

MAURICE WILES

DEL EVANGELIO  
AL DOGMA

EVOLUCION DOCTRINAL  
DE LA  
IGLESIA ANTIGUA



MAURICE WILES

DEL EVANGELIO  
AL DOGMA

EVOLUCION DOCTRINAL  
DE LA IGLESIA ANTIGUA



EDICIONES CRISTIANDAD

*Huesca, 30-32*

MADRID

CONTENIDO

Título original:

*THE MAKING OF CHRISTIAN DOCTRINE*

A STUDY IN THE PRINCIPLES OF  
EARLY DOCTRINAL DEVELOPMENT

© CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS, Londres 1967

\*

Lo tradujo al castellano

J. LUIS DOMINGUEZ VILLAR

*Derechos para todos los países de lengua española en*  
EDICIONES CRISTIANDAD  
Madrid 1974

Depósito legal: M. 12.535.—1974

ISBN: 84-7057-164-8

*Printed in Spain by*

ARTES GRÁFICAS BENZAL - Virtudes, 7 - MADRID-3

Siglas y abreviaturas .....	11
Cap. I: <i>La evolución doctrinal. Naturaleza del problema.</i>	13
Cap. II: <i>Motivos de la evolución en la época patristica.</i>	27
Cap. III: <i>Una fuente doctrinal: la Escritura</i> .....	45
Cap. IV: <i>«Lex orandi»</i> .....	61
Cap. V: <i>Soteriología</i> .....	87
Cap. VI: <i>La forma de los argumentos</i> .....	103
Cap. VII: <i>Asimilación de nuevas ideas</i> .....	123
Cap. VIII: <i>Hacia una doctrina de la evolución</i> .....	137
Índice onomástico y analítico .....	155

## SIGLAS Y ABREVIATURAS

CQR	«Church Quarterly Review»
JEH	«Journal of Ecclesiastical History»
JTS	«Journal of Theological Studies»
PG	<i>Patrologia Graeca. Cursus completus</i> , J.-P. Migne (ed.)
PL	<i>Patrologia Latina. Cursus completus</i> , J.-P. Migne (ed.)
RHE	«Revue d'Histoire Ecclésiastique»
RSR	«Recherches de Science Religieuse»

*Const. Ap.* ..... *Constitutiones apostólicas*

### ATANASIO

<i>Or. c. Ar.</i> .....	<i>Orationes contra Arianos</i>
<i>De Inc.</i> .....	<i>De Incarnatione</i>
<i>Ep(p). ad Ser.</i> ...	<i>Epistola(e) ad Serapionem</i>

### PSEUDO-ATANASIO

*Con. Apoll.* ..... *De Incarnatione contra Apollinarem*

### BASILIO

<i>Adv. Eun.</i> .....	<i>Adversus Eunomium</i>
<i>De Spir. San.</i> .....	<i>De Spiritu Sancto</i>
<i>Ep(p).</i> .....	<i>Carta(s)</i>

### CRISÓSTOMO

*Hom. in Job.* ..... *Homiliae in Iohannem*

### CLEMENTE DE ALEJANDRÍA

<i>Paid.</i> .....	<i>Paidagogos</i>
<i>Strom.</i> .....	<i>Stromateis</i>

### CIPRIANO

*De Un. Cath. Eccl.* ..... *De unitate catholicae ecclesiae*

### CIRILO DE JERUSALÉN

*Cat.* ..... *Cathecheses*

### EUSEBIO

*HE* ..... *Historia ecclesiastica*

### GREGORIO NACIANCENO

*Or.* ..... *Orationes*

### GREGORIO DE NISA

<i>Con. Eun.</i> .....	<i>Contra Eunomium</i>
<i>Or. Cat.</i> .....	<i>Oratio catechetica magna</i>

HERMAS	
M .....	«Pastor» de Hermas, Mandatos
HIPÓLITO	
Haer. ....	Refutatio omnium haeresium
IRENEO	
Adv. Haer. ....	Adversus haereses
JUSTINO MÁRTIR	
Apol. ....	Apologia
Dial. ....	Dialogus cum Tryphone
ORÍGENES	
Con. Cel. ....	Contra Celsum
Comm. Jn. ....	Commentarium in Johannem
Matt. Comm. Ser.	Commentariorum in Matthaeum Series
De Or. ....	De oratione
De Princ. ....	De Principiis
FILOSTORGIO	
HE .....	Historia ecclesiastica
TERTULIANO	
Adv. Jud. ....	Adversus judaeos
De Praesc. ....	De praescriptione
Adv. Prax. ....	Adversus Praxeam
De Res. Carn. ...	De Resurrectione carnis
TEODORETO	
HE .....	Historia ecclesiastica

CAPITULO I

LA EVOLUCION DOCTRINAL.  
NATURALEZA DEL PROBLEMA

«El doctor Chadwick nos ofrece en su libro *From Bossuet to Newman* una excelente visión histórica del material [relativo al problema de la evolución doctrinal], pero ningún teólogo anglicano parece haber estimado este problema digno de su atención»<sup>1</sup>. Estas palabras del doctor Mascall atribuyen este pecado de omisión no sólo a mis colegas de Cambridge que colaboraron en *Soundings*, sino a los teólogos anglicanos en general. Con todo el respeto que me merece la autoridad del doctor Chadwick, he de decir que, a mi juicio, no hay motivos fundados para sorprendernos de que sus investigaciones históricas no hayan suscitado discusiones teológicas modernas sobre el problema de la evolución doctrinal. La narración histórica está llena de encantos. Uno lee y queda admirado. Admiramos no sólo al autor de la narración, sino también los caracteres de la misma; admiramos la amplia extensión de sus convicciones intelectuales y los detalles sutiles de su razonamiento individual. Pero es como leer un debate sobre los movimientos de los planetas antes de la invención del telescopio. Los problemas generales que ellos trataron eran reales, pero los problemas particulares con los que se enfrentaron no son los nuestros, y sobre todo el modo en el que ellos los estudiaron no es ni puede ser el nuestro. Lo que ocurre es que el estudio histórico apunta a lo teológico sólo de una forma muy general. La investigación de la evolución doctrinal es muy importante, pero no hemos de esperar que los debates de los siglos XVIII y XIX arrojen mucha

<sup>1</sup> E. L. Mascall, *Up and Down in Adria* (1963) 13.

luz sobre el camino que hemos de recorrer en los tiempos presentes hasta llegar a descubrirla.

Respecto de la evolución doctrinal en la vida eclesial, podemos establecer una división muy clara entre quienes piensan que la Iglesia la ha sancionado como verdadera y quienes creen que aquélla incluye un elemento erróneo. A Newman y a sus adversarios católicos hemos de catalogarlos en el mismo grupo, puesto que creían que la evolución doctrinal de la Iglesia católica era plena e infaliblemente verdadera. El punto que los dividía era la cuestión de si esa evolución debía describirse en términos puramente lógicos o, al menos, parcialmente históricos. Por una parte, se insistía en que lo único que hace la definición doctrinal de la Iglesia es explicitar lo que siempre ha conocido y profesado de forma implícita; por otra, en cambio, se afirmaba que el proceso de definición doctrinal implicaba el descubrimiento de verdades de las que la Iglesia no fue antes plenamente consciente. Si nos preguntamos cuál es la diferencia práctica entre estos dos puntos de vista, la respuesta no es fácil. Como sugiere el último párrafo del libro del doctor Chadwick, las cuestiones que hemos de formular a ambos grupos son en gran parte de naturaleza semántica<sup>2</sup>. Nos gustaría que un grupo nos explicase la naturaleza de las creencias implícitas, no descubiertas aparentemente, de la Iglesia primitiva a las que ellos se refieren. ¿En qué sentido de la palabra «lógico» podemos concebir como exclusivamente lógico el desarrollo doctrinal que conocemos por la historia? Al segundo grupo nos gustaría formularle cuestiones semejantes sobre la naturaleza de esos atisbos inconscientes de verdades de la Iglesia primitiva que se hacen conscientes sólo en una etapa posterior. ¿En qué sentido de la palabra «nuevo» puede haber intuiciones genuinamente nuevas que no sean, sin embargo, nuevas

<sup>2</sup> O. Chadwick, *From Bossuet to Newman* (1957) 195.

revelaciones? Como sugiere el doctor Chadwick, éstos son los problemas que naturalmente suscita su investigación histórica. Sin embargo, sólo si compartimos el presupuesto básico de Newman y de sus adversarios, consideraremos estos problemas como los puntos de partida más valiosos para tratar teológicamente el problema de la evolución doctrinal.

En el seno de la Iglesia católica pervive todavía ese presupuesto básico. En ella, por tanto, el debate continúa por los mismos caminos; las cuestiones que formula el doctor Chadwick tienen una importancia teológica vital. No es mi propósito continuar la investigación histórica del doctor Chadwick hasta nuestros días. Sin embargo, las discusiones entre los teólogos católicos actuales han sacado a la luz un principio particular que parece tener importancia capital para todo acercamiento al problema. Si admitimos que el depósito de la fe existe en forma de proposiciones básicas, no podremos menos de afirmar (si hemos de dar alguna importancia a las pruebas históricas) que las formulaciones posteriores del dogma no pueden alcanzarse mediante un proceso lógico deductivo que parta de las proposiciones originales y que tienen que incluir elementos nuevos. Por esta y otras muchas razones los teólogos se inclinan cada día más a definir el depósito de la fe en términos más amplios. El depósito de la fe es el *mysterium*, la persona de Cristo y su obra redentora, y aquí hemos de emplear principios distintos a los de la deducción lógica<sup>3</sup>. «Revelación no es la comunicación de un número determinado de proposiciones..., sino un diálogo histórico, en el que siempre acontece algo entre Dios y el hombre»<sup>4</sup>. La importancia que se concede a esta idea no es totalmente nueva. Como in-

<sup>3</sup> H. de Lubac, *Le problème du développement du dogme*: RSR 35 (1948) 154-158.

<sup>4</sup> K. Rahner, *Escritos de Teología* I (Madrid 1967) 61.

dica el doctor Chadwick, su importancia —y su dificultad— aparece claramente cuando se estudia a Newman y la oscuridad característica de su concepción de la revelación cristiana como idea impresa en el espíritu corporativo de la Iglesia<sup>5</sup>. Pero significa que toda discusión sobre la evolución tiene que ocuparse no tanto de su proceso actual cuanto de la naturaleza de lo que creemos que la ha originado. No puede establecerse una discusión sabia sobre el proceso de evolución si no se está de acuerdo sobre la naturaleza del punto concreto de partida en el que comienza<sup>6</sup>. Y no es muy claro que los teólogos actuales estén de acuerdo sobre ese punto.

Pero incluso dentro de los límites reducidos de quienes piensan que todo desarrollo doctrinal oficialmente sancionado es verdadero de forma total y absoluta, cabe preguntarse si no es posible establecer una distinción más importante que la existente entre una concepción puramente lógica de la evolución doctrinal y otra más amplia e histórica. Esta distinción representa ciertamente una diferencia importante sobre el modo en el que se alcanzaron las decisiones doctrinales en los tiempos pasados. Tiene también implicaciones importantes para el modo en que la Iglesia debería determinar en el futuro las definiciones doctrinales. Pero no afecta directamente a nuestra actitud ante las doctrinas ya definidas. Conviene notar, sin embargo, que, en relación con el desarrollo doctrinal y dentro todavía de las filas de quienes piensan que es totalmente verdadero, cabe otra distinción que tiene mayor trascendencia por muchas razones para nuestra actitud actual ante las doctrinas que ese proceso ha originado. Esta distinción, que por muchas razones es más importante que la anterior, diferencia a quienes consideran la evolución doctrinal

<sup>5</sup> O. Chadwick, *From Bossuet to Newman*, 149.

<sup>6</sup> Cf. H. de Lubac: *RSR* 35 (1948) 153.

pasada de la Iglesia como un proceso necesario de los que se limitan a explicarlo en términos menos absolutos como un proceso legítimo y estimable. Esta distinción no se identifica con la anterior, ya que es muy posible, por ejemplo, que una persona que defienda una concepción fuertemente histórica de la evolución la considere como algo absolutamente necesario en la vida de la Iglesia o que le atribuya un papel menor, aunque todavía positivo, en la economía divina.

El campo de la organización eclesial, sobre todo la aparición del episcopado, puede esclarecer la distinción que estamos exponiendo. Naturalmente, hay quienes piensan que esta aparición es una corrupción. Pero incluso entre quienes la consideran como verdadera evolución, caben variados e importantes puntos de vista. Algunos piensan que las personas de los apóstoles encarnaban y expresaban conscientemente el episcopado. Otros creen que la jerarquía, claramente definida, del ministerio apostólico dio origen a una nueva evolución totalmente válida. Esto supone una diferencia importante y significativa en la comprensión del pasado, pero no es la distinción más importante que puede establecerse en este punto. Mucho más fundamental es distinguir entre quienes consideran que el episcopado es absolutamente necesario para la vida de la Iglesia (y este grupo comprende tanto a quienes piensan que es una evolución genuinamente nueva de la edad posapostólica como a quienes la consideran como característica de la Iglesia desde sus mismos orígenes) y aquellos que no lo ven así. Esta distinción es mucho más importante que la anterior, porque tiene claras implicaciones para la acción presente. Quienes consideran esta evolución como necesaria quieren asegurar su continuidad en todas las situaciones que puedan surgir. En cambio, los que la juzgan como verdadera y estimable en el tiempo, pero no necesaria, se preguntan cómo pueden cumplirse adecuadamente en los tiempos modernos las fun-

ciones que el episcopado cumplió en su día. En este sentido, es posible afirmar que algo ha tenido una verdadera evolución sin tener que considerarlo como eternamente inmutable.

Podría objetarse que la distinción que he establecido aquí puede aplicarse al campo de la organización, pero no al de las creencias. No es difícil aceptar que un tipo de institución o un conjunto de prácticas, que constituyeron un recto y válido desarrollo en una situación dada, pueden no ser automáticamente rectos y válidos en otra. Pero ¿podemos decir lo mismo de la doctrina? Si una doctrina constituye un desarrollo totalmente verdadero en una situación, ¿no tendrá que ser igualmente verdadero en todas las demás? Es cierto que el cambio del entorno no puede alterar la verdad de una proposición doctrinal, siempre y cuando las palabras que la expresan no cambien su significado. Pero este requisito es más importante de lo que parece a primera vista. No todas las afirmaciones son del mismo estilo. No es preciso negar toda objetividad a las afirmaciones doctrinales para atestiguar que no son proposiciones directas que puedan ser verificadas inmediatamente en la experiencia. La complejidad existente en la lógica de las afirmaciones doctrinales quiere decir que éstas tienen significado dentro de una concepción total de Dios y de sus relaciones con el mundo. Pero esta concepción total se halla muy sometida al cambio en las diferentes épocas de la historia. Parece, por tanto, que no podemos menos de aceptar como simple afirmación fáctica lo que el cardenal Mercier consideraba como una poderosa objeción al modernismo de Tyrrell: «Los dogmas de la Iglesia... cambian su sentido, aunque no necesariamente su expresión, con las épocas en las que viven los hombres a quienes se dirigen»<sup>7</sup>.

Podría objetarse que ese cambio de sentido no afecta

<sup>7</sup> G. Tyrrell, *Mediaevalism* (1908) 10.

a la verdad de una antigua afirmación doctrinal, ya que su verdad o falsedad solamente pueden apreciarse dentro de su propia concepción del mundo. La respuesta que ofrecemos apunta en otra dirección. Una «verdadera» afirmación doctrinal (la frase es más profunda de lo que parece a primera vista) nunca puede perder su verdad, pero sí su importancia. Una afirmación, cuya verdad o falsedad solamente pueda determinarse dentro de una concepción del mundo muerta y pasada, a duras penas podrá ser una afirmación de importancia directa para las generaciones subsiguientes; citando a Loisy, diremos que «las viejas fórmulas, concebidas en otra atmósfera intelectual, o no dicen lo que ha de decirse o ya no lo dicen de forma adecuada»<sup>8</sup>. En efecto, sería ridículo afirmar que una doctrina ya no tiene importancia y que, sin embargo, es necesaria en la vida de la Iglesia. En consecuencia, no parece descabellado afirmar que algunas doctrinas, lo mismo que algunas instituciones, pudieron constituir en su tiempo una verdadera evolución y que, sin embargo, no son necesarias en la vida de la Iglesia fuera de la situación en la que surgieron.

El problema no es puramente teórico. Insistir en la necesidad de tales doctrinas sería algo más que un injusto anacronismo, y podría dar origen a serias inhibiciones ante la tarea que compete a las generaciones posteriores<sup>9</sup>. He aquí un ejemplo: la teología cristiana se elabora en la actualidad dentro de una gama de lenguas y culturas cada vez más amplia. Surge inmediatamente la pregunta: ¿cuál es el curso característico de la evolución doctrinal en los países africanos y asiáticos? Si afirmamos, por ejemplo, que las evoluciones doctrinales implicadas en la decisión del Concilio de Calce-

<sup>8</sup> A. Loisy, *L'Évangile et l'Église* (1930) 206.

<sup>9</sup> Cf. J. N. Sanders, *The Meaning and Authority of the New Testament*, en *Soundings* (1962) 127.

donia, que declaró que Cristo tenía una persona en dos naturalezas, son necesarias para la vida de la Iglesia, entonces habrán de ser estudiadas a fondo y utilizadas como base de cualquier evolución doctrinal posterior en todos los países del mundo. Si, por otra parte, aun admitiendo que son verdadera evolución de la doctrina cristiana, las consideramos como autoexpresión eclesial dentro de los límites de un sistema cultural particular, su función en los tiempos modernos será muy diversa. En tal caso, la tarea de un teólogo africano moderno no consistirá tanto en apoyarse en los fundamentos de Calcedonia cuanto en repetir la obra de los primeros siglos dentro de una cultura nueva. Es posible afirmar que Aristóteles puso en manos de los teólogos católicos un instrumento válido, sin considerar dicho instrumento como algo indispensable que la Iglesia debe utilizar en la realización de su labor dogmática. Toda esta discusión tiene consecuencias para países que no están tan lejos como Africa.

Sin embargo, la diferencia real entre este acercamiento al problema, que es, a mi juicio, el indicado para los tiempos modernos, y el de hombres del siglo pasado, como Newman, es mucho más radical. Es falta de previsión aceptar de antemano que la evolución doctrinal, incluso dentro de los estrechos límites, por ejemplo, de las primitivas decisiones conciliares aceptadas por los anglicanos, puede considerarse con plena seguridad como totalmente verdadera, tanto en la dirección que ha tomado como en las conclusiones a las que llegó. El cambio que tuvo lugar en el acercamiento a la Escritura durante el mismo período de tiempo nos ofrece un paralelismo claro y estrecho. Algunos hoy día quieren afirmar que la inspiración divina de la Escritura sólo puede deducirse de su absoluta infalibilidad. No sin toda la razón puede decirse que hay un caso *a priori* en favor de tal infalibilidad. Geldenhuys afirma, por ejemplo, que «el hecho como tal de que Jesús poseyese la

suprema autoridad divina... nos da la plena seguridad de que el Señor de toda autoridad atendió a que... un relato adecuado y plenamente seguro de... su vida y obra se escribiese y conservase para los siglos venideros»<sup>10</sup>. Pero hemos de vacilar cuando afirma que esto se «deduce lógicamente» de la naturaleza de la revelación de Dios dada en Cristo de una vez para siempre. No se deduce lógicamente. Podemos esperar que Dios ofrezca tal revelación, pero si de hecho la ha ofrecido o no es algo que habrá que determinar por razones empíricas. Este acercamiento empírico a la Escritura descarta de una vez para siempre cualquier problema relativo a su infalibilidad. Pero al desechar la infalibilidad de la Escritura, no descartamos la posibilidad de considerarla como algo dado por Dios para que desempeñe el papel positivo de servir de medio a la gracia divina. La evidencia nos sugiere no la infalibilidad divinamente garantizada, sino más bien el resultado de la interacción del Espíritu Santo con los seres humanos fallibles. Y una vez que el empirismo nos ha llevado a ese punto, podemos afirmar con toda justicia que esa concepción se adapta mejor al modo en que Dios trata con los seres humanos responsables y que pueden ofrecerle una respuesta. Después de todo, no hemos de sorprendernos cuando se nos caen por tierra las ilusiones que nos hemos forjado *a priori* sobre un relato infalible.

Del mismo modo, Newman afirmaba en los argumentos anteriores sobre la evolución en la doctrina cristiana que habíamos de contar con una autoridad que dirigiese esa evolución de forma infalible<sup>11</sup>. Para desánimo de algunos de sus contemporáneos católicos, Newman admitía que esta autoridad encargada de ampliar la doctrina de forma infalible podría atestiguarase aun en contra de los hechos de evidencia histórica.

<sup>10</sup> J. N. Geldenhuys, *Supreme Authority* (1953) 43.

<sup>11</sup> *Doctrine of Development* (1845) 114ss = (1878) 75ss.

Pero su historicismo era muy limitado, tan limitado que algunos críticos han negado hasta su misma existencia<sup>12</sup>. Cuando aplicamos el método de investigación histórica con el mismo rigor que lo hemos utilizado en el caso del estudio de la Escritura, los resultados son muy semejantes. Es tan difícil defender la existencia de esa autoridad infalible que pedía Newman para la evolución doctrinal como la infalibilidad de la Escritura. Es tan improbable que el proceso histórico de la evolución doctrinal nos lleve a decisiones infalibles como lo es el que la transmisión oral del material evangélico nos ofrezca un relato infalible de la vida de Jesús. El elemento de falibilidad humana está tan presente en los obispos y teólogos de la Iglesia primitiva como lo estuvo en las personas de los apóstoles y evangelistas. Tenemos tanta razón en un caso como en otro para creer que la falibilidad quedó totalmente suprimida o que fue incapaz de reflejar suficientemente la inspiración de la Escritura y de darnos con ello una guía válida en la vida de la Iglesia.

En el curso de la discusión sobre la falibilidad de la Escritura hubo una etapa en la que muchos creyeron que podría llegarse a una solución de compromiso satisfactoria. Sin duda, el Antiguo Testamento podía ser objeto del criticismo más radical; se admitía también que las cartas neotestamentarias podían ser producto de hombres falibles e hijos de su tiempo; incluso en el caso de los evangelios se admitía que las secciones narrativas podían haber sido acrecentadas de forma secundaria. Pero se pensaba que ninguno de estos argumentos podía empañar o rozar las palabras de Jesús. De esta manera pensaban muchos que podía darse satisfacción a la evidencia ineludible de los estudios críticos y a las exigencias espirituales según las cuales debe existir un centro inmutable de revelación infalible. Pero

no fue así. Fue imposible aceptar que las palabras de Jesús constituyesen una sección aislada del relato espiritual a las que no afectaban los vientos de la crítica que soplaban en torno a ellas. No ha de extrañarnos que en el campo de la evolución doctrinal se hayan hecho tentativas semejantes. Muchos teólogos admiten con facilidad que gran parte de la obra de los Padres procede por el medio normal y falible del argumento conceptual y lleva a conclusiones cuyo grado de probabilidad es muy variado. Ellos piensan que esto es una interpretación esencialmente privada del depósito original de la fe. Pero el problema no se reduce a esto. En los dogmas oficiales de la Iglesia puede haber proposiciones de fe libres de incertidumbre subjetiva y relativa. Pero la posición es fundamentalmente la misma que en la Escritura. Los dogmas oficiales de la fe están tan vinculados al pensamiento patristico en su totalidad que no hay lugar para tal aislamiento. En el caso de la evolución doctrinal no hay más razones en favor de esta distinción radical que las que existían en el problema de la infalibilidad de la Escritura.

En el estudio de la Escritura hemos recorrido un largo camino que nos conducía a aceptar las implicaciones del estudio crítico y empírico. Fue con frecuencia un proceso penoso, pero pocos quisiéramos volver a la seguridad del viejo fundamentalismo. Sabemos muy bien que hemos de estudiar con el mismo espíritu la historia primitiva de la evolución doctrinal. Hasta cierto punto, eso es lo que hacemos. No creo, sin embargo, que nos hayamos ocupado plenamente de las implicaciones que nuestro acercamiento tiene para nuestra postura respecto a las creencias y a otras formulaciones primitivas de las afirmaciones doctrinales. Por lo que a ellas se refiere, estamos todavía en un período de reajuste y nueva apreciación.

No debemos comenzar, por tanto, con una teoría preconcebida del modelo de evolución doctrinal. Hemos de

<sup>12</sup> Cf. O. Chadwick, *From Bossuet to Newman*, 194.

proceder a base de un estudio paciente de las pruebas históricas. Hemos de reproducir tan fielmente como nos sea posible el camino que de hecho siguió en su evolución el credo doctrinal. Llevar a cabo esta tarea con minuciosidad y profundidad supone un estudio polifacético para cuya realización hemos de buscar la luz que puedan ofrecernos otros campos. En este libro no quiero hablar de factores no teológicos, como el favor imperial, las rivalidades eclesiásticas o la ambición personal. Todo esto tuvo un papel muy importante en la historia real de la evolución doctrinal y, a mi juicio, influyó principalmente en la determinación de las doctrinas que aceptó un grupo determinado de personas en un período concreto de la historia. Pero no creo que a la larga ejerciese una influencia importante en la determinación del contenido realmente evolucionado de la creencia doctrinal misma. En este libro voy a ocuparme sobre todo de este punto. Por ello me ha parecido mejor comenzar con el estudio de los motivos procedentes de la vida de la Iglesia que dieron lugar a esta evolución intelectual. Consideraré después algunas de las razones en las que conscientemente se basó el argumento doctrinal y que iluminaron las decisiones alcanzadas para comprender por qué se prefirió una doctrina a la otra. Por último, además de los motivos y fundamentos, consideraré el modo en el que los nuevos conceptos se expresaron y se relacionaron con el *corpus* de creencias ya existentes. Todo esto ha de hacerse en primer lugar con una comprensión de la concepción del mundo de los primeros siglos tan plena y afín como podamos. No hemos de apresurarnos a imponer ajenos criterios de juicio procedentes de nuestro relativo aislamiento moderno. Sin embargo, a la larga hemos de hacer algo muy parecido. Si no nos ocupamos solamente de la historia de la evolución doctrinal, sino que evaluamos esa doctrina a la luz de su proceso histórico de evolución, tendremos que formularnos diversas preguntas sobre

la verdad o falsedad de los argumentos utilizados en dicho proceso y de los resultados conseguidos. Ahora bien, esto sólo podemos hacerlo partiendo de un punto de vista y con unos criterios determinados. El punto de vista es el característico de nuestro mundo contemporáneo y los criterios serán los que juzguemos apropiados al tema que estamos revisando. Por ello debemos estar atentos a las características de la historia de la evolución que, en virtud de su forma lógica, puedan poner en tela de juicio la validez de las conclusiones a las que dan lugar.

Si la imagen que surja de este estudio va a ofrecer o no un esquema lo suficientemente coherente como para merecer el título de «doctrina de la evolución», es un problema que no podemos decidir de antemano. Hemos de estar preparados para hallar los elementos fortuitos que han podido desempeñar un papel muy importante en la evolución realizada y que han podido prestar a la imagen doctrinal resultante una curiosa mezcla de verdad y falsedad. Después de todo, nos hallamos en medio de un proceso, y puede darse el caso de que el modelo de evolución existente solamente pueda contemplarse con claridad cuando el proceso haya terminado<sup>13</sup>. Mas aunque al terminar nuestro estudio no podamos formular una teoría de la evolución que sea satisfactoria desde el punto de vista intelectual o estético, esperamos que este procedimiento arroje al menos algo de luz sobre la correcta actitud que hemos de tomar ante las afirmaciones doctrinales de nuestro tiempo.

<sup>13</sup> Cf. K. Rahner, *ibid.*, 53: «La ley perfecta de la evolución del dogma, sin embargo, sólo puede establecerse cuando todo el proceso ha llegado a su fin».

## CAPITULO II

### *MOTIVOS DE LA EVOLUCION EN LA EPOCA PATRISTICA*

En el ámbito del pensamiento humano la distinción básica es la que existe entre el yo y el no yo. Este es el punto en el que comienza el niño a dar sus primeros pasos en el razonamiento humano, que pueden ser los inicios de un camino que le lleve a las altas cumbres de la reflexión filosófica. Desde sus primeros orígenes, la Iglesia cristiana se vio obligada a formular sus creencias y prácticas frente al entorno no cristiano en el que estaba enmarcada. Al distinguir entre el yo y el no yo, el niño presta particular atención a lo que se halla en el límite de ambos, como son las extremidades de su cuerpo, sus pies y manos, y los calcetines y guantes, tan asociados a éstos. Lo mismo sucedió con la Iglesia. Quienes se hallaban en el límite entre ella y el entorno exterior claramente no cristiano fueron los que llamaron poderosamente su atención. En sus discusiones con los herejes —cristianos de deseo a los que ella se negaba a reconocer—, la Iglesia se vio obligada a articular sus creencias de forma cada vez más precisa. Sólo cuando el niño crece, comienza a gozar ejerciendo la reflexión como actividad consciente, por propia voluntad y en relativo aislamiento del estímulo que supone la inmediata necesidad.

La analogía es fantástica. Pero sirve para indicarnos los tres motivos fundamentales por los que la Iglesia se vio en la necesidad de emprender el camino de la evolución doctrinal. Brevemente podríamos definirlos como la autocomprensión eclesial en relación con los de fuera, en relación con los que se hallan en el límite que separa a los de dentro de los de fuera y, finalmente, en

relación consigo misma. El primer lugar lo ocupaba el motivo apologético, la necesidad de expresar la verdad cristiana de forma que respondiese a las exigencias y objeciones del mundo circundante. En segundo lugar, estaba el problema de la herejía, el problema de quienes, estando más o menos dentro de la Iglesia, definían los artículos de la fe de una forma que parecía equivocada y peligrosa a la mayoría de los creyentes. En tercer lugar (aunque en relación con los otros dos, ya que ninguna idea está totalmente aislada de su entorno), estaba el deseo natural de algunos cristianos de proyectar hacia afuera y de reflexionar en las implicaciones de su fe de una forma tan plena y profunda como fuese posible. Hemos de considerar por orden el modo en que cada uno de estos factores operó en el seno de la vida de la Iglesia.

Los cristianos constituyeron un pueblo situado en la incómoda posición de verse encuadrado entre dos pueblos más antiguos, los judíos y los griegos. Tanto unos como otros se mostraron dispuestos a atacar las ideas características del cristianismo con el arma mortífera del ridículo. Por ello la Iglesia se vio continuamente en la necesidad de formular sus convicciones de modo que ofreciesen menos puntos vulnerables a la hora de la discusión.

En el período del Nuevo Testamento, las objeciones que los judíos hacían a la doctrina cristiana giraban en torno a los temas del mesianismo de Jesús y de la validez perpetua de la ley. Estos problemas constituyeron ya el trasfondo de la vida de Jesús. En consecuencia, desde el principio los cristianos se vieron obligados a reflexionar sobre las implicaciones que lleva consigo la idea de un Mesías que sufre y a definir el papel de la ley en la economía divina.

Las fuentes judías no ofrecen muchos indicios de la controversia con los cristianos en los años inmediatamente posteriores al período neotestamentario. Las

afirmaciones de las fuentes judías sugieren que los dos problemas principales en discusión eran la divinidad de Jesús y la pretensión cristiana de ser el verdadero Israel de Dios. Por lo que atañe al primero de estos dos problemas, el argumento judío era claro y directo, y se basaba simple y absolutamente en la unidad de Dios expresada, por ejemplo, en Is 44,6: «Yo soy el primero y el último; fuera de mí no hay Dios». Cualquier idea que sugiriese la naturaleza divina de la persona de Jesús hallaría oposición en los círculos judíos por infringir la unidad divina. Los cristianos no mostraban deseos ni intenciones de ser politeístas o diteístas. El Antiguo Testamento, en el que se apoyaban los judíos para afirmar con tanta insistencia la unidad de Dios, era también el Antiguo Testamento de los cristianos. Por ello, las afirmaciones cristianas sobre la divinidad de Cristo hubieron de redactarse natural y necesariamente de una forma que, al menos a juicio de los cristianos, se hallase en consonancia con la categórica afirmación de la unidad divina. Además, los controversistas judíos estaban dispuestos a abalanzarse sobre cualquier aberración que surgiese en el estrecho sendero de una fe auténticamente monoteísta, lo que constituyó para los cristianos un estímulo adicional que les empujaba en la misma dirección.

El segundo gran problema lo constituía la antigüedad y continuidad de la fe e historia judías. De una «nueva» fe podía uno mofarse por el simple hecho de ser algo nuevo. Para hacer frente a estos ataques, la fe cristiana tuvo que recurrir a los pasajes neotestamentarios que atribuían a la Iglesia el título de Israel de Dios. Esto se llevó a efecto de muchas formas. El motivo familiar de la bondad del hijo menor frente al mayor se prestó fácilmente a una interpretación que manifestase la superioridad de la «nueva» religión, el cristianismo, sobre la «antigua», el judaísmo. En el pensar de Tertuliano, este proceso comienza ya en el episo-

dio de Caín y Abel<sup>1</sup>. Todo esto sirvió de estímulo para que los cristianos elaborasen una filosofía de la historia y una comprensión del Antiguo Testamento según la cual el verdadero heredero de todo lo bueno de la historia judía y de todas las promesas veterotestamentarias era el cristianismo y no el judaísmo.

Sin embargo, la Iglesia naciente creció en un ambiente más bien griego que judío. Y los griegos formularon a la Iglesia fundamentalmente las mismas objeciones que los judíos. El comentario mordaz de Celso combina las dos objeciones básicas: la novedad del cristianismo y su aparente deserción del monoteísmo. «Si estas personas adorasen a un único Dios —escribe Celso—, sus argumentos podrían ser válidos... Pero adoran de forma extravagante a un hombre que ha aparecido recientemente. Y, sin embargo, piensan que no se apartan del monoteísmo al adorar al siervo de Dios». Son las dos dificultades de siempre. Cristo apareció hace muy poco, hace unos años, dice Celso en otro lugar. Al adorar a Cristo, los cristianos se hacen culpables o de adorar a un hombre o de abandonar el monoteísmo. La respuesta de Orígenes constituye un ejemplo vivo de afirmación doctrinal estudiada y nacida de la necesidad apologética. «Por ello —escribe Orígenes— adoramos al Padre de la verdad y al Hijo, que es la verdad; son dos existencias distintas, pero una en unidad mental, en armonía y en identidad de voluntad»<sup>2</sup>.

Sin embargo, los controversistas griegos disponían también de otros medios. Platón, partiendo de su república ideal, se propuso tirar por tierra a Homero y el recuerdo de los vergonzosos actos de las divinidades; el platonismo posterior desarrolló el arte de desbaratar la religión popular, atacando las ideas antropomórficas del Antiguo Testamento y la idea de la encarnación

divina. La idea de que Dios había venido a este mundo para hacerse hombre implicaba, a juicio de Celso, una indigna concepción de la majestad de Dios y le parecía una ofensa perpetrada a la idea verdadera de la inmutabilidad eterna de Dios. Orígenes le responde con estas palabras: «Si la Palabra divina e inmortal asumió el cuerpo y el alma humana y por esto cree Celso que queda sujeta al cambio y a la mutabilidad, sepa que la Palabra permanece Palabra en esencia y que no sufre la experiencia del cuerpo o del alma»<sup>3</sup>. De nuevo nos hallamos ante un destello de afirmación doctrinal muy importante elaborada por motivos apologéticos.

Sin embargo, la influencia de la apologética no ha de limitarse a estos ejemplos explícitos de afirmaciones doctrinales elaboradas para dar respuesta al criticismo concreto de un adversario determinado. El papel del apologista no era exclusivamente defensivo. Su objetivo no era tan sólo el de responder a las objeciones, sino el de convencer a los no cristianos de la verdad del cristianismo. Algunos apologistas cayeron en la tentación de creer que podían realizar perfectamente su cometido respondiendo al desdén con el desdén y al ridículo con el ridículo. Sin embargo, la mayoría de ellos se propuso explicar positivamente la fe cristiana de forma que pareciese intelectualmente respetable e incluso atractiva al griego culto. Con este objetivo en la mente recalcaron los puntos de contacto y las semejanzas existentes entre sus propias creencias y lo más selecto del pensamiento griego. Los filósofos griegos, y en especial Platón, habían dicho muchas cosas que los apologistas podían aceptar. Algunos, siguiendo la línea de la primitiva apologética judía, explicaron estos puntos de contacto por los préstamos que los griegos tomaron de las primeras obras de Moisés; otros, y éstos constituían mayoría, los explicaban recurriendo a una participación

<sup>1</sup> *Adv. Jud.*, 5.

<sup>2</sup> *Con. Cel.*, 8, 12 (cf. también *ibid.*, 1, 26).

<sup>3</sup> *Con. Cel.*, 4, 5, y 4, 14-15.

limitada en el Logos divino; otros, en fin, como Justino mártir, dieron ambas explicaciones <sup>4</sup>; pero a la larga la diferencia es mínima. El factor importante era que estaban convencidos de que existían puntos de contacto entre ambas creencias, a los que podía recurrirse.

El principal campo de contacto era la fe en Dios. La fe de los cristianos en Cristo era algo peculiar y exclusivo suyo, basado en la evidencia empírica de la encarnación y en la experiencia de la vida de la Iglesia. Pero la fe en Dios radicaba en ciertas nociones comunes (*κοινὰ ἐννοιαί* es la frase que emplean y tiene origen estoico) implantadas en la mente de todos los hombres y suponían un punto de contacto real con lo más selecto del pensamiento del mundo antiguo. Así, Atenágoras, un filósofo cristiano de Atenas que escribió en la segunda mitad del siglo II, recurre al testimonio de Eurípides, de los pitagóricos, de Platón, de Aristóteles e incluso de los estoicos en favor de la unidad de Dios afirmada también por los cristianos <sup>5</sup>. A primera vista, parece que este testimonio tiene muy poca importancia doctrinal. Recurrir a las afirmaciones sobre la divinidad que con anterioridad hicieron los no cristianos es una forma muy natural de hacer apologética. Pero no parece muy claro que influyese en la formulación de las ideas cristianas. Y, sin embargo, su influencia fue realmente enorme, ya que el apologeta no afirmaba simplemente que los griegos habían empleado la palabra «Dios» utilizada también por los cristianos, sino que existían semejanzas entre la idea de Dios de los cristianos y la de los filósofos griegos. Al buscar y recalcar esos puntos de contacto entre las ideas de la joven comunidad cristiana y las antiguas escuelas de la filosofía griega, fue poco menos que imposible que la primera fuese influida en gran parte por la última. Atenágoras,

una vez que ha expuesto el testimonio que los poetas y filósofos griegos rinden a la unidad de Dios, pasa a hablar de los profetas del Antiguo Testamento; el testimonio de estos últimos es superior porque estaban inspirados más directamente (como el flautista inspira a su flauta), pero no establece ninguna distinción entre sus ideas sobre el problema básico de la naturaleza de Dios y las de los filósofos <sup>6</sup>. Sin embargo, es evidente que la frase «Dios es único» no tiene el mismo significado cuando el Déutero-Isaías niega la realidad de los dioses de Babilonia que cuando aparece en las reflexiones matemáticas de Pitágoras o de Platón.

La influencia doctrinal de la apologética no es inmediatamente evidente en los escritos de los apologetas del siglo II. Su comprensión de la fe cristiana es relativamente simple y sencilla y, por lo general, muy semejante a la de la mayoría de los Padres apostólicos, como Clemente de Roma y Hermas, de la generación anterior. En sus escritos no hallamos indicios que nos hagan pensar en la urgente necesidad que sintieron de formular con más precisión la fe que recibieron de sus predecesores. Cuando lo hacen, las razones apologéticas son las que los inspiran. Pero, consciente o inconscientemente, dieron al pensamiento cristiano una orientación nueva; hicieron que la Iglesia emprendiese un camino que la habría de llevar más lejos del pensamiento de los Padres apostólicos de lo que los mismos apologetas juzgaron deseable o posible. Las ideas sobre Dios implícitas en su acercamiento teológico se convirtieron con Clemente y Orígenes en elemento sustancial del pensamiento doctrinal cristiano. Ejemplo claro de esta tendencia es el tema de la unidad divina. Como hemos indicado, Atenágoras no supo distinguir entre la concepción matemática y profética de la unidad; pero no supo ser lo suficientemente teólogo como para ex-

<sup>4</sup> *Apol.*, I, 46.59.

<sup>5</sup> Atenágoras, *Supplicatio*, 5-6.

<sup>6</sup> Atenágoras, *Supplicatio*, 7-9.

poner en plenitud las implicaciones teológicas de dicha identificación. Clemente y Orígenes, sin embargo, aceptan como básica la concepción matemática de la unidad divina y la integran a la perfección en sus sistemas teológicos. Clemente opina que el principio matemático de la abstracción llevado hasta sus últimas consecuencias es el medio adecuado para el acercamiento a la idea de Dios<sup>7</sup>. Orígenes piensa que Dios es uno y simple, uno en el más pleno sentido de la palabra<sup>8</sup>.

Difícilmente puede exagerarse la importancia que estas ideas tienen en el ámbito de la teología cristiana. En efecto, nada es tan fundamental como la idea de Dios; no sólo es la doctrina cristiana básica, sino que afecta e influye en todas las demás. Si aceptamos el acercamiento de Clemente, el método recto del pensar teológico será el negativo o apofático. Si aceptamos la definición de Orígenes, desde el primer momento excluimos la idea tradicional de la Trinidad. De esta forma, las ideas sobre la unidad divina tomadas de las escuelas filosóficas griegas desempeñaron un papel muy importante en el desarrollo doctrinal; en gran parte fueron, aunque no exclusivamente, el resultado de la preocupación apologética de la Iglesia. Lo mismo podríamos decir de los demás atributos de Dios. Pero un ejemplo basta para mostrar cuál fue la influencia de las razones apologéticas en el desarrollo doctrinal. Esta no se limitó a dar respuesta a las objeciones suscitadas contra las ideas cristianas, sino que tuvo efectos más amplios y ricos. Todo el pensar cristiano, especialmente las ideas sobre el ser y la naturaleza de Dios, sufrieron la influencia, a veces inconsciente, de los pensamientos filosóficos difundidos por el mundo helenístico.

La Iglesia, sin embargo, no se enfrentó solamente con la oposición y el ateísmo, lleno de desdén o de sim-

patía, sino también con lo que ella consideraba desviaciones o falsas creencias. La influencia que ejerció en el desarrollo doctrinal la preocupación apologética de la Iglesia fue amplia, aunque a veces oculta; los efectos que produjo el desafío que lanzaba la herejía fueron más amplios todavía y más visibles. Los más antiguos teólogos de la Iglesia occidental no tienen otra preocupación que la de dar una respuesta a la herejía. La oposición a los gnósticos y a su sistema muy ahistórico y especulativo determina el tenor de la teología de Ireneo, mientras que Marción y Práxeas desempeñan el mismo papel central por lo que atañe al pensamiento de Tertuliano. Si la mayor parte de los apologistas buscaban algún punto de contacto con sus lectores no cristianos, uno podría pensar que los escritos dirigidos contra quienes profesaban parcialmente la fe en Cristo seguirían con toda probabilidad un camino muy semejante. Pero eso está muy lejos de ser verdad. Un escritor moderno puede ver en un hereje un hermano en Cristo porque sólo un cristiano puede ser hereje<sup>9</sup>, pero la Iglesia primitiva no lo consideró así. Cualquier matiz cristiano que pudiese ir unido al concepto de hereje no se consideró como algo a su favor, sino más bien lo contrario. El hereje es como Judas, que llamó a Cristo rabí y le besó<sup>10</sup>. Y de la misma manera que Judas ha de catalogarse con Caifás y no con los apóstoles, aunque de hecho es peor que Caifás por ser un traidor, así el hereje no es el hermano descarriado, sino el adversario más peligroso y traidor. Si la nota de desdén y ridículo rara vez falta durante mucho tiempo de los escritos de los apologistas más compasivos, el vituperio encarnizado casi no está ausente ni un momento de los escritos dirigidos contra la herejía.

<sup>9</sup> L. A. Zander, *Vision and Action* (1952) 101-102 (citado por H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth* [1954] 97).

<sup>10</sup> Orígenes, *Matt. Comm. Ser.*, 100; Atanasio, *Or. c. Ar.*, III, 28.

<sup>7</sup> *Strom.*, V, 71, 2-3.

<sup>8</sup> *Comm. Jn.*, I, 20; *De Princ.*, I, 1, 6.

Pero el vituperio no fue suficiente. Como el hereje afirmaba que sus ideas expresaban la verdad cristiana, había que salirle al paso. En muchos casos las afirmaciones heréticas versaban sobre problemas que no eran objeto de convicciones claras por parte de la mayoría de los cristianos; es más, en muchos casos versaban sobre puntos de los que no era absurdo decir que no podía llegarse a una convicción claramente formulada. Como contestación a las especulaciones gnósticas sobre la naturaleza del mundo celestial antes de la creación, Ireneo afirma que esas cuestiones no tienen respuesta y que hemos de dejarlas en las manos de Dios. Las palabras del profeta «¿quién narrará su generación?» muestran con evidencia la inutilidad de todos los esfuerzos por definir la generación del Logos<sup>11</sup>. Pero el silencio no podía prolongarse durante mucho tiempo, ya que podía interpretarse como claudicación ante los herejes. Los teólogos posteriores a Ireneo emprendieron la tarea de discutir ampliamente la verdadera naturaleza de la generación del Hijo. De hecho, siglo y medio después, cuando el Concilio de Sirmium incluyó en sus declaraciones de fe el texto de Isaías, utilizado antes por Ireneo, con idéntica intención de excluir todo deseo de conocer la naturaleza de la generación del Hijo, Hilario habló de la blasfemia de Sirmium, de la ley de ignorancia impuesta para que se siguiese desconociendo lo que ya se sabía<sup>12</sup>.

Casos semejantes se repiten con frecuencia. El jefe de la ortodoxia declara su fe tal como la conoce e insiste en que la naturaleza del tema no soporta que se formulen ulteriores definiciones. Pero el espíritu del hombre se rebela naturalmente ante estas limitaciones, aparentemente arbitrarias, impuestas a su capacidad de conocimiento y comprensión. Por ello algunos cristia-

nos pretenden definir de forma más plena tal o cual aspecto de la fe, pero lo hacen de una forma que no es aceptada por la mayoría de los miembros de la Iglesia. Así, la generación siguiente de responsables de la Iglesia elige el mal menor y define con precisión lo que sus predecesores en la fe consideraban esencialmente indefinible. He aquí un solo ejemplo. Cirilo de Jerusalén afirmó en sus lecciones catequéticas del año 350 d. C., aproximadamente, que hemos de contentarnos con conocer la identidad de los dones del Padre y del Espíritu Santo, pero que la naturaleza y sustancia del Espíritu Santo no son materia apropiada para la investigación<sup>13</sup>. Diez años más tarde un grupo de cristianos egipcios que aceptaba la plena divinidad del Hijo, pero consideraba erróneamente al Espíritu como creatura, llamó la atención de Atanasio; como resultado de los errores de estos cristianos, Atanasio se lanzó a la labor de investigar la naturaleza del Espíritu —de lo que Cirilo desistió— a pesar de no disponer de una clara terminología que sirviese para la discusión del problema con suficiente precisión<sup>14</sup>. Pero los tropicistas, que así llama Atanasio a este grupo de cristianos egipcios, no eran los únicos. Otros cristianos del mundo oriental seguían una línea muy semejante de pensamiento. Reconocían la divinidad del Hijo, pero, con mayor o menor precisión, rechazaban cualquier idea sobre la divinidad del Espíritu. Así, bajo la presión de los *pneumatomachoi* o batalladores del Espíritu, como los llamaban los ortodoxos, se sintió la necesidad de dar una definición más exacta, y veinte años más tarde la doctrina de la procesión del Espíritu Santo en el seno de la Trinidad había sido estudiada por Gregorio Nacianceno e incorporada en el Credo de Constantinopla del año 381.

Así, pues, la presencia de ideas heréticas obligó a los

<sup>11</sup> *Adv. Haer.*, II, 28.

<sup>12</sup> *De Synodis*, 10.

<sup>13</sup> *Cat.*, XVI, 24.

<sup>14</sup> *Cf. Ep. ad Ser.*, IV, 2-3.

líderes de la Iglesia a buscar mayor precisión en la enseñanza doctrinal. Con palabras de Hilario, ellos podían expresarse en estos términos: «Los errores de los herejes y blasfemos nos obligan a ocuparnos de materias prohibidas, a escalar cumbres peligrosas, a pronunciar palabras indecibles y a entrar sin permiso en terrenos prohibidos. La fe debe cumplirse en silencio los mandamientos, adorar al Padre, venerar al Hijo con el Padre y en el Espíritu, pero tenemos que agotar los pobres recursos de nuestro lenguaje para dar expresión a pensamientos demasiado sublimes para palabras humanas. El error de los demás nos obliga a equivocarnos cuando nos atrevemos a encarnar en términos humanos unas verdades que debieran quedar escondidas en el corazón que venera en silencio»<sup>15</sup>.

De esta forma, con frecuencia fueron los herejes quienes determinaron las líneas generales por las que habría de discurrir la evolución doctrinal; fueron ellos los que eligieron el terreno en el que se entablarían las batallas doctrinales, y no sólo el terreno, sino las mismas armas que habrían de emplearse. La afirmación de que el Hijo era «de la misma sustancia» que el Padre fue para generaciones de cristianos una gloriosa exclamación de fe cuando cantaban el credo en los momentos más solemnes de la liturgia de la Iglesia. Y, sin embargo, no fue éste el motivo por el que la expresión entró a formar parte del vocabulario de la doctrina cristiana; se la admitió con cierto pesar por ser el único medio disponible de excluir el arrianismo. Atanasio insiste muchas veces en que la causa fundamental del error arriano estriba en que sustituye la idea escriturística de Dios como padre por la idea filosófica de Dios como ser increado. Han sido, pues, los arrianos, dice Atanasio, los responsables de que la Iglesia emplease un término no escriturístico, es decir, la palabra griega

<sup>15</sup> Hilario, *De Trinitate*, II, 2.

*homoousios* introducida en el Símbolo de Nicea y traducida familiarmente por la expresión «de la misma sustancia que». Los arrianos utilizaron un lenguaje no bíblico para introducir ideas no expuestas en la Escritura; ahora bien, esas ideas sólo pudieron rebatirse con un lenguaje del mismo estilo filosófico que expresase clara e inequívocamente el verdadero sentido de la Escritura<sup>16</sup>.

Lo que aquí afirma Atanasio parece ser sustancialmente cierto, pero puede exponerse todavía con más precisión y rigurosidad. La palabra *ousia* (sustancia o ser) se ha convertido en uno de los principales términos teológicos. No aparece en el Nuevo Testamento, excepto cuando se dice que el hijo pródigo derrocha los bienes del padre. Ocasionalmente aparece en escritores anteriores a Arrio, pero no tiene un significado preciso o técnico. Orígenes la emplea para expresar lo que el Padre y el Hijo tienen en común o aquello por lo que se diferencian<sup>17</sup>. Parece ser que fue Arrio el primero que atribuyó a este término un papel preciso y significativo en su esquema intelectual; recalca mucho que la distinción existente entre el Padre y el Hijo es una distinción de *ousia*; esta distinción ocupa en su pensamiento un puesto básico y fundamental, puesto que constituye el medio necesario que expresa la trascendencia esencial del Padre respecto a todo lo demás, incluso respecto al Hijo. Si se admite tal distinción, Arrio está tan capacitado como cualquier otra persona para hablar de la función reveladora del Hijo en cuanto imagen del Padre o de la similitud de carácter y voluntad existente entre ambos<sup>18</sup>. Si la descripción que hemos hecho del pensamiento de Arrio es cierta, es evidente que sólo podrá ser rebatida con una afirmación opuesta,

<sup>16</sup> *De Decretis*, XIX, 28; *Or. c. Ar.*, I, 34; *Ad Afros*, 7.

<sup>17</sup> Compárese el empleo de *ousia* en *De Oratione*, XV, con el de *Comm. Jn.*, X, 37.

<sup>18</sup> Véase mi artículo *In Defense of Arius*: JTS 13 (1962) 345.

pero relativa a la *ousia* divina. Cualquier otro tipo de argumento no afectaría para nada la idea fundamental arriana. En consecuencia, fue realmente Arrio quien eligió la palabra *ousia* como término que habría de servir para la elaboración de la doctrina de la Iglesia sobre la divinidad.

Todavía podemos precisar más. Lo que es cierto de la palabra *ousia* en general, parece serlo también del término *homoousios* en particular. En su carta dirigida a Alejandro, Arrio considera la palabra como maniquea, ya que implica el empleo falso de categorías físicas en la reflexión intelectual sobre la divinidad; más aún, de Eusebio de Nicomedia se cuenta que utilizó la palabra como una especie de *reductio ad absurdum*, al hablar de la relación existente entre el Padre y el Hijo en una carta presentada en el mismo Concilio de Nicea. Ambrosio, que refiere la anécdota de Eusebio, afirma que «los Padres emplearon la palabra en sus exposiciones de la fe porque se dieron cuenta de que intimidaba a sus adversarios». Quizá tenga razón. La razón más satisfactoria de por qué se introdujo la palabra *homoousios* en las fórmulas de Nicea es que los arrianos estaban de antemano obstinados en rechazarla. En último término, Arrio fue el responsable de que se introdujese no sólo la palabra general *ousia*, sino también el término *homoousios*<sup>19</sup>.

Es casi imposible exagerar la importancia de la influencia de la herejía en la primitiva evolución doctrinal. Sin embargo, lo que es casi imposible puede hacerse a veces. Cometeríamos una exageración si aceptásemos como totalmente válida la descripción que Hilario hace de los Padres primitivos como teólogos recalcitrantes. En toda comunidad hay siempre quienes natural y espontáneamente quieren desartillar los aspectos intelectuales y filosóficos de su vida. Aunque

la Iglesia, a juicio de san Pablo, no contase entre sus miembros con muchos sabios según el mundo y aunque muchos de los primeros cristianos fuesen ignorantes, necios e incultos, de lo que los acusa Celso, había también personas para quienes el espíritu de curiosidad intelectual era un impulso vivo y natural.

Ireneo defendía una política de silencio muy apta para responder a las especulaciones descabelladas de los gnósticos; pero ni siquiera él mismo se contentó con ella. Tertuliano afirmaba que la fe bastaba, que la Iglesia no tenía nada en común con la Academia, que la curiosidad intelectual era ajena a los cristianos y que la investigación había quedado eliminada por el evangelio<sup>20</sup>, pero ni siquiera él estaba seguro de sus convicciones fideístas. Acusa a la filosofía de ser la raíz de todas las herejías y, sin embargo, es considerable su deuda al pensamiento estoico. No era suficiente una reacción negativa ante la herejía. La Iglesia no se contentó con una afirmación doctrinal contraria, tanto en el fondo como en la forma, a la elegida por los herejes. No hay humo sin fuego. Las mismas especulaciones gnósticas eran algo más que vanos pensamientos salidos de mentes insensatas. Los herejes se ocuparon de problemas reales. A la larga, la respuesta cristiana procedió de quienes, admitiendo o no las ideas gnósticas, conocían sus preocupaciones intelectuales y querían resolver los mismos problemas por sus propios métodos.

La obra de Clemente y Orígenes constituye la mejor encarnación de este espíritu. Clemente está de acuerdo con Tertuliano cuando afirma que la curiosidad como tal no constituye una motivación suficiente para la investigación cristiana. El estudio intelectual es un aspecto de la consagración del cristiano. El cristiano gnóstico, que es el ideal de Clemente, no se identifica con el cristiano intelectual. El conocimiento que le caracte-

<sup>19</sup> Véase mi artículo *ὁμοούσιος ἡμῖν*: JTS 16 (1965) 454-461.

<sup>20</sup> *De Praescr.*, 7.

riza procede de la fe y está íntimamente asociado al amor. Sin embargo, este tipo de conocimiento puede integrar cualquier forma del pensar humano. Clemente nunca se cansa de afirmar que toda la verdad es una. Admite Clemente que la búsqueda humana de la verdad a veces ha llevado al hombre por caminos erróneos, pero, a su entender, la causa estriba en que, al llevar a cabo esta búsqueda, no se ha referido a Cristo y ha contado además con la influencia perversa y falsificadora del pecado. El cristiano no tiene por qué temer a la investigación, a la genuina búsqueda de la verdad. Las palabras de Jesús «Yo soy la verdad» pueden aplicarse con toda propiedad a la verdad que busca el filósofo. De esta forma, el espíritu de búsqueda, entendido correctamente, no es, a juicio de Clemente, enemigo de la revelación, sino que constituye una parte adecuada y justa de la total obediencia que el hombre debe a Dios.

En el prólogo de su obra *De Principiis*, Orígenes describe la función del pensar especulativo y le atribuye una doble función. Sirve, en primer lugar, para ofrecer una síntesis coherente de las afirmaciones dogmáticas de la tradición básica. Al teólogo cristiano le compete, a tenor de las palabras de Os 10,12: «Iluminaos con la luz del conocimiento» (en la versión de los LXX), mostrar la razonabilidad de las verdades cristianas y cómo forman un cuerpo doctrinal coherente. En segundo lugar, la tradición no pretende ser una afirmación completa y total de la doctrina cristiana, sino más bien un mínimo irreductible de materias de alcance universal. Pero hay otros muchos puntos que no toca la tradición básica. Es lícito e incluso deseable que la mente especulativa se ejercite sobre estos puntos, siempre y cuando se reconozca que las conclusiones alcanzadas son provisionales y que carecen del carácter definitivo que es propio de la tradición básica.

En otra ocasión, Orígenes compara la moral con el

pan insípido, pero necesario y nutritivo, de la vida, y a la especulación con el vino, que alimenta y, sobre todo, alegra y regocija<sup>21</sup>. La imagen empleada revela a la perfección su propia actitud y práctica. Considera al espíritu de búsqueda intelectual como algo positivo y claramente descubre en él algo que contribuye al regocijo positivo. Sin género de dudas, él fue el supremo representante dentro de la Iglesia primitiva de este deseo; pero hubo también quienes lo fueron en menor grado y a veces de forma inconsciente. Este espíritu de búsqueda intelectual nunca se vio aislado del estímulo que suponían tanto la apologética como la herejía; a ninguno de los Padres le hubiese gustado el aislamiento académico de nuestras aulas modernas. Por todo ello, no podemos ilustrar tan directamente como en los dos casos anteriores la influencia de ese espíritu de búsqueda en la evolución doctrinal. Sin embargo, si al enumerar los motivos de dicha evolución dejamos a un lado la reflexión intelectual que por sí misma o por Cristo, como diría Clemente, quiere revelar todas las implicaciones de la fe, nuestra lista sería incompleta y falaz.

El estudio de los motivos que impulsan a uno a seguir una línea determinada de pensamiento no condicionan la verdad o falsedad de sus conclusiones. La investigación de los motivos que tuvo la Iglesia para emprender el camino de la evolución doctrinal no cuestiona la validez de las doctrinas evolucionadas. La verdad o falsedad de tales doctrinas depende de la validez del razonamiento por el que se alcanzaron. De eso vamos a ocuparnos ahora. El valor del estudio de los motivos estriba en que puede ofrecernos una comprensión más viva y profunda de los argumentos utilizados. En este sentido, dicho estudio puede ayudarnos indirectamente a juzgar los resultados del primitivo pensar doctrinal, lo que constituye nuestro propósito último.

<sup>21</sup> *Comm. Jn.*, I, 30.

### CAPITULO III

## UNA FUENTE DOCTRINAL: LA ESCRITURA

A la hora de titular este capítulo es tentador para una persona educada en la tradición reformada cambiar el artículo indefinido por el definido. ¿Es que no es *sola scriptura* el fundamento de la verdad cristiana? ¿No sería, pues, más exacto hablar de la Escritura como de *la* fuente de la verdad cristiana? Por muy grande que sea, sin embargo, nuestra simpatía hacia el concepto de *sola scriptura* como principio dogmático, ese cambio del artículo falsificaría claramente los hechos que tratamos y además oscurecería el propósito fundamental de esta parte de nuestro estudio. Falsificaría los hechos porque el nacimiento de la Escritura y la evolución doctrinal no fueron etapas sucesivas de la historia cristiana. En el período histórico más primitivo, los dos procesos fueron simultáneos. La Escritura, en el sentido que hoy tiene la palabra, no pudo ser la fuente de la más antigua evolución de la doctrina cristiana por la simple razón de que, al no existir en su forma actual, no pudo desempeñar ese papel. Pero si cambiáramos el artículo y en vez de hablar de la Escritura como de *una* fuente doctrinal, la consideráramos *la* fuente doctrinal, por otros conceptos no aparecería claramente el propósito que persigo. Si nos referimos a la Escritura como a la fuente doctrinal cristiana, pensamos en seguida en el contenido de la revelación bíblica como un todo, pero yo me voy a ocupar en este capítulo de la influencia que ejerció la forma escrita en el modo en el que se desarrolló la doctrina. Los problemas básicos que voy a tratar son éstos: ¿qué efecto tuvo en la evolución doctrinal el hecho de que el contenido de la revelación se pusiese por escrito en

unos documentos específicos? ¿Qué influencia tuvo en la misma evolución la forma particular de considerar e interpretar dichos documentos?

La Iglesia nunca estuvo sin escrituras de alguna clase. En 1 Cor 15, Pablo recuerda a sus lectores las ideas fundamentales del evangelio que les ha predicado. Lo esencial del evangelio predicado no se limita al hecho de la muerte y resurrección de Cristo, sino que incluye también la afirmación de que esos hechos ocurrieron «según las Escrituras». De esta forma, el Antiguo Testamento fue desde el principio un elemento esencial del mensaje cristiano. El núcleo fundamental de la fe no estuvo constituido simplemente por los hechos de la vida, muerte y resurrección de Jesús, sino por esos mismos hechos interpretados a la luz del Antiguo Testamento. La Escritura, es decir, el Antiguo Testamento, se convirtió así en una fuente importante de la doctrina cristiana. Sin embargo, el contenido de la fe más específicamente cristiano, tanto los hechos históricos como su interpretación, no fue tanto cuestión de puesta por escrito cuanto de transmisión oral. Durante mucho tiempo, incluso años después de que se pusiesen por escrito algunos de los libros del Nuevo Testamento, la tradición oral se consideró como la forma básica en la que se enseñaba y transmitía el núcleo esencial del evangelio cristiano. Papias, obispo de Hierápolis, en el Asia Menor, durante la primera mitad del siglo II, representa a una época que a los libros escritos prefiere la voz viva y permanente, la enseñanza transmitida en cadena continua que puede remontarse hasta «los mandamientos dados por el Señor y que nos llegan desde la Verdad misma»<sup>1</sup>. En los escritos de Justino mártir y de otros apologistas contemporáneos suyos encontramos fundamentalmente las mismas ideas. El cristianismo es para él la enseñanza de Jesús, que se difunde por

todo el mundo mediante la predicación primero de los apóstoles y después de quienes les siguieron.

Muchos factores, sin embargo, se combinaron para que a la larga los escritos neotestamentarios ejerciesen en el desarrollo doctrinal una influencia mucho más importante de lo que podría hacernos pensar el estudio de los escritores cristianos de la primera mitad del siglo II. Con el paso del tiempo creció la importancia del relato escrito frente al testimonio oral en la transmisión de los hechos sobre Jesucristo. Justino refiere que la liturgia de la Iglesia incluía tanto las memorias de los apóstoles como la lectura del Antiguo Testamento. Tal práctica sirvió para realzar la importancia de los testimonios escritos en el conjunto de la vida de la Iglesia. Sin embargo, el factor principal de la importancia creciente que adquirieron los escritos neotestamentarios fue la extensión del gnosticismo. Quienes tuvieron que ocuparse de las bagatelas de las tradiciones secretas gnósticas y de los escritos apócrifos reconocieron cada vez más el valor de unos escritos auténticos. Personas como Ireneo promovieron en gran manera la idea de la Escritura tanto del Nuevo como del Antiguo Testamento como entidad definida con autoridad dominante en la vida de la Iglesia.

Con todo, la Escritura nunca fue para Ireneo *sola scriptura*, es decir, escritura como fenómeno aislado. La sucesión apostólica de los obispos es para Ireneo un punto importante en la sucesión esencial de la vida de la Iglesia y no la concibe como una cadena de *episcopi vagantes* separada del flujo fundamental de la vida eclesial; de la misma manera, la Escritura no constituye para él un relato autoritativo e independiente por sí mismo. La Escritura y la tradición van juntas, no como dos cosas distintas, sino como partes unidas de la misma y única realidad. Ireneo insiste en que la Escritura no ha de leerse como un libro independiente cuyo mensaje es totalmente desconocido, sino como un libro

<sup>1</sup> Eusebio, *HE*, III, 39, 3-4.

cuyo tema fundamental ya conocemos, porque éste es la fe viviente de la Iglesia, de la que ya vive el cristiano.

Pero por mucho que Ireneo insistiese en la estrecha interrelación existente entre la Escritura y la tradición, el nacimiento y la general aceptación al final del siglo II de un conjunto de documentos autorizados tuvo una inmensa importancia. La fuente de la revelación cristiana era Dios mismo, cosa que nunca se había puesto en duda. Se creía que la tradición conservada en la vida de la Iglesia derivaba de los apóstoles, quienes la habían recibido de Cristo y éste a su vez de Dios. Pero como se trataba de una tradición oral, podía cambiar, y como nos ha demostrado la experiencia, este cambio fue tan amplio, que no podemos tolerarlo. Esto hizo ver la necesidad de que la revelación se pusiese por escrito de una forma perenne y autorizada. El autor de la revelación era siempre el mismo, es decir, Dios. Por ello los cristianos creían que leían un libro, cuyo autor último era Dios. Una vez que esta creencia se estableció firmemente, la Escritura se convirtió en la fuente primaria y consciente de todas las doctrinas posteriores.

Esta creencia de que Dios era el autor último de la Escritura no condicionaba para nada la teología de la inspiración, es decir, la teoría sobre el modo en que dicha autoría se ha llevado a cabo en la práctica. Los Padres no se ocuparon ampliamente de este problema. Muchas veces se han citado las palabras de Atenágoras, que afirma que los profetas fueron «elevados en éxtasis por encima de las operaciones naturales de su entendimiento por la acción del Espíritu divino» y que «el Espíritu los empleó como un flautista inspira a su flauta»<sup>2</sup>. Pero estas afirmaciones se refieren sólo a los profetas del Antiguo Testamento y no son tan repre-

sentativas como para que las calificuemos de «la teoría predominante de la inspiración de la Escritura» de los Padres<sup>3</sup>. Este lenguaje no se aplica de ordinario a los escritos del Nuevo Testamento<sup>4</sup>; es más, otros escritores cristianos primitivos, al referirse a los profetas del Antiguo Testamento, definen la naturaleza de la inspiración profética como experiencias extáticas que comportan la pérdida de la conciencia racional<sup>5</sup>.

Pero todos estos problemas eran secundarios. El punto importante, en el que no cabía duda alguna, consistía en que Dios era el autor último de la Escritura; en consecuencia, una vez entendido el texto rectamente, su significado procedía de Dios y no del hombre. Del hecho básico de la última autoría de la Escritura se dedujeron dos principios: el de la unidad global de la Escritura y el de la importancia de los detalles, puesto que Dios no puede ser inconsecuente consigo mismo ni hacer algo sin finalidad alguna. Estos dos principios sirvieron de guía prudente e importante para los exegetas, pero de ellos podían deducirse consecuencias exageradas, como sucedió de hecho en los siglos III y IV. Veamos con más detenimiento cada uno de ellos.

Las claras diferencias existentes entre el Antiguo y el Nuevo Testamento suponían otras tantas objeciones a la unidad global de la Escritura. En este punto, los ataques contra los cristianos procedían de dos frentes distintos. Por una parte, los judíos podían argüir que las profecías veterotestamentarias anunciaban un Mesías glorioso y conquistador, mientras que el Nuevo Testamento, por el contrario, proclamaba un Mesías débil y despreciado. Por otra parte, cuando Marción puso de relieve el contraste existente entre los dos Testamentos, lo hizo con el claro propósito de denigrar el

<sup>3</sup> Así, A. M. Ramsey, *The Authority of the Bible*, en Peake, *Commentary on the Bible* (M. Black, ed.) (1962) 5.

<sup>4</sup> R. P. C. Hanson, *Tradition in the Early Church* (1962) 211.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, Orígenes, *Con. Cel.*, VII, 3-4.

<sup>2</sup> *Supplicatio*, 9.

Antiguo. A su entender, las diferencias eran tan notables, que tenían que referirse a dos «Dioses» diferentes; el Dios del Antiguo Testamento sería el Dios implacable y justiciero, mientras que el del Nuevo sería el Dios del amor y de la bondad.

Los cristianos creyeron desde el principio que los dos Testamentos se iluminaban y confirmaban mutuamente. La muerte y resurrección de Cristo se consideraron hechos cristianos auténticos cuando se observó que eran «según las Escrituras». Este es el argumento del primer sermón cristiano. «Esto es lo que anunció el profeta Joel...» (Act 2,16). Pedro insiste en que los extraños acontecimientos del día de Pentecostés habían de contemplarse a la luz de la profecía de Joel, según la cual en los últimos días Dios derramaría su Espíritu sobre toda carne. Pero de forma semejante el Antiguo Testamento queda iluminado porque halla su cabal cumplimiento en el Nuevo. Según la segunda carta de san Pedro (1,16-19), los testigos oculares de la gloria de Cristo confirman las profecías, y, como escribe Orígenes, «antes de la venida de Cristo no fue posible ofrecer pruebas claras de la inspiración divina del Antiguo Testamento; pero el advenimiento de Cristo convence claramente a quienes sospechaban que la Ley y los Profetas no estaban divinamente inspirados, de que fueron compuestos con ayuda de la gracia divina»<sup>6</sup>. La interrelación de los dos Testamentos fue, pues, un axioma básico en el pensamiento ortodoxo. Podría incluso afirmarse que en el siglo II fue el criterio fundamental por el que se definía la ortodoxia. Así, por ejemplo, cuando Clemente de Alejandría quiere defender la autoridad de Pablo frente a quienes dudan de él o adoptan una actitud crítica ante sus obras, insiste en que la enseñanza de Pablo se halla en perfecto acuerdo con la del Antiguo Testamento<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> *De Princ.*, IV, 1, 6.

<sup>7</sup> *Strom.*, IV, 134, 2.

Este axioma básico, sin embargo, requería una elaboración ulterior y detallada para no verse sofocado por las presiones ejercidas sobre él. Pero ésta sólo podía llevarse a cabo con la amplitud que requería la situación contemporánea mediante una interpretación alegórica completa del Antiguo Testamento sobre todo, pero también del Nuevo. Así, y solamente así, podía lograrse la indisoluble unidad de ambos Testamentos; pero se logró a un precio muy alto, ya que la unidad indisoluble alcanzada era una unidad sin diversidad, en la que la novedad del Nuevo Testamento quedaba oscurecida cuando no negada totalmente.

La reducción fundamental de la diferencia existente entre ambos Testamentos se llevó a efecto cuando una lectura ilegítima del Antiguo Testamento descubrió en él ideas cristianas que estaban en realidad tomadas del Nuevo. La alegorización del Antiguo Testamento tuvo importantes repercusiones para la exégesis, pero su trascendencia fue relativamente irrelevante para el estudio doctrinal. Con todo, esta forma de oscurecer las diferencias existentes entre los dos Testamentos no siempre operó en la misma dirección: unas veces terminó en la cristianización del Antiguo Testamento y otras en la judaización del Nuevo. A quienes querían refutarle partiendo de los textos del Antiguo Testamento, Ignacio decía que su único criterio era Cristo, su cruz y su resurrección; que el Antiguo Testamento era importante para la comprensión de la doctrina cristiana, pero que a tal fin su voz no debía llegarnos directamente, sino de forma indirecta, es decir, mediante el prisma transformador de Cristo<sup>8</sup>. Muchos discípulos de Ignacio, sin embargo, no aceptaron la distinción que él había establecido; si toda la Escritura es palabra de Dios, entonces Dios nos habla a través de toda ella sin distinción alguna. Quiere esto decir que a las personas

<sup>8</sup> *A los de Filadelfia*, 8-9.

poco dadas a la alegoría siempre podía acecharles el peligro de que la voz de la Escritura careciese en el Antiguo Testamento de lo específicamente cristiano. He aquí un ejemplo claro de lo que acabamos de decir: la enseñanza paulina sobre la libertad radical de la maldición de la Ley se suavizó para concordarla cuanto fuese posible con las afirmaciones directas del Antiguo Testamento. Otro ejemplo menos conocido, pero de igual alcance, es la doctrina de Cipriano sobre el ministerio cristiano. Es de todos conocido que en el corto pero agitado período episcopal de Cipriano tuvieron lugar amplias discusiones sobre el papel y la función del ministerio cristiano; en ellas Cipriano cita con frecuencia textos del Antiguo Testamento relativos al sacerdocio judío. Un estudio atento de sus escritos nos revela que estas citas no tienen simplemente interés ilustrativo, sino que constituyen el fundamento principal en el que se basan sus ideas<sup>9</sup>.

El segundo gran principio interpretativo, deducido también directamente del hecho de que Dios sea el autor último de la Escritura, era el de la importancia de los detalles. En Gál 3,16, Pablo basa su argumento en pro de una interpretación cristológica de la promesa hecha a Abrahán en el Génesis y en el hecho de que la promesa fue hecha a su «descendiente» (en singular) y no a sus «descendientes» (en plural). Muchos de los Padres interpretan los detalles escriturísticos de forma semejante. Los detalles textuales más triviales e involuntarios adquieren significación y se les atribuye gran importancia a la hora de interpretarlos. Una exégesis de este estilo puede verse tanto en las discusiones doctrinales como en otros contextos diferentes. La contro-

<sup>9</sup> Véanse las pruebas en las que se basa esta opinión en mi artículo *Theological Legacy of St. Cyprian*: JEH 14 (1963) 144-147. Cf. también S. L. Greenslade, *Scripture and other Doctrinal Norms in Early Theories of the Ministry*: JTS 44 (1943) 171-176.

versia arriana nos ofrece un ejemplo sorprendente. Las palabras de la Sabiduría en Prov 8,22: «El Señor me creó al principio de sus obras», fueron para Arrio un argumento probatorio importante, ya que en ellas no sólo se prefiguraba una verdad cristológica, sino que se indicaba con precisión el *status* creado del Hijo. Atanasio se esfuerza en demostrar que Arrio ha interpretado mal el texto, pero nunca dice que no sirve para determinar el problema en cuestión. Aunque el texto se adapta mucho mejor al sistema arriano que al suyo, lo acepta e interpreta de forma compleja e inconsistente a veces para evitar las implicaciones arrianas del mismo<sup>10</sup>. Más aún, él utiliza el mismo tipo de textos veterotestamentarios y de la misma forma para corroborar sus ideas. Como prueba evidente de la naturaleza increada del Hijo, Atanasio cita a su vez las palabras de Sal 110,3: «Desde el rocío de la aurora te engendré antes de la estrella de la mañana»<sup>11</sup>. Sin embargo, aunque los debates sobre los textos escriturísticos desempeñaron un papel importante en la controversia, no determinaron directamente las respectivas convicciones doctrinales. Arrio no creyó que el Hijo era «creado» porque esa palabra se aplicase a la Sabiduría en Prov 8,22; el texto ofrecía una prueba secundaria en pro de una idea basada fundamentalmente en motivos filosóficos totalmente diferentes. Y tampoco Atanasio creyó que el Hijo era «engendrado» porque el salmo 110 utilizase ese término; en este punto, la Escritura confirmó una postura adoptada originalmente por motivos distintos; en tales casos, la importancia de la Escritura pudo verse limitada, pero no destruida, ya que la habilidad para hallar en las palabras empleadas por la Escritura una confirmación aparentemente precisa y detallada de las propias convicciones no es inventar un arma

<sup>10</sup> Atanasio, *Or. c. Ar.*, II, 18-82.

<sup>11</sup> *De Decretis*, XIII, 21.

adicional, falsa o artificial para usarla en contra de los enemigos, sino un refuerzo genuino e importante desde el punto de vista psicológico de las propias ideas.

Un veredicto similar —que el papel de la Escritura fue secundario, pero significativo— se aplica a la inmensa mayoría de los casos en los que el argumento doctrinal se basa en el detalle. Orígenes afirma que es doctrinalmente significativa la palabra «hombre» en la expresión de Jesús «pero ahora buscáis quitarme la vida, a mí, un hombre que os ha hablado la verdad» (Jn 8,40) y en la de Caifás «conviene que un hombre muera por todo el pueblo» (Jn 11,50); estas afirmaciones evangélicas muestran que lo que muere es el Jesús humano y no la Palabra divina<sup>12</sup>. Sin embargo, la necesidad de distinguir claramente entre la humanidad y la divinidad de Cristo se basa en la impasibilidad divina, es decir, en que el sufrimiento no puede atribuirse con propiedad a Dios, y no en la forma particular del texto escriturístico. Orígenes admite plenamente que la Escritura no siempre habla con la precisión doctrinal que presupone ese método interpretativo, lo cual confirma lo que antes decíamos. De hecho, la Escritura es inoportuna al hablar de la muerte del Hijo de Dios. Pero esto no obliga a Orígenes a abandonar su creencia en la impasibilidad divina o su convicción de que solamente muere el Jesús humano. En tales casos aplica el principio interpretativo conocido con el nombre de *communicatio idiomatum*, es decir, participación de propiedades, según el cual a una naturaleza puede aplicarse realmente lo que en estricta lógica sólo se refiere a la otra en razón de la unidad existente entre las dos naturalezas de Cristo<sup>13</sup>. De esta forma, cualquiera que fuese el texto escriturístico en cuestión, Orígenes podía deducir la misma comprensión doctrinal sobre las dos

naturalezas de Cristo. Apolinar, que negaba que Cristo tuviese alma humana, recurría al famoso texto de san Juan donde se afirma que la Palabra se hizo *carne* para corroborar sus ideas<sup>14</sup>. Es claro, sin embargo, si tenemos en cuenta el estilo de toda su enseñanza, que sus convicciones no se basaban real y directamente en argumentos exegéticos. El motivo fundamental que le llevó a exponer tales ideas fue éste: sería psicológicamente inconcebible y soteriológicamente desastroso el que la Palabra divina se uniese con un alma humana en una persona<sup>15</sup>. Agustín enseñó que todos los hombres pecaron en Adán, y para confirmarlo citaba el texto latino de Rom 5,12 (*in quo omnes peccaverunt*: en el cual todos pecaron). La traducción deriva de Ambrosiaster, un antiguo comentarista latino, pero no interpreta rectamente el texto griego. La expresión griega ἐφ' ᾧ, que el latín traduce literal pero no idiomáticamente por *in quo*, no puede significar, como el latín, «en el cual» (como lee la Authorized Version al margen), sino solamente «porque» o «por eso» (texto de la Authorized Version). Pero si Agustín hubiese conocido este hecho y no hubiese podido recurrir a Rom 5, 12, sus ideas sobre el pecado original hubiesen sido las mismas. En términos generales, su pensamiento se funda en la idea recta de la solidaridad moral de la raza humana, en el hecho de que estamos inevitablemente influidos por otras personas en nuestras acciones y fracasos morales. Más en concreto, su pensamiento se funda en el principio de la identidad seminal, según el cual una persona está personificada y latente en sus predecesores por ser su descendiente. Si podemos decir de Leví que pagó los diezmos a Melquisedec porque estaba presente en Abrahán, su predecesor, que fue

<sup>14</sup> Así, por ejemplo, H. Lietzmann, *Apollinaris und seine Schule* (1904), frag. 2, 204.

<sup>15</sup> Véase más adelante, p. 90.

<sup>12</sup> Orígenes, *Comm. Jn.*, XXVIII, 18.

<sup>13</sup> Orígenes, *De Princ.*, II, 6, 3.

quien los pagó (Heb 7,9-10), podemos afirmar también que todos los hombres pecaron en Adán porque éste fue su antecesor. Una vez más una exégesis detallada de Rom 5,12 confirma subsidiariamente las ideas de Agustín, pero no constituye su verdadero fundamento<sup>16</sup>.

Aduzcamos, por último, otro ejemplo que muestre cómo en momentos críticos el recurso a la letra de la Escritura desempeñó un papel decisivo en el desarrollo doctrinal. El problema en cuestión es si Cristo tenía o no alma humana. Este tema fue objeto de discusión sólo en las últimas décadas del siglo iv como reacción a las ideas de Apolinar. Pero eso era solamente el principio. Tertuliano y Orígenes afirmaron claramente que Cristo tenía alma humana. Y, en efecto, Orígenes le atribuyó un papel especial como medio por el que se efectuaba la unión del Logos divino con la carne humana; el alma humana constituía para él una especie de término medio que suavizaba la unión directa sugerida por la idea de encarnación de la Palabra divina. Pero, a juicio de la mayoría de sus discípulos orientales, la idea de que Cristo tuviese alma humana menoscababa la plena realidad de la encarnación y la unidad de la persona de Cristo. Cuando Pablo de Samosata desarrolló las ideas contenidas implícitamente en Orígenes y afirmó que el Logos divino e impersonal se había unido a un Jesús plenamente humano, la mayoría de los pensadores sufrió un fuerte impacto. A la luz de las ideas de Pablo de Samosata, cayeron en la cuenta de que en una concepción recta de la persona de Cristo no había lugar para el alma humana. Este es el punto de vista general de la Iglesia de Oriente en los últimos años del siglo iv. Si queremos comprender rectamente la discusión entre Arrio y Atanasio, hemos de admitir

<sup>16</sup> Cf. la opinión de J. F. Bethune-Baker, *Early History of Christian Doctrine* (1920) 309, nota 2, y la de G. I. Bonner, *Augustine of Hippo* (1963) 272-274.

que ambos compartían estas ideas. Sin embargo, ni se atacó directamente esta idea ni se la condenó oficialmente y así quedó expedito el camino para su eventual restauración como opinión formal de la Iglesia. ¿Por qué, entonces, nunca se negó ni denunció abiertamente si contaba con una oposición tan extendida y poderosa?

Dos datos sugieren que el hecho de que la Escritura hablase del alma de Cristo constituyó una razón de peso. En los primeros años del siglo iv, Pánfilo compuso una obra en defensa de Orígenes. En la mayoría de los casos es el acérrimo defensor de Orígenes frente a los críticos, pero considera que sus objeciones son válidas por lo que se refiere al alma humana de Cristo. El no niega la acusación ni defiende directamente la verdad de las ideas de Orígenes, sino que se limita a afirmar que la Escritura habla también del alma de Cristo y que, después de todo, a Orígenes no se le puede acusar porque emplee el mismo lenguaje que la Escritura<sup>17</sup>.

Eusebio de Cesarea, colaborador de Pánfilo en la defensa de Orígenes, nos ofrece ulterior confirmación de cómo el texto escriturístico mantuvo viva la idea de que Cristo tenía alma humana en una época en que la mayoría de los teólogos se oponían a ella. En sus escritos teológicos, Eusebio de Cesarea no sólo no emplea la idea de que Cristo tuvo alma humana, sino que, a diferencia de muchos contemporáneos suyos, llega casi a negarla rotundamente<sup>18</sup>. A pesar de ello, utiliza el término cuando, como señala Riedmatten, comenta el texto bíblico<sup>19</sup>.

En consecuencia, éste es un ejemplo de cómo las palabras empleadas por un texto escriturístico desempeñaron un papel vital en la evolución doctrinal. En este

<sup>17</sup> *Apologia pro Origene*, 5 (PG 17, 590ab).

<sup>18</sup> H. de Riedmatten, *Les Actes du Procès de Paul de Samosate*, 68-81.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 78, nota 75, con las referencias que se dan.

caso no se trataba de confirmar, recurriendo a la Escritura, unas doctrinas determinadas con anterioridad por otros motivos diferentes; el texto escriturístico competía con el pensamiento doctrinal contemporáneo y lo mantenía en jaque. Es cierto que el simple texto escriturístico no ejerció una influencia decisiva cuando la Iglesia, finalmente, afirmó en contra de Apolinar que Cristo tenía alma humana; más decisivo fue el principio teológico según el cual Cristo, para salvar nuestras almas humanas, tuvo que tener alma humana. No obstante, en los primeros años del siglo IV el texto bíblico contribuyó en gran manera a que el problema siguiese abierto, y de esa forma la Iglesia llegó a una decisión final sin condenar abiertamente los puntos de vista del siglo precedente<sup>20</sup>.

A partir de los primeros años del siglo II la Escritura fue un motivo muy común de debate y decisión doctrinales; por ello, en un solo capítulo, lo único que podemos hacer es indicar algunas características peculiares de su función como fuente doctrinal. Gran parte de la labor doctrinal de los primeros siglos se basa sin excepción posible en la evidencia bíblica e incluye el reconocimiento de la unidad de la Escritura —lo que evita la postura unilateral de Marción o Valentín— y la importancia del detalle, cuya carencia puede viciar hasta la obra de los grandes escritores. De no haber sido así, las decisiones doctrinales de este período difícilmente hubiesen sido tan provechosas para la Iglesia como lo fueron en los siglos posteriores. No ha sido éste mi principal propósito en este capítulo; sin embargo, no quiere eso sugerir que dudo de su verdad o que menosprecio su importancia. Pero no es ésa toda la verdad sobre el modo en que la Escritura sirvió de fuente doctrinal en los primeros siglos. Ningún servicio

<sup>20</sup> Véase mi artículo *The Nature of the Early Debate about Christ's Human Soul*: JEH 16 (1965) 139-151.

prestamos a la causa de la verdad proclamando la perfección inexistente de la evolución doctrinal. Para ceñirnos más a la verdad, hemos de distinguir lo verdadero de lo falso. Como he indicado anteriormente, a mi juicio, se insistió demasiado en la unidad de la Escritura y en la importancia de los detalles y se utilizaron estos dos principios de forma totalmente inválida. En la mayoría de los casos, incluso en las discusiones doctrinales, la función de los textos bíblicos a los que se recurría era más ilustrativa que determinativa. Pero no siempre fue así. No siempre es posible establecer una clara distinción entre el uso ilustrativo y determinativo de la Escritura. La determinación de la doctrina nunca constituyó una simple tarea deductiva basada en el texto escueto de la Escritura, sino que contribuyeron también otros muchos factores. Hay casos, sin embargo, donde las citas bíblicas fueron el principal factor de la evolución de alguna doctrina particular; en tales casos, el recurso a los textos escriturísticos nos parece hoy día inaceptable. Conviene que estemos preparados para admitir esos casos, para distinguirlos después de un estudio paciente y, cuando sea posible, para aislarlos, ya que de esa forma aparecerá con mayor claridad la verdad del modelo general de la evolución doctrinal.

## «LEX ORANDI»

No siempre es fácil recordar que los teólogos rezan y que toman parte en la liturgia de la Iglesia. Con bastante ligereza olvidamos este hecho básico cuando leemos algunos de los escritos polémicos más duros de los Padres. Sin embargo, muchos de ellos fueron obispos, no sólo partícipes, sino líderes de la vida litúrgica. Y cuanto más dura es la controversia en la que se vieron envueltos, más importante es llamar la atención sobre la influencia de la liturgia de la Iglesia en sus escritos doctrinales. Ahí está la clave de la comprensión del ardor y dureza con que llevaron la controversia. Por regla general, los hombres no se apasionan tan profundamente sobre afirmaciones doctrinales formales a no ser que estas materias repercutan en la práctica de su piedad. La estrecha relación entre la doctrina y la liturgia es un elemento importante al explicar la seriedad desesperada con la que fueron considerados estos problemas doctrinales en los primeros siglos. La importancia de la liturgia de la primitiva Iglesia como clave para la comprensión de muchas características del Nuevo Testamento ha sido puesta de relieve en los últimos años. El principal énfasis ha recaído sobre la práctica litúrgica como punto que contribuye a la explicación del modo en que los diferentes escritos del Nuevo Testamento han llegado a su forma actual. Pero la práctica de la liturgia es casi tan importante para cualquier estudio de la evolución doctrinal dentro del período neotestamentario. Dos ejemplos nos servirán para ilustrar este hecho y en particular para indicar el tipo de influencia que la liturgia tuvo sobre la evolución doctrinal en los primeros tiempos.

Los estudios sobre las cartas Pastorales han mani-

festado con frecuencia que los elementos «paulinos» más obvios se encuentran en las expresiones de fe y en otras frases de forma igualmente estilizada. Un ejemplo sorprendente es 2 Tim 2,11-12: «Verdadera es la palabra: 'Que si padecemos con él, también con él viviremos'». La forma equilibrada de estas frases ha llevado a la mayoría de los comentaristas a la conclusión de que son una cita tomada de un himno bautismal. La conclusión podría parecer fundada. Pero es también evidente que las palabras citadas exponen claramente la doctrina paulina sobre el bautismo como muerte y resurrección con Cristo. Una doctrina que podría parecer bastante distante de las ideas características del autor de la carta. Es, pues, evidente que la práctica litúrgica constituyó aquí el medio eficaz para la conservación y transmisión a la próxima generación de un concepto doctrinal importante.

Lo que vamos a aducir a continuación es mucho más importante y tiene mayor alcance. En las últimas líneas de la primera carta a los Corintios, Pablo cita la famosa frase aramea «Maranatha» (Ven, Señor), que se entiende normalmente como una invocación oracional dirigida a Jesús como Señor. Se ha indicado con frecuencia que la forma aramea de esta frase sugiere fuertemente que tal práctica se retrae a un estadio anterior en la vida de la Iglesia, a una etapa anterior al desarrollo de las Iglesias gentiles de lengua griega. Pero el pasaje tiene casi la misma importancia como prueba evidente del papel relevante desempeñado por la liturgia en el desarrollo de las ideas cristológicas. Es evidente que Jesús fue invocado en la liturgia desde el mismísimo comienzo de la vida eclesial y que fue invocado con el título «Señor», la forma más natural de dirigirse a él en la oración o en la liturgia; pero la palabra griega *κύριος* encierra en sí misma un profundo significado; es la traducción normal del nombre divino en el Antiguo Testamento. Y Flp 2,5-11 (otro pasaje posiblemente

te litúrgico) sugiere que llamar a Jesús «Señor» es darle ese nombre divino cuya gloria Yahvé había declarado que no compartiría con ningún otro. De esta manera fue un título dado a Jesús en la liturgia y continuamente usado en ese contexto para dar expresión a una de las más altas afirmaciones cristológicas de todo el Nuevo Testamento.

En estos ejemplos podemos ver dos modos en los que la liturgia influyó en los primeros tiempos en la evolución doctrinal. Por una parte, ejerció una función conservadora. Constituyó un medio eficaz para dar expresión memorable a las ideas de un lugar o de una generación y para transmitir las a las generaciones siguientes. Al mismo tiempo pudo también desempeñar un papel más creador. La práctica continua de invocar el nombre de Jesús en la liturgia fue una ayuda decisiva, a la hora de llegar a una definición más precisa de su persona, para que ésta se hiciese en términos muy semejantes a los que empleaba la liturgia. De estas dos formas, la práctica litúrgica continuó influyendo en la evolución doctrinal en las generaciones sucesivas.

Nuestro conocimiento de la liturgia de la Iglesia de los siglos II y III se basa en evidencias muy fragmentarias. Pero una característica sobresale en seguida. Las oraciones más formales de la liturgia eclesial eran oraciones dirigidas a Dios mediante Jesucristo. Hay muchas pruebas de esto. La primera acción de gracias eucarística de una obra extraña, aunque casi con toda seguridad muy primitiva, conocida con el nombre de *Didajé* o *Doctrina de los Doce Apóstoles*, va dirigida al Padre y termina con estas palabras: «Porque tuya es la gloria y el poder por Jesucristo por siempre»<sup>1</sup>. Justino mártir, que es el primero en darnos una reseña de la eucaristía, describe las oraciones y acciones de gracias eucarísticas como un ofrecimiento de «alabanza

<sup>1</sup> *Didajé*, 9.

y gloria al Padre del universo mediante el nombre del Hijo y del Espíritu Santo»<sup>2</sup>. Tal evidencia halla posterior confirmación en los primeros libros litúrgicos que han llegado hasta nosotros y que son algo posteriores. Las oraciones que encontramos en la *Tradición Apostólica* de Hipólito, procedente de Roma en los primeros años del siglo III, y en el *Euchologion* o libro de oración de Serapión, que procede de Egipto en la mitad del siglo IV, revelan el mismo modelo de oración litúrgica.

Pero esa norma no se aplicó a las formas más populares de piedad. En el mismo Nuevo Testamento, Esteban, al morir, se dirige directamente al Señor Jesús. La nueva canción de los veinticuatro ancianos de Ap 5 es un himno de oración dirigido al Cordero. En este campo, es decir, en las breves jaculatorias y en los himnos, dirigirse directamente a Cristo seguirá siendo la costumbre de los siglos II y III. La mayor parte de los mártires siguió la costumbre de Esteban de invocar directamente a Jesús<sup>3</sup>. Plinio nos describe las reuniones que los cristianos celebraban en Bitinia para cantar un himno a Cristo como a Dios. En sí mismo, el testimonio de Plinio sería demasiado indirecto y no nos permitiría darle demasiado crédito, pero queda confirmado por la salmodia primitiva que ha llegado hasta nosotros de forma fragmentaria. El *Phōs Hilaron* es un himno vespéral primitivo que probablemente data del siglo II y que todavía se usa hoy en la liturgia de la Iglesia. Sus palabras iniciales son familiares a muchos en la traducción de J. Keble:

<sup>2</sup> *Apol.*, 1, 65. Cf. también 1, 67.

<sup>3</sup> Para las oraciones de los mártires, véase A. Hamman, *Early Christian Prayers*, trad. inglesa (1961) 50-60. Aunque no todas las oraciones citadas se basan en testimonios fidedignos, no puede ponerse en duda la autenticidad de su contenido, sobre todo cuando se trata de las de los cristianos ordinarios que no ocupaban posición privilegiada alguna.

Salve, luz resplandeciente  
nacida de la pura gloria de aquel  
que es el Padre inmortal, celestial, bendito,  
el más santo de los santos,  
Jesucristo, nuestro Señor.

Esta oración se dirige directamente a Cristo. Lo mismo podemos decir del himno, compuesto probablemente por el mismo Clemente, que está al final de su libro, el *Paidagogos*, donde Cristo es alabado de la siguiente forma:

Rey de los santos, poderosa palabra  
del Padre, supremo Señor;  
dueño y señor de la sabiduría;  
alivio de toda pena;  
señor de todo tiempo y espacio,  
Jesús, salvador de nuestra raza<sup>4</sup>.

Esta piedad popular parece haber sido muy común en los círculos asociados con la enseñanza gnóstica tanto en la forma de oración informal dirigida al Hijo como en la salmodia. En los Hechos apócrifos, Cristo con frecuencia es invocado con el título de «Dios altísimo» (θεε ὑψιστε)<sup>5</sup>, e Hipólito nos habla de una secta gnóstica particular, los naasenos, que habían compuesto muchos y variados himnos dedicados al hombre arquetipo, al que ellos llamaban Adán<sup>6</sup>. No es sorprendente que la piedad gnóstica haya tomado tales formas. El Cristo gnóstico era habitante exclusivamente del mundo celestial y era natural, por tanto, que fuese invocado en la oración; más aún, la salmodia efectiva exige mucha imaginación poética, que se adaptaba mejor a la ima-

<sup>4</sup> Traducción de los Padres antenicanos, *Clemente de Alejandría*, 1, 343.

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, *Hechos de Pedro*, 39 (ed. Bonnet, 96; otro ejemplo de invocación de los mártires); *Hechos de Tomás*, 47.48.60.107 (ed. Bonnet, 164.164.177.219); *Hechos de Juan*, 108-115 (ed. Bonnet, 207.208.212.213.215).

<sup>6</sup> Hipólito, *Haer.*, V, 6, 5.

ginación gnóstica. El himno de Clemente con sus amplias imágenes es quizá un ejemplo característico de la forma en que él tomó e introdujo en la ortodoxia cristiana formas de pensar y de expresión cuya patria original fue el gnosticismo. Esta piedad popular tuvo una influencia considerable en el desarrollo teológico de la Iglesia. Los cristianos adoraban al Hijo. Los teólogos, como Justino, no dudaron en reconocer ese hecho y la propiedad del mismo, por muy difícil que fuese explicarlo a los críticos paganos<sup>7</sup>. Pero la explicación tuvo que llegar. En el siglo II se acusó a los cristianos de haber abandonado el monoteísmo. ¿Es que no adoraban a Dios Padre y a Cristo? ¿Y no era eso equivalente a admitir dos divinidades? Aquellos cuyo acercamiento a la teología estuvo dominado por la firme decisión de rebatir tal acusación por todos los medios fueron conocidos normalmente con el nombre de monarquianos, porque estaban decididos a mantener la «monarquía» o el gobierno de sólo Dios. La única forma clara e inequívoca de hacerlo era, claro está, negar la divinidad de Cristo o la distinción entre él y el Padre. Por muchas razones, los que defendían la primera línea, es decir, los que negaban la divinidad de Cristo —normalmente conocidos como monarquianos dinámicos, porque consideraban a Cristo como un hombre dotado de una *dynamis* o poder especial de Dios—, parecen haber sido los más numerosos. Si se recurría a la Escritura, la evidencia superficial sugería más la diferencia radical entre el Padre y el Hijo que su identidad. La exégesis bíblica de este tipo, con especial referencia a los evangelios sinópticos, fue ciertamente un aspecto importante de los argumentos utilizados por Teodoto de Bizancio, uno de los primeros exponentes de este tipo de pensamiento. De forma semejante, si se apelaba a la tradición, los monarquianos dinámicos de nuevo tenían

<sup>7</sup> *Apol.*, 1, 13; *Dial.*, 68.

fuertes razones. Se dice que Artemón afirmaba que estas ideas representaban la tradición apostólica original. El afirmaba que Cristo no había sido considerado como Dios por la Iglesia de Roma antes de la época del papa Víctor en los últimos años del siglo II. Esta pretensión, si se restringe al campo de la afirmación teológica explícita, no está lejos de la verdad. Sin embargo, a pesar de este legítimo recurso a la Escritura y a la tradición teológica, el monarquianismo dinámico no solamente no ganó la batalla, sino que ni siquiera siguió en la contienda. No pudo dar una adecuada explicación de por qué la Iglesia adoraba a Cristo y, por tanto, no tuvo la oportunidad de que se aceptasen sus ideas como teología de la Iglesia. Eusebio nos cuenta que a las pretensiones de Artemón de continuar la enseñanza tradicional se respondía explícitamente apelando a la práctica establecida en la Iglesia de cantar himnos a Cristo. Se afirmaba que su teología no podía hallarse en conformidad con «todos los salmos o cánticos escritos desde el principio por los hermanos en la fe que celebran la Palabra de Dios, a Cristo, y que le atribuyen el título de Dios»<sup>8</sup>. El más hábil exponente de este acercamiento fue Pablo de Samosata, que fue depuesto de su sede episcopal por herejía el año 268. De él se dice, y esto es interesante, que «puso término a los salmos dirigidos a nuestro señor Jesucristo porque eran modernos y composiciones de hombres modernos». Sus detractores afirman que se debía a que él prefería que los salmos fuesen dirigidos a su misma persona. Sin duda alguna, la razón real era que tales salmos daban cabal expresión a aquella piedad popular que constituía el verdadero obstáculo para la aceptación de sus puntos de vista teológicos<sup>9</sup>.

El otro tipo de monarquianismo —llamado normal-

<sup>8</sup> Eusebio, *HE*, V, 28, 5.

<sup>9</sup> *Ibid.*, VII, 30, 10.

mente monarquianismo modalista, porque negaba toda distinción real entre el Padre y el Hijo y consideraba a éste como otro modo de ser del Padre— llamó poderosamente la atención. Su postura podía suponer una exégesis difícil de algunos pasajes de la Escritura, pero otros textos escriturísticos necesitaban claramente una exégesis sutil. Quizá incluyese puntos de vista más avanzados que los que habían sido expresados con anterioridad por los teólogos, pero podía presentarse también como simple explicitación de lo que estaba implícito en las afirmaciones anteriores. ¿No era la adoración y glorificación de Cristo el centro y el corazón de la piedad eclesial? ¿Y no dio el monarquianismo modalista la más completa y posible expresión a esa tarea de exaltación? No es difícil comprender el tono sorprendente y agraviado de las respuestas que Noeto dio al presbiterio que examinó su enseñanza cuando declaró: «¿Qué mal estoy haciendo al glorificar a Cristo?»<sup>10</sup>. El modalismo absoluto de Noeto no podía convertirse en la enseñanza aceptada por la mayoría de la Iglesia, ya que trataba sin miramientos gran parte de los testimonios; pero tuvo una trascendencia obvia e inmediata porque, al parecer, hacía más justicia a la concepción popular de la piedad. Y por esta misma razón la enseñanza final de la Iglesia sobre la persona del Hijo se parece mucho más a la enseñanza de Noeto que a la de Teodoto.

Pero Orígenes ejerció en la primera mitad del siglo III una influencia predominante y su pensamiento se opuso fuertemente a la enseñanza modalista. La existencia de las tres personas distintas de la Trinidad fue para él el dato fundamental de su pensar teológico. Orígenes fue un cristiano intelectual, pero fue también un hombre de oración y de Iglesia. Sus ideas sobre la persona del Hijo no estuvieron determinadas exclusi-

vamente por razones de especulación filosófica. Tuvo también muy en consideración el papel del Hijo en la vida de oración de los cristianos y en la vida litúrgica de la Iglesia.

Orígenes admite abiertamente que la Escritura incluye oraciones dirigidas a Cristo y que fue práctica de los cristianos cantar himnos a Cristo lo mismo que al Dios supremo<sup>11</sup>. Pero establece una distinción entre la oración y los himnos dirigidos a Cristo y los cánticos dirigidos a Dios mismo. Jesús, señala Orígenes, nos enseñó a dirigir nuestras oraciones al Padre en su nombre<sup>12</sup>. Este es, pues, el modelo auténtico de oración cristiana. La oración, en el más pleno sentido de la palabra (*κυριολεξία*), no debía ser dirigida a Cristo, sino solamente al Padre mediante él. La oración dirigida a Cristo es oración únicamente en un sentido secundario de la palabra (*καταχρηστικῶς*) porque, hablando con propiedad, es competencia del Logos como Sumo Sacerdote de todo el ejército angélico presentar nuestras oraciones ante el trono de gracia del Padre<sup>13</sup>. El mismo no dudó en utilizar oraciones informales y jaculatorias dirigidas al Hijo. Muchos ejemplos de esto pueden hallarse en las *Homilías*<sup>14</sup>. Más aún, su *Comentario al Cantar de los Cantares* contribuyó en gran manera a realzar esta forma de devoción. Podemos presumir, aunque no es explícito en este punto, que ahí encontraba lo que él consideraba el modelo correcto teológicamente de oración fielmente aplicado en las oraciones litúrgicas más formales de la Iglesia. Los datos que hemos considerado hasta ahora sugieren claramente que la práctica contemporánea siguió de hecho en gran parte

<sup>11</sup> *De Or.*, 14, 6 (Esteban); *Con. Cel.*, 8, 67.

<sup>12</sup> *De Or.*, 15, 2.

<sup>13</sup> *De Or.*, 15, 1; *Con. Cel.*, 5, 4; 8, 13; 8, 26.

<sup>14</sup> Para una selección de ejemplos representativos, véase C. Bigg, *Christian Platonists of Alexandria* (1913) 228-229, nota 1.

<sup>10</sup> Hipólito, *Contra Noetum*, I.

por los caminos que Orígenes deseó. Es cierto también que él se queja de una peligrosa división entre quienes rezan al Padre y los que lo hacen al Hijo<sup>15</sup>. Quizá sus quejas no se dirijan simplemente contra el hecho de que exista la oración dirigida al Hijo, ya que, como hemos visto, él mismo practica una forma de oración semejante, sino más bien porque esa forma de oración había tomado tal arraigo en algunas personas que la consideraban erróneamente como el modelo normativo de la verdadera oración.

Precisamente la distinción entre los dos tipos de oración, absoluta y relativa (*κυρίως* y *καταχρηστικῶς*), corresponde a la distinción teológica que Orígenes establece entre el Padre y el Hijo. Solamente el Padre es Dios en el pleno sentido de la palabra y tiene los atributos de la divinidad en el sentido más pleno. El Hijo tiene la divinidad y los atributos propios de la misma en un sentido inferior (*καταχρηστικῶς*). No cabe duda de que Orígenes desarrolló esta distinción ante todo por razones teológicas como parte de su interpretación del cristianismo en conformidad con la visión jerárquica de la divinidad que él compartía con el platonismo medieval. Pero su aplicación a la esfera de la oración y de la liturgia no fue simplemente un pensamiento secundario. Cualquier interpretación de la persona del Hijo tenía que hallarse en consonancia con el lugar que la práctica de la devoción cristiana le atribuía. Orígenes tenía razón por lo que se refiere al problema de la concordancia con la oración litúrgica tal como ha sido descrita en el Nuevo Testamento. De hecho, y por este motivo, sólo el núcleo de los argumentos se dirige únicamente contra quienes rechazan la distinción por él establecida. Pero la teología de Orígenes incluye afirmaciones que la piedad popular, en la que él participaba plenamente, no podía considerar como normativas en

<sup>15</sup> *De Or.*, 16, 1.

el orden doctrinal. Esto nada tiene de sorprendente, ya que podemos presumir que la liturgia oficial de la Iglesia se adaptaba mejor que la piedad popular para desempeñar el papel de guía de la comprensión teológica. Sin embargo, a la larga, la devoción popular a la persona del Hijo tuvo que ser tomada con toda seriedad teológica. La liturgia, la adoración de Cristo y la oración dirigida a él estaban tan firmemente vinculadas al fundamento de la vida de la Iglesia, que no podían ser tratadas como desviaciones, incluso como desviaciones totalmente legítimas, de los cánones exactos de la ortodoxia teológica.

Así, cuando Atanasio insiste en que lo fundamental del error arriano estriba en que hace a los cristianos culpables de adorar a una criatura<sup>16</sup>, no habla tanto como intérprete de la liturgia eclesial como cuanto defensor «de la 'simple fe' de la Iglesia»<sup>17</sup>. De hecho, fueron los adversarios de la nueva ortodoxia quienes recurrieron con facilidad al argumento de que la estructura precisa de la liturgia eclesial confirmaba sus puntos de vista<sup>18</sup>. Pero una vez que el problema doctrinal sobre la persona del Hijo salió decididamente a la luz del día con la controversia arriana, fue la doctrina la que influyó conscientemente en la liturgia, y no al revés, como antes, tanto en los círculos arrianos como en los

<sup>16</sup> Así, por ejemplo, *Ad Adelphium*, 3-4.

<sup>17</sup> Cf. T. E. Pollard, *Logos and Son in Origen, Arius and Athanasius*, en *Studia Patristica*, II (Texte und Untersuchungen, 9) (1957) 287.

<sup>18</sup> Véase G. Mercati, *Antique Relique Liturgiche* (Studi e Testi, 7) (1902) 51-53. No hay terminología exacta para designar a los que he llamado «adversarios de la nueva ortodoxia». El término «arriano» es excesivo, la mayoría de ellos no lo aceptan y en su pensamiento faltan las características distintivas de Arrio. «Conservadores orientales» o «subordinacionistas» son palabras que los designan con más precisión, pero no debe pensarse que sólo existieron en el pasado; elaboraron concienzudamente sus puntos de vista en los términos que presentaba la situación posarriana del siglo IV.

ortodoxos. El texto del *Gloria in Excelsis*, tal como lo tenemos hoy día, es una alabanza dirigida inicial y primariamente al Padre, pero paulatinamente va convirtiéndose en una oración dirigida al Hijo<sup>19</sup>. Al parecer, esto es fruto de la fusión de dos versiones; comenzó como uno de los himnos antenigenos dirigidos a Cristo. El autor arrianizante o fuertemente conservador de las *Constituciones apostólicas* lo transformó en un himno dirigido exclusivamente al Padre, y esta elaboración ha dejado sus huellas en la versión que tenemos en la actualidad<sup>20</sup>. Sin embargo, como es natural, las modificaciones que han dejado huella fueron en su mayor parte las efectuadas dentro de la dirección ortodoxa. La

<sup>19</sup> «Gloria a Dios en el cielo y en la tierra paz y benevolencia para los hombres. Te alabamos, te bendecimos, te adoramos, te glorificamos, te damos gracias por tu inmensa gloria, Señor Dios, rey celestial, Dios Padre todopoderoso, Señor, Hijo único Jesucristo, Señor Dios, cordero de Dios, Hijo del Padre, tú que quitas los pecados del mundo, ten piedad de nosotros...». Nada tiene de extraño que un himno se dirija inicialmente al Padre y después al Hijo, pero la falta de simetría en las dos invocaciones constituye una torpe transición.

<sup>20</sup> Para un estudio más completo, véase B. Capelle, *Le texte du «Gloria in excelsis»*: RHE 44 (1949) 439-457. Se ha pretendido insistentemente identificar el Pseudo-Ignacio (y, en consecuencia, el autor de las *Constituciones apostólicas*) con Eusebio de Emesa (O. Perler, *Pseudo-Ignatius und Eusebius von Emesa*: «Historisches Jahrbuch» 77 [1958] 77-82). Otra de las características de este autor arrianizante a su modo es su insistencia en la imposibilidad del Hijo (cf. Teodoreto, *Eranistes Dial.*, 3 [PG 83, 312b]). Capelle señala que esta característica aparece también en los fragmentos de Mai de los sermones arrianos (PL 13, 605). El argumento litúrgico en favor del arrianismo o, al menos, del subordinacionismo, cuya cita hemos tomado de la edición de Mercati de estos fragmentos, pertenece a la misma colección (PL 13, 611-612). Esto nos hace suponer la existencia de una escuela común de grandes intereses litúrgicos, de la que Eusebio de Emesa pudo haber sido una figura importante. Para comprobar los cambios semejantes que el autor de las *Constituciones* ha introducido en el texto de que disponía, compárese *Ap. Con.*, 5, 6; 6, 14, y 6, 30, con *Didascalia*, 5, 6; 6, 12, y 6, 23, respectivamente.

exaltación del Hijo en el pensamiento ortodoxo condujo a un desarrollo de las oraciones litúrgicas dirigidas directamente a él, práctica aparentemente desconocida hasta entonces. Es posible que algunas liturgias de este tipo sean una evolución directa del uso primitivo popular semignóstico, pero la causa principal fue, sin duda alguna, la influencia de las nuevas ideas<sup>21</sup>. Evoluciones litúrgicas de este tipo las encontramos fundamentalmente en Francia y en España en una época en que la Iglesia católica era consciente de su victoria sobre el arrianismo de los godos. Pero en la Iglesia oriental, cuyo acercamiento a la divinidad es más pluralista, esta evolución tuvo raíces mucho más hondas.

Todo esto, sin embargo, queda fuera de nuestro estudio presente, que se limita a la influencia de la práctica litúrgica en los primeros pasos creadores de la evolución doctrinal. Hemos visto hasta ahora su influencia en la evolución de la creencia en la segunda Persona de la Trinidad. Si pasamos ahora a considerar el desarrollo de la fe en la tercera Persona, el papel vital desempeñado por la vida litúrgica de la Iglesia es, una vez más, evidente. Por lo que se refiere al Espíritu Santo, son muchos menos los pasajes del Nuevo Testamento que nos llevan a una creencia en una tercera Persona de la divinidad igual a la demás. Es cierto que existen pasajes en los que el Espíritu Santo está unido al Padre y al Hijo en una especie de fórmula triple. Pero otros, en cambio, sugieren para el Espíritu Santo un *status* menos elevado e incluso menos personal. De hecho, la escasez de evidencia escriturística fue un obstáculo para que los teólogos de la Iglesia demostrasen la plena divinidad del Espíritu Santo en los últimos años del si-

<sup>21</sup> *Hechos de Tomás*, 49 (ed. Bonnet 166), y *Hechos de Juan*, 109 (ed. Bonnet, 207), son ejemplos de oraciones eucarísticas dirigidas a Jesús en los escritos populares de tendencia gnóstica. Cf. E. C. Ratcliff, *The Original Form of the Anaphora of Addai and Mari*: JTS 30 (1928) 23ss.

glo iv. Gregorio Nacianceno se vio obligado a elaborar una doctrina especial sobre el desarrollo para hacer frente al problema. No admite, naturalmente, que la Escritura no indique de ninguna forma la divinidad del Espíritu, pero sí que no lo hace de forma explícita. Esta idea la explica él como parte de una concepción especial del desarrollo. El Antiguo Testamento había proclamado abiertamente al Padre y de forma más velada al Hijo. El Nuevo mostraba claramente la divinidad del Hijo y sugería la del Espíritu. Finalmente, el Espíritu estaba presente en la vida de la Iglesia y ella ofrecía una clara demostración de su verdadera naturaleza<sup>22</sup>. El argumento de Gregorio tiene un interés inusitado; pero quizá haya sido elaborado en parte para hacer frente a la dificultad. La falta de evidencia directa escriturística en pro de la divinidad del Espíritu perturbó a Basilio de Cesarea. Lo mejor que él puede hacer es citar tres pasajes en los que aparentemente se aplica al Espíritu el título de Señor. Comentando 2 Tes 3,15: «El Señor enderece vuestros corazones en la caridad de Dios y en la paciencia de Cristo», dice que el primer «Señor» tiene que referirse al Espíritu en vista de que en la misma frase se hace referencia explícita a las otras dos Personas. Cita también una frase semejante tomada de 1 Tes 3,12-13 y las palabras más obvias de 2 Cor 3,17: «El Señor es el espíritu»<sup>23</sup>. La última de estas tres citas impresiona más cuando se la lee de forma aislada que cuando la estudiamos en su contexto original; pero, prescindiendo de esta consideración, es evidente que la postura de Basilio, tomada como argumento sacado de la Escritura, no es muy fuerte.

Por tanto, si es tan difícil establecer la plena divinidad del Espíritu Santo partiendo exclusivamente de razones escriturísticas, ¿cómo pudo convertirse en doc-

<sup>22</sup> *Or.*, 31, 26.

<sup>23</sup> *De Spir. San.*, 52.

trina aceptada por la Iglesia? Un factor de vital importancia en las primeras etapas, sobre todo, fue el hecho de que el bautismo se administraba por regla general en el nombre triple del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo. Los escritores del siglo II muestran relativamente poco interés en el Espíritu. Como concibieron a la segunda Persona fundamentalmente como Logos, su propio pensamiento teológico no les impulsó decididamente a desarrollar una doctrina detallada sobre el Espíritu. De la forma más natural relacionaron con el Logos todos aquellos aspectos de la actividad de Dios en el proceso natural del mundo o en la experiencia humana, que podrían haber estimulado una reflexión más profunda sobre la naturaleza y la actividad del Espíritu Santo. Cuando se menciona al Espíritu de forma más concreta, con frecuencia nos hallamos en un contexto explícitamente bautismal<sup>24</sup>.

En los primeros años del siglo III, cuando la reflexión teológica se centró más en la idea de Hijo que en la de Logos, creció el interés por la persona y la obra del Espíritu. Pero son todavía los contextos bautismales los que nos ofrecen la enseñanza más relevante sobre la tercera Persona. Así, por ejemplo, cuando Tertuliano ataca al modalismo, cita la práctica de la triple inmersión con la mención de cada uno de los tres nombres prescritos por el mandato del Señor de bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo (Mt 27,9) como evidencia de la fe en las tres Personas distintas de la Trinidad<sup>25</sup>.

En los años en que la persona del Espíritu Santo ofrecía poco interés teológico, la práctica bautismal fue el hecho que más contribuyó a mantener viva la idea del Espíritu Santo como una tercera persona junto al Padre y al Hijo. En los primeros años del siglo III,

<sup>24</sup> Así, por ejemplo, Justino, *Apol.*, 1, 13.

<sup>25</sup> *Adv. Prax.*, 26.

cuando comenzó a crecer un interés consciente por el Espíritu, se recurría a la práctica bautismal como prueba evidente de la naturaleza divina y distinta del Espíritu. Y, por fin, cuando en el siglo IV se llegó a una definición más formal de la misma doctrina, se recurre también a los mismos motivos. Atanasio argumenta en sus cartas a Serapión que, puesto que el nombre del Espíritu se une solemnemente con el del Padre y el del Hijo en la experiencia más fundamental del bautismo, no pueden ser distintos fundamentalmente en la naturaleza<sup>26</sup>. De forma semejante Basilio, al exponer sus creencias sobre el Espíritu, cita la práctica bautismal como la evidencia casi primera y básica en favor de sus convicciones positivas<sup>27</sup>.

El famoso tratado de Basilio tiene su origen en un contexto polémico sobre la liturgia, no precisamente sobre la liturgia bautismal, sino sobre la forma correcta de doxología. Dentro de la esfera litúrgica, el uso de la triple doxología constituye el segundo gran contexto en importancia para la doctrina del Espíritu Santo. Basilio nos dice en su obra *De Spiritu Sancto* que él mismo utilizaba dos formas diferentes para dar gloria a Dios Padre, bien mediante el Hijo en el Espíritu Santo o bien con (μετά) el Hijo juntamente con (σύν) el Espíritu (3). Ambas fórmulas le parecían apropiadas. La primera, sin embargo, se adaptaba mejor a un contexto de acción de gracias por los dones recibidos de Dios, mientras que la segunda era más apta para la adoración (16). Sus adversarios pusieron objeciones a la segunda fórmula y la consideraron como una innovación indeseable. No cabe duda de que las triples doxologías se remontan a una etapa muy primitiva. Pero, como el mismo Basilio reconoció, la posibilidad de que las preposiciones breves, pero cruciales, se alterasen cuando se

<sup>26</sup> *Ep. ad Ser.*, 1, 29-30.

<sup>27</sup> *De Spir. San.*, 24ss.

copiaban o transmitían los primeros textos, hace difícil determinar con propiedad y de manera definitiva la precisa forma que la doxología tuvo en la etapa más primitiva. Asimismo cita el testimonio a su favor de Clemente de Roma, Ireneo, Orígenes, Julio Africano, Dionisio de Roma, Dionisio de Alejandría, Gregorio Taumaturgo y Eusebio de Cesarea (72-74). No todas las citas de Basilio son exactas y el problema ha de investigarse con propiedad y prescindiendo de sus afirmaciones.

Justino es quien nos da el primer testimonio indirecto del uso de la triple doxología en la liturgia. Pero atestigua la fórmula recalcando el papel de mediación del Hijo y del Espíritu al utilizar la preposición «mediante» en cada caso<sup>28</sup>. El primer ejemplo de doxología con utilización de la preposición «con» refiriéndose tanto al Hijo como al Espíritu Santo es la narración del martirio de Policarpo. Ya hemos visto cómo en el relato del martirio predomina la oración dirigida a Jesús. Por ello no es improbable que esta forma doxológica más coordinada surgiese ahí por vez primera. Sin embargo, hay motivos para dudar de la fidelidad del texto y es imposible formarse un juicio que aleje toda duda sobre su forma original<sup>29</sup>. La oración de Clemente de Alejandría dirigida a la Palabra de Dios como instructor del hombre o *Paidagogos*, al final de la obra que lleva este nombre, alaba y da gracias al Padre y al Hijo con el Espíritu Santo<sup>30</sup>, pero la oración es de naturaleza informal y poética, y en la doxología más formal que concluye su homilía sobre Mc 10,17-31: «¿Quién puede salvarse siendo rico?», utiliza la pre-

<sup>28</sup> *Apol.*, 1, 65, 67. Cf. *supra*, pp. 63s. Sobre las primitivas doxologías, véase especialmente J. Lebreton, *Histoire du dogme de la Trinité* (1927) II, nota A: «Les Doxologies», 618-630.

<sup>29</sup> *Martirio de Policarpo*, 14. Cf. J. A. Robinson, *The Doxology in the Prayer of St. Polycarp*: JTS 24 (1923) 141-144.

<sup>30</sup> *Paid.*, III, 101, 2.

posición «mediante», recalcando así el papel mediacional del Hijo y del Espíritu juntamente. La mayor parte de las homilias de Orígenes terminan con una doxología de este estilo, pero las fórmulas trinitarias aparecen solamente en sermones que han llegado hasta nosotros en su versión latina, por lo que no podemos fiarnos totalmente del término concreto empleado. La doxología con la que se cierra el tratado sobre la oración, como cabría esperar a la luz de la interpretación que esta obra da de la misma, es una invocación dirigida al Padre de todos mediante Jesucristo en el Espíritu Santo.

A la luz de los textos que han llegado hasta nosotros, quien mejor confirma la causa de Basilio es Hipólito, un autor que aquél no cita y que por razones teológicas de índole general podríamos considerar como una fuente improbable. El tratado de Hipólito titulado *La tradición apostólica* es la primera gran obra de carácter litúrgico que se ha conservado hasta nuestros días. Por ello es muy apropiada para el estudio presente. Teniendo en cuenta las dificultades textuales con las que ha de enfrentarse cualquier estudio de la obra, podemos anticipar que resulta particularmente difícil determinar la forma precisa de doxología que él utiliza. Pero a este respecto podemos alcanzar realmente un alto grado de certeza. Hipólito afirma que toda bendición debería tener esta forma: «A ti sea la gloria, al Padre y al Hijo con (¿el?) Espíritu Santo en la santa Iglesia ahora y por siempre y por el mundo sin fin». Esta misma fórmula aparece al final de otra obra de Hipólito titulada *Contra Noetum*. Uniendo esta doxología a las varias oraciones de *La tradición apostólica* se obtiene esta fórmula, un tanto pesada: «Mediante el cual (es decir, Cristo) a ti con él y con el Espíritu Santo...»<sup>31</sup>. Pero esto en nada altera el hecho básico de que Hipólito

nos ofrezca una doxología dirigida al Padre con el Hijo y el Espíritu Santo; más aún, el texto de *La tradición apostólica* tuvo gran influencia en las liturgias posteriores.

La doxología más familiar para nosotros: «Gloria al Padre y al Hijo y al Espíritu Santo», coordina las tres Personas de una forma más estrecha todavía, utilizando «y» en vez de «con» para unir los tres nombres divinos. Hay buenas razones para creer que esta forma constituyó una innovación efectuada en los difíciles días del cisma de Antioquía, en la mitad del siglo iv. La forma utilizada en el Gloria se consideró como un modo de expresar la fidelidad partidista individual. Leoncio, el cauteloso obispo que representó la política de gran comprensión en la Iglesia, permitió subrepticamente que la doxología se recitase de una forma tan imperceptible que sólo se pudiesen oír claramente las últimas palabras: «mundo sin fin»<sup>32</sup>. Dos fuentes atribuyen al ultraortodoxo Flaviano la responsabilidad de introducir la forma con dos y en este tiempo por determinadas intenciones teológicas<sup>33</sup>. H. Thurston ha escrito: «Sopesados todos los puntos, parece un hecho cierto que la versión existente de nuestra breve oración (con dos y), claramente basada en la fórmula bautismal, fue introducida originariamente en Antioquía en el siglo iv con la precisa finalidad de recalcar la verdadera doctrina trinitaria y de hacer frente a la peligrosa levadura del arrianismo»<sup>34</sup>. Por tanto, por lo que se refiere a esta forma particular del Gloria, podemos estar realmente seguros de que fue producto más

<sup>32</sup> Teodoreto, *HE*, 2, 19.

<sup>33</sup> Filostorgio, *HE*, 3, 13; Nicetas, *Thesaurus*, 5, 30 (PG 139, 1390). Nicetas, aunque escribe en el siglo III, cita a Teodoro de Mopsuestia para corroborar su afirmación.

<sup>34</sup> H. Thurston, *The «Gloria Patri»: «The Month»* 131 (1918) 412.

<sup>31</sup> Véase R. H. Connolly: *JTS* 24 (1923) 144-146.

bien que causa de la creencia doctrinal en la coigualdad de las tres Personas de la Trinidad.

El estudio de las primeras formas de doxología y su relación con la evolución doctrinal relativa al Espíritu Santo no puede considerarse como algo evidente que nos lleve a conclusiones claras y decisivas. No podemos poner en tela de juicio que ya desde los primeros tiempos el empleo de doxologías que mencionan a las tres Personas de la divinidad avivó en gran manera el sentido de la divinidad del Espíritu en la mente de la Iglesia. Lo mismo que sucedió con la oración litúrgica mediante Cristo, la forma normal de estas doxologías era compatible tanto con la posición radicalmente subordinada de la segunda y tercera Personas de la Trinidad como con la ortodoxia posterior. Lo que más nos sorprende es que Hipólito, el primer escritor que habla claramente del Espíritu como correcipiente y no sólo como medio del ofrecimiento de alabanza, cuando habla teológicamente, duda incluso de llamar al Espíritu tercera Persona (πρόσωπον), juntamente con el Padre y el Hijo. Sin duda alguna, las doxologías triples influyeron mucho, pero su forma era equívoca. Cuando presentan una forma doctrinal inequívoca es porque han sido elaboradas en una época doctrinalmente consciente. Como Thurston sugiere, no cabe duda de que la fórmula bautismal subyace detrás de la forma más inequívoca. Y cuando la interpretación de otras fórmulas descubre en ellas una divinidad totalmente coigual es porque se interpretan conscientemente a la luz de aquella<sup>35</sup>. Cuando buscamos el factor que ha ejercido una influencia más significativa en la evolución doctrinal siempre hemos de volver a la fórmula bautismal.

La interrelación de liturgia y doctrina en los primeros siglos es un tema de muy amplias proporciones que no puede tratarse en un único capítulo. Nada hemos

dicho hasta ahora del influjo de la liturgia en la doctrina de los sacramentos. La probabilidad, más aún, la inevitabilidad de tal influencia, es obvia, aunque es difícil trazar los detalles de forma segura. El influjo se efectuó por un doble camino, pero no siempre es fácil explicar qué forma adoptó el movimiento. Para ello es necesario mucho estudio concienzudo y una continua investigación. Por mi parte, me he limitado a exponer la influencia de la liturgia en el punto central de la doctrina cristiana, en la fe en la naturaleza de Dios y en la Trinidad divina. La importancia de este influjo no puede ponerse en tela de juicio. Si los problemas en juego hubiesen sido tratados únicamente con argumentos intelectuales, la evolución habría seguido por caminos totalmente diferentes. Sean cuales fueren los méritos intelectuales del monarquianismo dinámico, del subordinacionismo de Orígenes y del arrianismo filosófico, todos ellos fracasaron en gran parte porque no hicieron justicia a la convicción cristiana de que el Hijo era objeto apropiado de veneración y adoración. La plena divinidad del Espíritu Santo pudo ponerse en duda durante más de tres siglos y medio después de Pentecostés. Pero ningún factor tuvo tanta importancia en la solución del problema como la permanente ceremonia de la triple inmersión en el triple nombre en la práctica del rito bautismal.

Esto es lo que hemos afirmado antes, y a mi juicio es verdad. Pero todavía son necesarias unas palabras más si queremos hacer frente no sólo al aspecto positivo, sino también a la posible debilidad de esta faceta de la evolución primitiva. La oración que contribuyó a la victoria de Atanasio sobre Arrio no fue la de la liturgia ordenada, sino la de la devoción popular. Las palabras de Orígenes en su *De Oratione* sobre las dos clases de oración se rechaza por norma general por constituir una tentativa forzada y fracasada de adecuar la adoración de la Iglesia a los estrechos confines de

<sup>35</sup> Basilio, *De Spir. San.*, 59.

su extraño sistema intelectual. De hecho se arguye en contra suya que no practica su propia norma y que está más cerca de la verdad en la práctica que en la teoría<sup>36</sup>. Pero ¿hemos de interpretar así a Orígenes? ¿No hace justicia tanto a los formularios más precisos de la liturgia como a la devoción individual más libre? La teoría de Orígenes no es compatible con su vida práctica, aunque representa una explicación de la práctica devocional más sofisticada de lo que el simple fiel aceptaría gustosamente. Si la devoción popular sin control fue el factor de importancia vital en la más primitiva evolución doctrinal cristiana, tenemos que hacer una pausa antes de aceptar su validez sin someterlo a crítica. En la historia cristiana la esfera de la doctrina mariana constituyó un punto doctrinal, cuya evolución se debe ciertamente al éxito de la devoción popular que influyó en ella. Esto lo admiten abiertamente tanto los que lo aprueban como los que lo condenan. Un escritor católico escribe: «C'est merveille que l'idée ait fait son chemin malgré tout, ait conquis les Docteurs, soit devenue la foi explicite de l'Église; c'est un des cas les plus beaux et les plus touchants de la piété, je ne dis pas... triomphant de la science, mais devançant la science, stimulant la science à ratifier les intuitions de l'amour et de la piété»<sup>37</sup>. Un escritor protestante escribe: «Quienes conocen la historia de la mariología saben que los teólogos de peso aunaron sus esfuerzos en contra de un progresivo crecimiento sin control. Pero saben también que los monjes piadosos y la devoción del pueblo sencillo siguieron empujando hacia la glorificación de forma incontrolada hasta el punto

<sup>36</sup> Véase especialmente J. Lebreton, *Le désaccord de la foi populaire et de la théologie savante dans l'église chrétienne du III<sup>e</sup> siècle*: RHE 19 (1923) 481-506; 20 (1924) 5-37.

<sup>37</sup> J. V. Bainvel, *L'histoire d'un dogme*: «Études» 101 (1914) 617, 620-621, 623-625, citado por H. de Lubac, *Le Problème du développement du dogme*: RSR 35 (1948) 134.

que hoy día se ha llegado incluso oficialmente a la doctrina de la Asunción corporal»<sup>38</sup>. Los juicios de valor de ambas afirmaciones son diferentes, pero la interpretación de los hechos básicos del problema es la misma.

No es mi deseo sugerir que toda devoción popular tiene el mismo valor (despreciable) que las pruebas o que estos dos ejemplos de devoción popular son exactamente del mismo estilo. Pero el paralelismo nos obliga al menos a reconocer que la devoción popular del período anteniceno pudo haber sido más poderosa como fuerza histórica y psicológica, que condujo al triunfo de la ortodoxia, que como motivo racional que demuestre hoy la verdad de la doctrina en cuestión. Puede servir todavía como eslabón de la demostración, pero su importancia tiene unos límites que han de respetarse.

El uso del triple nombre en la ceremonia bautismal constituyó otro factor de carácter más litúrgico que el anterior, cuya influencia en la evolución doctrinal fue muy fuerte. Nuevamente tenemos que preguntarnos si su verdadera naturaleza justifica la gran influencia que tuvo. Mt 28,19 describe la escena en la que Cristo resucitado instruye a los discípulos para que «enseñen a todas las gentes, bautizándolas en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu». El problema de si estas palabras han de ser consideradas como un dicho textual de Cristo mismo ha sido discutido frecuente y ampliamente. Pero no es ése el problema más significativo. Lo importante es saber qué implicaba la estrecha unión de los tres nombres, sea cual sea el lugar o época en que se practicó por vez primera. Hay quienes defienden que no hay fundamentos históricos o teológicos válidos para negar su autenticidad como afirmación del Señor; éstos citan la fórmula implícitamente trinitaria, sugerida por textos como 1 Cor 6,11: «En el nombre del

<sup>38</sup> N. F. S. Ferré, *Christ and the Christian* (1958) 31.

Señor Jesucristo y en (ἐν) el Espíritu de nuestro Señor»<sup>39</sup>. Pero el argumento puede utilizarse de forma distinta. Si es evidente que la unión de los tres nombres en un contexto bautismal pertenece a la más primitiva etapa de la tradición neotestamentaria, también lo es que esa unión fue posible sin implicar la identidad de función o de *status* de las tres Personas divinas. 1 Cor no lo implica. El hecho de que en Mt 28,19 los tres nombres vengan a colación de una forma muy estrecha bajo el común encabezamiento «en el nombre de» puede implicar que los tres nombres se refieren a diferentes personas de la divinidad coigual, pero *no tiene* que implicar necesariamente eso. Strack-Billerbeck habla del significado tan general que tiene la expresión «en el nombre de» en el uso semita, e incluso cita un ejemplo donde se unen en una frase común seis entidades dispares<sup>40</sup>. En sí, la frase «bautizar en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu» podía muy bien ser una ampliación del primitivo bautismo en el nombre de Cristo, que fue enviado por Dios y bautiza con el Espíritu Santo derramado ahora sobre toda carne<sup>41</sup>. A. C. McGiffert ha sugerido que muy bien pudo haber habido una etapa intermedia entre los dos en la que el bautismo se administrase en el nombre de Dios, de Jesucristo y del Espíritu. En el primitivo legado de la literatura cristiana ésta ha sido la forma más común en que se ha colocado la tríada divina. En particular, su versión se utiliza dos veces en la narración del bautismo de Justino donde los nuevos convertidos reciben el lavado en el nombre de Dios, Padre y Señor del universo y de nuestro Salvador Jesucristo y del Espíri-

<sup>39</sup> Así, por ejemplo, R. E. O. White, *The Biblical Doctrine of Initiation* (1960) 341.

<sup>40</sup> Strack-Billerbeck, *Kommentar zum Neuen Testament*, I (1922) 1055 (citado por G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* [1962] 91).

<sup>41</sup> Cf. M. Barth, *Die Taufe — ein Sakrament?* (1951) 552.

tu Santo<sup>42</sup>. McGiffert dice que esta fórmula no tiene que ser tratada como si fuese exactamente la misma que Padre, Hijo y Espíritu<sup>43</sup>. ¿Es culpable el autor de las *Constituciones apostólicas*, figura clave, como ya hemos visto, en la interpretación subordinacionista de la liturgia, de un alegato especial cuando parafrasea Mt 28,19 como un mandato para «predicar el evangelio a todo el mundo y para hacer discípulos de todas las naciones y para bautizarlos en su muerte con la autoridad del Dios del universo, que es el Padre, y con el testimonio del Espíritu, que es el Paráclito?»<sup>44</sup>.

*Legem credendi lex statuat supplicandi*. Cuando fueron utilizadas por vez primera estas palabras tenían una referencia específica; eran una llamada a lo que implicaban los avisos particulares sobre la oración dados en 1 Tim 2,1 con referencia a la controversia pelagiana. Con frecuencia, a lo largo de la historia han sido citadas con mucha mayor amplitud. Sin duda alguna, la práctica de la oración tuvo que tener su efecto sobre la doctrina. Pero eso no es afirmar que el efecto real producido por la oración en todo momento sea precisamente el efecto que tuvo que tener.

<sup>42</sup> *Apol.*, 1, 61.

<sup>43</sup> A. C. McGiffert, *The Apostles' Creed* (1902) 181-182.

<sup>44</sup> *Const. Ap.*, 5, 7; cf. también *ibid.*, 3, 17. Las homilías de Clemente combinan de forma semejante el bautismo en el triple nombre (9, 23; 11, 26) con la clara negación de que el Hijo es Dios de Dios (16, 15). Incluyen también una doxología dirigida al Padre y al Espíritu Santo, pero ésta probablemente es una adición posterior (3, 72).

## SOTERIOLOGIA

En el capítulo anterior estudiábamos la influencia ejercida por la vida litúrgica de la Iglesia en la evolución doctrinal. Las doctrinas de la Iglesia sobre Cristo y el Espíritu Santo tenían que hallarse en consonancia con el papel que la oración y la liturgia les atribuía. La oración y la liturgia toman formas muy diferentes. En su modalidad más pura y elevada se refieren simplemente a la adoración de Dios en sí mismo. Teniendo en cuenta esta liturgia, Basilio defendía la conveniencia de utilizar una doxología en la que las tres Personas de la Trinidad estuviesen coordinadas en perfecto equilibrio. Pero la liturgia no es siempre o continuamente un proceso tan desinteresado.

El hombre suplica en la oración. Si se muestra obediente al famoso dicho atribuido a Jesús por Clemente de Alejandría y por otros autores, aunque no aparece en ningún evangelio conocido, pide «grandes cosas», lo más necesario para su bien espiritual<sup>1</sup>. En la liturgia, sobre todo en la liturgia sacramental, espera recibir todo aquello que contribuye a su salvación. Es cierto que la fe cristiana nunca se presentó como mera información sobre la forma verdadera de adorar a Dios. Era eso, sí, pero precisamente por serlo fue también y con mayor razón un medio de salvación. En todo momento la piedad popular insistió decididamente en que las afirmaciones doctrinales debían ser tales que hiciesen justicia al cristianismo como forma de liturgia. Pero insistió de una forma más decisiva todavía en que debían

<sup>1</sup> «Pedid las cosas grandes y Dios os dará por añadidura las pequeñas». Véase J. Jeremias, *Unknown Sayings of Jesus* (1964) 98-100.

hacer justicia también al cristianismo en cuanto medio de salvación. Los problemas de carácter soteriológico fueron siempre de capital importancia incluso en los debates filosóficos y dogmáticos más técnicos.

Ahora bien, el hombre genuinamente religioso está convencido en su interior de que la fuente de la salvación solamente puede ser Dios. Este axioma fundamental fue el criterio básico del pensamiento ortodoxo en todas las grandes controversias de los siglos IV y V. En particular, constituyó el factor decisivo en la victoria de Atanasio sobre Arrio.

Gwatkin ha descrito la doctrina arriana como «un montón de teorías presuntuosas apoyadas en fragmentos alternos de tradicionalismo anticuado y de manejo de los textos sin someterlos a crítica alguna»<sup>2</sup>, lo cual quiere decir que el arrianismo se basa en la razón, en la tradición y en la Escritura y que Gwatkin no está de acuerdo con él. Pero el triunfo de Atanasio sobre Arrio no se debió primariamente a ninguna de las tres causas sugeridas en la descripción que Gwatkin hace del arrianismo. Como sistema intelectual lógico es evidente que no es inferior al de Atanasio. Se ha argüido que la descripción que Arrio hace de Cristo como «criatura, pero no como una de las criaturas» es, a todas luces, ilógica<sup>3</sup>. Resulta claro que estamos ante una forma paradójica de expresión, pero no más paradójica que la aseveración de Atanasio, para quien «Cristo, como hombre, no conoce nada, aunque divinamente, al ser palabra y sabiduría del Padre, conoce y nada escapa a su conocimiento»<sup>4</sup>. Por lo que se refiere a la tradición, Arrio afirmaba que su teoría expresaba la fe de quienes le habían precedido en la Iglesia. Tal pretensión no era muy inferior a la de sus adversarios,

sobre todo cuando éstos eligieron el término *homoousios*, que carecía de la más mínima tradición, como base firme en la que descansaba su argumento. La diferencia entre ambos bandos tampoco está tan claramente marcada como algunos creen, por lo que atañe a la exégesis de la Escritura. Tampoco nos convence el empleo que ambas partes hacen del Antiguo Testamento<sup>5</sup>. Por lo general, el uso que Atanasio hace del Nuevo Testamento parece estar más fundado que el de Arrio, pero incluso en este punto la diferencia apenas es decisiva. El factor realmente decisivo fue que el sistema de Atanasio, a diferencia del arrianismo, presentaba claramente a Cristo como Salvador divino en el pleno sentido de la palabra. Si la piedad popular aceptaba a un Cristo que pudiese ser adorado, creía todavía con mayor fervor en un Cristo que fuese Salvador divino. El secreto de la victoria de Atanasio sobre Arrio está en la confluencia efectiva de esta necesidad religiosa oculta. Los seguidores populares de Atanasio, e incluso él mismo, reconocieron que éste era el punto central. Atanasio vuelve al problema una y otra vez. En su forma más simple el punto central queda claramente expresado al afirmar que los seres creados no pueden ser salvados por alguien que sea a su vez ser creado<sup>6</sup>. El problema se discute de forma más plena y cuidada cuando se afirma que, según el sistema arriano, el Hijo posee la divinidad sólo por participación en la del Padre y no en virtud de su misma naturaleza y que, por tanto, no puede concederla a otros<sup>7</sup>.

La misma convicción fundamental de que la piedra clave de la doctrina cristiana era la presentación de Cristo como Salvador divino en el pleno sentido de la palabra fue la fuerza motriz principal de toda la teología

<sup>2</sup> H. M. Gwatkin, *Studies of Arianism* (1900) 274.

<sup>3</sup> T. E. Pollard, *The Origins of Arianism*: JTS 9 (1958) 110.

<sup>4</sup> Atanasio, *Or. c. Ar.*, 3, 46.

<sup>5</sup> Véase *supra*, p. 53.

<sup>6</sup> *Ad Adelphium*, 8.

<sup>7</sup> *De Synodis*, 51. Cf. *Or. c. Ar.*, 2, 67-70.

alejandrina a través del siglo IV y de los primeros años del V. Dicha convicción determinó asimismo la actitud de Atanasio no sólo frente a Arrio, sino también frente a la cristología de la escuela de Antioquía. Si Cristo era la palabra divina unida a un hombre y no la palabra hecha carne, entonces, decía Atanasio, el hombre se ve privado una vez más de un salvador plenamente divino. Característica esencial de la enseñanza de Apolinar es la insistencia en el mismo punto. No podía aceptar la separación de lo humano y lo divino en la vida de Jesús que hallaba en la enseñanza de la escuela de Antioquía, ya que si había algo humano en Jesús era su muerte, su muerte, en la que hemos sido bautizados y que supera a todo en eficacia salvífica. Pero ¿cómo podría salvarnos la muerte de un hombre? Apolinar lleva el argumento hasta el fondo y lo expone de una forma más radical. El alma racional de todo ser humano es por naturaleza mudable (*τρεπτός*), falible, inestable, prisionera de imaginaciones depravadas y sucumbe constantemente ante la carne que debiera dominar. El hombre necesita ser liberado de esta condición. Pero si Cristo tuvo un alma o mente humana, hubiese caído en este cenagal de cambio y falibilidad, no podría salvarnos de él. Lo que el hombre necesita para la salvación es el cambio de su alma o mente mudable por otra de naturaleza inmutable. Sólo de esta manera puede la carne volver al lugar que le corresponde como instrumento pasivo en la unión del alma y del cuerpo. Esto es precisamente lo que sucedió en la persona de Cristo. El no tuvo un alma o mente humana distinta; en él el lugar del alma o de la mente lo ocupó una mente que era divina y totalmente libre de toda frustración y cambio, es decir, el Logos mismo. Así, y solamente así, argüía Apolinar, podía comprenderse la salvación del hombre, tal y como ha de entenderse si queremos que sea salvación, si queremos que sea verdadera y efectivamente obra de Dios.

Estos argumentos soteriológicos básicos tuvieron posteriores implicaciones para el pensar alejandrino fuera de la esfera de la doctrina de la persona de Cristo. Atanasio pudo utilizar en esencia el mismo argumento que había empleado contra Arrio en relación con la persona de Cristo para convencer a los tropicistas, que, una vez afirmada la divinidad de Cristo, no podían detenerse ahí, sino que debían proceder ulteriormente hasta afirmar también la divinidad del Espíritu Santo. El argumento que partía del uso del triple nombre en la ceremonia bautismal suponía algo más que recurrir a una fórmula mágica. La obra santificadora del Espíritu, realizada en el bautismo y en otros campos de la vida cristiana, hacía a los hombres partícipes de la naturaleza divina, es decir, los divinizaba. Atanasio argumentaba que si el Espíritu no tuviese una naturaleza plenamente divina, sería ilógico pensar que nos hiciese partícipes de ella<sup>8</sup>.

Tal y como hemos presentado hasta este momento la influencia del pensar soteriológico, ella apunta precisamente en la misma dirección que la liturgia cristiana y tuvo como consecuencia realzar el *status* divino atribuido a la persona de Cristo y al Espíritu Santo. Si esta tendencia hubiese seguido sin el freno que para ella supusieron otras influencias, no cabe duda de que la Iglesia hubiese desarrollado una doctrina y una piedad totalmente monofisita en la que no hubiese habido lugar para la naturaleza humana de Cristo. San Agustín, en sus últimas obras, nos hace una advertencia saludable sobre los resultados desastrosos que se seguirían si el principio soteriológico gozase de un poder ilimitado en el seno del pensamiento doctrinal. La razón es que el mismo principio —la naturaleza absoluta y exclusivamente divina de la gracia salvífica—, al quedar

<sup>8</sup> *Ep. ad Ser.*, 1, 24. Sobre los *tropicistas*, véase *supra*, p. 37.

sin control, dio origen a las exageraciones de san Agustín en su última enseñanza sobre la predestinación.

Esta influencia, sin embargo, no encontró el camino expedito en la Iglesia griega del siglo IV, ni siquiera en el campo de las ideas soteriológicas. Su impacto fue más fuerte en Alejandría, donde la forma predominante de exégesis escriturística fue el método alegórico. En puntos como Antioquía, el mayor énfasis puesto en el sentido literal de la Escritura hizo difícil que se olvidasen los hechos históricos de la vida humana de Jesús. Sin embargo, puede ponerse en duda la idea de si el sentido de realismo histórico sólo hubiese sido suficiente para controlar el impulso precipitado de la teología alejandrina hacia el monofisismo. En efecto, el realismo histórico, en el sentido que las palabras tienen hoy día, hubiese sido una descripción muy engañosa del *ethos* de la escuela antioquena. La reacción ante los excesos de la alegorización alejandrina no constituyó el factor más determinante de la oposición antioquena a la dirección monofisita de la teología alejandrina. El acercamiento de la escuela de Antioquía se fundamenta en una base tan soteriológica como la alejandrina, pero en el pensar de los antioquenos predominó un principio soteriológico distinto. El axioma básico de su pensamiento se sintetiza a la perfección en las famosas palabras de Gregorio Nacianceno cuando dice: «Cristo no redimió lo que no asumió»<sup>9</sup>. La razón es ésta: si constituyó una creencia fundamental del hombre genuinamente religioso la idea de que la fuente de la salvación tenía que ser Dios mismo, difícilmente podemos creer que fue menos esencial el pensamiento de que la salvación alcanza el núcleo mismo de las necesidades humanas. Esta segunda convicción apunta claramente en una dirección diferente de la primera. Pero antes de describir su importancia central para la teología antioque-

<sup>9</sup> *Epistola*, 101, 7.

na vamos a delinear sus orígenes en los siglos precedentes.

El gnosticismo constituyó el más grande desafío para la Iglesia del siglo II. Sean cuales fueren sus extravagancias y dejando a un lado, como ajena a nuestro propósito, la consideración de los elementos estrafalarios de su mundo inferior, el atractivo básico del gnosticismo estriba en que de forma inequívoca presenta a Cristo como salvador divino. Constituye un grave error oponer los gnósticos a los ortodoxos como personas ocupadas, respectivamente, en la especulación cosmológica o en las realidades salvíficas de la vida religiosa. Es cierto que los gnósticos fueron muy dados a la especulación, pero se ocuparon tanto como la Iglesia de los problemas salvíficos. Por tanto, si queremos hacer una crítica real de sus creencias, hemos de considerarlas en el terreno soteriológico.

Los escritos de Ireneo y Tertuliano atacan vigorosamente el docetismo de los gnósticos, para quienes la existencia humana de Cristo fue aparente y no real, y lo hacen porque juzgan inadecuada su soteriología. La afirmación básica de los primeros escritores antignósticos es que Cristo, para salvarnos, tuvo que ser lo que somos nosotros, tuvo que ofrecer su alma por las nuestras, su carne por la nuestra<sup>10</sup>. Este razonamiento ha recibido en los escritos de Tertuliano el mayor realce. Tertuliano insiste continuamente en que la ascensión de nuestra carne por parte de Cristo fue el medio necesario para la purificación de la carne y redención última<sup>11</sup>. No hace idéntico hincapié en el hecho de que Cristo asumió un alma humana, porque no era eso lo que le separaba de la mayoría de los gnósticos. «La salvación del alma —escribe— no debe discutirse, creo yo, ya que la mayoría de los herejes al menos no la niegan,

<sup>10</sup> Ireneo, *Adv. Haer.*, V, 1, 1.

<sup>11</sup> *De Carne Christi*, 16.

aunque no la acepten del mismo modo. Dejemos con sus propios ardides al solitario Lucano, que no respeta ni siquiera este hecho»<sup>12</sup>. Es claro, pues, que consideró la posesión de un alma humana por parte de Cristo como condición necesaria para la salvación de nuestras almas.

El hecho de que fuese también aceptado por sus advesarios gnósticos revela claramente la naturaleza fundamental del principio soteriológico al que recurre Tertuliano. Por muy diferentes que puedan ser sus conclusiones, tanto los gnósticos como Tertuliano admiten el principio. La teoría valentiniana divide a los hombres en tres categorías: los de naturaleza espiritual (*pneumatikoi*), los de naturaleza medio animal o semejante al alma (*psychikoi*) y los de naturaleza material o terrena (*choïkoi*). El Salvador vino a redimir a todos los *pneumatikoi* y a cuantos *psychikoi* respondiesen a su llamada; a tal fin asumió tanto la naturaleza *pneumatikos* como la *psychikos*. La razón por la que no asumió la naturaleza *choïkos* fue precisamente que los *choïkoi* no eran capaces de salvación<sup>13</sup>. De hecho, Teodoto utilizó la palabra *homoousios* para esclarecer este punto, de la misma manera que la ortodoxia lo haría unos dos siglos después. El cuerpo de Jesús que Cristo asumió era *homoousios* con la Iglesia que él vino a salvar<sup>14</sup>.

Orígenes enuncia claramente el mismo principio soteriológico básico y lo aplica a cada componente del ser humano: cuerpo, alma y espíritu. «No todo el hom-

<sup>12</sup> *De Res. Carn.*, 2.

<sup>13</sup> Ireneo, *Adv. Haer.*, I, 6, 1, donde describe el sistema de Tolomeo.

<sup>14</sup> Clemente, *Excerpta ex Theodotou*, 42, 3. *Homoousios* tiene que designar «de la misma naturaleza que»; no ha de entenderse como si implicase la concepción ultrarrealista de la Iglesia como cuerpo de Cristo, en el sentido de H. E. W. Turner, *The Pattern of Christian Truth*, 163. Véase también *Exc. ex Theod.*, 58, 2, donde la lección más probable es  $\delta\mu\omicron\upsilon\omicron\sigma\iota\alpha$ .

bre hubiese sido salvado —afirma Orígenes— si Cristo no hubiese asumido todo el hombre»<sup>15</sup>. Sin embargo, en los años que siguieron a Orígenes la creencia de que Cristo poseyó un alma humana cayó en descrédito, aunque no hasta el punto de ser negada oficialmente. En los capítulos anteriores hemos considerado las razones de esta reacción y de su moderación<sup>16</sup>. No se negaban los argumentos soteriológicos que por vez primera habían originado la creencia, pero sí cayeron en el olvido. Los teólogos se contentaron con referirse en términos generales a que la Palabra se había hecho hombre para salvarnos a nosotros, los hombres, pero no sintieron la necesidad de aplicar explícitamente la identificación a cada uno de los componentes de la persona humana. El problema quedó realmente en *suspense* hasta los días de Apolinar.

La enseñanza de Apolinar representa el primer ataque directo y explícito a la idea de que Cristo tuvo un alma humana. Es más, el ataque se fundaba, como hemos visto, en la convicción soteriológica de que sólo podía ser salvador verdaderamente divino un Cristo que se viese libre de los estorbos impuros propios del alma humana. El factor decisivo en la respuesta que ofrecieron los antioquenos fue la reiteración del viejo principio antignóstico como argumento de contrapeso del mismo carácter soteriológico. «Ofreció su cuerpo por nuestro cuerpo, su alma por la nuestra»<sup>17</sup>. Este fue el único argumento utilizado contra Apolinar, y en mi opinión, el único que tenía crucial importancia.

Tanto éxito tuvo este argumento, que a partir de entonces ya no se pudo negar que Cristo tenía alma humana. A los alejandrinos les podía resultar difícil adaptar esta idea a sus sistemas teológicos, pero tenían que

<sup>15</sup> *Dial. con Heraclides*, 136.

<sup>16</sup> Véase *supra*, pp. 56-58.

<sup>17</sup> Pseudo-Atanasio, *Con. Apoll.*, 1, 17.

hacerlo. Cirilo afirma claramente el hecho de que Cristo tenía alma humana, pero sólo le concede un papel pasivo en la vida de Jesús; de esta manera, al aceptar la idea, no se originaba ninguna interferencia con el sistema intelectual interno que él había heredado de Atanasio. Un aspecto importante del debate entre Cirilo y Nestorio fue el problema de si el hecho de aceptar que Cristo tenía alma humana bastaba para dar satisfacción al canon de exigencias soteriológicas. Cirilo afirmaba que Cristo había asumido un alma humana y que este hecho por sí mismo era suficiente para asegurar que la salvación había entrado efectivamente en la esfera de la plena naturaleza humana. Para Nestorio, en cambio, lo importante era que el alma humana de Jesús hubiese sufrido activamente las tentaciones y luchas emocionales de la vida de encarnación y que hubiese salido ileso y victoriosa de la contienda. Como dice la epístola a los Hebreos (4,14-16), el sumo sacerdote que ha sufrido en sí mismo la tentación puede socorrer a los que son tentados. La soteriología constituía el núcleo central tanto en el caso de Nestorio como en el de Cirilo. Si Cirilo insistía en que solamente la Palabra divina podía salvar y en que, por tanto, tenía que ser el sujeto de todas las acciones de Cristo, Nestorio estaba convencido igualmente de que sólo una salvación activamente operada en el seno y a través de una vida humana real podía prestar ayuda real a la humanidad.

Este breve resumen pone de manifiesto que dos grandes principios soteriológicos desempeñaron un papel muy importante en los debates doctrinales de los siglos IV y V. Por una parte existía el convencimiento de que el salvador tenía que ser plenamente divino; por la otra estaba la creencia de que lo que no se asumía no se salvaba. Digámoslo con otras palabras: la fuente de la salvación tenía que ser Dios y el lugar de la salvación tenía que ser el hombre. Resulta claro que

estos dos principios emprendieron con frecuencia caminos en direcciones opuestas. El Concilio de Calcedonia fue el esfuerzo de la Iglesia para resolver esa tensión o quizá más bien para coexistir con ella. En efecto, aceptar estos dos principios tan firmemente como lo hizo la primitiva Iglesia es ya aceptar la fe de Calcedonia.

Por tanto, si estos dos principios son de una importancia tan capital, no debemos esquivar el examen crítico de los mismos ni de su aparición en los primeros debates doctrinales. Hemos de preguntarnos: ¿cómo podemos estar tan seguros de la verdad de estos dos axiomas: que solamente un salvador plenamente divino puede salvar y que lo que no es asumido no es salvado? ¿Son presupuestos necesarios para todo razonamiento teológico? Es cierto que pueden exponerse de una forma que los haga aparecer como proposiciones evidentes. Que solamente Dios puede ser el autor de la salvación última parece deducirse necesariamente de la adecuada comprensión de la palabra «Dios». De forma semejante parece deducirse del verdadero significado de la palabra «salvación» que debe llegar adonde el hombre está. Pero cuando los exponemos de esta forma tan simple, los axiomas tienen muy poco valor para determinar la verdadera expresión de la doctrina cristiana. Todavía podemos preguntarnos si no sería posible que Dios fuese el autor último de la salvación y el hombre el receptor de ésta sin que el agente o mediador de dicha salvación fuese necesariamente de naturaleza totalmente divina o totalmente humana, es decir, dejando ambas a un lado.

Una consideración más precisa del argumento patristico ha de tener muy en cuenta la idea predominante de salvación, ya que aquél se desarrolló en relación con ésta. En este contexto, la salvación se comprende primariamente como «ser hechos partícipes de la naturaleza divina» (2 Pe 1,4); en una palabra: como divini-

zación. «Por su amor inconmensurable se hizo lo que nosotros somos para darnos acceso a lo que él es»<sup>18</sup>. «Entró en la humanidad para divinizarlos»<sup>19</sup>. Sin embargo, cuando los Padres se expresan en estos términos no pretenden que el paralelismo se lleve hasta sus últimas consecuencias. La Palabra, que era Dios en el pleno sentido del término, no se hizo hombre plenamente para que nosotros, hombres plenos, llegásemos a ser dioses de forma plena. Cuando los Padres hablan de la divinización del hombre quieren afirmar que éste se hace dios sólo en un sentido secundario; la expresión que ellos emplean es «dioses por gracia» (*θεοὶ κατὰ χάριν*) y nunca pensaron que el hombre llegaría a ser lo que era la Palabra, es decir, «Dios por naturaleza» (*θεὸς κατὰ φύσιν*). A la luz de esta comprensión del destino humano no parece lógicamente absurdo afirmar en nombre del arrianismo que el Hijo, supremo agente de Dios en la creación, que en el esquema arriano es el ejemplo *por excelencia* de lo que ha de ser un «dios por gracia», en la obra de la redención podría hacernos lo que él es y convertirnos así en «dioses por gracia», gozando de una amistad con Dios tan plena como es posible para seres finitos. Puede ser que a Arrio le faltase inquietud soteriológica y que nunca hiciese tales afirmaciones. Como nuestra evidencia es demasiado escasa y deriva en gran parte de los escritos polémicos de sus adversarios, no podemos sentirnos seguros a este respecto. La cuestión, sin embargo, carece de la más mínima importancia para el problema que tenemos entre manos. El punto en cuestión es si, incluso a la luz de su comprensión de la salvación, el argumento de Atanasio, que parte de las necesidades de la soteriología, es tan convincente como él creía y como generalmente se ha considerado desde entonces.

De forma semejante podemos preguntarnos si es lógicamente absurdo que el Cristo de Apolinar, al asumir la carne humana, ha efectuado un contacto con los hombres tan importante que le capacite para ser su salvador. Se objeta por lo general que tal esquema implica una cruda concepción física de la salvación y que eso sólo conferiría la salvación al cuerpo. «No hay lugar para la acción directa del Salvador en el alma humana», afirma el doctor Prestige<sup>20</sup>. Este esquema implica un abismo insalvable entre el Salvador divino y el alma humana, que es la receptora de la salvación.

Pero ¿es que puede evitarse realmente un abismo semejante? La mayoría de quienes hicieron hincapié en la encarnación como medio necesario y eficaz para la divinización del hombre acentuaron también la naturaleza corporativa de la humanidad de Cristo. Ireneo interpretaba la genealogía lucana, que a través de setenta y dos generaciones vincula el nacimiento de Cristo con Adán, hijo de Dios, en el sentido de que Cristo resumía en sí mismo todas las razas y generaciones de la humanidad<sup>21</sup>. Con su trasfondo platónico, Cirilo de Alejandría consideraba de forma semejante la encarnación como la asunción de la humanidad en general y no tanto como el hacerse hombre. Por ello podían afirmar que Cristo divinizaba a la humanidad como entidad única. Pero la idea encuentra sus dificultades, como también las halla la noción correlativa de la caída de toda la humanidad merced al pecado de una única personalidad corporativa, Adán. Pero el problema subsiste aun cuando concibamos la humanidad de Cristo en términos plenamente corporativos. El fruto de la desobediencia de Adán fue universal en sus efectos. En cambio, el fruto de la obediencia de Cristo no fue, en toda su plenitud, universal. Algunos enseñaban que la encar-

<sup>18</sup> Ireneo, *Adv. Haer.*, 5, praef.

<sup>19</sup> Atanasio, *De Inc.*, 54.

<sup>20</sup> G. L. Prestige, *Fathers and Heretics* (1948) 113.

<sup>21</sup> *Adv. Haer.*, III, 22, 3.

nación, muerte y resurrección de Cristo conquistaron de forma efectiva la inmortalidad tanto para los santos como para los pecadores. Pero no creían que la santidad inmortal fuese conferida de una forma tan universal o automática. Para que el fruto de la obra universal de Cristo fuese efectivo en el alma de los hombres, considerados como individuos, se requería otro eslabón en la cadena: fe, bautismo y eucaristía. En consecuencia, es lógico preguntarse si el principio según el cual sólo lo divino puede salvar se aplica también del mismo modo a esta etapa posterior de la transmisión efectiva de la salvación. Apolinar creía a ciencia cierta que debía hacerse. Puesto que la carne eucarística confiere la vida, Apolinar enseñó que no puede ser sino carne divina, el cuerpo de la Palabra que goza de todas las propiedades divinas de la Palabra misma<sup>22</sup>. En este punto no puede tolerarse la existencia de un abismo entre lo divino y lo humano; lo que actualmente nos confiere la salvación tiene que ser totalmente divino.

Estos argumentos soteriológicos adquieren su mayor fuerza cuando se concibe la salvación como divinización y cuando se comprende la humanidad de Cristo en términos corporativos. Pero incluso ahí surgen dificultades al aplicar el principio, sobre todo por lo que se refiere a la transmisión efectiva de la salvación al alma de las personas consideradas individualmente. Estas dificultades aumentan, sin embargo, cuando concebimos la salvación como conocimiento personal de Dios y cuando afirmamos que Cristo, en vez de asumir la humanidad de forma abstracta, se hizo hombre. La razón es que, si comprendemos la salvación en términos personales, su eficacia efectiva se realiza entonces mediante la experiencia de la gracia divina en el alma humana. Sean cuales fueren los medios implicados, el lugar de la

<sup>22</sup> H. Lietzmann, *Apollinaris und seine Schule*, frag. 116, p. 235; cf. también Gregorio de Nisa, *Or. Cat.*, 37.

salvación es la esfera de la existencia ordinaria personal en la que Dios establece amistad con el hombre. Ahora bien, ¿es esta experiencia de la gracia divina un encuentro de lo totalmente divino con lo totalmente humano, que, según el principio soteriológico, constituye la condición necesaria para la realización de la salvación humana? Cualquier respuesta que demos al problema traerá sus dificultades. En cierto sentido, la experiencia de la gracia divina es un encuentro de lo humano y lo divino. Pero si damos respuesta afirmativa a nuestro problema, todo el argumento de los Padres cae por tierra, puesto que la esencia de la discusión de Atanasio con los primeros antioquenos consistía en que, por motivos soteriológicos, Cristo tenía que ser único y no precisamente el supremo ejemplo de santo o profeta. El eje del argumento soteriológico consistía en que en Cristo tenía que verificarse un encuentro de lo totalmente divino con lo totalmente humano, pero tal encuentro es diferente del que caracteriza la experiencia de la gracia divina en la vida humana ordinaria. Por otra parte, si a causa de estos problemas damos una respuesta negativa a la cuestión, surgen nuevas dificultades. ¿Por qué habrían de ser los axiomas de la salvación que hemos considerado hasta ahora condición necesaria en el caso arquetipo y primario de la vida de Cristo y no habrían de aplicarse en el seno de la experiencia humana contemporánea a la realización de la salvación traída por él? Si concebimos la salvación como el conocimiento personal de Dios abierto al hombre mediante la gracia divina, la pregunta que nos formulamos es ésta: ¿puede la salvación exigir con necesidad lógica que exista antes un encuentro divino-humano radicalmente superior y diferente?

No es mi propósito sugerir que los argumentos soteriológicos de los Padres no tienen validez alguna. Siempre hemos de vacilar antes de afirmar que son puro error convicciones defendidas con tanta fuerza. Por lo

general, casos como éstos son verdaderas agudezas intelectuales aplicadas de forma errónea. Nuestros axiomas, lo mismo que los argumentos clásicos en favor de la existencia de Dios, pueden ser totalmente inválidos cuando se los considera como una forma de razonamiento deductivo. Sin embargo, conservan todavía intuiciones importantes. Quizá sea imposible argumentar que para que Cristo haya sido nuestro Salvador ha tenido que tener tal y tal naturaleza. Con todo, puede darse ahí una conexión lógica más amplia entre la naturaleza de Cristo y la salvación traída por él: una conexión que podría describirse como relación de conveniencia o de congruencia. Esto significaría que existe ciertamente una conexión significativa entre la naturaleza de la persona de Cristo y su obra salvífica. Si concebimos la salvación en términos personales, difícilmente podrá ponerse en duda la existencia de la conexión; pero será tal, que el significado soteriológico de la naturaleza personal de Cristo sólo podrá reconocerse cuando dicha naturaleza haya sido esclarecida por otros medios y no servirá para determinar directamente lo que ha tenido que ser la naturaleza de la persona de Cristo. En tal caso, ya no podremos conceder a los argumentos soteriológicos de los Padres el mismo valor que ellos mismos les atribuyeron.

## CAPITULO VI

## LA FORMA DE LOS ARGUMENTOS

Los escritos doctrinales de los Padres de la segunda mitad del siglo IV tienen un aire muy intelectual y especulativo. Pero las pruebas que hemos considerado hasta ahora indican claramente que fueron mucho más que un pasatiempo intelectual o que un agradable ejercicio de la imaginación especulativa. Los Padres pensaban que la presencia de la herejía hacía inevitable la definición de la doctrina; por otra parte, la estrecha relación que, a juicio suyo, existía entre la doctrina definible y el modo en que la salvación se llevó a efecto hizo que la definición doctrinal no sólo fuese inevitable, sino vitalmente importante.

En los tres últimos capítulos nos hemos ocupado de las principales fuentes del razonamiento doctrinal<sup>1</sup>. Pero no basta con considerar la fuente del argumento. No hemos de limitar nuestro estudio a los motivos a los que se apelaba, sino también a la forma en que se hacía; no debemos considerar solamente la base del argumento; también es importante el tipo de argumentación.

La filosofía griega proveyó la estructura conceptual en la que se desarrolló la primitiva doctrina cristiana. Nuestro acercamiento a la fe cristiana se basa tan firmemente en la tradición filosófica griega, que no nos

<sup>1</sup> Puede parecer extraño que no haya incluido la «tradición» entre las principales fuentes del razonamiento doctrinal. Pero en realidad he tratado en varios lugares las ideas que sugiere. En el siglo II la tradición no era una entidad distinta y separada de la Escritura (véase el capítulo III). Las tradiciones extracanónicas más significativas fueron las de la *lex orandi* (véase el capítulo IV). La fidelidad a la tradición en cuanto fidelidad a la doctrina formulada por las generaciones pasadas se considerará en el capítulo VII.

resulta fácil imaginar qué caminos habría seguido de no ser así. La obra del padre Daniélou titulada *Théologie du Judéo-Christianisme* es un libro muy útil por cuanto nos pone en contacto con la imaginación histórica; el padre Daniélou nos ofrece en ella un destello de un mundo diferente, de un mundo cuya estructura conceptual estaba formada por la imagen de la apocalíptica judía; es un mundo extraño; como ambiente de ideas teológicas es vigoroso, pictórico e imaginativo, pero muy asistemático, y bizarro en extremo, a nuestro juicio. Quizá se deba fundamentalmente a razones históricas el que el mundo de las ideas helenísticas, y no el de la apocalíptica judía, constituya la cuna de la primera doctrina cristiana. Si es así, nos hallamos ante un hecho que no debe pesarnos.

Al separar nuestra vista de ese destello de interpretación apocalíptica judía del cristianismo, nos sentimos agradecidos a la Iglesia por haber heredado el pensamiento griego. Pero esto no ha de hacernos olvidar los peligros e inconvenientes que supone. El debate sobre la llamada helenización del pensamiento cristiano se ha presentado en términos absolutos, como si tuviésemos que elegir entre ver en el helenismo el vehículo perfecto del pensamiento cristiano, el vehículo que nos ofrece «la lengua más adecuada de todas y una terminología exacta y permanente que nos sirva para fines doctrinales» o la *damnosa hereditas* que guarda «la llave de la prisión de muchas almas»<sup>2</sup>. No hemos de sentirnos obligados a elegir entre una de estas dos afirmaciones: que el cristianismo ha sido el maestro indiscutido que ha utilizado las tradiciones filosóficas griegas de una forma perfecta y exhaustiva para sus fines propios, como hizo Moisés con la sabiduría de los

<sup>2</sup> Las citas están tomadas de C. Gore, *The Incarnation of the Son of God* (1891) 105, y de E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (1890) 138, respectivamente.

egipcios, o que la filosofía ha engullido el crecimiento más vigoroso de la fe cristiana, como las vacas gordas del sueño del faraón. No hay modelo de pensamiento humano que se adapte idealmente a expresar todas las riquezas de la verdad y de la experiencia cristianas. Toda lengua tiene sus propios y particulares inconvenientes que hemos de reconocer y afirmar.

No es mi propósito emprender un estudio detallado del impacto que algunas ideas filosóficas particulares produjeron en la formulación de la doctrina cristiana. Este es un problema de gran importancia y complejidad. Es posible, sin embargo, un acercamiento mucho más general a la cuestión. La influencia fundamental de las ideas griegas en el pensamiento eclesial no tuvo un carácter técnico. Las líneas fundamentales del pensamiento filosófico contemporáneo eran eclécticas; subsistían todavía importantes diferencias entre las diversas escuelas, pero la importancia de aquéllas era ya secundaria; el acercamiento subyacente y común a las diversas escuelas revistió una importancia vital. El platonismo constituyó un elemento predominante en esa tradición, pero se trataba de un platonismo muy evolucionado y diluido, cuya característica fundamental era su ontología, su acercamiento y comprensión de lo verdaderamente real. La función de la reflexión filosófica consistía en distinguir entre los fenómenos visibles del mundo físico y las esencias eternas que se hallan detrás de dichos fenómenos. A estas esencias, aprehendidas no con los sentidos, sino mediante un proceso de intelección, se les atribuía mayor realidad y valor. La importancia de este esquema conceptual, como estructura del pensar teológico, es obvia. Dicho esquema sugiere que la teología practicó un acercamiento en el que las afirmaciones doctrinales se consideraron como descripciones, aunque muy imperfectas, de las realidades últimas del mundo espiritual. El hecho de que la teología patristica edificase sobre este fundamento le confirió ur-

gencia y firmeza ontológicas, lo cual constituye su gloria y también su debilidad.

En este capítulo voy a indicar algunas consecuencias que se dedujeron de este acercamiento general a la teología. Pero quiero recalcar bien que la mayor parte de lo que voy a indicar pudo también producirse bajo otras influencias distintas de la griega. Los problemas básicos que voy a tratar son los peligros inherentes a cualquier forma de pensamiento sistemático. Sin embargo, el temple metafísico de la filosofía griega que tiñó el acercamiento de tantos Padres lo hizo particularmente vulnerables a los peligros propios de la sistematización de las ideas teológicas.

Comencemos con un ejemplo sencillo. En la Última Cena, Jesús llama cuerpo suyo al pan que da a sus discípulos; Pablo en sus cartas llama a la Iglesia cuerpo de Cristo. Ambos conceptos son ricos en significado religioso y han enraizado profundamente en la piedad cristiana de todos los tiempos. Es evidente, sin embargo, que en ninguno de estos dos casos nos hallamos ante una definición cuyo significado se exprese con propiedad mediante los términos de sustancia y accidente. Así fue, sin embargo, como se consideró la afirmación anterior a lo largo del tiempo. Aunque la doctrina peculiar de la transustanciación, con la que la Iglesia estaba tan familiarizada, pertenece a un período posterior, su espíritu esencial se desarrolló plenamente en la edad patrística. Los escritores cristianos de los siglos II y III utilizan con la misma libertad el lenguaje directamente realista de Jesús y el simbólico; vivieron en un mundo en el que la idea de símbolo era un concepto totalmente positivo que, más que hallarse por encima de lo simbolizado, lo encarnaba. El mismo espíritu sobrevive en el siglo IV, pero entonces se dieron ya los primeros pasos hacia una definición de estilo muy diverso. Gregorio de Nisa afirma que de la misma manera que en el Jesús encarnado el pan se transformaba en cuerpo por el pro-

ceso de la digestión, así el pan utilizado en la eucaristía se transforma (o mejor, para emplear las palabras de Gregorio, «se transelementa») en el cuerpo de Cristo en el instante de la consagración<sup>3</sup>. El punto que dividía a los monofisitas de los difisitas, que insistían, respectivamente, en la unidad y dualidad de la naturaleza de Cristo, por lo que respecta a su comprensión de la eucaristía, era saber si después del momento de la consagración el pan seguía teniendo su sustancia, apariencia y forma exteriores o no<sup>4</sup>. No vamos a detenernos en la consideración de los argumentos sutiles utilizados por los diferentes escritores en la exposición de sus ideas, una vez que el problema salió a la luz. El punto fundamental es saber si la forma de la discusión se adapta al tema tratado.

La tarea de quienes dan una respuesta negativa al problema es, al parecer, muy simple. No cabe duda de que su realización práctica y detallada será difícil, pero su forma general es clara (una sustitución del acercamiento ontológico en todos aquellos puntos de la evolución doctrinal en los que se aplicó de forma inadecuada). Pero la labor es mucho más compleja de lo que sugiere su descripción. Si es cierto que la tendencia natural a la objetivación se ha aplicado a veces de forma errónea en la elaboración de la doctrina cristiana, sus efectos no pueden ni aislarse ni restringirse a ciertas doctrinas específicas. La evolución doctrinal es una amplia sucesión histórica de conceptos estrechamente relacionados. Es de suponer que el empleo de un método erróneo en un punto determinado haya tenido consecuencias de amplio alcance. Esto puede observarse en la forma en que un espíritu objetivador quiere a toda costa relacionar formalmente los efectos coordinados de

<sup>3</sup> *Or. Cat.*, 37 (los términos empleados son μεταποιεῖσθαι y μεταστοιχειοῦσθαι).

<sup>4</sup> Teodoreto, *Eranistes Dial.* (PG 83, 168c). (Las palabras empleadas son οὐσία, σχῆμα y εἶδος).

la verdad religiosa. En el campo del pensamiento simbólico puede darse provechosamente una amplia profusión de imágenes. Existe el peligro de que un espíritu filosófico y sistemático combine dichas imágenes de una forma que induzca positivamente al error. La teología eucarística nos servirá para ilustrar lo que acabamos de decir.

Del rico y variado bagaje intelectual de los primeros escritores cristianos sobre la eucaristía sobresalen por su particular importancia dos temas: el del alimento espiritual y el del sacrificio; ambos temas aparecen, por ejemplo, en Justino, el más primitivo testigo sobre la materia. Al desarrollar la primera idea, Justino alude directamente al pan y vino eucarísticos como al cuerpo y sangre de Cristo que recibimos para alimento de nuestra vida espiritual<sup>5</sup>. Por lo que añade a la idea de sacrificio, Justino (lo mismo que muchos otros escritores cristianos primitivos) cita la profecía de Mal 1,11, «porque desde el orto del sol hasta el ocaso es grande mi nombre entre las gentes, y en todo lugar ha de ofrecerse a mi nombre un sacrificio humeante y una oblación pura», y afirma que esta profecía se realiza en la eucaristía cristiana. El carácter de puro ofrecimiento o sacrificio lo considera de esta forma: por una parte, está de acuerdo con su adversario judío Trifón (y con otros muchos espíritus religiosos de la época, sean judíos o gentiles) en que «las oraciones y acciones de gracias ofrecidas por hombres dignos son los únicos sacrificios perfectos y agradables a Dios»<sup>6</sup>; por otra parte, el pan y el vino pueden considerarse como puro ofrecimiento. Son, para utilizar las palabras de Ireneo, las primicias de la creación de Dios nuevamente ofrecidas a él en señal de gratitud humana<sup>7</sup>.

<sup>5</sup> *Apol.*, 1, 61.

<sup>6</sup> *Dial.*, 117.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 41, 3; Ireneo, *Adv. Haer.*, IV, 18, 4.

Cada uno de estos conceptos tiene un significado peculiar y claro: exponen aspectos diferentes de lo que sucede en la realidad religiosa de la liturgia eucarística. Pero si los consideramos como expresión ontológica, en cierto modo absoluta de la naturaleza de los elementos y de la acción eucarísticos, es natural que los coordinemos de forma nueva. Si los elementos *son* el cuerpo y la sangre de Cristo y el ofrecimiento *es* un sacrificio, toda la eucaristía tiene que ser un ofrecimiento sacrificial del cuerpo y de la sangre de Cristo. Cipriano lo afirma explícitamente. Pero la idea resulta ser algo muy diverso del significado de los dos componentes antes de entrar a formar la combinación<sup>8</sup>.

La unión de conceptos sin referencia a su diferencia contextual es, a mi juicio, una forma muy peligrosa de hacer teología. Sin duda alguna fueron muchas las causas que dieron lugar a esta evolución particular de la teología eucarística. Pero a ciencia cierta un factor del mismo fue la concepción simplista según la cual las afirmaciones teológicas eran descripciones de las realidades espirituales correspondientes. Aunque otros factores hayan ejercido su influencia, esta comprensión de la teología contribuyó significativamente a la forma de expresión teológica y al modo en el que se interpretó después.

Este acercamiento teológico tiene también sus repercusiones en el modo en que una doctrina particular se desarrolla en un amplio espacio de tiempo. Si uno piensa que una discusión doctrinal acertada tiene por resultado la obtención de un conocimiento objetivo de entidades religiosas claramente definidas, creará que dicho conocimiento tiene una seguridad y permanencia válidas para todos los tiempos, y lo considerará como el resultado cierto y válido en toda situación y contexto

<sup>8</sup> Véase mi artículo *Theological Legacy of St. Cyprian*: JEH 14 (1963) 147-148.

de las tentativas teológicas; será natural afirmar la verdad de tales conclusiones doctrinales sin referencia alguna a los argumentos en los que se basa y considerarlas como fundamento seguro sobre el que puede edificarse el posterior desarrollo de las ideas teológicas. A primera vista, este procedimiento parece un método muy natural que amplía un sistema teológico bien fundamentado. Pero con frecuencia está expuesto a una seria crítica, ya que, si es posible aceptar como ciertos los resultados de la primera etapa de elaboración teológica sin referirse a los medios que los hicieron posibles, existe también el peligro de que los argumentos utilizados en la segunda etapa de la investigación sean incompatibles lógicamente con los empleados en la primera y que tal incompatibilidad quede totalmente oculta. Algo de esto parece que sucedió en la cuestión fundamental de la doctrina trinitaria.

El principal objetivo de los teólogos de los siglos II y III fue demostrar la existencia de las tres Personas distintas de la divinidad. Su principal enemigo fue el monarquianismo popular de estilo modalista que confundía o negaba la realidad de tal distinción. Orígenes afirmaba que la fe en la existencia de las tres Personas distintas pertenecía al depósito apostólico. Pero ante la presencia del modalismo en la Iglesia el problema requería pruebas más contundentes. La diferencia de los nombres no bastaba, puesto que nadie negaba ese hecho obvio. Era preciso establecer qué tipo de diferencia implicaba la diferencia nominal.

Una de las pruebas a las que acudían los antimodalistas era la forma en que la Escritura hablaba del Dios visible e invisible a la vez. Una de dos: o la Escritura se contradice o tiene que haber dos seres distintos a los que con toda propiedad se aplique el nombre de Dios, uno visible y otro invisible<sup>9</sup>. De forma seme-

<sup>9</sup> Tertuliano, *Adv. Prax.*, 14; Novaciano, *De Trinitate*, 18.

jante, Tertuliano entresaca de los escritos joaneos toda una lista de textos que hablan del Hijo como enviado del Padre, como persona que de él recibe la autoridad y que a él se dirige en la oración<sup>10</sup>. El argumento principal en contra de Práxeas se sintetiza en el absurdo de que su teología implicaba el concepto blasfemo de que el Padre había sido crucificado<sup>11</sup>. Este fue el dardo que hizo blanco con más precisión que ningún otro. Desde entonces el monarquianismo modalista se conoció en Occidente con el nombre de patripasianismo, es decir, la herejía que afirmaba que el Padre había sufrido.

De esta forma, la herejía modalista cayó en descrédito y fue vencida. La naturaleza distinta de las tres Personas divinas se consideró desde entonces como algo firmemente establecido. Pero en la mitad del siglo IV el problema en cuestión sufrió un cambio; entonces el principal cometido de los teólogos se dirigió contra un enemigo diferente. La tradición arriana no negaba la realidad de las tres Personas divinas; a juicio de los ortodoxos, su error consistía en que negaba que eran coiguales y en que las consideraba como una jerarquía descendente de seres. Ante este adversario, los argumentos que Tertuliano había empleado contra Práxeas constituyeron una seria dificultad. Si la distinción entre el Padre y el Hijo se funda en el hecho de que uno es invisible y el otro visible, difícilmente pueden ser personas coiguales en el seno de la divinidad (el mismo Tertuliano se dio cuenta de la debilidad de su propio argumento e incluso se contradice a sí mismo en un capítulo de *Adversus Praxeam*, al afirmar que el Hijo como Espíritu y Palabra de Dios es invisible y que cuando el Antiguo Testamento afirma que hubo hombres que vieron a Dios eso había que entenderlo en

<sup>10</sup> *Adv. Prax.*, 21-25.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 1.

relación con los sueños y visiones)<sup>12</sup>. Más aún, los textos joaneos relativos a la misión del Hijo y al hecho de que éste recibe la autoridad del Padre (pasajes empleados por Tertuliano para explicar la distinción entre Padre e Hijo) fueron utilizados por los arrianos como prueba de la inferioridad del Hijo<sup>13</sup>. En consecuencia, los escritores posteriores se vieron obligados a negar que dichos textos pudiesen aplicarse a la relación entre el Padre y el Hijo. Como estaban comprometidos en la segunda etapa de la elaboración teológica creyeron que si tales textos se referían al Padre y al Hijo en cuanto seres divinos beneficiarían a los arrianos, ya que ofrecían una prueba peligrosa en pro de la inferioridad del Hijo respecto al Padre. Por eso, ignorando que la interpretación de esos textos era parte del fundamento sobre el que ellos mismos se mantenían, afirmaron insistentemente que no se referían a la relación de las dos primeras Personas de la Trinidad, sino a la relación del Padre con el Cristo encarnado.

Es, pues, evidente que la evolución doctrinal pasó por dos etapas distintas. En la primera se aceptó la diferencia entre las Personas de la Trinidad y en virtud de esa diferencia se afirmó la distinción de las Personas. En la segunda etapa se afirmó la plena coigualdad de las tres Personas, negando las diferencias existentes entre ellas, incluso las que inicialmente sirvieron de prueba para afirmar la existencia distinta de las tres Personas. Así, pues, este proceso incluye no sólo el olvido, sino la negación práctica del tipo de argumento utilizado en la época anterior. Si comparamos el razonamiento básico del período preniceno con el del posniceno, el resultado podría resumirse en estas palabras: si no distinguimos la persona del Padre de la del Hijo y, en consecuencia, si el Padre toma parte en las expe-

riencias de la encarnación, caemos en el absurdo del patripasianismo, según el cual el Padre impassible está sometido a pasión. Por tanto, la encarnación y la crucifixión han de afirmarse del Hijo, que es igualmente impassible que el Padre.

Podría replicarse que es posible aceptar lo que acabamos de decir sin invalidar el resultado eventual de todo el proceso. Podría objetarse que la lucha contra el arrianismo desenmascaró una debilidad oculta en el razonamiento de Tertuliano; no es extraño que un pionero intelectual, sobre todo del temperamento de Tertuliano, exagere sus puntos de vista. Una vez eliminados los elementos falaces, con los restantes pueden elaborarse todavía las ideas antimodalistas. Pero la réplica es menos convincente de lo que aparece a primera vista. En la etapa final de la evolución de la doctrina sobre la plena igualdad de la Trinidad, los Padres capadocios (Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno, Gregorio de Nisa) insistieron en que no puede haber ninguna diferencia o variación en la operación de las tres personas. La perfecta identidad de sus operaciones es la garantía de su unidad de ser. Si, resumiendo la fe ortodoxa, aceptamos el principio según el cual las Personas de la Trinidad nunca obran *ad extra* independientemente (*opera Trinitatis ad extra sunt indivisa*), entonces para establecer los puntos de vista antimodalistas sólo tenemos un tipo de argumentos que demuestren la distinción de las tres Personas; ésta ya no puede derivarse de la reflexión sobre la actividad divina en general ni de una réplica a la misma; solamente podrá ser conocida si la Escritura o la tradición apostólica nos manifiestan verbalmente la naturaleza íntima de la divinidad. Después de citar una vez, de las muchas que lo hace, la fórmula bautismal, Basilio declara simplemente que «los nombres significan las cosas»<sup>14</sup>. Tal

<sup>12</sup> *Adv. Prax.*, 14.

<sup>13</sup> Véase Atanasio, *Or. c. Ar.*, 3, 7.26.

<sup>14</sup> Basilio, *Ep.*, 210, 4.

afirmación no pretende ser un resumen de la epistemología capadocia, pero expresa sucintamente cuál era su problema. Únicamente los nombres —y no las actividades, que no son aquí fundamento de distinción— nos hablan de las diferencias existentes entre las Personas; había que abandonar algo más que las aberraciones del excesivo celo de Tertuliano. El razonamiento patristico sobre la Trinidad solamente puede verse libre de inconsistencia afirmando que se funda en la Escritura; pero se funda en ésta de una forma que se halla en total desacuerdo con la que aceptaría el mundo moderno en general<sup>15</sup>.

La discusión de la doctrina trinitaria ha surgido como tentativa por comprender la estructura lógica de la evolución doctrinal en dos etapas distintas. Cuando estos dos períodos se consideran separadamente, la discusión y los argumentos utilizados en ella pueden parecer convincentes. Pero son contradictorios cuando los consideramos como partes de un único proceso evolutivo. Sin embargo, la doctrina trinitaria llama aún más nuestra atención por constituir el ejemplo más notable de la influencia de las ideas filosóficas en la primitiva doctrina cristiana. Por lo que se refiere a la teología eucarística, puede aceptarse razonablemente que el lenguaje de sustancia y accidente se ha aplicado mal. Pero esta misma afirmación es menos obvia cuando nos referimos a la doctrina de la Trinidad, puesto que, si por *ousia* entendemos el ser en su sentido más fundamental, es razonable que la relacionemos con el Dios cristiano, que es la fuente última de todo verdadero ser. La doctrina acerca de Dios es el punto crucial más importante para apreciar el valor positivo y los posibles inconvenientes de toda esta tradición doctrinal. ¿Qué preten-

<sup>15</sup> Véase mi artículo *Some Reflections on the Origins of the Doctrine of the Trinity*: JTS 8 (1957) 92-106, donde se estudia con amplitud el problema insinuado aquí.

dían Atanasio y los Padres capadocios al hablar de Dios en términos de *ousia* e *hypostaseis*? ¿Consiguieron lo que pretendían?

Ya he dicho que Arrio fue el responsable de la introducción del término *ousia* en el pensamiento cristiano sobre la divinidad<sup>16</sup>. Los ortodoxos de Nicea utilizaron el término no con un significado preciso y claro, sino intencionadamente negativo; con él querían afirmar de forma positiva que el Hijo era Dios en el mismo sentido y con la misma plenitud que el Padre. Pero en nada contribuyó el término a la comprensión de la naturaleza de la unidad<sup>17</sup>. La palabra *ousia* no aparece con mucha frecuencia en los escritos de Atanasio. Fue el resurgir arriano a partir del año 350 lo que le llevó a insistir firmemente en la necesidad inevitable del término. Ni siquiera él mismo tomaba muy en serio sus argumentos cuando afirmaba que no usar ese término era separarse del ejemplo escriturístico y negar implícitamente la existencia de Dios<sup>18</sup>. Sus motivos eran de orden práctico. El tiempo se había encargado de demostrar que nada era tan decisivo a la hora de excluir el arrianismo. Por otra parte, la palabra *hypostasis* le tenía completamente indiferente; la consideraba como sinónima de *ousia*<sup>19</sup>; pero reconocía que el utilizarla de forma diversa podía aplicarse a una o a las tres Personas de la divinidad<sup>20</sup>. Atanasio no pretendía ofrecernos un estudio filosófico de la divinidad y nos equivocáramos si interpretásemos así su pensamiento.

<sup>16</sup> Véase *supra*, pp. 38-40.

<sup>17</sup> Cf. G. C. Stead, *The Significance of the  $\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$* , en *Studia Patristica*, III, parte 1 (1961) 397-412 (*Texte und Untersuchungen*, 78), y mi artículo  *$\delta\mu\omicron\upsilon\upsilon\sigma\iota\omicron\varsigma$   $\eta\mu\acute{\iota}\nu$* : JTS 16 (1965) 454-461.

<sup>18</sup> *Ad Afros*, 4.

<sup>19</sup> *Ibid.*

<sup>20</sup> *Tomus ad Antiochenos*, 5, 6.

Pero el caso de los capadocios es diferente por ser el resultado tanto de un temperamento diferente como de una situación nueva a la que tuvieron que hacer frente. Su contemporáneo Eunomio desarrolló lógicamente las ideas arrianas de una forma más rigurosa y exhaustiva de lo que lo había hecho el mismo Arrio. En consecuencia, los capadocios pretenden ofrecer una explicación coherente de la divinidad. Consideran los términos una *ousia* y tres *hypostaseis* como conceptos necesarios para la explicación de la fe cristiana. Los capadocios creen que el hombre no puede aspirar a un conocimiento pleno de la divinidad (ésta es una de las objeciones básicas en contra de Eunomio, que afirmaba que el hombre podía hacerlo), pero piensan que la idea de los tres en uno es lo suficientemente inteligible como para constituir un criterio fundamental de la fe verdadera. Para clarificar el significado de los términos vitales *ousia* e *hypostaseis* utilizan muchas analogías y ejemplos. Sin embargo, el sentido preciso en el que ellos mismos entendieron esas palabras no es fácil y constituye uno de los problemas más debatidos entre los historiadores doctrinales del siglo pasado. Las diferencias interpretativas surgen de dos fuentes principales: una cierta ambigüedad en el pensar de los capadocios y el frecuente fracaso de los intérpretes al apreciar el platonismo radical que subyace a su pensamiento.

Según Basilio, la relación entre *ousia* e *hypostasis* es la que existe entre lo común y lo particular<sup>21</sup>; enumera muchas cosas que tienen una *ousia* común; cita incluso al alfarero y la arcilla, al armador de barcos y a la madera como cosas que son *homoousioi* en virtud de su materialidad común<sup>22</sup>. El ejemplo más significativo, que también lo usa con mucha frecuencia Grego-

rio de Nisa, es el ser humano<sup>23</sup>. Todo esto ha dado lugar a la idea de que los capadocios eran en el fondo triteístas y de que para ellos *homoousios* significaba la participación en la misma naturaleza divina común. Pero esto es interpretar su pensamiento a la luz de nuestros presupuestos. Para ellos, que eran platónicos de cuerpo entero, la *ousia* común a todos los hombres no es un concepto abstracto, sino lo más real que existe. Este hecho, tan extraño a nuestra forma de pensar, determina su comprensión de la *ousia* divina y hace que su intención sea esencialmente monotheísta.

El uso que ellos hacen del término *ousia* ha de entenderse, pues, dentro del ambiente del platonismo radical. Surge entonces este problema: ¿qué sentido hemos de atribuir dentro de ese mismo contexto a la palabra *hypostasis*? El término no tiene tras sí idéntica tradición filosófica. En una estructura totalmente platónica cualquier concreción individual de la *ousia* tiene necesariamente menor grado de realidad que la *ousia* misma. Los capadocios, sin embargo, atribuyen el mismo grado de realidad a la *hypostasis* divina que a la *ousia* divina. Tanto entonces como ahora el sentido común (sin que para ello tengamos que recurrir a ninguna influencia especial de Aristóteles) considera lo particular tan real como lo común, y más real todavía. La objeción de que el empleo de la analogía de los tres hombres implicaba triteísmo no es exclusiva del intérprete moderno; fue ya una objeción formulada por la gente sencilla de aquel tiempo y Gregorio Nacianceno tuvo que ocuparse de ella en su predicación<sup>24</sup>. A los capadocios, pues, no se les puede acusar de no dar suficiente realidad a las *hypostaseis* divinas. La palabra

<sup>23</sup> Basilio, *Adv. Eun.*, 4 (PG 29, 681ab); Basilio (en realidad, Gregorio de Nisa), *Ep.*, 38, 2; Gregorio de Nisa, *Que no hay tres dioses*.

<sup>24</sup> *Or.*, 31, 13.

<sup>21</sup> Así, por ejemplo, *Epp.* 214, 4; 236, 6.

<sup>22</sup> *Adv. Eun.*, 2, 19 (PG 29, 613c).

*hypostasis* tiene una historia larga y firme como término empleado con referencia a las distintas Personas de la divinidad, puesto que se remonta hasta Orígenes<sup>25</sup>. Este hecho, juntamente con el significado que la palabra tenía en el pensar común, manifestó que los capadocios se estaban refiriendo a una entidad firme, sólida e individual. Cualquier cambio de sentido que el término pudiese adquirir en virtud de su función dentro del esquema intelectual capadocio no sería inmediatamente evidente. Parece, pues, que los capadocios pudieron afirmar la plena realidad de una *ousia* divina por razones filosóficas técnicas y al mismo tiempo atribuir igual realidad a las tres divinas *hypostaseis* por motivos de sentido común, aunque éstos no eran estrictamente compatibles con la filosofía a la que ellos recurrían en el caso de la *ousia* divina.

Pero las dificultades con las que tuvieron que enfrentarse los capadocios pueden expresarse de otro modo. Como platónicos, compartían con sus adversarios la convicción de que la *ousia* divina era simple (ἀπλοῦς) e incompuesta (ἀσύνθετος). Como hemos visto antes, insistían en la unidad de la actividad de las tres Personas de la Trinidad como prueba en contra de la división de la *ousia* divina. Pero las pruebas de la revelación les obligaron a modificar la estrechez con la que ellos explicaban su principio de simplicidad divina. Si se aplicaba este principio sin condición alguna, no podían evitar el arrianismo. Por ello tuvieron que insistir en la existencia de características distintivas por las que las tres *hypostaseis* diferían entre sí; pero al mismo tiempo afirmaron que dichas características no perturbaban la simplicidad de la *ousia* divina<sup>26</sup>. Las

<sup>25</sup> Esta es, por ejemplo, la palabra griega traducida por «existencias» en la cita tomada de Orígenes en la página 30 de este estudio.

<sup>26</sup> Basilio, *Adv. Eun.*, 2, 29 (PG 29, 640); Gregorio de Nisa, *Con. Eun.* (ed. Jaeger), I, 270-281.

notas características distintivas no afectan para nada a la actividad divina en el mundo; se referían solamente a las relaciones mutuas de las *hypostaseis*. Gregorio Nacianceno explicó dichas relaciones como ingeneración, generación y procesión; Gregorio de Nisa, en cambio, como causa, ser causado directamente y ser causado indirectamente. Como hemos sugerido antes, todo esto presenta serias dificultades epistemológicas sobre cómo los hombres pueden conocer tales distinciones. Pero ofrecen además serias dificultades con respecto a la naturaleza de las distinciones establecidas y a la afirmación de que no afectan para nada a la simplicidad de la esencia divina.

Gregorio de Nisa no tiene reparo alguno en utilizar el lenguaje de causalidad para describir las distinciones de las tres Personas. La misma idea está implícita en la terminología más usual de generación y procesión. A veces, los capadocios nos dan la impresión de que para ellos el Padre es fuente de divinidad en el seno de ésta; sin embargo, esta idea está en flagrante contradicción con su pensamiento fundamental. Probablemente, lo que ellos quieren decir es que el Padre es la fuente de la existencia hipostática de las otras dos personas, es decir, de su existencia como *hypostaseis* o personas distintas. Pero, aun limitándonos a este sentido restringido, es muy difícil concordar este pensamiento con la idea de una Trinidad totalmente coigual que ellos defienden. A. H. Armstrong los alaba por haberse liberado de «la asunción básica (y totalmente arbitraria) del tardío pensamiento griego jerárquico, según el cual el producto es siempre inferior al que lo produce»<sup>27</sup>. Pero si este presupuesto es arbitrario, parece que se ha minado toda posibilidad de razonamiento analógico. Quizá los capadocios no pudieron decir otra

<sup>27</sup> A. H. Armstrong y R. A. Markus, *Christian Faith and Greek Philosophy* (1960) 22.

cosa; describir la relación de las Personas de una forma diferente hubiese sido interrumpir la interpretación de la enseñanza tradicional de la relación Padre-Hijo en el seno de la divinidad; sin embargo, la afirmación paradójica de una Trinidad coigual en la que los miembros están en relación de causa y efecto no debe oscurecerse afirmando que el reparo que nosotros sentimos hacia ella no es más que una suposición arbitraria del pensamiento griego.

Prescindamos de la naturaleza particular de las distinciones establecidas; lo que sí parece arbitrario es la afirmación de que dejan intacta la simplicidad divina. Si la unidad y simplicidad de la *ousia* divina son compatibles con su existencia en tres *hypostaseis* distintas, resulta difícil comprender por qué no podrían ser igualmente compatibles con una interpretación modalista —o, para utilizar la palabra más en boga en la Iglesia oriental, sabeliana— según la cual un Dios se expresa a sí mismo en modos diferentes: como Padre, como Hijo o como Espíritu Santo, según lo exija su autorrevelación al mundo. Los capadocios podían argüir que, puesto que las tres *hypostaseis* existen eterna y permanentemente, su comprensión mantiene intacta la eterna inmutabilidad de Dios, cosa que no hace la interpretación sabeliana. No es fácil aceptar que mantiene intacta también la simplicidad de Dios. En la práctica, no se ocuparon mucho de si estaban debilitando los muros que los defendían del sabelianismo. El acercamiento sabeliano a la naturaleza de Dios, que nunca fue muy popular en la Iglesia oriental, había quedado invalidado finalmente en la persona de Marcelo una generación antes. El principal adversario de Marcelo fue Eusebio de Cesarea. El pensamiento de Eusebio se basaba en la tradición de Orígenes, que distinguía en la divinidad tres Personas distintas en jerarquía descendente; a pesar de su reacia aceptación del Credo de Nicea, el pensamiento posniceno de Eusebio no era radicalmente

diferente de lo que había sido en el período anterior. Por tanto, la victoria sobre Marcelo se llevó a cabo desde un punto de vista que los capadocios habían abandonado totalmente; el hecho, sin embargo, podía olvidarse, ya que el sabelianismo no constituía ya una amenaza viviente. La batalla se estaba librando en otro extremo. Todo esto había debilitado el ala de la oposición, pero ya no había sabelianos que pudiesen aprovecharse de la debilidad.

¿Qué hemos de decir, en suma, de la tentativa de dar expresión filosófica a la idea cristiana de Dios? No se trata de que la filosofía venza a la revelación. El esfuerzo de los capadocios por ser fieles a las pruebas de la revelación les lleva a inconsistencias intelectuales. A su mayor adversario arriano, Eunomio, no hemos de considerarlo como un dialéctico aristotélico en contraste con el platonismo de los capadocios, sino como el defensor más firme de los presupuestos del platonismo que los mismos capadocios defendían. No podemos decir que encontraron solución filosófica a sus problemas; simplemente los expresaron en términos filosóficos; quizá no sea nada más que eso lo que hace toda afirmación filosófica. Pero, al hacer eso, tenían que haber arrojado nueva luz sobre el problema que tenían entre manos. Y ahí fracasaron. La expresión bien formulada de la relación entre *ousia* e *hypostasis* sigue siendo al final del análisis tan paradójica como la declaración directa de Gregorio Nacianceno cuando afirma que la Trinidad es «separadamente una y está unidamente separada»<sup>28</sup>.

«Que Dios es uno y que el Hijo es Dios son verdades de revelación que la categoría de 'sustancia' no puede sintetizar», afirma Robertson, quien aprueba las palabras de Newman, para quien la doctrina ortodoxa «no es solamente una contradicción en los términos

<sup>28</sup> *Or.*, 23, 8.

usados, sino también en nuestras ideas»<sup>29</sup>. Newman sigue afirmando que «no por ello es una contradicción real»; sin embargo, el problema es éste: ¿qué hemos conseguido volviendo a formular el problema utilizando los términos e ideas contradictorias de *ousia* e *hypostasis*? El esfuerzo que se llevó a efecto en esa situación histórica fue recto y necesario; pero puede ser igualmente recto y necesario concluir que su resultado fue encubrir la naturaleza del problema de tal forma que nos lleva al equívoco más que a la iluminación del mismo. Si al intentar dar expresión filosófica a los aspectos conflictivos de nuestra experiencia llegamos a una antinomia aparentemente irreconciliable, lo mejor que podemos hacer es volver al conflicto aparente de la experiencia en espera de que alguna otra forma de expresión filosófica arroje nueva luz sobre el problema que nos ocupa. Gregorio de Nisa enuncia el principio empírico de que en el mundo físico la experiencia es superior a las teorías de la causalidad y arguye que de forma semejante en el terreno espiritual la fe es superior a la argumentación; él afirma que «la fe nos enseña al mismo tiempo la distinción en *hypostasis* y la unión en *ousia*»<sup>30</sup>. Pero la fe que requiere su argumento se expresaría sin duda alguna en un lenguaje menos sofisticado.

## ASIMILACION DE NUEVAS IDEAS

En el último capítulo hemos esbozado algunos de los aspectos del razonamiento utilizado por los Padres en las discusiones doctrinales. Sin embargo, el aspecto de su pensamiento que más relacionado está con la evolución doctrinal es la forma en que surgieron las nuevas ideas y en que se relacionaron con las creencias existentes. Los estudiosos de la teoría de la evolución han discutido en qué sentido se puede hablar con propiedad del nacimiento de nuestras ideas, si es que puede afirmarse en general que surgen nuevas ideas. No vamos a ocuparnos de este problema tan amplio. Es evidente que en cierto sentido podemos hablar del nacimiento de nuevas ideas que un análisis último puede describir como nuevas revelaciones o como nueva comprensión de lo aceptado con anterioridad. En este capítulo estudiaré un problema histórico: ¿cómo se asimilaron las nuevas ideas?, ¿cómo se relacionaron con las ideas y formulaciones doctrinales anteriores?

Son dos las formas principales en que una idea nueva puede incorporarse en un cuerpo doctrinal ya existente. A primera vista, parece que lo único que se requiere es añadir las nuevas creencias a las aceptadas con anterioridad sin ninguna modificación o alteración. Si esto pudiese llevarse a cabo satisfactoriamente, no habría ningún problema. Pero con frecuencia las nuevas ideas no se adaptan convenientemente al modelo intelectual existente. En tal caso, las nuevas ideas sólo podrán añadirse como una serie de apéndices embarazosos; con el correr del tiempo se obtiene un sistema doctrinal difícil de manejar. En consecuencia, lo que a primera vista parece el método más sencillo de incorporar ideas es en realidad muy complicado. Por ello es

<sup>29</sup> A. Robertson, *Athanasius* (Nicene and post-Nicene Fathers) (1892), Introducción, XXXII-XXXIII y 366, n. 1.

<sup>30</sup> Basilio (en realidad, Gregorio de Nisa), *Ep.*, 38, 5

preferible el segundo método de asimilación. Cuando las nuevas ideas pueden introducir cambios en el sistema doctrinal existente, pueden incluirse sin dificultad alguna dentro de una estructura intelectual revisada. Cuando se opera el cambio, la modificación del sistema existente puede parecer un proceso revolucionario e incluso destructivo. Pero con el correr del tiempo se considera desde una perspectiva más amplia y se advierte que representa una síntesis más satisfactoria y de mayor alcance. El paso de la concepción del universo de Tolomeo a la de Copérnico es un ejemplo familiar que puede ilustrar este tipo de cambio. Teóricamente hubiese sido posible continuar con el esquema interpretativo de Tolomeo e ir añadiéndole progresivamente una serie cada vez más compleja de cláusulas calificativas. Pero la llamada «revolución de Copérnico», aunque en el primer momento dio la impresión de destruir los viejos conocimientos, constituyó a la larga la forma más simple y satisfactoria de incorporar las nuevas ideas en el seno del *corpus* intelectual antiguo<sup>1</sup>.

Al primero de estos dos métodos lo llamamos asimilación de nuevas ideas mediante la adición de nuevos conceptos; al segundo lo designamos asimilación de nuevas ideas mediante modificación de las antiguas. Los Padres prefirieron indudablemente el primer método. Añadir nuevas ideas a lo que habían afirmado sus predecesores no tiene por qué constituir motivo de crítica; quizá no hubiese llegado todavía la hora de hacer nuevas afirmaciones; corregir aunque sólo fuese la forma de lo que se había dicho suponía para ellos una ruptura inaceptable con la tradición defendida por la Iglesia. Como he manifestado con anterioridad, a veces los Padres contradijeron el argumento de sus predece-

<sup>1</sup> En el capítulo VIII se examina con más detenimiento la analogía existente entre la evolución doctrinal y la «revolución de Copérnico». Cf. *infra*, pp. 144-148.

sores, cuya ortodoxia todos admitían; pero se trataba de una contradicción inconsciente y se debía a que habían olvidado el argumento anterior o a que sólo recordaban las conclusiones. En el plano de la conciencia se mostraron reacios a admitir que las formulaciones pasadas requerían una modificación; quizá fuese necesario añadir algo, pero no podía tolerarse modificación alguna. Como estaban convencidos de la necesidad de distinguir entre *ousia* e *hypostasis* para defender la ortodoxia, Basilio pudo admitir que la distinción entre estos dos términos no había sido establecida claramente en el pasado. No pudo aceptar el hecho de que el Credo de Nicea con su anatema contra quienes «afirman que el Hijo de Dios es una *hypostasis* o *ousia* diferente» había identificado en realidad los dos términos<sup>2</sup>. De esta forma, pues, el objetivo primordial de los Padres fue siempre el de acomodar las nuevas ideas de una forma que implicase la menor alteración posible de las nociones oficialmente formuladas en el pasado. En la práctica, la línea que separa ambos métodos no es siempre ni tan clara ni tan distinta como yo he descrito. Los hechos son casi siempre una especie de compromiso entre los dos métodos. Por regla general siempre se verificaba alguna modificación del sistema anterior, pero esto no bastaba para integrar satisfactoriamente las nuevas ideas en una síntesis nueva. Con todo, el grado de modificación varía. La comparación de dos doctrinas muy relacionadas entre sí, pero cuya evolución es claramente diferente, permitirá ilustrar la amplia significación del efecto producido por la diferencia de método.

Repetidas veces he tratado en este estudio el problema básico de la primitiva evolución doctrinal: la maduración de la creencia en la plena divinidad del Hijo y en la total igualdad de las personas de la Trini-

<sup>2</sup> *Ep.*, 125, 1.

dad. No era posible elaborar una doctrina trinitaria completa sin modificar significativamente las ideas previamente aceptadas. Al principio, los cristianos creyeron clara y firmemente que el Padre de Cristo era Dios y que solamente había y podía haber un Dios. Esta fe se basaba en el monoteísmo absoluto del Antiguo Testamento y quedó reforzada, como hemos visto, cuando los apologistas aceptaron la idea filosófica de la unidad divina indiferenciada de carácter esencialmente matemático. Los monarquianos modalistas podían negar que el Hijo tuviese una existencia separada y los monarquianos dinámicos que fuese divino. Pero, dejando a un lado estas opiniones negativas, no fue fácil ver cómo la antigua estructura intelectual podía asimilar las nuevas ideas. Tertuliano y Orígenes no ofrecieron una solución inmediata del problema, pero con mucha prudencia al menos apuntaron en la dirección que la Iglesia había de tomar para salir de ese aparente callejón sin salida en el que se encontraba. La línea evolutiva que ellos indican consiste, en efecto, en la modificación del concepto de unidad, pasando de una noción fundamentalmente matemática a otra más orgánica. Este cambio, sin embargo, fue muy incompleto, sobre todo en el caso de Orígenes, que estaba muy influido por la idea matemática de la unidad. Como aplicó al Padre esta noción de unidad, se vio obligado a atribuir al Hijo una posición radicalmente subordinada dentro de la divinidad. Este pensamiento podía conducir al arrianismo, y así fue. Pero Orígenes se refería a una posición subordinada en el seno de la divinidad y, por tanto, también a una diferenciación en ella. Esta idea pudo contribuir, como realmente lo hizo, a la teología de los capadocios. Estos repudian continuamente la concepción matemática de la unidad. La unidad de *ousia* (aunque para ellos, como hemos visto antes, se trataba de una unidad real y no precisamente conceptual) no ha de identificarse con la simple unidad de la enumeración matemá-

tica<sup>3</sup>. De esta forma, sean cuales fueren las dificultades inherentes a la enseñanza de los capadocios, podemos afirmar que intentaban incorporar las nuevas ideas de la divinidad total y sustancial del Hijo y del Espíritu al modelo antiguo de fe monoteísta, modificando la idea de unidad aceptada previamente.

Junto a este ejemplo familiar he de aducir otro en el que puede verse cómo fracasó una modificación semejante. La doctrina de la unidad de la Iglesia se basa en la unidad de Dios. La relación entre ambas es fundamental en el pensamiento de Ignacio. Su llamada a la unidad de todos los fieles, centrada en la persona del obispo, da a veces la impresión de no ser más que una advertencia práctica ante el peligro de herejía. Pero, elevándose más, insiste en la unidad de Dios como motivo fundamental y justificación de la unidad de todos los creyentes<sup>4</sup>. Para explicar la unidad de la Iglesia, el primer tratado de Cipriano que habla directamente de este tema emplea las mismas imágenes que su «maestro» Tertuliano había empleado para describir la unidad de Dios<sup>5</sup>. Cipriano concibe la unidad de forma muy rigurosa. La Iglesia visible es la única arca de salvación. Fuera de ella no puede haber salvación. Y como el sacramento del bautismo era el medio de entrar en la Iglesia y de recibir la salvación, de ahí se deducía que fuera de la Iglesia no podía haber bautismo. En este punto Cipriano no innovó nada; dio simplemente expresión más precisa a las ideas generales de todos los cristianos. Pero en la época de Cipriano la situación

<sup>3</sup> Basilio, *De Spir. San.*, 44-45; Gregorio Nacianceno, *Or.*, 29, 2; 31, 31; Basilio (en realidad, Evagrio), *Ep.*, 8, 2.

<sup>4</sup> Así, por ejemplo, *Ad Magnesium*, 7; *Ad Philadelphos*, 8; *Ad Smirnaeos*, 12.

<sup>5</sup> Cf. Cipriano, *De Un. Cath. Eccl.*, 5, y Tertuliano, *Adv. Prax.*, 8; J. P. Brisson, *Autonomisme et Christianisme dans l'Afrique Romaine* (1958) 41-42, expone con claridad esta comparación.

estaba cambiando. En las generaciones anteriores se había identificado a los marcionitas y a los valentinianos, que habían sido los principales adversarios de la Iglesia ortodoxa, con los paganos. Pero la identificación no era tan fácil cuando se trataba sólo de un cismático, totalmente ortodoxo y piadoso (y Novaciano, el autor del cisma novacianista en tiempos de Cipriano, era ciertamente las dos cosas). Estos hechos no tuvieron repercusión alguna en Cipriano, pero sí en la Iglesia de Roma. No conocemos con seguridad las razones que tuvo Esteban, obispo de Roma, para reconocer el bautismo cismático. Lo que de él sabemos procede de la pluma de Cipriano, que fue su más acérrimo adversario en este punto. Pero no cabe duda de que sus motivos fundamentales fueron prácticos y pastorales: la imposibilidad virtual de identificar al cismático con el pagano y el deseo de facilitar el camino que habría de conducir a los cismáticos a la Iglesia.

Por estas razones la postura de Esteban ganó terreno en los años que siguieron a su muerte. Identificar a un cismático con un pagano es difícil, pero es más difícil todavía hacerlo cuando se trata de la segunda o tercera generación de cismáticos que no tomaron parte en la iniciación del cisma. Tal fue la postura de Agustín frente a los donatistas, cuya herejía había surgido aproximadamente un siglo antes, en tiempo de Cecilio y Donato. Agustín no dudó de la rectitud de la postura de Esteban, que desde el Concilio de Arlés de 314 se había convertido en la práctica aceptada por la Iglesia católica. De hecho, Agustín extendió estas ideas no sólo a los bautismos cismáticos, sino también a sus ordenaciones. Pero esta política necesitaba abiertamente una justificación teológica; ahora bien, ¿cómo puede integrarse este acercamiento a los sacramentos cismáticos en la comprensión básica de Cipriano de la unidad de la Iglesia?

Este problema no podía resolverse del mismo modo

que el de la divinidad, es decir, modificando el concepto de unidad. La posible solución era doble. La fe en la Iglesia proclamaba su unidad y santidad. El principal argumento de Agustín en contra de los donatistas gira en torno al hecho de que éstos entienden mal la naturaleza de la santidad de la Iglesia. La verdadera santidad, afirma Agustín, no es una característica empírica de la Iglesia aquí y ahora; es más bien una nota escatológica de la Iglesia futura. Agustín podría haber argüido que la verdadera unidad de la Iglesia es escatológica y no empírica, que pertenece a la etapa final más que a la condición presente de la Iglesia. También hubiese podido ampliar el concepto de la unidad de la Iglesia, incluyendo en él a todos los cismáticos y no sólo a la organización de la Iglesia católica. Aunque acusa a los donatistas de romper la unidad de Cristo, nunca llega a afirmar que el cisma es algo que se integra en la única Iglesia. Cipriano había usado unos términos semejantes cuando se refería a los novacianistas, y no hay duda de lo que quería expresar con ello<sup>6</sup>. Agustín comprende el cisma todavía como un estar fuera de la unidad de la única Iglesia.

Dom Butler replica que el método de asimilación que estoy sugiriendo aquí, y que Agustín podría haber seguido, no sería ya una «evolución teológica», sino que constituiría una «revolución doctrinal»<sup>7</sup>. Pero tal distinción no satisface en modo alguno. El ejemplo de Copérnico es solamente una de las muchas ilustraciones de cómo lo que al principio parece una revolución completa constituye de hecho la expresión más verdadera de la evolución; es más, al aplicar esta distinción es imposible librarse de la arbitrariedad. Butler desaprueba la evolución de la doctrina de la Iglesia que he su-

<sup>6</sup> Agustín, *Ep.* XLIII, 8, 21; Cipriano, *Ep.*, 46, 1; véase B. C. Butler, *The Idea of the Church* (1962) 111.

<sup>7</sup> *Ibid.*, 128, 137, 159.

gerido porque es una revolución que niega el principio de Cipriano (y de todos los Padres en general) de la naturaleza visible e invisible de la Iglesia. Por otra parte, cree que el principio de «buena fe» es una interpretación recta del principio de Cipriano (y en general de todos los Padres) de que no hay salvación fuera de la Iglesia. A mí me parece, en cambio, que constituye una revolución doctrinal tan grande (aunque muy deseable) como la reinterpretación que he sugerido, de la idea de la unidad de la Iglesia<sup>8</sup>.

Sea lo que fuere, Agustín no asimiló las nuevas ideas sobre los sacramentos cismáticos por un proceso de modificación consciente de la doctrina de Cipriano sobre la unidad de la Iglesia. Los fundamentos de las viejas creencias no sufren cambio alguno. La nueva actitud ante los sacramentos cismáticos ha de ser integrada, por tanto, dentro del viejo modelo lo mejor que se pueda; es un torpe apéndice enganchado a un esquema intelectual en el que realmente no cabe. Tuvo que establecerse una distinción entre la validez y la eficacia de los sacramentos que no tenía otra razón de ser que justificar la fe en dos ideas incompatibles. Por fortuna, no se negaron ni se suprimieron las nuevas ideas por el simple hecho de que no se integraban en el sistema antiguo. Siempre es preferible un estadio temporal de impureza teológica a un sistema muerto e inalterable que no admite la existencia de hechos que no se conforman con sus propios cánones restringidos. Pero la tarea del estudio teológico es asimilar las nuevas ideas tan limpiamente como pueda hacerse sin causar distorsión alguna. El método de asimilación aquí empleado, es decir, añadir algo nuevo y esencialmente incompatible, apenas puede ser satisfactorio.

La insuficiencia de este modo de asimilar nuevos conocimientos no es una simple cuestión de repulsa es-

<sup>8</sup> *Ibid.*, cap. IX.

tética ante un sistema impuro. Cuando este tipo de asimilación se une con la tendencia a ontologizar, de la que hemos hablado antes, tiene desventajas tanto prácticas como teóricas. Agustín desarrolló el concepto de validez de las órdenes como forma de reconocer parcialmente a los cismáticos, aunque a la luz de su comprensión general de la Iglesia no podía atribuirles ninguna eficacia espiritual. Sin embargo, con el correr del tiempo la validez se convirtió en algo existente por derecho propio e independiente del contexto teológico en el que y para el que se desarrolló inicialmente. La validez llegó a considerarse como una cualidad peculiar y necesaria de los sacramentos. Como tal ya no fue un concepto que superase las fronteras de la concepción rígidamente unitaria de la Iglesia; al contrario, con frecuencia se convirtió en una barrera que cerraba las fronteras en los puntos donde otras presiones habían intentado abrirlas. Hoy día oímos hablar de sacramentos que tienen eficacia espiritual, pero que carecen del posterior requisito de la validez. Las nociones teológicas que Agustín ideó como apéndices que explicasen las nuevas ideas dentro de la doctrina de Cipriano sobre la Iglesia se convirtieron en conceptos cardinales del nuevo sistema; su función original era impura, pero útil; su función última es un desastre.

El cambio de actitud frente a los sacramentos cismáticos operado entre las épocas de Cipriano y Agustín muestra claramente que la Iglesia primitiva se sensibilizó con las presiones que la experiencia ejercía sobre la articulación de sus ideas. Es ésta una característica importante y preciosa de la historia de la evolución doctrinal. Pero lo que yo he pretendido decir es que la Iglesia, al asimilar las lecciones que le brindaba esa nueva experiencia, no lo hizo del mejor modo posible. Más aún, la Iglesia fracasó al no modificar sus antiguas creencias para acomodar de un modo más coherente las nuevas lecciones que le daba la experiencia; a la larga,

este fracaso se convirtió en algo más que una mera debilidad en la presentación sistemática; podía suscitar a su vez inconvenientes mucho más serios. En algunos casos, la creencia primitiva necesitaba una modificación eficaz, completamente radical. Cuando ésta no se llevó a efecto, ella envenenó todo el curso de la evolución ulterior, como si se tratase de un manantial envenenado. A mi juicio, algo de esto sucedió en lo que respecta a la idea de los sacramentos válidos, pero no eficaces. En particular, el sacramento del bautismo y las ideas de perdón asociadas con él constituyen un ejemplo claro en el que los resultados son evidentes dentro incluso de la misma edad patrística.

Cuando los escritores del siglo II hablan del perdón bautismal lo conciben generalmente de forma retrospectiva. La idea es muy natural. El bautismo se considera simplemente como un lavado, y un lavado sugiere la idea de liberarse de las faltas pasadas, de los antecedentes malos. Pero el bautismo era también un acto único, que no se repetía. Como observa Hermas, escritor del siglo II, «no hay perdón excepto el que tiene lugar cuando bajamos al agua y obtenemos la remisión de los pecados»<sup>9</sup>. La combinación de estas dos ideas —el carácter exclusivamente retrospectivo e irrepetible del bautismo— constituyó para la Iglesia un problema pastoral muy serio: ¿qué había que hacer en caso de falta grave posbautismal? Hermas se dio cuenta del problema y propuso una solución propia de un reformador ingenuo. Dios, decía él, ofrece la oportunidad especial de un segundo perdón para todos aquellos que han pecado gravemente después del bautismo. Así, cuando los apóstatas volvieron a la Iglesia, ésta pudo reasumir su antiguo curso, admitiendo solamente un perdón: el bautismo concedía la remisión de los pecados pasados. Pero esto no era a todas luces solución

<sup>9</sup> M, IV, 3, 1.

alguna. Había que desarrollar algún modo de ocuparse de los pecados posbautismales. Como el bautismo ya no podía servir, había que sustituirlo por otra cosa. Surgió así el sistema penitencial, ideado no solamente para comprobar la sinceridad del arrepentimiento humano, sino también, como afirma Tertuliano, para «eliminar la indignación de Dios» y «para descargar los castigos eternos»<sup>10</sup>.

En la edición revisada de su ensayo sobre la evolución, Newman presenta también este ejemplo y lo considera una evolución por secuencia lógica. Partiendo de que la característica del bautismo era «el pleno perdón de los pecados pasados», muestra después la necesidad lógica de desarrollar un ulterior sistema de perdones, penitencias, purgatorio como forma de penitencia, obras meritorias y reglas monásticas<sup>11</sup>. Puede admitirse libremente la necesidad lógica de la primera parte, al menos, de esta lista, pero Newman no consideró la posibilidad de que lo que realmente se requería era la modificación de su punto de partida. Otra solución (a ciencia cierta, preferible a la anterior) del problema del perdón posbautismal consiste en la modificación de la convicción original en la que se inicia toda la evolución. Si la nota característica y distintiva del bautismo no es el «pleno perdón de los pecados pasados», sino más bien el establecimiento de una relación entre el hombre y Dios en la que el pecado queda eliminado como barrera que impide dicha relación, ya no hay ningún problema especial. A pesar de las imágenes de lavado empleadas, nada exige que el perdón

<sup>10</sup> *De Poenitentia*, 9. Como ilustración de la complejidad del proceso de evolución diremos que la idea de «satisfacción» parece haber aparecido por vez primera en un contexto de perdón posbautismal y que desde ahí pasó a la doctrina de la expiación (cf. G. Aulén, *Christus victor* [1931] 97-98).

<sup>11</sup> *Doctrine of Development* (1878) 381ss.

bautismal tenga que referirse exclusivamente a los pecados pasados<sup>12</sup>.

Este ejemplo del perdón bautismal ilustra con claridad la amplitud de consecuencias que puede tener una convicción inicial, sólo parcialmente verdadera, cuando no ha sido modificada por la experiencia subsiguiente; sus repercusiones afectan a toda una serie de doctrinas asociadas con ella. Al apreciar el curso evolutivo de la doctrina cristiana no hemos de estudiar solamente la secuencia lógica de las diversas etapas; hemos de investigar también si algún error oculto en los orígenes del camino nos ha llevado por una dirección errónea. La lógica solamente puede conducirnos por una dirección justa cuando se inicia en el punto justo.

He intentado demostrar que, al menos por lo que se refiere a las doctrinas sobre la Iglesia y el perdón bautismal, el curso de la evolución está abierto a una seria crítica. El defecto fundamental consiste en la tendencia a considerar irrevocables las convicciones anteriores, en no saber modificar el viejo sistema en el que habrían de integrarse las nuevas ideas. Si otros aspectos de la evolución doctrinal presentan los mismos defectos, nos hallaríamos ante una debilidad a tener muy en cuenta en la determinación de la naturaleza de la evolución. Por ello hemos de preguntarnos también si en las doctrinas más básicas sobre la Trinidad y la cristología pueden hallarse los mismos inconvenientes; es éste un problema que no tiene fácil solución. Ya he apuntado antes que, por lo que respecta a la doctrina trinitaria, tuvo lugar una provechosa modificación del concepto de unidad. Pero quizá pueda replicarse con razón que dicha modificación no fue lo suficientemente radical. Eunomio y los capadocios partieron de presupuestos esencialmente platónicos sobre la naturaleza de Dios y

<sup>12</sup> Para mayor claridad sobre este punto, véase mi artículo *One Baptism for the Remission of Sins: CQR 165 (1964) 59-66.*

del mundo. Eunomio fue quien los aplicó de una forma más exhaustiva y consistente. Los capadocios hicieron una tentativa valiente para modificarlos de una forma que les permitiese hacer más justicia a lo que ellos consideraban como la experiencia imprescindible de la revelación. Pero la estructura de su pensamiento resistió denodadamente sus esfuerzos. Para no negar ningún aspecto vital de su fe, tuvieron que permitir serias inconsistencias en sus sistemas.

Mientras los capadocios discutían con Eunomio, entre los antioquenos y Apolinar se estaba librando otra batalla en el campo cristológico. Nada hubiese espantado tanto a Apolinar como verse catalogado en el mismo grupo que Eunomio. Puede replicarse, no obstante, que si el sistema de Eunomio es el resultado de una aplicación exhaustiva de la cosmología platónica al pensamiento cristiano acerca de la divinidad, el de Apolinar es, al menos en parte, el resultado de una aplicación igualmente exhaustiva de la antropología platónica a las ideas sobre la persona de Cristo. Los adversarios de Apolinar se negaron con justicia a admitir sus conclusiones; pero, al no poder liberarse plenamente de esa antropología cuyas ideas generales eran comunes a ambos contendientes, tuvieron que pagar el precio consistente en incorporar en sus exposiciones un lenguaje directamente paradójico.

A diferencia de lo que sucedió en los ejemplos anteriormente aducidos sobre la Iglesia y el perdón bautismal, aquí no podemos hablar de que fracasó la modificación de las creencias anteriores a la hora de incorporar nuevas ideas. El tipo de modificación que se requería hubiese constituido una orientación completamente nueva de las formas básicas del pensar humano. Sugerir que representa un fracaso intelectual es lo mismo que afirmar que los Padres tuvieron que ser distintos de lo que fueron o pudieron haber sido. Más aún, habría que demostrar que la nueva orienta-

ción intelectual propuesta les habría llevado a resultados más satisfactorios. Y no es evidente que esta labor sea factible. Pero considerar esa posibilidad puede indicarnos lo drástico y difícil que, probablemente, será cualquier evolución doctrinal fecunda.

## CAPITULO VIII

*HACIA UNA DOCTRINA DE LA EVOLUCION*

Las grandes definiciones doctrinales de la Iglesia primitiva fueron el resultado de un proceso discursivo muy debatido. Mi objetivo en este estudio ha sido hacer una revisión crítica de algunos de sus principales aspectos. He considerado en particular tres argumentos principales: las citas escriturísticas, la experiencia litúrgica y las exigencias soteriológicas, y dos aspectos importantes del modo en que se practicó el razonamiento: la tendencia a la objetivación y la incorporación de nuevas ideas en el cuerpo doctrinal aceptado anteriormente. A lo largo de este estudio he señalado algunos puntos en los que, a mi juicio, el razonamiento está expuesto a ser crítica. No todos estarán de acuerdo conmigo en los puntos que he señalado, pero muy pocos, creo yo, dirán que los argumentos de los Padres se hallan libres de todo defecto. El último problema que hemos de abordar es ver qué conclusiones se deducen de este estudio sobre la naturaleza de la evolución doctrinal y cuál es la actitud razonable que ha de adoptarse ante las conclusiones a las que llegó la Iglesia primitiva.

En este punto han de evitarse dos posturas extremas. Algunos afirmarán que las razones no son realmente importantes, que en este caso, lo mismo que en otros aspectos del pensar humano, los motivos expuestos son simplemente un pretexto y una racionalización de opiniones basadas de hecho en otros fundamentos. Es cierto que muchas veces los hombres se dejan llevar por motivos ocultos que ni siquiera ellos mismos comprenden. A mi juicio, no se deduce de ahí que este proceso de argumentación deba reducirse necesariamente a una fachada que carezca de todo significado. La objeción tendría mucha más fuerza si los Padres hubiesen empleado argumentos puramente formales o históricos.

En tal caso, sería difícil valorar la pasión con la que discutieron los contendientes por ambos lados; pero éste no es el caso; el razonamiento utilizado es mucho más amplio. Es cierto que a veces la Escritura se consideró como un conjunto de proposiciones de las que podía deducirse una verdad mediante un proceso lógico. Pero la Escritura nunca fue el único argumento al que se recurría. La tradición viva de la Iglesia comprendía no sólo los hechos históricos narrados en la Biblia, sino también la experiencia continua de los cristianos de entonces. Los sentimientos y aspiraciones humanos más profundos, reconocidos y expresados en los argumentos patrísticos, quedaban vinculados a las realidades litúrgica y salvífica. Los argumentos patrísticos hacen justicia a la idea de que la determinación de los problemas religiosos no es cuestión únicamente del entendimiento, sino que en ella participa la experiencia litúrgica y moral de la persona humana.

Si un peligro está en menospreciar la importancia de las razones que llevaron a las decisiones doctrinales, otro consiste en estimarlas con demasía. Aunque algún eslabón de la cadena del razonamiento carezca de validez en algún aspecto, no toda la estructura tiene que venirse abajo. Toda crítica válida de los argumentos utilizados constituye un serio desafío al sistema de creencias elaborado con ellos, pero no lo destruye automáticamente. La aprehensión no articulada de una verdad puede a veces ser más firme que las razones aducidas después para justificarla<sup>1</sup>. En filosofía no es raro demostrar que un argumento tiene menos fuerza probatoria de la que se le atribuía cuando se expuso por primera vez, pero sus conclusiones siguen siendo válidas y el argumento continúa siendo importante aun después de revisarlo y expresarlo de una forma menos precisa o deductiva. Los argumentos tradicionales para

demostrar la existencia de Dios pueden servir de ejemplo ilustrativo. La mayoría de quienes señalan los puntos débiles de estos argumentos cuando se exponen de forma estricta y tradicional admitirán que, revisados de modo conveniente, apuntan significativamente a la realidad de Dios que en un principio querían demostrar. Aunque creamos que los argumentos de los Padres presentan puntos débiles serios en la forma en que se expusieron por primera vez, no por ello hemos de concluir con excesiva precipitación que son inservibles o que sus conclusiones son totalmente inválidas.

A la luz de estas consideraciones generales, estudiemos con más detenimiento la doctrina fundamental de la divinidad de Cristo. Tres grandes argumentos, la Escritura, la liturgia y la soteriología, contribuyen a la afirmación de la doctrina. Veamos, pues, brevemente y a la luz de lo que hemos expuesto antes lo que cada uno de ellos contribuyó en la determinación de dicha doctrina.

El testimonio de la Escritura con sus características más destacadas es ambiguo. Una vez establecida la plena divinidad de Cristo, la Escritura ofrece muchas pruebas que pueden emplearse con toda justicia para confirmarla. ¿Cómo, si no, podrían explicarse estas palabras: «El Padre y yo somos uno» (Jn 10,30)? Otros muchos pasajes, sin embargo, parecen hablar en contra de ella; Jesús dijo también: «¿Por qué me llamas bueno? Nadie es bueno, sino sólo Dios» (Mc 10,18). Los Padres se dieron cuenta de estas dificultades aparentes y pensaron que podían superarlas, pero lo hicieron recurriendo a un método exegético que hoy día no puede aceptarse. Hay que añadir, además, que muchas de las pruebas que, a juicio de los Padres, confirmaban sus puntos de vista no lo hacían tan directamente como ellos pensaban. En el pensar de los Padres, cuando san Pablo afirmaba que Cristo Jesús «existía en forma de Dios» (Flp 2,6), quería decir lo mismo que ellos cuan-

<sup>1</sup> Cf. K. Rahner, *op. cit.*, I, 68.

do decían que el Hijo era *homoousios* con el Padre; no comprendieron el sentido directo de las palabras «quería decir». Pero esto no significa que la doctrina de *homoousios* sea una interpretación totalmente ilegítima de las ideas paulinas. Pero hemos de sugerir que, a base exclusivamente de los textos bíblicos, no puede afirmarse, como tantas veces se ha hecho, que es una interpretación exclusiva o necesaria de las ideas paulinas. Las pruebas de la Escritura no pueden rechazarse por ser absolutamente inválidas, pero tampoco son tan claras y ciertas como los Padres creían. Para aceptar la doctrina como verdadera se requieren otras pruebas. ¿Ofrecen los otros argumentos a los que recurrían los Padres la confirmación que necesitamos?

La liturgia constituyó otro de los apoyos en que se fundaba la doctrina patrística. Ya hemos visto la importancia de la función que este factor desempeñó en la etapa más primitiva. Cristo fue adorado por personas que se horrorizaban ante la idea de adorar a un ser humano como ellos; los ángeles no eran sino siervos; sólo había que adorar a Dios (Ap 22,8-9). De nuevo nos hallamos ante un argumento válido; pero, cuando lo examinamos críticamente, observamos que no tiene tanta fuerza probatoria como parece a primera vista. La adoración de Cristo tuvo una importancia decisiva en la evolución doctrinal, pero la influencia decisiva la ejerció más la piedad popular que la liturgia formal; ahora bien, la devoción popular es importante, pero no constituye una guía infalible; su historia está llena de ejemplos en los que se confunde el medio con el objeto último de adoración, la imagen con la realidad. No parece que podamos excluir la posibilidad de que algo semejante sucedió también en este caso.

Con frecuencia se ha considerado como mucho más importante que los anteriores el tercer argumento al que recurrían los Padres. El mensaje cristiano de salvación, dicen algunos, ya no existiría sin una clara afir-

mación de la completa divinidad de Cristo. Ya he dicho antes que a mí esto no me parece tan probatorio como se cree de ordinario<sup>2</sup>. Al analizar el argumento soteriológico, vemos que puede tener tres aspectos; puede entenderse como lo que Dios *tiene* que hacer en concreto para subvenir a las necesidades humanas, sin referirnos en modo alguno a cómo actuó realmente en la historia. No es fácil ver cómo puede afirmarse con toda seriedad un conocimiento natural de esa necesidad divina. En segundo lugar, el argumento soteriológico puede basarse en que Dios, de hecho, nos ha revelado que nos salva mediante los hechos salvíficos e históricos de Cristo. Pero en tal caso se trata simplemente de un argumento escriturístico, que ya hemos considerado. En tercer lugar, el argumento soteriológico puede presentarse como recurso a la experiencia presente de la salvación<sup>3</sup>. El hecho de que esa experiencia esté íntimamente vinculada con los hechos de la vida, muerte y resurrección de Cristo y el modo en que experimentamos como realidad viviente el fruto de su obra mediante el poder del Espíritu, pueden ser una prueba decisiva de que Dios ha realizado la salvación de los hombres en Cristo y por Cristo. No es fácil comprender cómo nuestra experiencia presente puede ser una prueba decisiva de la naturaleza precisa y del modo en que Dios está presente activamente en Jesús.

Así, pues, las principales líneas del argumento patrístico en pro de la divinidad de Jesús no son inservibles, pero a mí me parece que tampoco son decisivas. Esto no quiere decir en modo alguno que sea preferible la otra alternativa que surgió en la edad patrística, es decir, el arrianismo. Las dificultades que presenta el arrianismo son semejantes y aún mayores. Lo que quie-

<sup>2</sup> Véase *supra*, pp. 96-102.

<sup>3</sup> Sobre la importancia de este argumento, véase D. E. Nineham, *Some Reflections on the Present Position with Regard to the Jesus of History*: QOR 166 (1965) 12-13.

ro decir es que los términos en los que la edad patristica afrontó el problema no pueden ofrecer una solución satisfactoria del mismo.

Todo esto incitará a alguno a pensar que, en definitiva, Gibbon tenía razón, que en Nicea sólo se trató de la adición u omisión de una iota, que la historia doctrinal de la Iglesia primitiva no es sino un cuento vocinglero y entusiasta narrado por un sinnúmero de imbéciles y que no tiene significado alguno. Sería un error sucumbir ante esta tentación. La historia de la ciencia ofrece muchos ejemplos de generaciones que se han batido en pro de la solución satisfactoria de un problema para la que carecían de los medios necesarios; en estas contiendas se pierde inevitablemente gran cantidad de tiempo, pero no son simplemente una mera pérdida de tiempo; estas contiendas no terminan por regla general en una simple frustración; quizá no resuelvan el problema que querían, pero por lo general no son estériles. La contienda da origen a ideas fecundas, aunque éstas lleguen por caminos muy diferentes de lo que se había esperado en un principio.

A toda costa hemos de evitar el dilema según el cual las decisiones doctrinales de la Iglesia primitiva o carecen completamente de valor o se hallan totalmente libres de error. En términos generales, puede decirse que fueron útiles a la Iglesia, pero que, sin embargo, están marcadas en todo momento con la imperfección de sus miembros y por los puntos débiles de su razonamiento. Un juicio de este estilo es tan vago que virtualmente carece de valor; no es sino un bosquejo aproximativo del área en la que hemos de buscar la respuesta a nuestro problema fundamental. Sigamos adelante y preguntémosnos si es posible delinear con más precisión la naturaleza de la evolución doctrinal pretérita, que es válida y al mismo tiempo eminentemente falible.

«Evolución doctrinal» es una expresión solemne,

pero, si no la definimos más, carece de contenido. En sentido estricto, no puede concebirse la idea de una discontinuidad doctrinal radical; siempre debe interceder alguna relación entre lo precedente y lo subsiguiente. Con toda propiedad puede afirmarse que la ortodoxia nicena constituye una evolución de las creencias anteriores; pero lo mismo podríamos afirmar con toda legitimidad del arrianismo, caso de que éste hubiese prevalecido, o de cualquier otra definición de fe concebible históricamente, puesto que si entre ella y el pasado no existiese alguna forma de continuidad no sería concebible históricamente. Hasta las mismas revoluciones germinan en situaciones prerrevolucionarias. No basta, pues, con afirmar que una doctrina es la evolución de la anterior. Hemos de buscar los criterios que nos permitan afirmar por qué una evolución es verdadera y otra falsa e incluso por qué en algunos aspectos una evolución es más verdadera que otra. Por lo que se refiere a la ortodoxia nicena, uno siente la tentación de sugerir que constituye la verdadera evolución porque ofrece la «suprema» descripción de la persona de Cristo, porque toma muy en serio la tradición litúrgica de la Iglesia. Pero este criterio no es a todas luces fidedigno. Este acercamiento es culpable de que Eutiques y los monofisitas creyesen que sus ideas constituían la expresión verdadera de la fe. Hay que buscar criterios más generales. Comencemos por un análisis más atento del concepto mismo de evolución.

Las diferentes épocas han utilizado muchas analogías, tomadas especialmente del campo de las ciencias naturales, en su intento de arrojar luz sobre el problema de la naturaleza de la evolución. La evolución y el crecimiento de un organismo presentan analogías provechosas. Con todo, los paralelismos más valiosos no los ofrecen los objetos del mundo natural, sino los ejemplos entresacados del ámbito del pensar humano. Todos los campos del pensar humano tienen una histo-

ria, que en cierto sentido siempre supone una evolución, aunque varía considerablemente el grado en que constituye un testimonio de evolución progresiva. En un principio, la historia de la ciencia parece ser el ejemplo más directo de evolución progresiva; en realidad, es menos directo de lo que parece inicialmente, pero no puede ponerse en tela de juicio el carácter genuinamente progresivo de su evolución. En el otro extremo se hallan el arte y la filosofía, cuya historia se asemeja a una serie de variaciones sobre el mismo tema, en la que la evolución progresiva no es el factor predominante, aunque en cierto sentido siempre se halla presente. Entre estos dos extremos se hallan otros temas como, por ejemplo, la evolución en el método histórico.

La teología presenta importantes puntos de contacto con las más diversas esferas del pensar humano. La forma de hacer teología no ha de identificarse con la de ninguna de ellas. Pero comparándola con el modelo de evolución característico de otros campos, tales como el de la ciencia o de la historiografía, donde el crecimiento es más visible, probablemente podremos comprender mejor la naturaleza de la evolución doctrinal.

La expresión «revolución de Copérnico» corre el peligro de convertirse en un tópicos que sirve para describir las mayores transformaciones operadas en el ámbito de las ideas. Pero esto no quiere decir que su importancia sea nula como ejemplo que mejor ilustra la forma en la que se verificaron los cambios más importantes en el seno del pensar humano. La naturaleza de la revolución científica es muy compleja; en algunos casos, la revolución fue gradual; en otros, repentina; las nuevas formas nacieron de las antiguas; el viejo sistema no murió ni se abandonó dejando un vacío que había que llenar. Hasta cierto punto, el viejo sistema había funcionado bien; no era tan decadente ni inservible que sólo los tradicionalistas incorregibles continuasen defendiéndolo; algunos problemas no los resol-

vió en modo alguno; de otros dio una solución torpe y complicada. El nuevo sistema, sin embargo, no resolvió de la noche a la mañana las dificultades más sobresalientes; en algunos casos propuso una solución mejor, de lo contrario no lo habrían aceptado los intelectuales. En otros puntos, sin embargo, no supuso en un principio mejora alguna. De hecho, el sistema de Tolomeo se sigue empleando todavía para fines prácticos, como la navegación o la agrimensura<sup>4</sup>. Lo que más influyó en el triunfo de las nuevas ideas no fue tanto la purificación del pensamiento pasado cuanto su creatividad para el futuro. Venció, en definitiva, porque abrió nuevas posibilidades de progreso, que sólo se llevaron a efecto una vez que las nuevas ideas habían sustituido efectivamente a las antiguas, aunque el viejo sistema todavía tenía mucho que decir a este respecto.

La moraleja de todo esto nos dice que el desarrollo creativo en el campo científico supone la disponibilidad para «olvidar lo que queda atrás y lanzarse tras lo que se tiene delante» (cf. Flp 3,13). Al juzgar una nueva evolución no hemos de fijarnos en si conserva poco o mucho de las ideas anteriores. La Iglesia, que es una institución de carácter naturalmente conservador, tiene que aprender mucho sobre el curso justo que ha de seguir la evolución doctrinal. Prácticamente, uno tiene la impresión de que la Iglesia consideró verdadera evolución aquella que comportaba la más mínima negación de las formulaciones doctrinales pasadas<sup>5</sup>. Este juicio, que no satisface en modo alguno, ofrece una solución torpe y complicada a muchos problemas, como sucedió con las mejoras introducidas en el sistema de Tolomeo; más aún, puede preluir problemas nuevos e importantísimos.

<sup>4</sup> Cf. T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution* (1957) 37. La obra de T. S. Kuhn es muy interesante en este punto, sobre todo su libro *The Structure of Scientific Revolutions* (1963).

<sup>5</sup> Véase el capítulo VII, pp. 123-136, *supra*.

Si la continuidad de la evolución doctrinal no se centra en un conjunto de dogmas inmutados e inmutables, ¿dónde ha de situarse? Una respuesta parcial, al menos, sería ésta: consiste en la continuidad de los propósitos fundamentales. En el curso de la discusión reciente ha surgido en el seno de la Iglesia católica una solución de este estilo. El obispo De Smedt ha argüido que la Iglesia condenó en el siglo pasado la libertad religiosa propuesta por quienes defendían una concepción errónea y racionalista de la omnipotencia jurisdiccional del Estado y la tesis de que la conciencia individual no se hallaba sometida a ninguna norma o ley divina; ahora, en cambio, afirma De Smedt, el ideal de libertad religiosa se ha desvinculado de ese contexto político y la Iglesia proclama que constituye un derecho natural de la persona humana, apoyando así la causa de la libertad humana en general. El padre Baum, que cita este ejemplo, ve una posibilidad de evolución semejante en la actitud de la Iglesia ante la limitación de nacimientos. El padre Baum afirma que un cambio radical en la actitud actual de la Iglesia puede dar todavía expresión a la continua preocupación por la fecundidad de la vida matrimonial dentro de unas condiciones sociológicas nuevas y de un conocimiento antropológico nuevo<sup>6</sup>. En ambos casos el error de la doctrina precedente de la Iglesia parece haber sido minimizado sin razón. Pero no es ése el punto en cuestión. La evolución postulada en ambos casos se centra en la continuidad de propósito y objetivo.

El mismo principio puede aplicarse a la esfera de las doctrinas básicas que han constituido el principal objetivo de este estudio. La verdadera continuidad con la edad patristica no ha de buscarse tanto en la repetición de sus conclusiones doctrinales o en su utilización como fundamento que sirva para la elaboración de otras nue-

<sup>6</sup> T. D. Roberts (ed.), *Contraception and Holiness* (1964) 277-280.

vas, sino más bien en la continuación de sus propósitos doctrinales. Las conclusiones doctrinales de los Padres se basaban en la Escritura, en la actividad litúrgica y en la experiencia salvífica. ¿No debería considerarse la verdadera evolución como un esfuerzo continuo por hacer justicia a estos tres aspectos de la vida cristiana en el mundo contemporáneo? Si aceptamos que la evolución ha de considerarse así, no podemos excluir de antemano la posibilidad de que comporte transformaciones doctrinales tan radicales como las que supuso la revolución de Copérnico o cambios de opinión tan drásticos como los que hemos considerado sobre la libertad religiosa e, hipotéticamente, sobre la limitación de nacimientos. El padre Baum afirma que el mundo contemporáneo, tanto cristiano como secular, está preocupado por este problema: ¿quién es el hombre? Y cree que esta preocupación es la base de la diversa comprensión de la sexualidad, que exige una nueva evolución en la doctrina sobre la limitación de los nacimientos. Estos cambios en la comprensión de la naturaleza humana, vivamente ilustrados aunque no delineados exclusivamente en Freud, son importantes en todas las esferas de la doctrina cristiana.

No ha de asustarnos, pues, la idea de una revolución doctrinal; al contrario, es algo que hemos de esperar a raíz de los cambios modernos en la comprensión que el hombre tiene de sí mismo y de su mundo. Si la juzgamos a la luz de la analogía que nos ofrece la historia de la ciencia, no tiene por qué destruir tantas ideas pasadas como puede parecer a primera vista; ha de ser solamente el camino que nos lleve a un progreso constructivo, aunque la andadura sea dolorosa. Al hablar así de la incipiente revolución doctrinal, no hemos de imaginarnos, porque sería un error, que somos los precursores de la edad escatológica en teología. La física de Newton constituyó una evolución revolucionaria en su día, pero tuvo que ceder el paso a la de Einstein.

Las revoluciones de este estilo no son acontecimientos escatológicos, sino parte de un proceso continuo de evolución. Pero, teniendo muy presente esta afirmación, será útil preguntarse si hay algo que pueda indicar la dirección que debe tomar la evolución doctrinal, tanto si es revolucionaria como si no, para producir copiosos frutos.

Uno de los aspectos de la evolución doctrinal que he recalado en este estudio es la tendencia a la objetivación, que constituye, a mi entender, una de las fuentes de los problemas y dificultades que las primitivas afirmaciones doctrinales nos presentan hoy día<sup>7</sup>. La objetivación es hoy un concepto irrealizable incluso en aquellas esferas, como la de la física teórica, donde parece tener mejor aplicación. El papel que aquí desempeña el observador humano no puede ni ignorarse ni eliminarse. Los cristianos han temido con frecuencia que todo alejamiento de la objetividad del pensar tradicional abriese las puertas a una subjetividad desmedida. Algunas formas de hacer teología así muestran que tales temores no carecen de fundamento. Pero el pensamiento, como la vida misma, está lleno de riesgos. Con todo, no nos hallamos ante la disyuntiva de elegir entre dos cosas completamente opuestas. Los modernos desarrollos en el campo de la historiografía nos ofrecen útiles ilustraciones. Algunos dirán que es posible una historia completamente neutral y, en consecuencia, definitiva, tal como la propone Lord Acton<sup>8</sup>. No hay meros hechos históricos, como supone esta teoría, o, al menos, el simple relato de esos hechos en cuanto tales no constituye la puesta por escrito de la historia. Esta exige un cierto grado de interpretación, que depende en gran medida del punto de vista personal del

<sup>7</sup> Véase el capítulo VI, pp. 103-122, *supra*.

<sup>8</sup> Cf. sir George Clark, *New Cambridge Modern History*, Introducción general, XXIV-XXV.

historiador y de los problemas de su época. Esto, sin embargo, no reduce la puesta por escrito de la historia a formas rivales de propaganda; no destruye el grado de imparcialidad u objetividad propia de la investigación crítica o «científica», que constituye un elemento indispensable de la labor histórica. Ese es, sin embargo, el papel interpretativo del historiador. La postura del teólogo no es distinta. Si ya no puede hablar de Dios en sí mismo o prescindiendo de su propia experiencia de un modo tan objetivo como lo hicieron la mayoría de sus predecesores, tampoco debe por ello limitarse a hablar de forma puramente subjetiva sobre sus propias experiencias. El hecho de que no sea posible eliminar el *quoad nos* de cualquier afirmación sobre Dios, no significa que no podamos hablar sobre él en ningún sentido real. No hablar de Dios en sí mismo no es idéntico a no hablar de Dios en ningún modo, ni que afirmar que él sólo existe en beneficio nuestro, para subvenir nuestras necesidades humanas.

Creo que esto indica la dirección que debe tomar el desarrollo doctrinal. No hablar ya de una *ousia* y de las tres *hypostaseis* de la divinidad constituye ciertamente una evolución revolucionaria que se aparta de las formulaciones doctrinales acostumbradas. Sin embargo, la semilla de esa revolución se halla ya en los escritores responsables de la evolución inicial del lenguaje tradicional. Los capadocios insisten con frecuencia en que la *ousia* divina no es ni accesible ni cognoscible. Sólo la actividad (ἐνεργεια) divina incide directamente sobre la humanidad. Es más, para ellos hasta el mismo término que designa la divinidad (θεότης) expresaba la actividad divina más bien que la naturaleza de Dios<sup>9</sup>. Pero su más acérrimo adversario, Eunomio, hablaba de

<sup>9</sup> Basilio, *Ep.*, 234, 1; Gregorio de Nisa, *Con. Eun.* (ed. Jaeger), II, 106-107, 148-150; *On Not Three Gods* (ed. Jaeger), III, 1, 44-45. Cf. también Crisóstomo, *Hom. in Job.*, 2, 4 (PG 59, 34).

la unidad del Padre y del Hijo con respecto a la actividad divina y al mismo tiempo afirmaba el pleno conocimiento de la *ousia* divina por la que el Padre y el Hijo diferían totalmente<sup>10</sup>. Para hacer frente a estas ideas lo más obvio era afirmar, como hicieron los capadocios, la identidad de la *ousia* divina. Pero si se admite de una vez para siempre que así no podemos hablar significativamente de la *ousia* divina en sí misma, eliminamos el punto de apoyo de Eunomio. Si tal acercamiento hace imposible elaborar las mismas distinciones que establecieron los Padres, decir, por ejemplo, si uno es sabeliano o no, no constituye necesariamente el desastre que el doctor Mascall ve<sup>11</sup>. El *test* de una verdadera evolución no estriba en ver si conserva todas las distinciones anteriores en su forma primitiva, sino en ver si continúa los objetivos de la primera labor doctrinal de la Iglesia de una forma que sea a la vez eficaz y creadora en el mundo contemporáneo.

También en el campo de la cristología es posible un acercamiento semejante. La teología eucarística se elaboró a la luz de la doctrina cristológica. Se creyó que la combinación de las realidades terrena y celestial en el cuerpo eucarístico de Cristo derivaba de la unión anterior de las dos naturalezas en el Cristo encarnado. A juicio de muchos autores modernos, una teología eucarística más satisfactoria insistirá en la naturaleza divino-humana de toda la acción eucarística más que en la copresencia de las dos realidades objetivas presentes en los elementos eucarísticos. ¿No se adapta también esta evolución al prototipo, es decir, a la doctrina de la persona de Cristo?

H. W. Montefiore ha expuesto en *Soundings* la forma que tal evolución debería tomar. No puede negarse,

a mi entender, que esta tentativa está en línea con los tres objetivos que, según he definido antes, constituyen la esencia de la labor doctrinal, es decir, hacer justicia a la Escritura, a la liturgia y a la salvación. Montefiore cita dos autores, Dix y Cullmann, que insisten en que el Nuevo Testamento se fija más en la función de Cristo que en su naturaleza<sup>12</sup>. Las citas podrían multiplicarse. Quizá convenga recalcar que esta preferencia caracteriza no solamente a los escritos neotestamentarios en general, sino también a las incipientes confesiones de fe que allí encontramos. En su ensayo titulado *Two New Testament Creeds compared: 1 Cor 15,3-5 and 1 Tim 3,16*, E. Schweizer se expresa así: «El contenido de ambos credos es la obra de Dios en Jesucristo... Esto es lo que une a ambos credos y lo mismo puede decirse, más o menos, de todas las antiguas etapas de afirmaciones de fe neotestamentarias»<sup>13</sup>. Como Montefiore reconoce claramente, este acercamiento a la cristología en términos de actividad divina no representa, por ello, un retorno desde falsas interpretaciones patrísticas y escolásticas a la única forma verdadera y bíblica de la doctrina cristológica. Pero es evidente que este acercamiento está en consonancia con la primera base de la labor doctrinal, es decir, con la fidelidad al testimonio de la Escritura. Lo mismo puede decirse de los otros dos fundamentos básicos en que se apoya la doctrina. La salvación se expresa fundamentalmente en palabras que hablan de la obra de Dios realizada en Cristo. La liturgia afirma fundamentalmente que el hombre se ofrece a Dios mediante Cristo. En ambos casos hablar de la actividad divina parece tan apropiado como emplear el lenguaje tradicional relativo al ser divino. La elaboración detallada de esta evolución doc-

<sup>10</sup> Eunomio, *Apología*, 23-24.

<sup>11</sup> *Up and Down in Adria*, 71, donde se critica el ensayo de Montefiore *Towards a Christology for Today*, en *Soundings*.

<sup>12</sup> *Soundings*, 159.

<sup>13</sup> W. Klassen y G. F. Snyder (eds.), *Current Issues in New Testament Interpretations* (1962) 171.

trinal es una labor compleja y no es éste el lugar apropiado para llevarla a cabo. Mi propósito es simplemente afirmar cuál es la línea justa y apropiada que debe seguir la evolución.

Restan todavía dos problemas finales. Una vez admitido que este acercamiento doctrinal es lícito, ¿podemos pensar que será también fructífero? Sería falso afirmar que ofrece solución a las dificultades que el hombre moderno siente al afirmar la existencia de Dios o que constituye una clara llamada evangélica dirigida a todos aquellos que siguen indiferentes ante la ortodoxia tradicional. Como sucedió con Copérnico, el potencial creador de una nueva forma de pensar no es inmediatamente visible las más de las veces. El que la proponga deberá tener intuición y eliminar la joroba que sólo el progreso se encargará de verificar. Mi opinión es ésta: en primer lugar, se trata de un acercamiento que parece hacer más justicia a los propósitos permanentes de la doctrina cristiana de una forma más natural y congruente con el conocimiento humano moderno. En segundo lugar (y ésta es la joroba), podrá arrojar nueva luz sobre lo que implica la respuesta y obediencia a Dios. Pero solamente un profeta muy dotado podrá decir si un acercamiento nuevo lleva en sí mismo semillas de posibilidades creadoras, si se trata solamente de una moda pasajera que quedará contrarrestada en pocos años cuando el péndulo cambie de sentido o si se trata de algo intermedio entre estos dos puntos.

La segunda cuestión es cómo podemos conocer si tal acercamiento, mientras lo elaboramos detalladamente, hace justicia a los objetivos permanentes de la doctrina cristiana. Si nuestra cristología se expresa en categorías totalmente diferentes de las que utilizó Calcedonia al hablar de las dos naturalezas, ¿cómo podemos saber si constituye o no una verdadera evolución de la formulación doctrinal primitiva? En el sentido estricto de la

palabra «saber» no podemos hacerlo; el problema es de tal naturaleza que no tenemos criterios infalibles. Yo creo que seremos más leales al pasado, en el sentido exacto de la palabra «leal», no tanto si pensamos en la traducción de las viejas fórmulas a nuevos contextos verbales cuanto si continuamos la tarea de interpretación de la Escritura, de la liturgia y de la experiencia salvífica de la Iglesia. Podemos equivocarnos al intentar llevar a cabo esta tarea. Pero sólo si la Iglesia se entrega con toda seriedad a esta labor, la verdadera evolución será una posibilidad genuina. Y para comprobar si esta evolución es verdadera o no, la Iglesia debe preguntarse repetidamente si expresa tan plenamente como es capaz lo que atestigua su Escritura, su liturgia y su experiencia salvífica.

INDICE ONOMASTICO Y ANALITICO

- Acton, lord: 148  
 Agustín: 55, 56, 91, 92, 128,  
 129, 130, 131  
 alegoría: 51s, 92  
 Ambrosiaster: 55  
 Ambrosio: 40  
 Antiguo Testamento: 22, 29,  
 30, 33, 46, 48-52, 89, 111  
 Apolinar: 55, 56, 58, 90, 95,  
 99, 100, 135  
 apologética: 30-35, 126  
 Aristóteles: 20, 117  
 Arlés, Concilio de: 128  
 Armstrong, A. H.: 119  
 arrianismo: 38ss, 71, 79, 81, 88,  
 89, 98, 111s, 115, 118, 126  
 Arrio: 39, 40, 53, 56, 71, 81,  
 88, 89, 90, 91, 98, 115, 116  
 Artemón: 67  
 Atanasio: 35, 37, 38, 39, 53,  
 56, 71, 76, 81, 88, 89, 90,  
 91, 98, 101, 112, 115  
 Atanasio, Pseudo: 95  
 Atenágoras: 32, 33, 48  
 Aulén, G.: 133
- Bainvel, J. V.: 82  
 Barth, M.: 84  
 Basilio de Cesarea: 74, 76, 77,  
 78, 80, 87, 113, 116, 117,  
 118, 122, 125, 127, 149  
 Baum, G.: 146, 147  
 bautismo: 62, 75s, 81, 83s, 91,  
 100, 127, 128, 132ss  
 Beasley-Murray, G. R.: 84  
 Bethune-Baker, J. F.: 56  
 Bigg, C.: 69  
 Bonner, G. I.: 56  
 Brisson, J. P.: 127  
 Butler, B. C.: 129
- Calcedonia, Concilio de: 19s,  
 97, 152
- Capadocios (Padres): 113, 115,  
 116, 117, 118, 119, 120, 121,  
 126, 127, 134, 135, 149, 150  
 Capelle, B.: 72  
 Cecilio: 128  
 Celso: 30, 31, 41  
 Cipriano: 52, 109, 127, 128,  
 129, 130, 131  
 Cirilo de Alejandría: 96  
 Cirilo de Jerusalén: 37  
 Clark, G.: 148  
 Clemente de Alejandría: 33,  
 34, 41, 42, 43, 50, 65, 66,  
 77, 85, 87, 94  
 Clemente de Roma: 33, 77  
 Connolly, R. H.: 78  
 Constantinopla, Credo de: 37  
*Constituciones apostólicas*: 72,  
 85  
 Copérnico, revolución de: 124,  
 129, 144, 147, 152  
 credos: 24, 37s, 151  
 Cristo:  
 alma humana de: 54-58, 90,  
 93, 95s  
 divinidad de: 29s, 37s, 54,  
 66, 70, 91, 139, 141  
 dos naturalezas de: 20, 54s,  
 107, 150, 152  
 Cullmann, O.: 151
- Chadwick, O.: 13, 14, 15, 16,  
 22
- Daniélou, J.: 104  
 De Lubac, H.: 15, 16, 82  
 De Smedt: 146  
*Didajé*: 63  
*Didascalia*: 72  
 Dionisio de Alejandría: 77  
 Dionisio de Roma: 77  
 Dix, G.: 151  
 donatistas: 128s

- Donato: 128  
doxología: 76-80, 85, 87
- Einstein, A.: 147  
Espíritu Santo: 37, 73-81, 84s, 87, 91  
Esteban (mártir): 64  
Esteban de Roma: 128  
eucaristía: 63, 100, 107ss, 114, 150  
Eunomio: 116, 121, 134, 135, 149, 150  
Eusebio de Cesarea: 46, 57, 67, 77, 120  
Eusebio de Emesa: 72  
Eusebio de Nicomedia: 40  
Eutiques: 143  
Evagrio: 127
- Ferré, N. F. S.: 83  
Filostorgio: 79  
Flaviano: 79  
Freud, S.: 147
- Geldenhuis, J. N.: 20, 21  
Gibbon, E.: 142  
*Gloria in excelsis*: 72, 79  
gnosticismo: 35s, 41, 47, 65, 66, 93s  
Gore, C.: 104  
Greenslade, S. L.: 52  
Gregorio de Nisa: 100, 106, 107, 113, 117, 118, 119, 122, 149  
Gregorio Nacianceno: 37, 74, 92, 113, 117, 119, 121, 127  
Gregorio Taumaturgo: 77  
Gwatkin, H. M.: 88
- Hamman, A.: 64  
Hanson, R. P. C.: 49  
Hatch, E.: 104  
Hechos apócrifos: 65, 73  
herejía: 28, 35s, 38, 40, 103, 127  
Hermas: 33, 132
- Hilario: 36, 38, 40  
himnos: 62, 64ss, 69, 72  
Hipólito: 64, 65, 68, 78  
historiografía: 144  
*homoousios*: 39s, 89, 94, 116s, 140  
*hypostasis*: 115-122, 125, 149
- Iglesia, doctrina de la: 29, 40, 87, 107, 127, 137, 142  
Ignacio: 51, 127  
infallibilidad de la Escritura: 20-23  
inspiración de la Escritura: 20, 22, 33, 48s  
Ireneo: 35, 36, 41, 47, 48, 77, 93, 94, 98, 99, 108
- Jeremías, J.: 87  
Juan Crisóstomo: 149  
judaísmo: 28ss  
Julio Africano: 77  
Justino mártir: 32, 46, 47, 63, 66, 75, 77, 84, 108
- Keble, J.: 64  
Klassen, W.: 151  
Kuhn, T. S.: 145
- Lebreton, J.: 77, 82  
Leoncio: 79  
libertad religiosa: 146  
Lietzmann, H.: 55, 100  
limitación de nacimientos: 146s  
Loisy, A.: 19  
Lucano: 94
- McGiffert, A. C.: 84, 85  
Marcelo: 120, 121  
Marción: 35, 49, 58  
mariología: 82  
Markus, R. A.: 119  
mártires: 64  
Mascall, E. L.: 13, 150  
Mercati, G.: 71, 72  
Mercier, card.: 18

- ministerio, doctrina del: 17, 52  
monarquianismo: 66ss, 81, 110, 111, 126  
monofisismo: 91, 92, 107, 143  
Montefiore, H. W.: 150, 151
- naasenos: 65  
Nestorio: 96  
Newman, J. H. (card.): 14, 15, 16, 20, 21, 22, 121, 122, 133  
Newton, I.: 147  
Nicea Concilio de: 40, 142  
Símbolo de: 39, 120, 125  
Nicetas: 79  
Nineham, D. E.: 141  
Noeto: 68  
Novaciano: 110, 128
- Orígenes: 30, 31, 33, 39, 41, 42, 43, 49, 50, 54, 56, 57, 68, 69, 70, 77, 78, 81, 82, 94, 95, 110, 118, 120, 126  
*ousia*: 39s, 114-122, 125s, 149s
- Pablo de Samosata: 56, 67  
Pablo de Tarso: 41, 46, 50, 52, 62, 106, 139  
Pánfilo: 57  
Papías: 46  
Peake: 49  
pecado original: 55  
Perler, O.: 72  
Platón: 30, 31, 32  
platonismo: 70, 105, 118, 121  
Plinio: 64  
*pneumatomachoi*: 37  
Policarpo: 77  
Pollard, T. E.: 71, 88  
Práxeas: 35, 111  
Prestige, G. L.: 99
- Rahner, K.: 15, 25, 138  
Ramsey, A. M.: 49  
Ratcliff, E. C.: 73
- Riedmatten, H. de: 57  
Robertson, A.: 121, 122  
Robinson, J. A.: 77
- sabelianismo: 120s, 150  
Sanders, J. N.: 19  
Schweizer, E.: 151  
Serapión: 64, 76  
Sirmium, Concilio de: 36  
Snyder, G. F.: 151  
*Soundings*: 13, 19, 150, 151  
Stead, G. C.: 115  
Strack-Billerbeck: 84  
subordinacionismo: 71s, 81
- Teodoreto: 72, 79, 107  
Teodoro de Mopsuestia: 79  
Teodoto de Bizancio: 66, 68  
Teodoto el valentiniano: 94  
Tertuliano: 29, 35, 41, 56, 75, 93, 94, 110, 111, 112, 113, 114, 126, 127, 133  
Thurston, H.: 79, 80  
Tolomeo: 94, 124, 145  
tradición: 47s, 103, 124  
Trinidad, doctrina sobre la: 34, 37, 75, 79, 83, 110-122, 125s, 134  
tropicistas: 37, 91  
Turner, H. E. W.: 35, 94  
Tyrrell, G.: 18
- unidad de Dios: 29s
- Valentín: 58  
validez de los sacramentos: 130s  
Víctor (papa): 67
- White, R. E. O.: 84  
Wiles, M.: 39, 40, 52, 58, 109, 114, 134
- Zander, L. A.: 35