a cargo de César IZQUIERDO y Rodrigo MUÑOZ, 890 pp. EUNSA, 2000.
- Antonio ARANDA, *La lógica de la unidad de vida. Identidad cristiana en una sociedad pluralista*, 232 pp. EUNSA, 2000.

### III.-SIMPOSIOS INTERNACIONALES DE TEOLOGÍA DE LA UNIVERSIDAD DE NAVARRA

26. *Sociedad Contemporánea y Cultura de la Vida. Presente y futuro de la Bioética*. XXVI Simposio Internacional de Teología (2005). Edición dirigida por Enrique MOLINA y José M.<sup>a</sup> PARDO, XIV+293 pp. EUNSA, 2006.
25. *La Sagrada Escritura, palabra actual*. XXV Simposio Internacional de Teología (2004). Edición dirigida por Gonzalo ARANDA y Juan Luis CABALLERO, XXIX+547 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2005.
24. *El caminar, histórico de la santidad cristiana. De los inicios de la época contemporánea hasta el Concilio Vaticano II*. XXIV Simposio Internacional de Teología (2003). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Santiago CASAS, Rosario BUSTILLO, Juan Antonio GIL-TAMAYO y Eduardo FLANDES, XVIII+660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2004.
23. *El cristiano en el mundo. En el Centenario del nacimiento del Beato Josemaría Escrivá (1902-2002)*. XXIII Simposio Internacional de Teología (2002). Edición dirigida por José Luis ILLANES, José Ramón VILLAR, Rodrigo MUÑOZ, Tomás TRIGO y Eduardo FLANDES, XX+580 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2003.
22. *Escatología y vida cristiana*. XXII Simposio Internacional de Teología (2001). Edición dirigida por César IZQUIERDO, Jutta BURGRAFF, José Luis GUTIÉRREZ y Eduardo FLANDES, XVII+687 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2002.
21. *Dos mil años de Evangelización. Los grandes ciclos evangelizadores*. XXI Simposio Internacional de Teología (2000). Edición dirigida por Enrique DE LA LAMA, Marcelo MERINO, Miguel LLUCH-BAIXAULI y José ENÉRIZ, 705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2001.
20. *El Dios y Padre de Nuestro Señor Jesucristo*. XX Simposio Internacional de Teología (1999). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Javier SESÉ, Tomás TRIGO, Juan Francisco POZO y José ENÉRIZ, XXII+716 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 2000.
19. *El Espíritu Santo y la Iglesia*. XIX Simposio Internacional de Teología (1998). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, José R. VILLAR, Ramiro PELLITERO, José Luis GUTIÉRREZ y José ENÉRIZ, XXII+705 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1999.
18. *Cristo y el Dios de los cristianos. Hacia una comprensión actual de la teología*. XVIII Simposio Internacional de Teología (1997). Edición dirigida por José MORALES, Miguel LLUCH, Pedro URBANO y José ENÉRIZ, 660 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1998.
17. *El primado de la persona en la moral contemporánea*. XVII Simposio Internacional de Teología (1996). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Enrique MOLINA, Antonio QUIRÓS, Jorge PEÑACOBIA y José ENÉRIZ, 819 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1997.
16. *Qué es la «Historia de la Iglesia»*. XVI Simposio Internacional de Teología (1995). Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Enrique DE LA LAMA y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 800 pp. EUNSA, 1996.
15. *Pueblo de Dios, Cuerpo de Cristo, Templo del Espíritu Santo. Implicaciones estructurales y pastorales en la «communio»*. XV Simposio Internacional de Teología (1994). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Pedro LÓPEZ, José R. VILLAR, Arturo CATTANEO, Ramiro PELLITERO y José Manuel ZUMAQUERO, 575 pp. EUNSA, 1996.



14. *Esperanza del hombre y revelación bíblica*. XIV Simposio Internacional de Teología (1993). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Francisco VARO y Juan CHAPA, 569 pp. EUNSA, 1996.
13. *Dios en la palabra y en la historia*. XIII Simposio Internacional de Teología (1992). Edición dirigida por César IZQUIERDO, J. José ALVIAR, Vicente BALAGUER, José Luis GONZÁLEZ-ALIÓ, Jesús María PONS y José Manuel ZUMAQUERO, 636 pp. EUNSA, 1993.
12. *Doctrina social de la Iglesia y realidad socio-económica. En el Centenario de la «Rerum novarum»*. XII Simposio Internacional de Teología (1991). Edición dirigida por Teodoro LÓPEZ, Javier SESÉ, Antonio QUIRÓS, Carlos MOREDA, Antonio CAROL y José Manuel ZUMAQUERO, 1.208 pp. EUNSA, 1991.
11. *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*. XI Simposio Internacional de Teología (1990). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Enrique DE LA LAMA, Rafael RODRÍGUEZ OCAÑA, Paul O'CALLAGHAN y José Manuel ZUMAQUERO, 1.015 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
10. *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X Simposio Internacional de Teología (1989). 2 tomos. Edición dirigida por Josep-Ignasi SARANYANA, Primitivo TINEO, Antón M. PAZOS, Pilar FERRER y Miguel LLUCH-BAIXAULI, 1.584 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1990.
9. *Iglesia Universal e Iglesias particulares*. IX Simposio Internacional de Teología (1988). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Eduardo MOLANO, Arturo CATTANEO, José R. VILLAR y José Manuel ZUMAQUERO, 752 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, S.A., 1989.
8. *La misión del laico en la Iglesia y en el mundo*. VIII Simposio Internacional de Teología (1987). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Tomás RINCÓN-PÉREZ, José María YANGUAS y Antonio QUIRÓS, 1.096 pp. EUNSA, 1987.
7. *Biblia y Hermenéutica*. VII Simposio Internacional de Teología (1985). Edición dirigida por José María CASCIARO, Gonzalo ARANDA, Juan CHAPA y José Manuel ZUMAQUERO, 748 pp. EUNSA, 1986 (agotado).
6. *Dios y el hombre*. VI Simposio Internacional de Teología (1984). Edición dirigida por Antonio ARANDA, José María YANGUAS, Antonio FUENTES y Juan BELDA, 820 pp. EUNSA, 1985 (agotado).
5. *Reconciliación y penitencia*. V Simposio Internacional de Teología (1983). Edición dirigida por Jesús SANCHO, Juan BELDA, Antonio FUENTES, César IZQUIERDO y Eloy TEJERO, 1.040 pp. EUNSA, 1983 (agotado).
4. *Sacramentalidad de la Iglesia y sacramentos*. IV Simposio Internacional de Teología (1982). Edición dirigida por Pedro RODRÍGUEZ, Jesús SANCHO, Juan BELDA, Raúl LANZETTI, Tomás RINCÓN-PÉREZ y José Manuel ZUMAQUERO, 856 pp. EUNSA, 1983.
3. *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del hombre*. III Simposio Internacional de Teología (1981). Edición dirigida por Lucas F. MATEO-SECO, Domingo RAMOS-LISSÓN, Luis ALONSO, Marcelo MERINO y José Manuel ZUMAQUERO, 1.024 pp. EUNSA, 1982.
2. *Cuestiones fundamentales sobre matrimonio y familia*. II Simposio Internacional de Teología (1980). Edición dirigida por Augusto SARMIENTO, Eloy TEJERO, Teodoro LÓPEZ y José Manuel ZUMAQUERO, 976 pp. EUNSA, 1980.
1. *Ética y Teología ante la crisis contemporánea*. I Simposio Internacional de Teología (1979). Edición dirigida por José Luis ILLANES, Pío G. ALVES DE SOUSA, Teodoro LÓPEZ y Augusto SARMIENTO, 664 pp. EUNSA, 1980.

#### IV.-COLECCIÓN HISTORIA DE LA IGLESIA\*

- Josep-Ignasi SARANYANA (ed.), *Cien años de pontificado romano (1891-2005)*, 278 pp. EUNSA, 2006 (2ª ed.).
- Elisabeth REINHARDT, *La dignidad del hombre en cuanto a imagen de Dios. Tomás de Aquino ante sus fuentes*, 244 pp. EUNSA, 2005.
- Josep-Ignasi SARANYANA, *Filosofía y Teología en el Mediterráneo Occidental (1263-1490)*, 214 pp. EUNSA, 2003.
- Elisabeth REINHARDT (ed.), *Historiadores que hablan de la Historia. Veintidós trayectorias intelectuales*, 626 pp. EUNSA, 2002.

\* Últimos títulos publicados.

Elisabeth REINHARDT (dir.), *Tempus implendi promissa. Homenaje al Prof. Dr. Domingo Ramos-Lissón*, 896 pp. EUNSA, 2000.

#### V.-BIBLIOTECA DE TEOLOGÍA\*

- Enrique DE LA LAMA, *Historiologica. Estudios y Ensayos*, 642 pp. EUNSA, 2006.
- J. José ALVIAR (ed.), *El tiempo del Espíritu: hacia una teología pneumatológica*, 234 pp. EUNSA, 2006.
- J. José ALVIAR (ed.), *José Morales. Acta Theologica. Volumen de escritos del autor ofrecido por la Facultad de Teología*, 495 pp. EUNSA, 2005.
- Tomás TRIGO (ed.), *Dar razón de la esperanza. Homenaje al Prof. Dr. José Luis Illanes*, 1.399 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2004.
- José R. VILLAR (ed.), «*Communio et sacramentum*». *En el 70 cumpleaños del Profesor Pedro Rodríguez*, 911 pp. Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 2003.
- Juan CHAPA (ed.), «*Signum et testimonium*». *Estudios ofrecidos al Profesor Antonio García-Moreno en su 70 cumpleaños*, 340 pp. EUNSA, 2003.
- José A. ÍÑIGUEZ, *Tratado de arqueología cristiana*, 568 pp. EUNSA, 2002.
- Johann Adam MÖHLER, *Simbólica o exposición de las diferencias dogmáticas de católicos y protestantes según sus públicas confesiones de fe*. Introducción y notas de Pedro RODRÍGUEZ y José R. VILLAR. Traducción de Daniel RUIZ BUENO. Presentación del Card. Antonio M.<sup>a</sup> ROUCO, 749 pp. Ediciones Cristiandad, 2000.
- Fernando OCÁRIZ, *Naturaleza, Gracia y Gloria*. Prólogo del Card. Joseph RATZINGER, 368 pp. EUNSA, 2000 (2.<sup>a</sup> edic. 2001).

#### VI. PUBLICACIONES PERIÓDICAS

- SCRIPTA THEOLOGICA, Revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Cuatrimestral. Comenzó a publicarse en 1969.
- ANUARIO DE HISTORIA DE LA IGLESIA, Revista del Instituto de Historia de la Iglesia de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Anual. Comenzó a publicarse en 1992.
- EXCERPTA E DISSERTATIONIBUS IN SACRA THEOLOGIA, Revista para la publicación de los extractos de las tesis doctorales defendidas en la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra. Hasta 2006 se han publicado 49 volúmenes.